87.3
К96

Ю. В. КУШАКОВ

НАРИСИ З ІСТОРІЇ НІМЕЦЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ НОВОГО ЧАСУ

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

Ю. В. КУШАКОВ

НАРИСИ
З ІСТОРІЇ НІМЕЦЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ НОВОГО ЧАСУ

Рекомендовано
Міністерством освіти і науки України
як навчальний посібник для студентів
філософських факультетів

Київ—2006

~~УДК 1 (430)(091)(075.8)~~
~~ББК 87.3(4НІМ)я23~~
✓ К 96

Гриф надано
Міністерством освіти і науки України
(лист № 14/18.2-1948 від 19.08 2005 р.)

Рекомендовано до друку Вченою радою філософського факультету
Київського національного університету імені Тараса Шевченка
(протокол № 5 від 28.02.2005 р.)

Рецензенти:

В. С. Горський — доктор філософських наук, професор;
В. Г. Табачковський — доктор філософських наук, професор

Кушаков Ю. В.
К 96 Нариси з історії німецької філософії Нового часу: Навчальний посібник. — К.: Центр навчальної літератури, 2006. — 572 с.

ISBN 966-364-190-8

У навчальному посібнику розглядаються філософські вчення або окремі їх аспекти представників німецької філософії Нового часу. Акцентуються насамперед ті їх ідеї, які актуальні для сьогодення: ідея всеосяжної філософії Ляйбніца, філософія права та філософія релігії Канта, етика «призначення» Фіхте, філософія природи та естетична діалектика Шеллінга, вчення про «зняття» в історико-філософському процесі та діалогічну природу філософської істини Фоєрбаха. Розкриваються також уроки великих оман, в які впадали німецькі філософи: метафізичний метод Вольфа, застосування діалектики Гегелем, аперсоналізм Гегеля й Маркса. Особлива увага звертається на внутрішню єдність особи філософів і породжених ними вчень. Долаються багато застарілих ортодоксально-марксистських штампів в оцінці окремих ідей німецьких філософів та їх учень в цілому.

ISBN 966-364-190-8

© Ю. В. Кушаков, 2006
© Центр навчальної літератури, 2006

Книжка, що пропонується читачеві, — це ряд нарисів, етюдів, есе, які були написані автором у різний час: і зовсім недавно, і декілька десятиліть тому (деякі з них істотно перероблені, деякі не зазнали суттєвих змін). Одні з них були вже опубліковані, інші публікуються вперше. Та всіх їх поєднує одна тема й одне концептуальне авторське її бачення. Читач переконається, що це бачення є саме авторським — воно не завжди збігається з усталеними точками зору. Вдале воно, чи ні, переконливе, чи ні — судити читачеві, й насамперед читачеві-фахівцю, оскільки не всі нариси адресовані, як це зазвичай пишеться в передмовах до філософських книжок, «усім, хто цікавиться філософією». Деякі з них будуть зрозумілі майже всім, хто має ґрунтовну гуманітарну освіту, а деякі лише професіоналам. Адже книжка задумана, насамперед, як *навчальний посібник для студентів-філософів*.

Ці нариси та есе нерівноцінні, або, точніше, неоднорідні. Одні з них є цілісним та систематичним викладом учень філософів (Ляйбніца, Вольфа, Канта, Маймона, частково Фоєрбаха) і виконані в усталених канонах жанру класичного підручника; інші — тільки вводять у вчення, пропонують лише, так би мовити, ключ до нього (Фіхте), треті торкаються лише окремих аспектів учень (Шеллінга, Гегеля, Маркса); четверті присвячені сучасним історико-філософським проектам взагалі, зокрема Шестова, які, на перший погляд, виходять за межі теми, але насправді прояснюють її, висвітлюють у ній нові грані.

Праці можна дорікати відсутністю стилістичної єдності. Її, дійсно, немає. Деякі нариси, виходячи з дидактичних міркувань, виконані майже у словниково-енциклопедичному компакт-форматі. Це, насамперед, завершальний нарис-додаток, «Фоєрбах», котрий містить коротку біографічну довідку та стислий виклад вчення Фоєрбаха; нарис «Витік і таємниця Гегелевої філософії. «Феноменологія духу»; додаток "Поняття «річ сама по собі»» до

викладу вчення Канта. Інші взагалі можна було б озаглавити — «Читаючи Шеллінга» тощо.

На таку стильову строкатість автор пішов навмисно. Якщо жартуючи, то задля того, щоб студент «не заснув» за читанням тексту. Якщо ж серйозно, то щоб задіяти якомога більше можливих кутів зору на досліджуваний предмет, зосередитися на найбільш складних та маловивчених аспектах учень.

Та всі нариси споріднює те, що вони написані в одному ключі, з однією метою, а саме — довести актуальність ідей філософів, що досліджуються, до розв'язання тих проблем, які турбують сьогодення і якими живе сучасність. Великі філософи часто-густо помилялись. Однак навіть їх помилки стимулюють сучасну думку. Адже відомо, що великі омани більш цінні, аніж дрібні істини.

Ще про деякі особливості посібника.

Посібник рясніє цитатами. Зазвичай, так не прийнято у підручниках та навчальних посібниках. Однак автор переконаний у тому, що не лише в історичному дослідженні, а й у викладі результатів дослідження без цього не обійтися. В іншому випадку воно буде бездоказовим. Адже в історико-філософському дослідженні точна цитата та її аналіз відіграють ту саму роль, що факт і аналіз факту в «точних науках». Деякі нариси місцями перетворюються на своєрідні «хрестоматії-інтерпретації», забезпечуючи тим самим, первинне ознайомлення читача з оригінальним тестом, з одного боку, й полегшення розуміння цього тексту — з іншого. До того ж автор переконаний, що в підручнику, а тим більше в посібнику, студенту треба давати не лише «скелет» учення, або тієї чи іншої його ідеї, які невідомо звідки з'явилися, а й їх витоки і живе «тіло», і вже тільки потім ущільнювати зміст до абревіатури.

У праці багато посилань на найновішу літературу. Це пояснюється двома причинами. По-перше, посібник має бути дороговказом для студента, має допомогти йому зорієнтуватися в лабіринтах нової літератури, причому найкращої; по-друге, автор переконаний в тому, що якщо в підручнику відсутні якісь оригінальні та яскраві ідеї, то це півбіди, якщо ж він не конденсує в собі найновіші розробки тем, що в ньому аналізуються, не стоїть, так би мовити, на їх рівні, то він узагалі не має права на існування.

Ще про одне. У тексті подекуди трапляються повторення, навіть одна й та ж сама цитата може вживатися двічі. Та це — не недбалість. Це робилося свідомо. У новому контексті цитати здобувають нове смислове навантаження і їх наведення покликане

експлікувати нові смисли. Що ж до повторень однієї й тієї ж думки, то це робилося з дидактичних міркувань. Вони мали на меті допомогти читачеві актуалізувати вже раніше викладений матеріал, витягти його з глибин пам'яті й підключити до теперфункціонуючої свідомості заради більш надійного засвоєння нового матеріалу, що досягається за рахунок ефекту-ілюзії пригадування («так мені ж це вже відомо!»).

І, нарешті, автор свідомо відмовляється від тієї традиції написання навчальної літератури, яка орієнтується виключно на усталені інтерпретації філософських вчень, окремих ідей і теорій. Звичайно, той, хто приступає до їх вивчення, повинен насамперед мати змогу ознайомитися з інваріантними, безперечними, так би мовити, інтерпретаціями. Однак, разом з тим, йому треба допомогти виробити імунітет проти дуже шкідливого вірусу «усеясності», й увести до лабораторії того творчого засвоєння минулого, яке притаманне кращим історико-філософським дослідженням. Тому, при нагоді, читачеві надається можливість ознайомитися з іншими точками зору з тих чи інших питань, яких автор не поділяє, але з якими рахується, хоча й критикує.

У німецькій філософії Нового часу можна досить чітко виокремити чотири основні філософські напрями, які не стільки хронологічно слідують один за одним, скільки взаємно перетинаються, нашаровуються й взаємодіють. Це, по-перше, філософія доби Просвітництва, по-друге, німецька класична філософія, по-третє, філософія романтизму, і, нарешті, ірраціоналістична філософія.

Посібник залишає поза своїми межами романтичну та ірраціоналістичну філософію; предметом цієї його частини є лише доба Просвітництва та німецька класична філософія.

ОСОБЛИВОСТІ НІМЕЦЬКОГО ФІЛОСОФСЬКОГО ДУХУ

Передусім, декілька слів про загальні особливості німецького філософського духу, німецької філософії цього періоду.

Для того щоб з'ясувати ці особливості, потрібно, насамперед, звернутися до тієї соціально-історичної реальності, на ґрунті якої зародилося й проросло духовно-теоретичне життя Німеччини.

Після укладення Вестфальського миру 1648 р., Німеччина, яка являла собою сукупність дрібних держав, князівств, феодальних володінь, переживала один із похмурих і трагічних періодів своєї історії. Тридцятилітня війна, що почалась як спроба католицької Австрії знищити протестантизм у Німеччині та інших північних державах Європи, досить швидко вилилась у приховану конфесійними гаслами бійню, у грабіжницький розбій, феодальні міжусобиці й мілітаризм. Війна стала для Німеччини найбільшою економічною, політичною і демографічною катастрофою, яка призвела країну до «спустошення» і «варварського стану». Після Вестфальського миру «Німеччина виявилася збореною, безпорадною, розтоптаною, розшматованою, яка стікала кров'ю» [1, т. 18, с. 573; т. 19, с. 341].

Характеризуючи Німеччину навіть кінця XVIII сторіччя, Ф. Енгельс (1820—1895) писав: «Це була одна огидна маса, яка гниє й розкладається. Ніхто не почував себе добре. Ремесло, торгівля, промисловість і землеробство країни були доведені до самих мізерних розмірів [...]. Справи були кепські, і по всій країні панувало невдоволення. Ні освіти, ні засобів впливу на свідомість, друку, ні громадської думки, не було навіть скількинебудь значної торгівлі з іншими країнами — нічого, окрім підлоти й самолюбства; весь народ був просякнутий ницим, улесливим, гендлярським духом. Усе прогнило, розхиталось, ладне було повалитися, і не можна було навіть сподіватись на сприят-

ливу зміну, тому що нація не мала в собі сили навіть для того, щоб прибрати гниючі рештки закладів, які віджили своє» [**1**, т. 2, с. 501—502].

Але як би це не здавалось на перший погляд парадоксальним, ця ганебна в політичному й соціальному відношенні епоха була в той же час великою епохою німецької філософії й літератури. Близько 1750 року народились усі великі мислителі Німеччини: поети Гете (1749—1832) і Шіллер (1759—1805), філософи Кант (1724—1804) і Фіхте (1762—1814) і більше двадцяти років потому — останній великий німецький метафізик — Гегель (1770—1831). «Ганебне й жалюгідне в соціальному й політичному відношенні становище Німеччини склало основу пізнішої переваги німців від Ляйбніца до Гегеля» у філософії [**1**, т. 18, с. 573].

У чому ж полягає секрет цього парадоксу? Передусім у тому, що філософська думка володіє відносною самостійністю й іманентною спадкоємністю, вона здатна слідувати й відтворювати у своєму розвитку не лише соціально-економічні й політичні обставини та їх зміни, але й виходити з «попереднього мисленнєвого матеріалу» (Енгельс). По-друге, помилковим буде вважати в дусі вульгарно-соціологічного «висновування», що злет в економічному й політичному житті з необхідністю супроводжується злетом у житті духовному, що тут є прямо пропорційна залежність. На прикладі Німеччини бачимо, що ця залежність може бути і зворотною. Саме завдяки тому, що Німеччина опинилась на задвірках соціальної й політичної історії, вона стала батьківщиною надзвичайного розквіту філософської думки. Саме Німеччина породила вершину класичного філософського мислення — німецьку класичну філософію.

Справа в тому, що коли дух нації занурений у реальні соціально-політичні перетворення, йому не до філософування. Ні Нідерланди, ні Англія, ні Франція — ці передові країни Європи, не могли бути тим соціальним ґрунтом, де класична філософська думка могла б сягати своїх вершин. Розглянемо Англію. Вона *здійснила* свою буржуазну революцію, і всі інтелектуальні сили нації сконцентрувались, насамперед, на вирішенні економічних проблем. Тому Англія стає батьківщиною класичної політичної економії. Французи *здійснюють* свою Велику революцію. Коли безперервно працює гільйотина, не може йтися про філософування. Дух зосереджений над роздумами про наслідки революційних перетворень, захоплений проектами соціального устрою, який вибудується після революції. Тому Франція стає батьківщиною утопічного соціалізму.

Німеччині ж, котра збилась зі шляху реальної історії, не залишалось нічого, ніж заглибитись у сферу далекого від реальності абстрактного мислення і там побудувати грандіозні інтелектуальні замки, якими й були системи німецької класичної філософії. Це був єдиний спосіб залишатись на рівні всесвітньої історії.

Свого часу Ф. Енгельс звернув увагу на це діалектично-парадоксальне явище, на те, що «економічно відсталі країни у філософії можуть грати першу скрипку» [**1**, т. 18, с. 573; т. 37, с. 419]. Звернемо увагу ще на один приклад такого зворотнього співвідношення матеріального та духовного життя суспільства. Коли виникають класичні філософські вчення античності — Платона й Арістотеля? В той час, коли розквіт античного суспільства змінюється на занепад, розклад, деградацію, коли в минулому процвітаючий античний поліс доживає свої останні дні.

Отже, німці теоретизували, розмірковували над тим, що інші народи робили. Вони були лише спостерігачами, глядачами світової драми, світової історії [див.: **1**, т. 1, с. 421; т. 3, с. 473]. Це й зумовило в першу чергу характерні особливості німецької філософської думки цієї епохи.

Першою такою особливістю є найвищий теоретико-рефлексивний рівень німецької філософії. Своєрідність історичного розвитку в Німеччині, приреченість німецького суспільства на вимушену бездіяльність, неможливість включитись в реальне практичне життя мало своїм зворотним боком формування стійкої звички до відсторонено-рефлексивного, теоретично-об'єктивного і глибокодумного розгляду предметів, конкретно-всебічного аналізу проблем; сприяло виробленню особливого, власне філософського підходу до подій, що відбуваються, рефлексивно-умоглядного ставлення до них, формуванню стійкої зацікавленості «вищими», метафізичними питаннями й темами, проблемами і поняттями.

Другою особливістю було загострене сприйняття німецькою філософією «чужих» ідейних впливів і традицій, чуйне й живе реагування на зміни в різних галузях культурного життя європейських країн, на досягнення їх наукової та філософської думки. Німці, наче губка, всотували ці досягнення. З кінця XVII ст. для них типовим явищем стали тісні й особисті контакти з ученими й філософами Англії, Нідерландів, Франції та інших країн, прекрасне знання їх праць. Втім, тут не було плагіату, а мало місце критично-полемічне ставлення.

Третя особливість. Починаючи з раннього Просвітництва, чітко проглядається тенденція до теоретичного синтезу зовнішніх за

походженням, але вторинно самостійно оброблених ідей, до методологічно відрефлексованого об'єднання різних, іноді протилежних ідей у рамках своїх власних метафізичних конструкцій. Прагнення до побудови такого типу універсальних систем, які охоплюють усю дійсність, і до вирішення всіх фундаментальних проблем було властивим для більшості німецьких філософів, починаючи з Ляйбніца і закінчуючи Гегелем та Марксом. У найбільш оригінальних і самостійних німецьких мислителів спроби створення універсальної синтетичної системи на основі універсальних методологічних настанов приводили іноді до досить плідних нових постановок філософських проблем і продуктивних, хоча й суперечливих, спроб їх розв'язати.

І, нарешті, ще одна характерна риса німецького філософського мислення Нового часу — поліфонізм. Уже йшлося про те, що Німеччина являла собою конгломерат чисельних та ізольованих одна від одної держав і князівств. У кожній з них виникали власні університети, школи й інші наукові центри. Це сприяло формуванню розмаїття різних теоретичних програм, виникненню відносно стійких і самобутніх традицій, різних ідейних і наукових орієнтацій і напрямів, що не могло не вплинути позитивно на творчий розвиток філософської думки.

Література

Маркс К., Енгельс Ф. Твори. — 2-ге вид.

ФІЛОСОФІЯ ДОБИ ПРОСВІТНИЦТВА

Термін «Просвітництво» вперше був ужитий Ф.-М. Вольтером (справжнє прізвище — Аруе) (1694—1778) і Й. Г. Гердером (1744—1803). У 1784 році Кант опублікував невеличку статтю під назвою «Відповідь на питання, що таке Просвітництво?». У ній він розглядав Просвітництво як необхідну історичну епоху розвитку людства, сутність якої полягає в широкому використанні людського розуму для реалізації соціального прогресу. Вважаючи Просвітництво вираженням родової сутності людини, Кант був переконаний, що успішний розвиток і застосування розуму (завдання Просвітництва як ідеології реформування феодального суспільства) можливі лише за умови подолання всіх форм несвободи шляхом тривалого морального вдосконалення людського роду. Гегель характеризував Просвітництво як раціоналістичний рух XVIII ст. у сфері культурного й духовного життя, що заснований на спростуванні існуючого способу правління, державного устрою, політичної ідеології, права й судочинства, релігії, мистецтва й моралі.

Отже, Просвітництво — це рух і антифеодальна ідеологія, яка сподівалась як на єдиний засіб суспільних перетворень виключно на виховання й освіту, на розум, «здоровий людський глузд» (це поняття ввів в обіг у Німеччині Х. Томазій (1655—1728), поклавши початок його широкого розповсюдження в німецькій просвітницькій філософії XVIII ст.) і моральнісну досконалість.

У закладенні підвалин німецького просвітництва брала участь ціла плеяда чудових мислителів. Серед них: М. Кнутцен (1646 — рік смерті невідомий), У. Г. Бухер (1679 — після 1723), Ф. В. Штош (1648—1704), Т. Л. Лау (1670—1700), Г. Вагнер (1665—1720),

Е. Вейгель (1625—1699), Е. В. фон Чирнхауз (1651—1708), Х. Томазій та ін.

Однак найпомітніші й найвпливовіші філософи, релевантні, так би мовити, ранньому Просвітництву і репрезентативні йому, які справили найбільший вплив на наступний розвиток німецької філософії, — це Готфрід Ляйбніц (1646—1716) і Християн Вольф (1679—1754).

1 НАРИС

ГОТФРІД ЛЯЙБНІЦ

Г. В. Ляйбніц є найбільш значною постаттю в європейській філософії межі XVII—XVIII століть, і, безумовно, найвидатнішим мислителем усієї докантівської філософії у Німеччині. Він, по суті, є завершувачем філософії XVII ст. і безпосереднім попередником німецької класичної філософії. Ляйбніц — просвітитель-енциклопедист. Він — філософ, математик, логік, фізик і винахідник, юрист, історик, лінгвіст і громадський діяч.

Ляйбніц — син професора моралі Ляйпцігського університету. З 1661 р. навчався в цьому ж університеті. У 1663 р. отримав ступінь бакалавра за дисертацію «Про принцип індивідуації», а в 1664 р. — ступінь магістра філософії за працю «Дослідження філософських питань, які були зібрані в галузі права». У 1666 р. захистив дисертації на ступінь ліцензіата: «Арифметичні міркування про сполуки» і доктора права — «Роздуми про заплутані казуси в праві». Відмовившись від вакансії професора, Ляйбніц здійснив поїздки з дипломатичним дорученням у Париж і Лондон, де займався науковою роботою. Він був засновником і президентом Берлінської Академії наук, членом Англійської королівської спілки і Паризької Академії наук. З 1776 р. і до кінця життя Ляйбніц перебував на службі бібліотекаря, історіографа, а також політичного радника в ганноверського герцога. У 1711—1716 рр. він декілька разів зустрічався з Петром I, запропонував йому ідею створення Російської Академії наук.

Коло наукових інтересів Ляйбніца виключно широке й різноманітне. Він із захопленням працював над вирішенням технічних

проблем: висунув ідею застосування циліндра й поршня, вдосконалив лічильну машину Б. Паскаля (1623—1662) і т.д. Паралельно з І. Ньютоном (1643—1727) і незалежно від нього розробив теорію диференційного та інтегрального числення. У геології висунув ідею історії Землі; у біології захищав учення про еволюцію; у мовознавстві виступив проти пануючої тоді біблійної легенди про походження всіх мов від давньоєврейської і вказав на історичну близькість ряду мов (германських і слов'янських, фінської й угорської, тюркських).

Як дипломат і юрист Ляйбніц відстоював принципи національної єдності німецької держави й початків природного права. Займаючись соціальними питаннями, він склав пропозиції щодо реформи податкової системи, скасування панщини, кріпацького права й введення общинного самоврядування. Щодо офіційної релігії він виступав як проти релігійної ортодоксії, так і проти атеїзму, займаючи компромісну позицію.

Теоретична спадщина Ляйбніца величезна. У 1923 р. Берлінська Академія наук почала публікацію всіх робіт філософа, розраховану на 40 томів, але прихід нацистів до влади призупинив її. Нині це видання поновлено. Основні філософські праці Ляйбніца: «Роздуми про метафізику» (1685, вид. 1846), «Нова система природи» (1695), «Нові досліди про людське розуміння автора системи преустановленої гармонії» (1704, вид. 1765), «Дослідження теодицеї й доброти Божої, свободи людини й початку зла» (1790), «Монадологія» (1714) та ін. Крім того, значний інтерес для проникнення у філософський світ Ляйбніца являє його епістолярна спадщина. Це — понад 15 300 листів до тисячі адресатів французькою, німецькою та латиною.

Виклад філософського вчення Ляйбніца — завдання не з легких. Справа в тому, що у нього немає жодного твору, де, подібно до спінозівської «Етики» або локківських «Дослідів про людський розум», він систематично виклав би своє філософське вчення. Такими працями не є ні «Теодицея», ні «Монадологія», ні «Нові досліди...» — ця, мабуть, найбільш значна в плані систематизації філософії мислителя праця. Вона була написана як полемічний твір, і її структура визначається не стільки внутрішньою логікою його власного вчення, скільки структурою локківських «Дослідів про людське розуміння». Потрібно також мати на увазі, що «Нові досліди...» залишилися невідомими для сучасників і безпосередніх послідовників Ляйбніца, тому що були опубліковані лише 1765 р. Аналогічна доля спіткала і багато інших праць Ляйбніца. Більшість із них, зокрема листи, залишилися майже

недосяжними навіть для його послідовників. «Теодицею» сам Ляйбніц розглядав як популярний твір, спрямований проти П. Бейля (1647—1706). Не може, нарешті, розцінюватись як досить повне викладення системи Ляйбніца і його невелика за обсягом праця «Монадологія» (не видана за життя), незважаючи на її, у певному відношенні, підсумковий характер. Основні філософські ідеї філософа буквально розкидані по різних творах, аркушах, і ці розрізнені місця необхідно прямо-таки «зшивати», щоб отримати ціле. Тут потрібна, — ремствував ще Л. Фоєрбах (1804—1872) викладаючи вчення Ляйбніца, — дійсно мозаїчна робота. «Он сам виноват, — скаржився Фоєрбах, — если я не создам ничего лучшего. Почему он был полигистором? Почему он так привык разбрасываться, так предупредителен, так идет на поводу у случайности, так много занят, так исполнен чего-то библиотечного, так микроскопичен, так журналистичен, так подобен ртути [...]?» [**20**, с. 409]. Відсутність узагальнюючої праці із систематичним викладом учення була не в останню чергу причиною нерозуміння та неправильної оцінки його.

Найхарактернішими особливостями філософського мислення Ляйбніца є — полемізм і синтетизм, які були співзвучними загальній парадигмі німецького філософського мислення Нового часу.

Майже всі праці Ляйбніца полемічні. Своє власне вчення він свідомо будує в полеміці з іншими мислителями стародавності, середньовіччя і Нового часу [передусім, із Декартом (1596—1650), Спінозою (1632—1677), Локком (1632—1704)].

Декарта Ляйбніц критикує, насамперед, за ототожнення «правил механіки» з «правилами природи» і за перетворення протяжності, цієї часткової і похідної якості субстанції, у самостійну субстанцію, з якої Картезій намагається вивести все багатоманіття тілесного світу. Субстанціалізація протяжності й трактування руху як простого просторового переміщення не дозволяють Декарту, за Ляйбніцем, зрозуміти динамічні якості матерії, пояснити світ як живу систему, що розвивається, змушують навіть тварин і людину розглядати як бездушний механізм, і врешті-решт апелювати до божественного першопоштовху, як зовнішнього джерела руху. До речі, Ляйбніц критикує Декарта не просто за надання протяжності статусу самостійної субстанції, а й, по-перше, за її абсолютне, дуалістичне протиставлення мисленню, і, по-друге, — за тлумачення мислення за аналогією із протяжністю, з її геометричними і механічними властивостями і відношеннями.

Зведення духовної субстанції до мислення й обмеження останнього принципами ясного й чіткого, строгого логіко-математич-

ного міркування не дає можливості, вважає Ляйбніц, зрозуміти цю субстанцію як живу, як таку, що постійно розвивається, що має певну внутрішню активність, спонтанність. Абсолютне протиставлення мислення й протяжності змушує його апелювати до правдивості Бога, тобто брати на віру можливість узгодження мислення з протяжністю, що робить людський розум приреченим на повну пасивність.

Спінозівське тлумачення субстанції як причини самої себе було ближчим Ляйбніцу, але він виступив проти того, що самодіючу й самопороджуючу причинність Спіноза приписував лише одній субстанції — Богу або природі, яка одна діяльна і щодо якої всі її атрибути й модуси, уся створена природа виявляється пасивною, позбавленою діяльнісної сили. Ляйбніц вважає неможливим виведення всієї багатоманітності тілесно-чуттєвих, матеріальних явищ світу, його конечних модусів із єдиної й безкінечної субстанції. Далі. Хоча Спіноза й уникає картезіанського дуалістичного протиставлення мислення й протяжності як двох самостійних субстанцій, але в нього наявне дуалістичне протиставлення активної субстанції, що діє, і пасивних атрибутів, що створені. Власне субстанційне, тобто активне, динамічне начало виявляється витісненим у певну, по суті, чужу щодо мислення й протяжності сферу — у субстанцію, Бога або природу. Тому, заперечуючи Спінозу, котрий хоче визнавати «только одну субстанцию, а именно Бога», Ляйбніц підкреслює, що самим «вещам дана некоторая действенность, форма или сила». Не тільки у Бога, а й «у всех субстанций должна существовать некоторая склонность [к самопроизвольности], а вернее, самопроизвольное движение» [**7**, с. 345]. «[...] Более разумно допустить, что кроме Бога, который есть высшее деятельное начало, существует множество частных деятельных начал, [...] которые не могут быть приписаны одному субъекту» [**8**, с. 367].

Полеміка між Декартом та Спінозою доповнюється полемікою з Локком. Вважаючи, що без чуттєвого досвіду ніяка інтелектуальна діяльність не була б можливою, Ляйбніц разом з тим різко виступав проти вчення Локка про душу як «чисту дошку», і формулу сенсуалізму «немає нічого в розумі, чого б не було у відчуттях» приймав лише з поправкою «крім самого розуму». Він учив про вроджені здібності душі до пізнання мов та істин: з ідей до них відносяться вищі категорії буття («я», «тотожність», «буття» та ін.), а з істин — всезагальні й необхідні істини логіки та математики. Однак (і в цьому суттєва різниця з Декартом), ця вроджена здібність дана не в готовому вигляді, а лише як схильність.

Другою відмітною рисою філософського мислення Ляйбніца був його синтетичний (орієнтований на всезагальний синтез) характер. Він уже до Гегеля мріяв про створення «всеохватывающей философии», яка ніби у фокусі, ніби в «перспективном центре» поєднувала б усі значні філософські ідеї давнини й сучасності, і внаслідок цього була б «вечной философией». У працях Ляйбніца ми зустрічаємося з іменами чи не всіх скількинебудь значних філософів і вчених від давнини аж до часів Ляйбніца. Демокріт (460—371 до н.е.) і Епікур (342/341—271/270 до н.е.), стоїки, Сократ (469—399 до н.е.) і Піфагор (570—496 до н.е.), Платон (427—347 до н.е.) і Арістотель (384/383—322/321 до н.е.), Августин (354—430) і Тома Аквінський (1225/1226—1274), Ф. Бекон (1561—1626), Локк і Гоббс (1588—1679), Декарт, Мальбранш (1638—1715) і Спіноза — ось далеко не повний перелік співрозмовників Ляйбніца в його творчій лабораторії. В одному з листів Ремону (1714), підводячи підсумки свого духовного розвитку, філософ писав, що він «стремился откопать крупицы истины, погребенной под домыслами различных философских сект, и собрать их воедино, добавив к ним кое-что свое, что позволило мне, как я думаю, продвинуться на несколько шагов вперед» [**9**, с. 530]. Ляйбніц уперше, задовго до Гегеля, висунув ідею, згідно з якою різні філософські вчення минулого й сучасності зовсім не являють собою сукупність помилок, як вважали майже всі засновники філософії Нового часу (Бекон, Декарт, частково навіть Кант). На противагу їм Ляйбніц «пришел к выводу, что большинство школ правы в значительной части своих утверждений, но заблуждаются в том, что они отрицают»[1] [**9**, с. 531].

Ця орієнтація на всеохоплюючий синтез була до Гегеля настільки принципово новим в історії філософії явищем, що вона залишилася незрозумілою, у ній багато хто вбачав лише плагіат і еклектику. Ф. Шлегель (1772—1829) прямо кинув це звинувачення філософії Ляйбніца у своїй «Історії давньої й нової літератури». Навіть Гегель був схильним відмовити вченню Ляйбніца в оригінальності і звинуватити його в еклектизмі. Інакше не зрозуміти співчутливого цитування ним И. Г. Г. Буле (1763—1821), котрий стверджував у своїй «Історії нової філософії», що вчення Ляйбніца «представляет собой эклектизм» [**2**, 343].

Однак уже Фоєрбах, і в цьому полягає його вагомий внесок у наукове ляйбніцезнавство, не залишив буквально каменя на камені від цього поверхневого звинувачення. Звісно, багато ідей Ляйбніца можна знайти у його попередників, але «одна и та же мысль меняется, обновляется смотря по тому, как ее используют,

какое значение ей придают, какую роль ей приписывают и как ее расценивают в целом». Взагалі, «чтобы установить, оригинальна ли та или другая идея или заимствована, достаточно убедиться в том, соответствует ли эта идея общему духу философа, *необходимо* ли она ему присуща или нет. Но все идеи Лейбница адекватно выражают его дух и самое его индивидуальность, а дух философии и индивидуальность у великих людей вообще совпадают». І Фоєрбах справедливо категорично наполягає на самостійності, оригінальності і «творческой энциклопедичности» вчення Ляйбніца [**19**, с. 138, 120].

Окреслимо в загальних рисах контури цього вчення. Уже щодо його структури в ляйбніцезнавців немає єдиної точки зору. Привід до цього значною мірою дав сам Ляйбніц.

У 1903 р. Л. Кутюра видав майже невідомі раніше логічні рукописи Ляйбніца. З їх публікацією пов'язане друге народження однієї з центральних проблем ляйбніцезнавства. Проаналізувавши ці рукописи, Л. Кутюра (1868—1914), а згодом Б. Рассел (1872—1970) дійшли висновку, що існувало «два різних» Ляйбніци, тобто, що він створив дві різні філософські теорії. Одна — екзотерична, популярна, «ортодоксальная», «фантастическая и мелкая» — викладена в опублікованих працях; друга — езотерична (яку він із певних міркувань приховував від широкої публіки і повідав лише близьким) — глибока і «удивительно логичная» [**18**, с. 600, 609]. Ляйбніц, мовляв, після того, як отримав від картезіанця Арно застережливого листа, став побоюватися звинувачення в спінозизмі, з яким багато в чому була схожою його езотерична філософія, і тому більше не зважувався привселюдно висловлювати свої потаємні думки. В опублікованих працях його думки, мовляв, свідомо спотворені і не дають нам правильного уявлення про філософську систему Ляйбніца. На користь цієї точки зору начебто свідчить і вислів самого мислителя: «Кто знает меня только по изданному, тот меня вовсе не знает».

Однак, як показали видатні радянські історики філософії К. С. Бакрадзе (1969) і І. С. Нарський (1972), незважаючи на те, що багато чого у вченні Ляйбніца пояснюється лише при зверненні до неопублікованого, у нас немає переконливих підстав вважати, ніби існують дві принципово різні його системи. Неопубліковане лише доповнює й поглиблює опубліковане, а не радикально відрізняється від нього [див.: **1**, с. 193; **16**, с. 352].

Проблема «двох Ляйбніців», яку знову підняли Кутюра і Рассел, була водночас проблемою структури його вчення; проблемою співвідношення основних, конституюючи систему Ляйбніца,

елементів; проблемою вихідного пункту створення (і, відповідно, викладу) цієї системи. І тут, знову ж таки, слід віддати належне Фоєрбаху. Вважаючи, що правильне розв'язання цього питання може бути знайдене лише за допомогою генетичного підходу, він став на правильний шлях.

Кутюра й Рассел вважали, що опубліковані праці Ляйбніца, зокрема «Монадологія», дають спотворене уявлення про його філософію, зображуючи її «догори ногами», бо насправді вихідним пунктом учення Ляйбніца є не метафізика, а логіка. Уже можна вважати доведеним, що вони помилялись. Г. С. Бакрадзе переконливо показав, що логічна теорія Ляйбніца цілком може бути пояснена його метафізикою (ученням про монади), і з неї випливає. Втім, такого висновку можна дійти, лише вивчивши генезу світогляду Ляйбніца.

У нашому викладі вчення Ляйбніца ми не будемо навмисно зачіпати його логічні ідеї. ІЩодо дуже багатої й плідної логічної його спадщини, обмежимось лише зауваженням, що він уперше зробив спробу поєднати математику і логіку, тим самим заклавши підвалини математичної логіки, яка знову була відкрита лише в XX ст.

Щодо структури вчення Ляйбніца, згідно якої ми будемо будувати його виклад, то найбільш іманентною цьому вченню є така структура: учення про метод, метафізика-онтологія, теорія пізнання, учення про волю і зло.

Ядром учення Ляйбніца, його головною компонентою є метафізика, під якою вже грецькі філософи розуміли найбільш умоглядне і максимально загальне вчення про суще.

Величезні успіхи математичного природознавства викликали в деяких філософів і вчених Нового часу зневажливе ставлення до метафізики. У цьому відношенні є символічним заклик Ньютона: «фізика — стережись метафізики». Ляйбніц же переконаний у тому, що метафізика — найбільш глибокий вид знання. Великий німецький філософ розумів, що світоглядну основу науки неможливо збудувати без категорій метафізики. «Хотя все частные явления природы могут быть объяснены математически и механически, [...] тем не менее очевидно, что общие принципы телесной природы и самой механики носят скорее метафизический, чем геометрический характер» [**10**, с. 144], тому що «источник механики лежит в метафизике» [**9**, с. 531]. Однак метафізиці потрібні ясність і достовірність, чого бракує багатьом положенням метафізичних учень як минулого, так і сучасності.

Основні поняття метафізики Ляйбніца — монада і Бог. Однак насамперед з'ясуємо основні принципи його методології. Найбільш детально та ґрунтовно вони викладені у підручнику І. С. Нарського «Западноевропейская философия XVII века». Він нараховує їх аж одинадцять. Це принципи: 1) всезагальних розрізнень; 2) тотожності нерозрізнених речей; 3) всезагальної неперервності; 4) монадної дискретності; 5) повноти; 6) всезагальної досконалості; 7) переходу від можливості до дійсності; 8) тотожності; 9) достатньої підстави; 10) усезагального зв'язку; 11) максимуму й мінімуму [**17**, с. 282—302]. Ці принципи, які задають, так би мовити, теоретико-методологічну «оптику» метафізики Ляйбніца, іноді полярно протистоять одне одному, але в кінцевому підсумку становлять єдність і свідчать про потужні діалектичні інтуїції філософа.

Відповідно до цих принципів окреслюється така картина світу: усе у світі неповторне, будь-яка річ унікальна, але ці речі самототожні. Світ — це сукупність самототожних речей, але таких, що розрізняються між собою. Ці розрізнення ієрархізовані за ступенем досконалості і пов'язані неперервними непомітними переходами між ніщо і Богом. Втім всі речі індивідуалізовані, атомізовані, дискретні. На «світовій лінії» немає незаповнених ділянок. І наш світ утримує в собі всю повноту можливих у ньому речей, і в цьому сенсі «досконалий». Усі речі прагнуть з можливого в дійсний стан. Пізнання цього світу підпорядковано логічним законам тотожності і достатньої підстави, і орієнтоване на осмислення взаємозв'язку всіх речей, у яких мінімум сутності породжує максимум існування, й усе в світі приходить до максимальних результатів за допомогою мінімальних засобів.

У часи Ляйбніца панував механістичний світогляд. Весь сенс його філософської творчості полягав в опозиції до цього світогляду. Він одним з перших виступив проти філософської абсолютизації механічних уявлень і методів, виявивши їх внутрішню обмеженість і однобічність. Однак разом з тим він намагався утримати досягнення науки Нового часу, в яку сам зробив чималий внесок, підкріпивши його новим філософським підґрунтям.

Виходячи з факту якісної багатоманітності природи і передусім самобутності органічної природи, Ляйбніц вказав на явну недостатність механіки для пояснення її специфіки, пізнання її суттєвих особливостей. Зведення якостей органічної природи до якостей фізичних тіл, матеріальних точок або атомів, а зв'язків і відношень між ними — до руху, який розглядається лише як зміна положення тіла в просторі, обертається очевидною вульгари-

зацією й спрощенням якостей живої природи. Більше того, така редукція загрожує, за Ляйбніцем, перетворенням механіки зі способу наукового пізнання світу в засіб його спотворення, у джерело хибного знання, в однобічну, таку, що суперечить досвіду, а, зрештою, і науковому знанню, механістичну картину світу.

Поняттям, розробці якого Ляйбніц присвятив усе своє життя, було поняття субстанції. Спінозівській єдиній і нерухомій субстанції Ляйбніц протиставляє плюралістичну й динамічну картину нескінченної кількості діяльних субстанцій — монад, які разом з тим становлять гармонійну єдність. «[...] Существует множество частных деятельных начал [...], которые не могут быть приписаны одному субъекту» [**8**, с. 367]. І в усіх цих субстанцій повинна існувати певна схильність до «самодоцільності», а радше --«самодоцільний рух», «ентелехія», або «сила».

На цю динамічну точку зору Ляйбніц став передусім у теорії руху і переніс її в метафізику. Сутність тіла, в якій слід шукати причину руху, полягає не в протяжності і не в масі, непроникності, а в силі. Однак якщо субстанція є силою, то вона є надприродною і нематеріальною. Тіло за своєю сутністю є силою, його просторове окреслення, наповнення простору і його рух — суть дії цієї сили. Субстанція тіла метафізична, вона — «метафізичний атом».

Отже, вихідним поняттям метафізики Ляйбніца є поняття індивідуальної субстанції — монади. Вводячи це поняття, Ляйбніц, з одного боку, органічно приєднується до історичного руху систем Нової філософії. Поняття субстанції є центральним в онтології Нового часу. З іншого боку, воно наповнюється у Ляйбніца, порівняно з аналогічними поняттями Декарта і Спінози, принципово новим, діалектичним змістом. На відміну від його попередників, поняття субстанції в Ляйбніца нерозривно пов'язане з поняттям діяльності. Головний атрибут монади — сила, діяльність. Таке розуміння світу Ляйбніц почерпнув, насамперед, із міркувань над біологічними об'єктами і тими відкриттями, які були зроблені в його час у цій галузі. Всюди розлита «первичная активная сила, которую можно назвать *жизнью*» [**11**, с. 397]. Життя — універсальна якість буття. Навіть неорганічна природа не мертва, не позбавлена життя. Ляйбніц протиставляв механіцизму динамізм, в основі якого лежав віталізм.

Яка природа внутрішньої самодіяльної активності монади? У XVII столітті надто міцно затвердилося переконання в тому, що природа активності не може бути тілесною, матеріальною. У той час матеріальне безумовно ототожнювалося з механічним, пасив-

ним. Тому сила, активність, діяльнісність монади, за Ляйбніцем, — не фізичний, а «метафизический, духовный принцип». Монади — деякі нематеріальні сутності, і він називає їх «душами» або «существами аналогичными душам», на відміну від матеріальних атомів Демокріта.

Це, звісно, ідеалізм. Однак ляйбніцівське поняття душі, на чому наголошував ще Фоєрбах у своєму дослідженні вчення Ляйбніца, не можна змішувати з поняттям свідомості, і тим більше не варто ставити буття душі в залежність від буття свідомості. Адже монади — не душі, а істоти, «аналогічні душам». Тут має місце аналогія, а не тотожність. Це поняття не означає в Ляйбніца по суті нічого іншого, крім джерела діяльності. «Воля и сознание, — підкреслював Фоєрбах, — не являются необходимыми свойствами души; душе свойственно лишь то, что она есть источник деятельности, основа своих определений, не что иное, как *спонтанность*» [**19**, с. 162]. Активність природи у Ляйбніца, все ще продовжує осмислюватися за аналогією з активністю свідомості, але ця аналогія стає все більш віддаленою, а тому більш конструктивною.

Самодіяльність монади є діяльністю *уявлення*. Уявлення, будучи духовною діяльністю, не тотожне свідомості. Монади завжди активні і тому мають у собі набагато більше уявлень, ніж усвідомлюють. Це — «несвідомі уявлення».

Вводячи поняття «несвідомого уявлення», яке виражає природу монади, її сутність, Ляйбніц зробив важливе відкриття. Він, по-перше, відкрив такий глибинний шар духовного життя, як безсвідоме, без аналізу якого надалі стала б неможливою «філософія духу» (учення про духовне життя суспільства й людини). По-друге, розуміння Ляйбніцем природної активності як безсвідомого уявлення було важливим кроком на шляху до наукового розуміння цієї активності, розуміння того, що в підвалинах матерії закладена властивість, що «схожа» із відчуттям, — властивість відображення. Наполягаючи на перцептивній діяльності природи і відрізняючи її від перцепції на рівні духу, свідомості, Ляйбніц тим самим спрямував творче мислення на виявлення конкретних механізмів активності, самодіяльності природи і на пошук природних передумов виникнення духу і його усвідомлення.

Кожна з нескінченних множин монад, створених Богом, являє собою абсолютно замкнутий у собі світ. Монада «не має вікон». Вона є індивідуум відмінний від усіх, бо у світі не може бути однакових субстанцій. Водночас монада — «дзеркало світу», вона утримує в собі в якості уявлень весь всесвіт. Якщо ж монади не

можуть відрізнятись одна від одної змістом уявлень, який в усіх один і той самий, то різниця між ними може полягати лише у формі уявлень. Різниця між монадами полягає лише в розрізненні ступеня ясності й чіткості, з якою вони репрезентують Всесвіт.

Крім уявлення, монади від початку наділені ще одним атрибутом — прагненням до досконалості, під якою розуміється ясність і чіткість. Гносеологічний критерій Декарта стає метафізичним предикатом. Монада є активною, оскільки вона ясна і чітка; вона пасивна, оскільки темна і неясна, і тому її прагнення спрямоване від темних до ясних уявлень, і «прояснення» свого власного змісту становить її життєву мету. Ляйбніц виявив три основні різновиди монад — «голі», «прості» монади, душі і «духи». Нижчі монади «сплять без сновидінь», їх уявлення темні і смутні, вони утворюють неорганічну природу. Іноді їх Ляйбніц ототожнює з матерією. Душі-монади, сприйняття яких більш чіткі і супроводжуються пам'яттю, утворюють органічний світ. Однак цим монадам бракує розсуду, який властивий лише «духам» — людині. Заключною в цій ієрархії є вища монада, яка репрезентує всесвіт у повній ясності й чіткості, яка саме тому існує в однині й разом з тим є чистою активністю. Ця монада є «центральною монадою», «монадою монад», Богом.

Крайніми полюсами цієї прогресуючої ієрархії (за законом неперервності «природа не робить стрибків») — є матерія й Бог. Матерія в Ляйбніца — одне з найскладніших для розуміння понять, що не піддається однозначній інтерпретації. То вона тлумачиться як сукупність простих монад, то як їх зв'язок, то як така, що виникає внаслідок їх зіткнення. Зрозуміло одне, що Бог не створює матерію (і в цьому відмінність Ляйбніца від християнського креаціонізму) і її механічні закони. Він діє лише як монади, будучи і сам верховною монадою.

Досить глибоку, до несподіванки оригінальну інтерпретацію ляйбніцівської матерії дав Фоєрбах. Він вважав, що найскладнішою й найзаплутанішою, але разом з тим чи не найважливішою стороною філософії Ляйбніца є розуміння ним зв'язку монад з іншими монадами.

Монади — замкнені світи, які не співвідносяться один з одним. Тому перед Ляйбніцем постало дуже складне завдання: як у такому випадку не втратити й пояснити єдність світу, єдність душі й тіла?

Майже всі історики філософії, витлумачуючи рішення Ляйбніцем цієї проблеми, обмежуються його горезвісною «преустановленою гармонією» та її джерелом — Богом. Їх міркування побу-

довані, як правило, за такою схемою: кожна з монад хоча і замкнена виключно на собі, має самостійне життя, але завдяки однаковості свого змісту щомиті монади цілком узгоджуються між собою, і світ постає як тотожність різного, єдність багатоманітності, як гармонійний «хор» індивідуальних субстанцій — монад. Це відношення є «prästabilisierte Harmonie» (від лат. «prae» — до та «stabilis» — усталений) — «преустановленою гармонією» субстанцій. Принцип відповідності, який був уведений А. Гейлінксом (1624—1669) і Спінозою для співвідношення двох атрибутів субстанції (протяжності й мислення), поширюється й застосовується Ляйбніцем до всіх субстанцій. Однак в обох випадках цей принцип обумовлює при своєму застосуванні безумовну визначеність діяльності всіх субстанцій, строгу необхідність усіх явищ, подолання будь-якої випадковості і будь-якої свободи в сенсі безпричинності. Поняття свободи для кінцевої субстанції у Ляйбніца лишається недоторканим лише в етичному значенні панування розуму над почуттями й пристрастями. Пояснення преустановленої гармонії Ляйбніц знаходить у Богові, у цій «центральній монаді». Бог, який створив конечні субстанції, надав кожній з них свого власного змісту в спеціальній градації інтенсивності уявлень, і разом з тим створив усі монади так, що вони цілком узгоджені, синхронізовані одна з одною. І в цьому необхідному життєвому процесі, з усією механічною детермінацією своїх уявлень механічні закономірності вписуються в телеологічну структуру світу.

Така інтерпретація започаткована Гегелем. Ляйбніц, безумовно, дав привід до цього. Проте така інтерпретація, вважає Фоєрбах, не є едино можливою. Більше того, вона надто поверхнева. Хоча ідея преустановленої гармонії і «имеет основание в метафизическом принципе Лейбница», вона ні в якій мірі не є його «коренным метафизическим определением, а сводится только к абстрактному, общепонятному представлению». Поширене уявлення про особливу, потойбічну істоту, яка вступає лише в зовнішній, механічний зв'язок із речами, «бросает здесь, как и в других пунктах, тень на метафизику Лейбница, по существу весьма глубокую; но эта тень не затрагивает существа его философии». За Фоєрбахом, якщо взяти преустановлену гармонію лише в зовнішньому для монад сенсі, то це буде йти всупереч з духом філософії Ляйбніца. Адже якщо серйозно сприйняти преустановлену гармонію, то система Ляйбніца нічим би не відрізнялась від системи окказіоналізму, де тіло й душа тлумачаться як дві особливі, протилежні сутності або субстанції, необхідно пов'язані лише

абсолютною субстанцією. Преустановлена гармонія виражає не суть метафізики Ляйбніца, а лише, з одного боку, — «гармонию между метафизикой Лейбница и обычными популярными идеями тела и его связи с душой», тобто є продуктом пристосування ним своєї метафізики до теології; з іншого, — оскільки преустановлена гармонія корініться все-таки в самій системі філософа, вона лише рудимент неподоланого картезіанського механіцизму. Зв'язок монад у Ляйбніца, доводить Фоєрбах, не зовнішній, а іманентний їм. Уже в самому понятті монади встановлюється не лише множина монад, але і їх зв'язок. Зв'язок субстанцій установлюється ними самими, й у цьому відмінність їх від атомів [див.: **19**, с. 187, 222—223, 228, 227, 172, 175].

Сутність монади — діяльність. Ця діяльність полягає в уявленні, репрезентації. Уявлення немає без того, що уявляється. Цим «що» є інші монади. Множина у вигляді уявлень має корені в самій сутності монади, а не постає ззовні. Монада необхідно пов'язана з усіма іншими монадами. Досконалий аналіз природи цього зв'язку приводить Фоєрбаха до висновку, що зв'язком монад, їх єдністю є матерія. «Одна из возвышеннейших и глубочайших мыслей философии Лейбница,– підкреслює він, — мысль о том, что материя составляет всеобщую связь монад» [**19**, с. 179]. Енгельс також вважав, що «дійсна єдність світу полягає в його матеріальності» [**15**, т. 20, с. 43].

У вченні про пізнання, як і у всій своїй філософії, Ляйбніц намагався подолати однобічність традиційних гносеологічних концепцій: емпіризму й раціоналізму.

Ляйбніц — раціоналіст. Як будь-який раціоналіст він вважає, що саме розум (і лише розум) є джерелом досягнення вірогідних, всезагальних і необхідних істин. Втім раціоналіст зовсім не відкидає значення досвіду в пізнанні, він лише відводить йому другорядну роль. Без досвіду неможлива ні сама наука, ні саме життя. «[...] Якщо б ми зовсім не мали почуттів, ми не мислили б». Досвід, по-перше, підтверджує істини розуму, слугує своєрідним критерієм істини; і, по-друге, пробуджує розум. Більше того, досвід, за Ляйбніцем — джерело самостійного класу істин — «істин факту», які він, під впливом Бекона й Локка і на відміну від Декарта, вимушений був визнати. І ці досвідні істини, які ґрунтуються на законі достатньої підстави, згідно з яким усе, що існує й відбувається, існує й відбувається на основі чого-небудь, завжди мають більш-менш випадковий характер.

Найповніше теорія пізнання Ляйбніца викладена ним у «Нових дослідах про людське розуміння», написаних як критично-

полемічна опозиція до «Дослідів про людський розум» Локка. Вже йшлося про те, що Ляйбніц категорично не погоджується з Локком у трактуванні чуттєвості лише як пасивно-сприймаючої, а не активно-діяльної здібності. Він відкинув локківське тлумачення душі як первинно «чистої дошки», на якій досвід пише свої письмена. Пізнавальна діяльність спочатку передбачає наявність деяких принципів, які уможливлюють осмислення. Локківському сенсуалістичному принципу, який проголошує, що «немає нічого в розумі, чого спочатку не було б у відчуттях», Ляйбніц протиставляє принцип «немає нічого в розумі, чого раніше не було б у відчуттях, окрім самого розуму», який не виводиться з жодного відчуття.

Разом з тим, визнаючи авторитет за розумним пізнанням — джерелом всезагальних і необхідних істин, Ляйбніц зовсім не поділяє беззастережно й основні засади раціоналістичної гносеології. Передусім це стосується його критики ознак ясності й чіткості як критеріїв істинності Декарта. Ці ознаки, за Ляйбніцем, стосуються лише способу сприйняття, міри його суб'єктивної вірогідності, а не мислення, критерієм істинності якого слугує передусім закон протиріччя: істинна така ідея, поняття якої можливе; хибною ж є така ідея, яка містить у собі протиріччя. Не приймає Ляйбніц і теорії вроджених ідей Декарта, яка вже виявила свою вразливість у ході критики останнього Локком. Уже він заперечував Декарту: душа не завжди мислить, усвідомлює. Для позначення такого стану душі Ляйбніц увів поняття несвідомих уявлень. Монада повинна мати уявлення в кожний окремий момент. Душа (як і будь-яка монада) завжди має уявлення, але ці уявлення не завжди свідомі, не завжди ясні і не завжди чіткі. Їх життя полягає в розвитку безсвідомих уявлень у свідомі; темних і неясних — у ясні й чіткі. Ляйбніц робить розрізнення між станами, у яких душа лише має уявлення, і тими, у яких вона усвідомлює їх. Перші він назвав перцепцією, другі — апперцепцією. Отже, він мав на увазі під апперцепцією процес, завдяки якому несвідомі, темні й нечіткі уявлення входять у ясну й чітку свідомість, разом з тим визнаються душею своїми власними й засвоюються самосвідомістю. Генетичний процес духовного життя полягає в перетворенні несвідомих уявлень у свідомі, у входженні перцепцій у чітку і ясну самосвідомість.

Чуттєвість і розсудок, різниця яких визначається Ляйбніцем неоднаковою мірою ясності й чіткості, мають, на його думку, один і той же зміст; розбіжність між ними полягає лише в тому, що темні й нечіткі уявлення чуттєвості перетворюються завдяки

розсуду на ясні й чіткі. У душу ніщо не проникає ззовні, у ній міститься лише те, що було в ній спочатку, несвідомо. У цьому розумінні всі уявлення мають бути визнані вродженими. Це відношення Ляйбніц називає віртуальною, прихованою вродженістю ідей. Тоді як неоплатоніки і картезіанці вважали, що загальні, «вічні» істини актуально, у довершеному вигляді вроджені в людській душі, а емпірики намагались пояснити їх взаємодією елементів відчуття, Ляйбніц доводить, що ці істини в прихованій формі містяться вже в сприйнятті, але що вони згодом апперцепіюються, тобто стають ясним і чітким уявленням і таким чином пізнаються шляхом досвіду. Для пояснення своєї гносеологічної концепції Ляйбніц, на противагу локківському образу душі як «чистої дошки», вводить образ душі як пружної й еластичної мембрани і порівнює душу з брилою мармуру, прожилки якої намічають форму майбутньої статуї.

Центральна проблема теорії пізнання — проблема пізнаваності світу — розв'язувалась у Ляйбніца за допомогою гіпотези преустановленої гармонії. Монада пізнає світ, адже вона сама є світом: її уявлення охоплюють собою Всесвіт, і закон її діяльності є законом світу. Досвіду, у власному сенсі, внаслідок відсутності «вікон» вона не має, але можливість пізнання світу настільки тісно пов'язується з поняттям монади, що таким пізнанням повинні вважатись усі її стани. Між розсудком і чуттєвістю не існує ніякої різниці ні відносно суб'єктів, ні свідомості щодо них. Межа між ними полягає лише в тому, що чуттєвість пізнає нечітку форму прояву, розсуд же істинну сутність речей. У науковому відношенні чуттєве пізнання було тому менш досконалим ступенем, частково нечітким відображенням розсудкового пізнання. Досвідні, «історичні», як їх тоді називали, науки розглядались тому Ляйбніцем лише як підготовка або нижча сфера філософії. Апріорні «істини розуму» і апостеріорні «істини факту» хоча й підкоряються різним законам: закону протиріччя («істини розуму») і закону достатньої підстави («істини факту»), повністю узгоджуються між собою.

Отже, у вченні про душу й дух у своїй гносеології Ляйбніц найглибше з усіх філософів Нового часу осягнув творчу суть пізнання, сильніше підкреслив значення суб'єкта, логічного мислення. Пізнання неможливе без рефлексії, самопізнання, без свідомого самозаглиблення суб'єкта у свою внутрішню пізнавальну діяльність. До безсумнівних заслуг Ляйбніца слід віднести і відкриття ним такої важливої складової душі, як несвідоме.

Усі філософські праці Ляйбніца проникнуті ідеєю Бога. Ми зіштовхуємось із нею навіть у деяких його природничо-наукових творах. Чому Ляйбніц вводить у свою систему поняття Бога? Доведення існування Бога він будує за допомогою закону достатньої підстави, за яким усе, що існує, повинно мати підставу свого існування. Пізнані в досвіді і сформульовані в науці закони природи слугують достатньою підставою для висновку про існування метафізичних підстав цих законів і речей, які описуються цими законами. Основу існування світу «потрібно шукати поза світом», у деякій єдиній надсвітовій істоті, існування якої збігається з її сутністю. Учення про Бога як вищого й всезагального духа, «першопочаткової субстанції або досконалого розуму, який володіє всезнанням, всемогутністю й волею», який є творцем дійсного світу всіх кінцевих субстанцій, «остаточною основою істини» — це вчення Ляйбніц вважав «головним здобутком» своїх досліджень.

З чотирьох можливих тлумачень відносин бога й світу (теїзм, пантеїзм, деїзм, атеїзм), Ляйбніц обирає деїзм, який, по суті, не заперечуючи (як атеїзм) Бога, мінімізував його містифікаторські функції. «Бог сотворил субстанции и дал им необходимые для них силы и [...] после этого он предоставил уже им самим действовать, а сам только сохраняет их, не оказывая им никакой помощи в их действиях» [**13**, с. 147]. Ляйбніц обмежує божественну здатність творіння створенням лише монад, ідеальних сутностей. Більше того, здатність до саморозвитку, «схильність до спонтанних рухів», як повноти реалізації своїх внутрішніх потенцій — це, власне, внутрішнє надбання самих цих субстанцій, або монад [див.: 7, с. 345—346]. Тим самим обмежується навіть традиційне для Нового часу деїстичне розуміння Бога як першопоштовху і ставиться нерозв'язане в епоху панування механіцизму питання про внутрішнє, притаманне самій природі, джерело руху.

У Богові, за Ляйбніцем, належить розрізняти могутність, що є джерелом усього, потім — знання, яке утримує в собі все розмаїття ідей, і нарешті — волю, яка породжує зміну або створення. Однак головною функцією Бога, за ним, врешті-решт виявляється пізнавальна, інтелектуалізуюча, тому й Бога він найчастіше позначає як «Надсвітовий Розум». Ляйбніц обмежує доброту й всемогутність Бога мудрістю, розумом. Творення Богом речей, його «могутність» є прямим наслідком їх абсолютного знання. У своїх діях Бог підкоряється вимогам розуму, він не може створювати суперечливе. Саме «розуміння», а не воля Бога є джерелом «вічних істин метафізики й геометрії». «Філософський Бог» Ляйбніца

— це гіпостазований людський розум, розум, перетворений в онтологізовану ідеальну сутність, віддалену від реального світу й знання людини про нього й наділену статусом творця, тобто основи і кінцевої причини світу. Такий Бог, по суті, є абсолютизацією вищих функцій людського духу.

Учення про волю і зло є завершальним для метафізики Ляйбніца.

У передмові до «Теодіцеї» Ляйбніц говорить про «два знаменитых лабиринта, в которых очень часто блуждает наш разум», й котрі здавна або тривожать, або мучать думки людини. Другий лабіринт стосується проблеми неперервності, континууму, неподільності, нескінченності і змушує битись над нею лише філософів. Цю проблему Ляйбніц, як йому здавалось, вже розв'язав. Перший же лабіринт «связан с великим вопросом о *свободе* и *необходимости*, преимущественно же о происхождении и начале зла». Ця проблема є більш значною в соціальному й світоглядному плані й «запутывает почти весь человеческий род» [**13**, с. 53]. У спробі її «розплутати» полягає одна з найбільших заслуг Ляйбніца.

Проблема свободи — одна з центральних у Ляйбніца. Він, як Гоббс і Спіноза, відмовився від поняття «свободної волі». Це поняття вважав він, як і поняття чуда, безпідставне, оскільки суперечить будь-якій детермінації. Поняттю «свободної волі» Ляйбніц протиставляє поняття свободи людини. Остання є «воля дії» й вона має свої ступені й різновиди. При визначенні їх має бути врахований характер необхідності, з якою людині доводиться мати справу. Ляйбніц, як і його попередники, розв'язує проблему свободи, пов'язуючи волю з необхідністю. Втім він категорично не приймає спінозівського спрощеного механістичного розуміння необхідності як жорсткого однозначного ланцюга причин, який виключає можливість і випадковість, що веде до «абсолютної фатальності», де «свободі людській не залишається ніякого місця».

В основі вчення Ляйбніца про волю лежить принципово нове, диференційоване й діалектичне розуміння необхідності, де він упритул підходить до питання діалектичної єдності, зв'язку між необхідністю, можливістю, випадковістю й свободою. Він диференціює поняття необхідності на абсолютну (метафізичну, логічну або математичну) і відносну (фізичну, моральну, гіпотетичну) необхідність.

Абсолютна необхідність визначається логічними законами тотожності й несуперечливості. Вона допускає лише єдину можливість подій, виключаючи будь-яку її протилежність. Цій необхідності підпорядковується і сам Бог, який не може порушувати

закони логіки. Цю необхідність раціоналісти до Ляйбніца вважали єдино можливою. Ляйбніц, поряд з абсолютною необхідністю, визнає і гіпотетичну, яка включає в себе можливість і випадковість. Якщо належно вважати абсолютно необхідним те, протилежне до чого неможливе, то гіпотетична необхідність містить у собі момент можливості, котра несуперечливо припускається тією чи іншою об'єктивною закономірністю. Ця необхідність включає в себе момент випадковості. Гіпотетичну необхідність Ляйбніц трактує як відносну випадковість, яка обґрунтовується законом достатньої підстави. Якщо Спіноза не визнавав за випадковим об'єктивного статусу й оголосив його суб'єктивною категорією, ілюзією душі, яка не піднялась на рівень інтуїтивно-раціоналістичного пізнання, то для Ляйбніца випадковість є об'єктивною. Причому випадкове так само, як і необхідне, не безпричинне, а детерміноване, проте характер цих детермінацій різний.

Гіпотетична необхідність, у свою чергу, диференціюється на фізичну й моральну. Якщо абсолютна необхідність не залежить від людини, то в моральну необхідність діяльність людини органічно вплетена. Моральна необхідність передбачає ситуацію вибору. Щодо неї і проявляється людська воля, яка буває або обмеженою, або просто неможливою за відсутністю вибору діючої людини. Вибір зовсім не слід розуміти як нічим не детермінований акт волі. Всі без винятку дії людини детерміновані. Втім ніякий детермінізм, якщо він не виключає випадковість, не може позбавити людину можливості вибору, а отже, і свободи дії. Воля, власне, протистоїть не необхідності, а примусу. Воля — діяльність людини як духовної істоти. Спонтанність чисто фізичних дій (наприклад, м'яча, що рухається по гладенькій поверхні) не дає ще підстави вважати його вільним. Усі монади розвивають самодостатню діяльність, незважаючи на всю їх «запрограмованість» верховною істотою. Проте лише в «духів» як вищих монад, ця самодостатність стає вільною. Людська воля не абсолютна. Лише Бог цілком вільний, а створені духи вільні лише настільки, наскільки вони вивершуються над пристрастями. Розум вгамовує пристрасті, від яких значною мірою залежить людська діяльність. На щастя, нас ведуть розум і воля; почуття і потяг нас ведуть лише до задоволень. Детермінуватись розумом до кращого — це й означає бути найбільш вільним. Акт свободи принципово індивідуальний. Цілеспрямована діяльність людського духу неможлива без об'єктивної випадковості і виявляється у виборі саме того мотиву і того вчинку, який необхідний за да-

них обставин і для даної особи. «Всякий поступок является индивидуальным, а не общим, оторванным от особых обстоятельств частного случая» [**12**, с. 470] Таке в загальних рисах вчення Ляйбніца про волю, найбільш глибоке до Канта, Шеллінга, Гегеля.

У суспільній свідомості ляйбніцівської епохи, в якій будь-яка смисложиттєва, світоглядна проблема була б немислимою поза релігійно-теологічним контекстом, міцно вкорінене переконання, що світ настільки досконалий і цілеспрямований, що фізико-телеологічний доказ буття Бога вважався майже очевидним. Втім скептики вимагали доведень і спричинили цим проблему теодицеї (боговиправдання) перед лицем очевидних недосконалостей світу й наявності в ньому зла. Ця проблема набуває в Ляйбніца нового вигляду і нового «розв'язання». В'їдлива критика П. Бейля спонукала його долучити до системи монадології, у вигляді додатку, доведення досконалості Всесвіту. Він зробив спробу довести, спираючись на вищі поняття своєї метафізики, що існування зла у світі не суперечить його походженню із всеблагої й всемогутньої діяльності творця. Фізичне зло в моральному світі є необхідним наслідком морального зла — це природна відплата за гріх. Моральне зло має джерело в конечності і обмеженості створінь — це метафізичне зло. Як конечна річ, монада має темні й смутні чуттєві уявлення, і з них із необхідністю випливають темні й смутні чуттєві інстинкти, які спонукають до гріха. Проблема теодицеї зводиться до питання — чому Бог створив або допустив метафізичне зло?

Відповідь на це питання дуже проста. Конечність належить до поняття створення, обмеженість є сутністю всього створеного. Що світ складається лише з конечних, взаємно обмежуючих одна одну й обмежених самим творцем істот, є логічною необхідністю. Конечні істоти недосконалі. Світ, який складався б з одних досконалих істот, є contradictio in objecto (суперечливістю у визначенні). І як учить «вічна», тобто логічна істина, що з метафізичного зла випливає моральнісне і потім фізичне, що з конечності витікає гріх, а з гріха — страждання, то логічно необхідний висновок полягає в тому, що світ без зла неможливо помислити. Тому скільки б не вимагала благість Бога уникнення зла, божественна мудрість робить неможливим світ, який не містить у собі зла. Метафізичні істини не залежать від божественної волі: остання пов'язана з ними в своїй творчій діяльності. У той же час благість Бога такою ж мірою належить до Його поняття, як і Його мудрість є запорукою того, що зло в світі зведене до можливого мінімуму. Світ має випадковий характер, тобто він може мисли-

тись інакше. Існує нескінченна кількість можливих світів, жоден з яких не відцурався зла, але деякі мають більшу кількість зла, ніж інші. І якщо Бог із усіх можливих світів, які окреслила перед ним Його мудрість, створив саме наш світ, то Він міг керуватися лише наданням переваги кращому: Він здійснив той світ, який містить найменше зла. Теодицея не може полягати в запереченні зла, адже зло належить до поняття світу; але вона може довести, що цей світ містить найменшу кількість зла, яка могла б бути узгодженою з метафізичним законом; Бог через Свою благодаті охоче створив би світ без всілякого зла, але Його мудрість привела його до створення найкращого з-поміж можливих світів. Тому філософія Ляйбніца є оптимістичною. Світ, таким яким він є, існує лише тому, що його так забажав Бог; завдяки своїй всемогутності Він міг би обрати й інший світ. Однак у виборі різних можливостей божественна воля пов'язана з божественним розумом, його «вічними істинами». Над усією дійсністю панує фатум логіки.

Ідеї Ляйбніца окреслені й виражені ним у своєрідно синтетично-незавершеній, полемічно-науковій і проблемно-відкритій формі, вони вражають своєю глибиною і продуктивністю й набагато випередили свій час. Ці ідеї за своїми витоками, за своїм змістом і тенденціями перекривали програму просвітницької філософії з властивими їй засадами на «здоровий глузд», на механічну картину світу і розсудково-метафізичний спосіб мислення.

Ляйбніц — один із перших критиків механіцизму. Він зробив спробу побудувати систему філософського вчення про світ, як якісно багатоманітний, живий організм, що розвивається. Він створив динамічну, відкриту концепцію природи і людської душі, розробив багато в чому нове розуміння «філософського» Бога, яке принципово відрізняється не лише від традиційних і теологічних образів, а й від того розуміння, яке було розроблене філософською думкою Нового часу.

Вплив ідей Ляйбніца на подальшу філософську думку був величезним. Він був досить істотним на світоспоглядання Лессінга, Гете, Шіллера, і, власне, на формування німецької класичної філософії. Відлуння його ідей явно прослуховується в таких впливових філософських напрямках XX ст., як логічний позитивізм і персоналізм.

Помітний вплив Ляйбніца і на російську філософську думку, в якій ляйбніціанство відіграло істотну роль у формуванні російського філософського персоналізму.

Першим яскравим представником російського ляйбніціанства і засновником філософського персоналізму в Росії був А. А. Коз-

лов (1831—1900), який певний час посідав кафедру філософії Київського університету св. Володимира й тут захистив магістерську й докторську дисертації, видавав періодичний журнал «Філософський тримісячник» — перший журнал із філософії російською мовою. Його філософське вчення — «панпсихізм», «метафізичний плюралізм», яке створене під безпосереднім впливом філософії Ляйбніца. Російське ляйбніціанство представлене також іменами С. А. Аскольдова (1871—1943); Л. М. Лопатіна (1855—1920) — творця системи «етичного персоналізму»; М. О. Лосського (1870—1965), цього чи не єдиного російського філософа, який побудував систему філософії в найбільш строгому сенсі слова, систему «ієрархічного персоналізму» («панвіталізму»); Н.В.Бугаєва (1837—1902), який розвинув своєрідну систему «еволюційної монадології».

2 НАРИС

ХРИСТИЯН ВОЛЬФ[2]

Незважаючи на те, що саме Ляйбніц є тим геніальним філософом, який по праву вважається засновником німецької філософії Нового часу і справив вирішальний вплив на весь наступний розвиток німецької філософської думки, першу скрипку в німецькій філософії упродовж майже всього XVIII ст. грав зовсім не він, а його учень — Християн Вольф. Аж до появи на філософській арені Канта, саме його вчення неподільно панує в науковому житті Німеччини, викладається в усіх університетах. Прижиттєва слава Вольфа, як і вплив його філософії, були такими вражаючими, що жоден із сучасних йому мислителів за філософії Нового часу не може бути поставлений поряд із ним. Вольф був обраний членом п'яти академій у Європі (у тому числі і в Росії, куди його двічі запрошував Петро I). Його праці були популярними в Північній і Південній Америці, в Індонезії, і були покладені в основу філософської освіти в більшості країн Європи.

Втім уже наприкінці століття його зірка згасла, престиж і популярність вчення впали так само різко та стрімко, як воно колись здобуло небачений досі авторитет не лише в системі німець-

кої філософської освіти й у складі так званої «вольфівської школи», але й культурного й просвітницького життя більшості країн Європи. Якщо ще Кант ставився до нього не зневажливо, а проблемно-критично, називав його «найвеличнішим з усіх догматичних філософів» і ставив в поряд із Платоном і Арістотелем, то з легкої руки Шеллінга, Гегеля, Маркса й Енгельса аж до останнього часу Вольфа характеризують переважно як популяризатора, систематизатора, але, насамперед, вульгаризатора Ляйбніца, який вихолостив у вченні вчителя всі глибокі ідеї. Так Маркс, маючи на увазі передусім Вольфа, стверджував, що метафізика XVIII ст. втратила будь-який зв'язок із земним змістом наук, а її «багатство» обмежувалось, так би мовити, виключно мисленнєвими сутностями і божественними предметами [**15**, т. 2, с. 141]. Досить зневажливим був відгук Енгельса про «тривіальну телеологію» і «недоумкуватість» його метафізики [**15**, т. 20, с. 350, 535]. Така оцінка в навчальній і науковій історико-філософській літературі хоча й найпоширеніша і не позбавлена певних підстав, але загалом поверхова, однобічна, і тому багато в чому несправедлива. Лише в останні 15—20 років з'явилися спроби «реабілітувати» вчення Вольфа як досить важливий і необхідний етап у розвитку філософської думки Нового часу, в історії німецької філософії доби Просвітництва, і особливо, як одну з головних ланок у процесі теоретичного оформлення метафізичного способу мислення, як одне з головних проблемно-теоретичних джерел німецької класичної філософії. І, хай там як, в німецькій філософії першої половини XVIII ст. Вольф є найбільш помітною й впливовою постаттю.

Християн Вольф народився в 1679 р. у Бреслау, навчався в Єні, був приват-доцентом у Ляйпцігу і професором у Галле доти, доки не був звідти вигнаний у результаті дій своїх ортодоксальних супротивників. Згодом він став професором у Магдебурзі, де серед його учнів були Ломоносов і Прокопович. У 1740 р. Фрідріх Великий у найшанобливішій формі запросив його знову в Галле, де він і жив до самої смерті 1754 р.

Спадщина Вольфа (в основному це підручники) величезна. Основна теоретична праця — «Розумні думки про Бога, світ і людську душу, а також про всі речі взагалі» (1720).

Навіть якщо б Вольф був тільки систематизатором і популяризатором учення Ляйбніца, то й тоді б він посів чільне місце в історії філософської науки і філософської культури. Адже в тій розкиданій і досить «темній» формі, в якій сам Ляйбніц виклав своє вчення, воно було цілком неприйнятне для повідомлюваної

ті, для викладання і тому не могло сприяти розв'язанню завдань Просвітництва. Лише в переробці Вольфа, яка полягала в систематизації ідей Ляйбніца й наданні ним логічної ясності й доказовості, філософія Ляйбніца могла мати академічний успіх і тим самим стати надбанням духовного життя Німеччини. Ставлення до знання як до засобу просвітництва, його переміщення в контекст трансляції, перетворення його в навчально-педагогічний матеріал, виправдовує і деякі спрощення ідей Ляйбніца, яких вони зазнали у Вольфа і стали приводом до не завжди справедливих звинувачень у «вульгаризації» ним учення великого філософа.

Просвітницькі засади пред'являли завищені вимоги до логічної строгості й точності знання, його визначеності й несуперечності, впорядкованості й доведеності. Ці засади вели до того, що з генетично-творчого контексту свого виникнення знання переміщувалось у контекст трансляції і це його переміщення значною мірою обумовлювало фетишизацію логічної форми його експлікації, до вилучення його з власної пізнавальної генези.

З перших своїх робіт Вольф був прихильником математичного ідеалу знання, формально-логічних і математичних методів мислення. З його біографії відомо, що він здобув не лише досить пристойну теологічну, схоластичну освіту (свою діяльність Вольф почав і займався нею включно до 1706 р., як релігійний проповідник і теолог), а й ґрунтовну природничу й математичну. Прихильність Вольфа до логіко-математичного ідеалу знання й методу пізнання не була оригінальною, тут він продовжував раціоналістичну традицію Нового часу (Спіноза, Вейгель, Ляйбніц). Відносна новизна Вольфа полягала в тому, що він, як ніхто до нього, надав логіко-математичному методу універсального значення, наполягаючи, що форма математичного доведення і правила дедуктивного виснування пов'язані не лише з поняттям величини в математиці, але мають підґрунтя «в природі розсудку», в природному способі мислення і є умовою будь-якого, в тому числі й філософського пізнання.

Традиційна оцінка Вольфа лише як систематизатора й популяризатора Ляйбніца однобічна. Діапазон ідей, які були ним сприйняті, не обмежується спадщиною минулого. Можливо, йому як нікому з просвітників (включаючи й Ляйбніца) властива просвітницька відкритість всім впливам. До кола його життєдайних філософських ідей, якщо взяти лише Новий час, входять не лише ідеї Ляйбніца, а й Декарта, Спінози, Вейгеля, навіть Бекона й Локка. І орієнтація Вольфа на всебічний синтез цих ідей, на створення всеохоплюючої універсальної філософії привела його

зовсім не до еклектичного поєднання думок інших філософів, як це часто стверджувалося, а до створення цілком оригінального філософського вчення, яке (і це треба особливо підкреслити) набуло форми першої у німецькій філософії філософської системи, яка вирізняється логічною ясністю понять, строгістю мислення й ґрунтовністю доведення. Особливо необхідно наголосити на великому внеску Вольфа в розроблення філософської мови, філософської термінології.

І ще треба вказати на одну безсумнівну заслугу Вольфа в розвитку німецької філософії, яка сприяла не лише популярності його вчення, проникання її у тканину німецького національного духу, а й відкривала нові горизонти теоретичної розробки філософії. Вольф спонукав німців творити рідною мовою, що значно полегшило вживляння філософії у масову свідомість німців.

На надзвичайно потужний евристичний філософський потенціал німецької мови наголошували Ляйбніц, Гегель, Маркс[3].

Філософія (метафізика), за Вольфом, повинна слугувати на благо людського роду, сприяти його вдосконаленню. Головна мета метафізики — досягнення щастя людей. Його кредо у філософії став латинський вислів ad usomvitae («для життєвої потреби»). Згідно вихідної настанови Просвітництва, засоби реалізації цієї мети — освіта й виховання людей. Тому філософія, яка прагне зробити мислячий розсудок єдиною мірою всього сущого, повинна реалізувати два основні завдання: по-перше, теоретичне — обґрунтувати всі конкретні знання «про всі речі взагалі»; і, по-друге, практичне — виробити регулятиви поведінки людей, їх моральнісного вдосконалення.

Своє власне завдання Вольф убачав у просвітництві самої філософії, що означало для нього, передусім, аналіз, прояснення, доведене обґрунтування перших, вихідних і вищих принципів та понять філософського знання й побудову універсальної системи метафізики.

Загальний поділ своєї філософії Вольф будує на розрізненні (яке йде від Арістотеля) у людині здатності пізнання й бажання, чому відповідає поділ філософії на теоретичну й практичну частини, де як пропедевтика виступає логіка. Як пропедевтика до метафізики, логіка є фундаментом і осердям онтології — науки про основи, яка, у свою чергу, слугує передумовою пояснення й обґрунтування всіх інших частин метафізики. Метафізика поділяється на онтологію або першу філософію; раціональну космологію або вчення про світ взагалі; раціональну й емпіричну психологію або пневматику (науку про душу людини або дух вза-

галі); і природну, або раціональну теологію (учення про Бога, його буття й властивості).

Додатком до раціональної космології слугує фізика — наука про зв'язок тіл у природі, що, у свою чергу, поділяється на дві частини — механіку і телеологію. Механіка пояснює ці зв'язки з діючих причин, телеологія — із кінцевих причин, або цілей Бога, а також з точки зору користі для людини, яка звідси випливає. До цих загальних наук приєднуються більш конкретні науки про органічну й неорганічну природу (геологія, астрономія, мінералогія, гідрологія, біологія, фізіологія, медицина і т.п.). Усі ці науки, за Вольфом, спираються на досвід, але в той же час слугують лише підтвердженням та ілюстрацією тих висновків, які можуть бути отримані лише демонстративним шляхом із перших основ і понять раціональної космології.

Практична філософія також має чисту й емпіричну частини. До першої належить природне право, до складу якого входить етика, що розглядає людину в природному стані, й економіка, де розглядаються господарчі зв'язки і відносини. Кожній з цих частин філософії Вольф присвятив спеціальну працю.

Розглянемо контури лише метафізики Вольфа, цієї «головної науки». Її ядром є онтологія (найбільш розроблена частина вольфівської системи). Це наука про перші, вищі основи сущого, які стосуються як речей, так і мислення про них.

Першими основами і пізнання і буття, за Вольфом, є закони протиріччя і достатньої підстави. Логічний закон протиріччя, заборона одночасного ствердження й заперечення будь-якого предикату стосовно однієї речі за тих самих умов і в одному й тому ж відношенні, онтологізується Вольфом, і він набуває такого формулювання: ніщо не може одночасно бути й не бути, усвідомлюватись і не усвідомлюватись. Далі з факту логічної неможливості суперечливого поняття робиться висновок про несуперечність як необхідну умову його можливості. Згодом логічний закон перетворюється в логічну основу в наслідок ототожнення несуперечності з можливим, а всього можливого — з річчю. І філософія визначається як наука про необхідні підстави всіх речей, або наука про все можливе, тобто про все мислиме й пізнаване без протиріччя.

Таким чином, Вольф перетворює логічний закон протиріччя у принцип філософського пізнання й побудови системи метафізики, і, тим самим, — в основу метафізичного (недіалектичного) методу мислення. Цей метод, перенесений ще Беконом і Локком із природознавства у філософію, набув у Вольфа статусу рефлек-

сивно усвідомленої й сформульованої методологічної установки й першого підґрунтя метафізики. Якщо у Ляйбніца закон протиріччя виконував лише функцію основного принципу достовірного мислення й знання (у Декарта й Спінози, нагадаємо, таким принципом була інтуїтивна ясність і чіткість), то Вольф надав цьому закону універсального значення, перетворив його у філософський принцип і тим самим цілком свідомо відрефлектував і сформулював основи метафізичного способу мислення. Цей спосіб мислення неможливо просто відкинути, він є не лише необхідним історичним етапом у процесі розвитку філософського мислення цілої епохи, але також виявляється навіть необхідним у певних галузях.

Досить часто метафізичний метод Вольфа розглядається як недолік. Насправді ж експліцитна філософська розробка цього методу — найважливіша його заслуга, бо саме завдяки Вольфу питання про філософський метод пізнання було повністю тематизоване, набуло значення самостійного предмета філософської рефлексії, й стало однією з найважливіших передумов подальшого осмислення методологічної неспроможності традиційної філософії й можливості постановки питання про необхідність перевороту в способі мислення. Рефлексія над цим питанням і сам переворот був здійснений згодом у німецькій класичній філософії. Вольф завершив одну історичну епоху філософського мислення і тим самим створив передумови для виникнення нової епохи. Цим, передусім, і визначається його історичне значення.

Закон протиріччя визначив у Вольфа лише форму розгляду будь-якого можливого змісту пізнання. Тепер перед ним із неминучістю постало питання про підґрунтя цього змісту, про настільки ж універсальну передумову, яка здатна забезпечити предметно-змістовний склад його філософії, розв'язати питання про його джерело, його даності мисленню, про його реальне існування. Адже закон протиріччя стосується лише можливості речей і потрібно ще знайти підґрунтя для перетворення лише можливого в дійсне. Для розв'язання питання про те, що дещо є і чому воно існує, треба застосувати іншу підставу, якою і є відкритий заново Ляйбніцем закон достатньої підстави, за яким усе, що є, має достатню підставу для свого існування, і з цього закону можна зрозуміти, чому воно може бути дійсним. «Заново» цей закон відкритий тому, що Ляйбніц, формулюючи його, лише перефразував традиційний принцип метафізики: «ніщо не може виникнути з нічого».

Далі Вольф із педантичною послідовністю застосовує ці фундаментальні принципи метафізики до розв'язання кожної з тра-

диційних проблем філософського пізнання, які він дійсно досить повно охопив у своєму вченні.

Задум Вольфа полягав у тому, щоб побудувати строго необхідну, логічно послідовну систему метафізики як науки про всі речі, за допомогою ясних і чітких основ нашого пізнання. Однак із самого початку його побудов виявляється, що справжніми основами слугують не ці закони онтології, а деякі абстрактні поняття, лише несуперечливо субординовані за ступенем загальності і систематизовані. Тому з усією гостротою постає питання про походження цих понять, їх змісту. Дійсно, адже закон достатньої підстави зводиться лише до визнання або констатації того, що дещо є, і нічого не говорить про те, який його зміст. До вимоги формальної несуперечності, можливості або мислимості (цьому «першому» фундаменту пізнання і всіх речей) закон достатньої підстави додає лише настільки ж формальну і нормативну вимогу виявлення і визначення достатньої підстави, що вже «є», тобто мислиться, в якості несуперечливого поняття або речі. Труднощі, які тут виникають, Вольф намагався подолати в заключній частині своєї системи, у природній теології (ученні про Бога).

Бог є єдиною «річчю», яка замикає ряд підстав і має підставу свого існування в собі, тобто існує з необхідністю і разом із тим містить у собі достатню підставу для всіх речей дійсного світу — як фізичного, так і психічного.

Проте, незважаючи на спробу Вольфа представити фундаментальні поняття метафізики як апріорні, як такі, що виводяться з ясних і чітких перших основ нашого пізнання і самі є такими основами стосовно конкретного змісту «речей», із самого початку виявляється, що самі ці поняття фактично запозичуються Вольфом із досвіду, із певного ідеалізованого уявлення про дійсний світ, а сам досвід Вольф запозичує з усієї попередньої історії думки, з усієї сукупності знань про світ і людину, що досягнуті.

В усіх побудовах Вольфа з самого початку, з розв'язання питання про те, «як ми пізнаємо, що ми існуємо» (саме з цього питання і відкривається його основна праця, а не з вчення про «перші основи» нашого пізнання і всіх речей взагалі), логічно необхідні поняття рівною мірою майстерно, але разом із тим штучно та еклектично пов'язуються з емпіричними прикладами, запозиченими з досвіду, які фактично відіграють роль достатньої і єдиної підстави для всіх його дедуктивних побудов. Усі змістовні, випадкові предикати, що отримані з досвіду, набувають видимості обґрунтування в логічно можливих поняттях і необхідно-мисленнєвого зв'язку, в дедуктивно-аналітичній формі метафізичної

системи, яка, в свою чергу, на кожному етапі послідовних і логічно необхідних висновків отримує видимість підтвердження своєї істинності, фактичної релевантності за допомогою емпіричних прикладів, ілюстрацій, запозичених з досвіду понять. Саме останні в даному випадку відіграють роль своєї достатньої підстави для «зовнішнього виправдання» і «внутрішньої досконалості» (вживаючи термінологію Ейнштейна) системи, її пізнавальної значимості як предметного, змістовного знання.

Радикальна (панлогістська) раціоналістична програма Вольфа, що передбачала виведення всього знання про Бога, світ та людину з певних апріорних першопринципів, при всіх сподіваннях на Бога зазнає поразки, як це було до нього у Декарта й Спінози.

Як це не парадоксально, історична заслуга Вольфа полягає в тому, що він, відрефлектувавши цю програму до «ясності й чіткості», тим самим виявив її цілковиту недосконаліть, створивши цим стартовий майданчик для критичної філософії Канта.

Метафізика Вольфа починається з «доказу» «нас самих», мислячого «когось», що усвідомлює себе та інші речі. Згодом аналізуються основні принципи: суперечності як принципу логічно правильного мислення, і достатньої підстави, як принципу визначеності будь-якої думки, поняття або речі. Логічно несуперечливу природу поняття Вольф називає річчю. Втім несуперечність є всезагальною властивістю будь-якого поняття і речі з точки зору форми. Однак кожна з них відрізняється від інших і тому повинна бути визначена з точки зору властивих даному поняттю (речі) предикатів або ознак, які виводяться аналітично. Сукупність цих предикатів Вольф називає сутністю, неможливість протилежного поняття — необхідністю.

З необхідності робиться висновок про вічність і незмінність сутності речі. Дійсно, будь-яке поняття, якщо його розглядати виключно формально-логічно, має ознаки відносної стійкості, незмінності, позачасовості. Екстраполяція логіки на гносеологію й онтологію складає джерело й сутність мислення, для якого речі й поняття «суть окремі, незмінні, раз і назавжди дані предмети» (Енгельс), а природа постає абсолютно незмінною.

Найвразливіша ланка в побудові Вольфа — це перехід від абстрактних визначень перших основ і формальної єдності системи метафізики до змісту її складових частин і понять. Вольф застосовує такий незаконний прийом: запозичує зміст поняття з досвіду, але для нього підшукується й формулюється логічний еквівалент, в результаті чого емпірична констатація набуває видимості необхідної або метафізичної істини. В цьому й полягає таємниця вольфівської метафізичної конструкції.

Так «обґрунтовується» даний у безпосередньому досвіді факт існування свідомості, яка мислить себе й інші речі, так само «обґрунтовується» і перехід від «усвідомлення себе та інших речей» до цих речей. Констатується, що ми не просто усвідомлюємо інші речі, а й знаходимо їх як множину речей поза нами, які відрізняються від нас і одна від одної. Порядок місцезнаходження цих речей утворює простір; зміна їх розташування в просторі — рух; порядок слідування один за одним — час, межа протяжності речі — її об'єм і фігуру.

Речі розподіляються на прості і складні. Прості речі позбавлені протяжності, подільності, фігури, величини і всіх інших емпіричних ознак, мають властивості необхідності, незмінності, вічності. Вони є мислимими, логічно можливими, і такими, що мають необхідне підґрунтя в логічній сутності речей, а також самі, у свою чергу, є підґрунтям складних речей. Складні речі є тимчасовими, мінливими і випадковими.

Прості речі, на відміну від усього лише можливого поняття речі, не можуть бути віднесені ні до матеріально-тілесної, ні до духовної природи. Вони ніби утворюють «середній термін», проміжну ланку між «річчю» як лише можливим поняттям і тілами й душами як такими, тобто складними речами зовнішнього й внутрішнього досвіду, і виступають відносно них у якості необхідної підстави. В цьому сам Вольф убачав відмінність простих речей від монад Ляйбніца.

Простим речам Вольф надає конечного й різноякісного характеру, що дозволяє йому внаслідок цього без особливих ускладнень сконструювати природу за зразком механічно-математичної картини світу.

Далі шляхом «синтетичного додатка» до простої речі протилежних предикатів дії, страждання, сили й здібності, Вольф уводить у свою систему поняття субстанції. Субстанція є визначенням простої речі як самостійної й існуючої для себе, утримуючої в собі умови реалізації її можливостей у дійсність. Проте всупереч власному твердженню, що внутрішня сила для субстанції є основою переходу від можливого до дійсного, справжньою основою дійсності зовнішніх, протяжних тіл виявляється її пасивний і обмежений характер. Будь-яка субстанція, крім Бога, має скінчений, обмежений характер. Кожна субстанція має джерело змін не лише в собі, а й поза собою. Звідси — залежність існування субстанцій, пасивний і випадковий характер їх змін. Ці властивості складають передумову для визначення субстанції як протяжного тіла. Тут Вольф наслідує Ляйбніца. Згадаємо, що монади — ці

активні й самодіяльні субстанції, за Ляйбніцем, у процесі свого внутрішнього розвитку зіштовхуються й обмежують одна одну, внаслідок чого й утворюється пасивна протяжна матерія. Так само і у Вольфа. В його космології матерія також виступає як щось пасивне, що протистоїть зовнішньому рухові, прагне витіснити тіло з місця, яке те займає у просторі.

Однак способи обґрунтування й розуміння у Ляйбніца і Вольфа не лише подібні, а й мають глибокі розбіжності. У Ляйбніца субстанція виступала як сповнена внутрішньої сили, самодіяльна монада, яка прагне до самореалізації. Ці характеристики Ляйбніц переніс і на весь світ як такий, що нескінченно розвивається й прагне досконалості. У Вольфа ж субстанція виявляється не чим іншим, як перекладеними на субстанційно-онтологічну мову характеристиками абстрактного або родового поняття речі з наперед заданим і скінченим числом несуперечливих ознак, предикатів, і тому здатними слугувати основою для аналітичного виведення всіх якостей, станів і змін речей. Динамічний субстанційний ідеалізм Ляйбніца з його діалектичними підходами, ідеєю саморозвитку і руху перетворився у Вольфа в статичний, логіцистсько-раціоналістичний ідеалізм, де місце активних «метафізичних атомів», живих монад посідають «прості речі», тобто розсудкові поняття або формально-логічні атоми.

Якщо Ляйбніц активність монад осмислював ще лише за аналогією із свідомістю, душею людини, то Вольф цілком однозначно пов'язав принцип сили й діяльності субстанції з поняттям людської душі, а останню ототожнив із розсудом (чому намагався супротивитися Ляйбніц), логічною здібністю продукувати думки відповідно до правил дедуктивного висновування. Завдяки цьому діяльність субстанції зводилась до логічного розгортання предикатів поняття в аналітичні судження за законом суперечності, а вся вольфівська філософія набувала видимості певної самообчислюваної логічної системи. Такий заключний висновок онтології Вольфа. В ній подана програма як способу аналізу, так і розуміння вчення про зовнішній світ (космологія) і вчення про душу.

Космологія Вольфа є умоглядно-логіцистським розумінням природи, що ілюстроване науковими даними. Якщо монадологія Ляйбніца була спробою подолання обмеженості механістичного розуміння природи, то філософія Вольфа, акумулюючи деякі ідеї Ляйбніца, стала своєрідним апофеозом механіцизму, який перетворився в метафізичну конструкцію з домішками елементів телеології та теології.

Учення про душу Вольф поділяє на емпіричну та раціональну частини. Взагалі він уперше дав чітке розмежування теоретичного й емпіричного, чистого й прикладного знання. В першій частині душа розглядається на основі досвіду, у другій — на основі онтології та космології, тобто як, власне, частина метафізики.

Емпірична психологія, яка у наступників Вольфа була, по суті, елімінована взагалі, або увійшла до складу раціональної, в нього самого відіграє дуже важливу роль. Усі метафізичні побудови Вольфа значною мірою є нічим іншим, як раціоналізацією, понятійним вираженням і логічною систематизацією внутрішнього досвіду деякого абстрактного суб'єкта. Всі чіткі поняття і вічні істини ми пізнаємо на основі самоспостереження, «звернувши увагу на себе». Навіть в онтології Вольф використовує саме поняття душі для пояснення поняття простої речі й субстанції.

Як у вченні про світ, поняття простої речі за допомогою «проміжних понять»: «матерія», «елемент», «частина», Вольф конкретизує в поняття складних тіл, тобто фізично протяжних тіл, так і в психології він конкретизує це поняття в поняття душі, тобто наділяє її здатністю мислення як свідомої зміни душі. В емпіричній психології йдеться про усвідомлення інших речей, які знаходяться поза нами і впливають на нас. В раціональній — про свідомість як здатність або силу самостійно проводити дії, тобто породжувати думки про речі поза нами і в нас.

В емпіричній психології пасивна залежність душі від зовнішніх тіл дає підставу вважати, що у вченні Вольфа про душу є елементи сенсуалістичної й емпіристської гносеології. Джерелом пізнання в емпіричній психології є органи чуттів, їх здатність відчувати зміни внаслідок впливу на них зовнішніх речей, протяжних тіл. Ці зміни є основою відчуттів. Втім і тут душа не уподібнюється «чистій дошці», бо діяльність душі ставиться в залежність не лише від впливу протяжних речей, а й від діяльності нервів і мозку, від фізіологічних процесів. Вищу частину душі — розсудок і розум, які визначаються як здатності абстрагування, тобто створення загальних понять, а також демонстративного доведення, в якому використовуються правила й закони логіки, мова, — Вольф ставить у залежність від «нижчої» чуттєвості й уяви.

Втім дедуктивно-аналітичний спосіб побудови системи, необхідність виснування всіх її понять із перших основ пізнання змушують Вольфа розглядати душу як субстанцію, яка має в самій собі підставу всіх своїх змін. Завдання раціональної психології — аналіз і обґрунтування сутності душі як необхідної підстави того,

що ми дізнаємось про неї емпірично, тобто не як пасивної й визначеної ззовні здібності, а як активної сили, здатної породжувати й продукувати себе з відчуття, уявлення й поняття.

У раціональній психології центральним стає питання розрізненості між душею і протяжними тілами. Основою пізнання є, за Вольфом, саме ясне й чітке розуміння принципової протилежності між усвідомленням самих себе й усвідомленням інших речей. Душа, міркуючи про свої уявлення, протиставляє речі собі. Завдяки пам'яті це розрізнення утримується, завдяки міркуванню воно усвідомлюється. Так виникають думки.

Поняття душі як простої речі або субстанції Вольф намагається обґрунтувати шляхом долучення до сутності й внутрішньої сили останньої предикатів свідомості й думок як усвідомлених уявлень про світ, про зовнішні речі й власне тіло. Для цього він, за допомогою понять міркування і пам'яті, наділяє душу здатністю рефлексії й самосвідомості, тобто здатністю не лише розрізняти зовнішні речі й стан власного тіла або органів чуття, який ними викликається, а й усвідомлювати їх і відрізняти це усвідомлення від чуттєвих уявлень і зовнішніх речей, що спричинюються ними. Завдяки усвідомленню цих уявлень як власних внутрішніх станів і в той же час відмінних від себе, отриманих ззовні, душа виявляється здатною абстрагуватись від цих уявлень, усвідомити себе як певне самостійне їх «вмістилище», і протиставити цю самосвідомість уявленням речей і зовнішнім речам, які спричинюють їх.

Тут в усій гостроті постає питання про співвіднесення двох самостійних субстанцій — душі й тіла. Для всієї філософії Нового часу ця проблема залишилась нерозв'язаною. Не розв'язав її й Вольф, але в певному сенсі він зробив крок уперед, а саме, ясніше ніж його попередники проблематизував її гносеологічний характер, достатньо чітко зафіксував специфіку душі й тіла як гносеологічної протилежності. Як і у Ляйбніца в монаду, так і у Вольфа в душу ніщо не може проникати внаслідок фізичного впливу протяжних тіл. І, навпаки, внутрішня сила душі не може проявитись як рух у тілі чи зміна в зовнішніх речах. Вольф в даному випадку виступив проти натуралістичного і недіалектичного упередження традиційного емпіризму. Душа, за Вольфом, може володіти знанням про світ навіть у тому випадку, коли не існувало б ніякого світу поза душею. Однак саме поняття уявлення передбачає наявність його подібності до існуючих у світі речей. Проте як можлива ця схожість, якщо душа й тіло виступають як абсолютно відмінні одна від одної самостійні сутності,

між якими немає ніякої взаємодії, а зміни в кожній з них мають власні витоки? Сам Вольф вважав, що це — «складне питання». І для відповіді на нього він, як і Ляйбніц, вдається до преустановленої гармонії, постійної відповідності, узгодженості між станами зовнішнього світу й уявленнями душі, основа якої знаходиться у відмінній від цього світу й душі сутності — у Богові.

І тут перед Вольфом постали нові труднощі. Якщо Бог сам запрограмував таку відповідність, то, по-перше, як можливі помилки? І, по-друге, як можлива свобода?

«Найважливішою» у своїй філософії Вольф вважав ту частину системи, яку він позначив як природну або раціональну теологію, яка дійсно являє собою основу всієї його системи.

Для Вольфа, як і для Ляйбніца, філософія не є служницею богослов'я, але вона повинна обґрунтувати «істинну» релігію, «істинне» християнство. Це християнство все ще вважається релігією одкровення, але в той же час визнається повне узгодження одкровення з розумом. Одкровенням дається те, що розум не може знайти власними силами, але здатний зрозуміти, спираючись на одкровення.

Тлумачення Вольфом поняття Бога як абсолютно розумної істоти й віри як антимістичної впевненості у здатність розуму до осягнення істини, вдосконалення світу й людини було для тогочасної Німеччини, безумовно, прогресивним. Бог поставав у нього не як біблійний творець світу, предмет і джерело надрозумної віри, а як філософське поняття й предмет раціонального осягнення й обґрунтування. У Вольфа до мінімуму зводиться містифікуюча функція Бога, а на перший план висувається його інтелектуалізуюча, гносеологічна функція.

Вольф, як видно, усвідомлював те, що й початок його системи, ствердження існування свідомості, яка мислить себе й інші речі, із якої виводиться — «ми є», й усі його побудови в онтології, космології й психології, були лише аналітичним викладом логічно можливого й емпірично даного феномена узагальненого знання про світ і людину, деякого впорядкованого й систематизованого уявлення про них. Єдиним «недоліком» цієї системи «метафізичного знання» виявляється те, що вона не має під собою необхідних, власне метафізичних засад, а її поняття позбавлені філософського обґрунтування. Поняття Бога і виникає у Вольфа з необхідності розв'язання цих неминуче виникаючих проблем, тобто «вищих», метафізичних, власне філософських питань пізнання. Бог вводиться наприкінці системи для розв'язання тих проблем і суперечностей, які не отримали в процесі побудови системи свого розв'язання. Без поняття Бога вся метафізика Вольфа «зависає у повітрі».

Доведення існування Бога у Вольфа відтворює, по суті, традиційний онтологічний аргумент, надавши йому розгорнутої силогістичної форми. Хід його міркувань такий: оскільки все повинне мати основу («чому воно є?»), то повинна існувати річ, яка, з одного боку, слугувала б достатньою підставою всього існуючого, а, з іншого — сама була б такою основою, яка не потребує ніякої основи поза собою, а мала її у собі. Цією «першоосновою» є Бог — абсолютно самостійна і необхідно існуюча сутність, яка характеризується такими предикатами як незмінність, вічність, нескінченність, простота... Причому Вольфа цікавить зовсім не сам Бог, не докази його буття як такі. Його спонукає пошук першооснови своєї системи. Бог для нього не стільки предмет релігійної віри і богоодкровенної істини, скільки необхідний і функціональний елемент, ланка системи філософського знання, її раціональної структури й методу. Додавши до своєї системи поняття Бога, допустивши його як необхідний постулат, першооснову, він робить його предметом послідовного логічного аналізу.

Бог у Вольфа володіє трьома основними здібностями: розсудком, всемогутністю й розумом (мудрістю). Досконалість божественного розсудку полягає в його нескінченності, він здатен мислити одразу й чітко про все можливе, уявляти всі можливі світи, сутність всіх утворюючих їх речей, зв'язків, відношень і т. п. Бог є єдиним винахідником усього можливого. Однак до числа його досконалостей належить несуперечність, тому Бог мислить не одне поняття світу з нескінченною кількістю предикатів, а нескінченну множину можливих світів. З усіх можливих світів воля Бога добровільно схиляється до вільного вибору кращого з можливих світів як мети і об'єкту творіння. Перехід від можливості до дійсності, до творення світу Вольф пов'язує з особливою божественною здатністю, яку він визначає як силу, владу, всемогутність. Цей акт логічно суперечливий і Вольф визнає його під ім'ям чуда. Чому ж Бог перевів із можливості в дійсність саме наш світ? Адже в логічному відношенні (несуперечності і системної впорядкованості) усі можливі світи рівноцінні. На якій підставі саме наш світ, у якому повно недосконалості і зла, обраний Богом у якості «кращого зі світів»? Ляйбніцу було легше відповісти на це запитання, адже для нього досконалість, як ми бачили, виражала ідею мінімакс, тобто суміщення формальної єдності з максимально змістовною повнотою поняття, причому саме це суміщення мислилось динамічно, як нескінченний процес розвитку поняття, дійсного світу, який відповідає йому, і людини, яка пізнає цей світ.

Однак Вольф, на відміну від Ляйбніца, під досконалістю розумів виключно формально-несуперечливу єдність, порядок і внутрішню відповідність у багатоманітному; таку впорядкованість і узгодженість усіх предикатів поняття і всіх речей дійсного світу, яка мислиться аналітично й дозволяє відносити їх до єдиної й спільної основи. З точки зору такого формального розуміння досконалості, всі мислимі можливі світи однаково досконалі. Чому Бог обрав саме наш світ? Для відповіді на це питання Вольф наділяє Бога ще однією, найвищою здатністю — розумом, мудрістю. Мудрість включає не лише повне знання можливого, а й таке, що вільно бажається і обирається волею. Будучи мудрим, Бог мислить, обирає й створює дійсний світ як засіб виявлення або одкровення власної досконалості, як дзеркало свого нескінченного розсудку й волі, незміряної влади й панування над світом. Для досягнення цієї конечної мети Бог створює світ не лише у формі природно-необхідного порядку речей, а й як цілеспрямовано влаштоване ціле, де співвідношення причин і наслідків, частин і цілого є одночасно і співвідношенням засобів і мети. Усі речі й події в нашому світі пов'язані не лише причинно-наслідковою залежністю, але знаходяться також і в залежності доцільності, де природні зв'язки світу розглядаються й з точки зору потреб і цілей людини, яка осягає світ як виявлення божественної досконалості, його безкінечної мудрості, сили й доброти.

Телеологія Вольфа спричинила шквал насмішок. У нього дійсно трапляються роздуми, зокрема, такого типу: зірки створені Богом для занять астрономією і для мореплавців; земля — для життя людей; а все у світі — заради користі і блага людини, її можливості пізнання божественної досконалості. Критики вольфівської телеології, як концепції зовнішньої доцільності (Шеллінг, Гегель) справедливо підкреслювали, що вона за своєю теоретичною глибиною не гідна порівняння з орієнтованою на внутрішню доцільність телеологією Ляйбніца, яка була спрямована на пошук іманентних, властивих самій субстанції доцільно діючих причин і процесів, характерних для немеханічних форм природи, органічної матерії і життєдіяльності людини. Однак, незважаючи на апологетичний і плаский розсудковий характер вольфівської телеології, вона мала прогресивне значення, тому що на перший план висувала проблеми людини, яка була для Вольфа вищою метою, якій слугують і підкоряються природні події природного світу, виступають засобом задоволення потреб людини. В умовах конкретної соціально-історичної дійсності, сучасником якої Вольфу довелось бути, його гуманістично-оптимістична телеологія оголювала про-

блеми моральнісної відповідальності людини, особистого щастя, індивідуальної користі і спільного блага, соціальної справедливості і т.п. Тому деякі дослідники вольфівської телеології не безпідставно вважають, що ця телеологія хоча й поступається за теоретичною глибиною і діалектичним здогадкам теодицеї Ляйбніца, виявляється значно більш багатомірною, насиченою за своїм реальним змістом світоглядною значимістю, функціонально-просвітницькою спрямованістю, ніж ляйбніцівська теодицея, яка лишилась досить абстрактною, умоглядною теолого-метафізичною концепцією [див.: **3**, с. 183]. Плаский утилітарно-цілеслужбовий характер вольфівської телеології мав і ті позитивні наслідки, що загострював питання відповідальності, вини Бога за всі недосконалості й вади, обмеженість і зло, які властиві світу.

Отже, яким чином розв'язував Вольф проблему виправдання Бога, який основний зміст його теодицеї? Звертає на себе увагу, передусім, такий момент: проблема виправдання Бога у вольфівській телеології і теодицеї явно витіснена на другий план. На відміну від Ляйбніца, Вольф приділяє основну увагу безконфліктному й навіть гармонічному збігу в «мудрому» божественному замислі власних цілей Бога, об'єктивних цілей у природному порядку й ході речей у дійсному світі й суб'єктивних цілей людини з її пізнавальними, моральнісними, життєвими потребами, інтересами тощо.

У Вольфа були, по суті, дві теодицеї. Одна логічно стрункa і достатньо ясна, яка вдало вписувалась у просвітницький світогляд і завдяки чому зумовила надзвичайну розповсюдженість і впливовість вольфівської філософії як у Німеччині, так і в інших країнах. Друга — досить темна, яка багато в чому випадала з контексту раціоналістичної філософії Вольфа, виявляла її тупики й межі. В «першій» теодицеї Вольф усі недосконалості, недоліки й зло дійсного світу пояснює обмеженістю людського розуму й волі, нездатністю їх охопити досконалість світу в цілому, зрозуміти всю глибину мудрого замислу Творця. Причому, допустивши у світі деяку недосконалість і зло, Бог залучив їх до світу як засіб не лише для пізнання його досконалості й добра, а й для того, щоб людина розглядала їх як свідчення або симптом обмеженості свого власного розуму й волі й прагнула подолати ці свої обмеженості й недосконалості, щоб вона їх використовувала як привід для самокритики й самовдосконалення. Недосконалість і зло –корисні, потрібні й добрі засоби для невпинної освіти й просвітництва людського розуму, моральнісного виховання. Усе це веде людину до осягнення досконалості світу в цілому, його раціональної й доцільної влаштованості, до доброчинного образу

думок і поведінки, до індивідуального щастя й спільного блага й через це — до залучення до божественної досконалості, мудрості й доброти. Теодицея, по суті, перетворювалась на програму теолого-метафізичного обґрунтування Просвітництва: вимогу активного вдосконалення не лише людського розуму й волі, а й навколишньої дійсності, прогресивних змін свідомості й світу, подолання їх обмеженості, невідповідності ідеалам розуму, добра й справедливості. Втім, у такому випадку Бога виправдовувати немає в чому. У вольфівській теодицеї окреслюється, а потім і здійснюється несподіваний і досить істотний поворот. Виявляється, що є недосконалості і зло в дійсному світі, які є не породженням усього лише суб'єктивного, тобто обмеженого уявлення людського розуму про світ і допущені Богом не лише як засоби досягнення добра, а мають більш глибокі основи. Їх джерело знаходиться в самих речах дійсного світу, в їх сутності, вони є результатом власних змін випадкової сутності речей. Тепер йдеться не про такі прояви недосконалості і зла, які можна пояснити простою вказівкою на неповноту, обмеженість, неточність або випадковість людських уявлень чи бажань і подолати шляхом просвітництва, освіти і виховання. Недосконалість і зло виявляються якимось особливим породженням мудрості Бога, який допускає їх у дійсний світ у якості засобу для залучення людини до головної мети божественного творіння. Тут йдеться вже про недосконалість і зло, що дійсно суперечать розсудковому поняттю про досконалість і добро, а не є засобами його досягнення. Щодо цих недосконалостей і зла, то людина не може зрозуміти, яким чином вони могли бути допущені Богом і яким чином вони можуть слугувати засобом для досконалості і добра, вести до них. Адже вони прямо суперечать людським уявленням про них, їх розумному розумінню і є їх спростуванням. Тепер йдеться про речі й події (недосконалість і зло) не як про наслідки «неосвіченого» розсуду, а такі виміри світостворення, які «незрозумілі» з точки зору поняття кращого світу в цілому. Поняття «вищої» божественної досконалості виявляється в незбагненій для людини суперечності з дійсним світом. Цю суперечність Вольф розв'язує таким чином. Метою Бога є не дійсний світ і людина. Ці цілі, як виявляється, другорядні. Вищою метою мудрого божественного задуму опиняється сам Бог, який виявляє за допомогою творіння свою всемогутність для самого себе. Саме таким чином Вольф намагається розв'язати суперечності, що виникли в його системі, а саме — суперечності між людськими уявленнями про добро й досконалість, про розумність і доцільність світу, та неможливою з точки

зору «звичайної» розсудкової логіки наявності зла й недосконалості світу. В системі Вольфа з'являється логічно неможливий, суперечливий перехід до надлогічної, надчуттєвої й потойбічної досконалості й мудрості Бога. І тут ми із сфери знання потрапляємо в нову сферу — сферу віри.

Людина не може зрозуміти, чому Бог створює недосконалий і злий світ, чому він — всемогутній і всеблагий, суперечить собі. Однак це нерозуміння є підставою для висновку про існування вищої досконалості й мудрості, до яких людина може наблизитися й долучитись не шляхом розвитку своїх знань, вдосконалення волі, тобто послуговуючись звичайними засобами просвітництва, освіти й виховання, а за допомогою надрозумної віри й уславлення Бога. Почавши з просвітницьких сподівань на розсудок та його знання, Вольф у кінці своєї системи прийшов до віри як найбільш адекватного Богу способу одкровення своєї досконалості людині. Однак ці релігійні, ірраціоналістичні, антипросвітницькі висновки не повинні затуманювати ту принципову обставину, що в даному випадку мала місце не суб'єктивна непослідовність «плаского» і «недалекого» мислителя, а закономірне і внутрішньонеобхідне самовиявлення суперечності, обмеженості метафізичного способу мислення як такого. Метафізична історична епоха філософської думки вичерпала себе. І безсумнівна історична заслуга Вольфа — цього, за Кантом, «послідовного мислителя і чесного просвітителя» полягає в тому, що саме він, завдяки своєму метафізичному раціоналізму, став передвісником кінця цієї епохи, експлікував усі її протиріччя, які вели до двох світоглядних імплікацій: або до звернення до релігійних уявлень, до компромісу між знанням і вірою, або до принципово нового способу філософування.

Варто хоча б побіжно розглянути етичні й соціально-політичні погляди Вольфа, в яких він чи не найрельєфніше виявив себе як оригінальний мислитель.

Принципове визначення поняття моральності стало можливим, головним чином, завдяки метафізиці Ляйбніца. Однак він дав у цьому напрямі лише натяки, і лише у Вольфа це вчення набуло систематичної форми. Через монадологію Всесвіт бачиться, як система живих істот, невпинна діяльність яких полягає в розкритті й реалізації свого первинного змісту. Закон природи, який збігається в цій онтології з моральним, є прагненням усіх істот до досконалості. Природний закон потребує, відповідно, щоб людина робила все, що слугує її вдосконаленню, і забороняє те, що загрожує вдосконаленню. З цієї думки Вольф розвиває всю систему обов'язків, причому він особливо підкреслює принцип взаємодо-

помоги: людина для свого вдосконалення потребує на інших людей, і вдосконалюється сама, допомагаючи їм сповнити своє призначення. Головний висновок цих передумов — людина має знати, що дійсно слугує її вдосконаленню. Тому моральність, безумовно, потребує морального пізнання, істинного розуміння сутності речей і людини. З цієї точки зору просвітництво розсудку є найголовнішим моральним завданням. У Ляйбніца це безпосередньо випливає з розуміння монади, яка тим досконаліша, чим більше вона проявляє свою активність у ясних і чітких поняттях; природний закон її розвитку полягає у просвітленні первинно темних уявлень. Грунтовна ж дедукція Вольфа має своїм головним об'єктом емпіричний доказ корисності знання. Головне його бажання, нагадаємо, полягає в тому, щоб надати філософії за допомогою ясних понять і чітких доказів практичного значення і практичної користі, перенести філософію в життя, підкорити її прагненню до спільного благополуччя. Принципи природної моралі Вольф, відповідно, вважає об'єктивними нормами, які випливають із самої структури буття і не залежать від волі Бога.

Що ж стосується соціально-політичних і державно-правових поглядів Вольфа, то тут він є прихильником теорії природного права й виразником ідей просвітницького абсолютизму. Метою державної угоди він визнавав сприяння індивідам з метою їх вдосконалення й щастя. Тому держава, на його думку, повинна піклуватись не лише про зовнішню безпеку громадян, а й про їх спільний добробут у найширшому сенсі. Вольф приписує державі виховничо впливати на особисте життя, право й обов'язок піклуватись про неосвічених, які знаходяться під владою хиби й пристрасті інших людей. Вольф створив теорію «батьківського», «благодійного» деспотизму. Він прихильник дрібних і поступових реформ, «поліпшення» життя через освіту й виховання як підданих, так і влади, їх навчання помірному й благодійному життю.

До безсумнівних здобутків Вольфа потрібно віднести й те, що він дав поштовх і до розроблення естетики. Саме його учень А. Г. Баумгартен (1714—1762) є родоначальником естетики як особливої філософської дисципліни. Він уперше використав термін «естетика» для позначення не вчення про чуттєвість, а вчення про прекрасне.

Підведемо деякі підсумки.

Вольф зовсім не був «пласким» і «недалеким» мислителем. Кант, безсумнівно, мав рацію, називаючи Вольфа «найвеличнішим з усіх догматичних філософів».

Саме завдяки систематизації та популяризації вчення Ляйбніца Вольфом і його школою це вчення було акумульоване євро-

пейською філософією й культурою. А втрата Вольфом деяких здобутків філософії Ляйбніца була історично виправданою.

Вольф був не лише популяризатором Ляйбніца, а й творцем свого власного, багато в чому оригінального філософського вчення, яке спиралось на ширше ідейне підґрунтя, ніж філософія Ляйбніца. Учення Вольфа покладено в основу філософської освіти епохи Просвітництва в Німеччині та інших країнах.

Вольф — творець першої філософської системи в Німеччині. Завдяки систематичному характеру цього вчення, теоретичній відрефлексованості філософської термінології метафізичний спосіб мислення з усією очевидністю виявив свої межі і тим самим створив своєрідний «стартовий майданчик» для його ґрунтовної критики, яка знаменувала собою виникнення нової епохи у філософії, появу принципово нової парадигми філософського мислення, маніфестованого німецькою класичною філософією. Уже «Критика чистого розуму» Канта багато в чому була відповіддю і принциповим спростуванням традиційної метафізики саме в її вольфівському варіанті. Учення Вольфа було одним з головних проблемно-теоретичних витоків німецької класичної філософії.

Вольф відіграв не гальмівну, а прогресивну роль у розвитку європейської філософії й культури.

Примітки

[1] Цей лист Ремону, який є своєрідною філософською сповіддю Ляйбніца, настільки важливий для розуміння його вчення і його еволюції, що вважаю за потрібне процитувати його майже повністю: «Я стремился не только к созданию системы, но старался откопать крупицы истины, погребенной под домыслами различных философских сект и собрать их воедино, добавив к ним кое-что свое, что позволило мне, как я думаю, продвинуться на несколько шагов вперед. Обстоятельства, в которых протекали мои занятия, начиная с ранней юности, способствовали этому. Еще ребенком я познакомился с Аристотелем, и даже схоластики не внушали мне отвращения; и ныне я не раскаиваюсь в этом. А Платон уже тогда вместе с Плотином насытил мое любопытство, не говоря о других древних, к коим я обращался позднее. Выйдя из-под власти тривиальных учений, я с жаром принялся за новейшую философию, и помню, как я бродил один среди рощи в окрестностях Лейпцига, в местности, называемой Розенталь, размышляя над тем, стоит ли мне оставаться сторонником субстанциальных форм; в то время мне было 15 лет. Наконец верх одержало механистическое направление, и я занялся математическими науками. Правда, по-настоящему я углубился в математику лишь после того, как побеседовал с г-ном Гюйгенсом в Париже. Но когда я приступил к поиску конечных оснований механицизма и законов самого движения, то с удивлением увидел, что в сфере математики отыскать их невозможно и надлежит обратиться к метафизике. Именно это вернуло меня к энтилехиям и от материального привело вновь к формальному, и в конце концов после многочисленных поправок и

улучшений, которые я вносил в свои взгляды, я понял, что монады, или простые субстанции, суть единственные подлинные субстанции и что материальные вещи представляют собой не более чем феномены, хотя и вполне обоснованные и связанные между собой. Об этом догадывался и Платон, и позднейшие академики, а также скептики, только эти господа, пришедшие за Платоном, не сумели воспользоваться этой идеей так хорошо, как он.

Я пришел к выводу, что большинство школ правы в значительной части своих утверждений, но заблуждаются в том, что они отрицают. Сторонники форм, как и сторонники Платона и Аристотеля, справедливо ищут источник вещей в конечных и формальных причинах. Но ошибка их состоит в том, что они пренебрегают действующими и материальными причинами и потому утверждают, как это делали г-н Генри Мор в Англии и некоторые другие платоники, что существуют феномены, которые будто бы невозможно объяснить механическими причинами. В свою очередь материалисты, или те, кто придерживается исключительно механистической философии, не правы в том, что отбрасывают метафизические соображения и готовы все объяснить, опираясь на одно только воображение.

Я льщу себя уверенностью, что проник в гармонию различных царств, и я убедился, что обе стороны правы и им незачем воевать между собой, что в феноменах природы все совершается одновременно и механически и метафизически, но источник механики лежит в метафизике. Не так-то просто было раскрыть эту тайну, так как мало кто дает себе труд соединить оба вида исследований. Г-н Декарт пытался это сделать, но недостаточно. Он слишком торопился в большей части своих утверждений, и можно сказать, что его философия — это лишь преддверие истины. Что более всего мешало ему двигаться дальше, так это то, что он не хотел знать истинных законов механики и движения, а они могли бы навести его на правильный путь. Первым обратил на них внимание, хотя и не в должной мере, г-н Гюйгенс, но он не интересовался метафизикой, как, впрочем, и другие талантливые люди, которые следовали ему в этом отношении. В своей книге я отметил, что если бы г-н Декарт принял во внимание, что природа сохраняет не только одну и ту же силу, но и одно и то же общее направление в законах движения, он не уверовал бы в то, что душа способна легче менять направление, нежели силу вещей, и пришел бы прямым путем к системе предустановленной гармонии, которая является необходимым следствием сохранения силы и направления, взятых вместе» [**9**, с. 530—532].

[2] Виклад філософії Вольфа ґрунтується насамперед на результатах її дослідження, які отримав В.А.Жучков у своїй чудовій монографії «Немецкая философия эпохи раннего Просвещения (конец XVII — первая четверть XVIII в.)». — М., 1989.

[3] Про Гегеля розповідають таку, майже анекдотичну історію: якось молодий, талановитий і амбітний французький філософ О.Конт надіслав Гегелю (тоді філософу номер один у Європі) листа з проханням викласти йому гегелівську філософію «стисло, загальнодоступно і французькою мовою», оскільки він не знає німецької та за браком часу не може собі дозволити студіювання численних гегелівських праць. На що Гегель за деякий час відповів, що його філософію досить складно викласти «стисло», ще складніше «загальнодоступно», а французькою мовою взагалі «неможливо». До речі, Маркс відчув найбільші труднощі при перекладі «Капіталу» саме французькою мовою.

Гегель назвав німецьку мову «божественною» саме за її діалектичність і точність передачі думки. В німецькій мові справді багато філософських термінів мають не лише різні, а й прямо протилежні значення і тим не менше поєднують їх у собі. Наприклад, німецьке aufheben — дуже важливе гегелівське поняття — в перекладі українською має три значення: заперечувати, зберігати й підносити.

Література

1. *Бакрадзе К. С.* История новой философии. — Избр. филос. труды. — Тбилиси, 1977

2. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. — Соч.: В 14 т. — Т. 11. — М.; Л., 1935

3. *Жучков В. А.* Немецкая философия эпохи раннего Просвещения (конец XVII — первая четверть XVIII в.). — М., 1989

4. *Кант И.* Логика. Пособие к лекциям 1800. — Трактаты и письма. — М., 1980

5. *Кант И.* О вопросе, предложенном на премию королевской Берлинской академией наук в 1791 году: какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа? — Соч.: В 6 т. — Т. 6. — М., 1966

6. *Кант И.* Критика чистого разума. — Соч.: В 6 т. — Т. 3. — М., 1964.

7. *Лейбниц-Бейлю.* — Соч.: В 4 т. — Т. 1. — М., 1982.

8. *Лейбниц Г. В.* Размышления относительно учения о едином всеобщем духе. — Там само.

9. *Лейбниц-Ремону*, 10 января 1714 г. — Там само.

10. *Лейбниц Г. В.* Рассуждение о метафизике. — Там само.

11. *Лейбниц Г. В.* Критика основоположений преподобного отца Мальбранша. — Там само.

12. *Лейбниц Г. В.* Переписка с Кларком. — Там само.

13. *Лейбниц Г. В.* Опыты теодицеи о благости божией, свободе человека и начале зла. — Соч.: В 4 т. — Т 4. — М., 1989.

14. *Майоров Г. Г.* Теоретическая философия Готфрида Лейбница. — М., 1972.

15. *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори. — 2-ге вид.

16. *Нарский И. С.* Готфрид Лейбниц. — М., 1972.

17. *Нарский И. С.* Западноевропейская философия XVII века. — М., 1974.

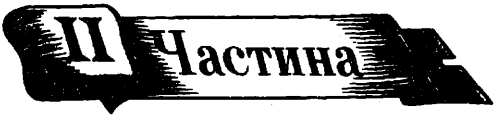
18. *Рассел Б.* История западной философии. — М., 1959.

19. *Фейербах Л.* Изложение, развитие и критика философии Лейбница. — История философии. — Соч.: В 3 т. — Т.2. — М., 1967.

20. *Фейербах Л.* Христиану Каппу.– Соч.: В 3 т. — Т.3. — М., 1967.

21. *Шеллинг Ф. В. Й.* Философские исследования о сущности человеческой свободы. Бруно или о божественном и естественном начале вещей. — СПб., 1908.

22. *Шеллинг Ф. В. Й.* К истории новой философии (Мюнхенские лекции). — Соч.: В 2 т. — Т. 2. — М., 1989.



НІМЕЦЬКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ

ПОНЯТТЯ «НІМЕЦЬКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ»

Класична німецька філософія — це вершина західноєвропейської філософії Нового часу, її, так би мовити, заключний акорд. Головними її представниками є: Іммануїл Кант (1724—1804), Йоган Готліб Фіхте (1762—1814), Фрідріх Вільгельм Йозеф Шеллінг (1775—1854), Георг Вільгельм Фрідріх Гегель (1770—1831), Людвіг Фоєрбах (1804—1872), Карл Маркс (1818—1883), Фрідріх Енгельс (1820—1895).

Термін «*класична* німецька філософія» уперше був уведений в історико-філософський лексикон Ф. Енгельсом у відомій праці «Людвіг Фоєрбах і кінець класичної німецької філософії» для позначення певного етапу розвитку німецької філософської думки від Канта до Фоєрбаха, етапу, який розглядався як безпосереднє теоретичне джерело філософії марксизму. В ленінській транскрипції — «*німецька* класична філософія», термін затвердився у понятійному інструментарії марксистської історико-філософської науки. У немарксистській літературі ніколи не вживався й не вживається. На пострадянському філософському просторі трапляється усе рідше й рідше. Робляться навіть спроби обґрунтування його неспроможності [**1**, с. 13—14; **17**, с. 685]. Основний аргумент цих обґрунтувань такий: цей термін, мовляв, ідеологічно заангажований, редукує все багатство змісту цього етапу розвит-

ку філософської думки лише до ідейної передумови філософії марксизму, втрачаючи при цьому свою самобутність та самоцінність. У ньому, до того ж, втрачаються, чи принаймні змазуються якісні відмінності між філософією Канта та ідеалістичною філософією Фіхте, Шеллінга й Гегеля; недоречно, взагалі, вбудовується в цей ряд Фоєрбах. З цими докорами, за винятком останнього, не можна не погодитися. У марксистській традиції цей термін справді розумівся дуже вузько й однобічно (у чому, до речі, завинили далеко не всі марксисти!). Проте сам термін (поняття) винятково важливий та плідний. Він дозволяє виокремити в континуумі західноєвропейської філософії Нового часу якісно самостійний етап як певну цілісність і не розшматувати його за окремими відомствами. Тільки в зміст цього поняття слід внести одне дуже істотне доповнення: в ряд представників класичної німецької філософії необхідно ввести, безумовно, К. Маркса й Ф. Енгельса.

У марксистській історіографії Маркса і Енгельса ніколи не зараховували до представників німецької класичної філософії. Вони, як це тоді здавалося, здійснивши «революційний переворот» у філософії, створивши «єдино наукову» філософію, посідали виняткове положення. Однак сьогодні нам зрозуміло, що з ім'ям Маркса зовсім не пов'язана революція у філософії, яка порівняна, скажімо, з сократівською, картезіанською чи «коперніканським переворотом» Канта. Маркс і Енгельс, попри всю новизну своїх філософських поглядів, які відрізняються, наприклад, від поглядів Фіхте й Гегеля нітрохи не більше, ніж філософія Гегеля від філософії Канта або Фоєрбаха — від Гегеля, все ж цілком філософують у межах тієї парадигми філософування, що й Кант, Фіхте, Шеллінг, Гегель, Фоєрбах. Адже парадигму філософування визначає не стільки конкретний зміст учень, скільки сам тип (метод) філософування та фундаментальні світоглядні орієнтири. А таким методом і орієнтиром для всієї класичної німецької філософії від Канта до Гегеля й Маркса, що об'єднують її в певну цілісність є, безумовно, діалектика й антропологізм.

А утримати специфіку окремих складових, окремих ланок у ланцюзі (й у віялі) німецької класики — це вже справа професійності дослідника. Крім того, не треба безтурботно розкидатися філософськими термінами, які напрацьовані філософською думкою й легітимно увійшли в історико-філософську науку.

З'ясуємо, насамперед, поняття *класичного*, оскільки тут ще й зараз у літературі пострадянського простору чимало непорозумінь.

У марксистській історико-філософській науці загальновизнаним, або ж принаймні панівним було таке членування історико-філософського процесу. Класична філософія започатковується у Греції в перших філософських школах і закінчується «німецькою класичною філософією». Згодом західноєвропейська філософія роздвоюється на марксистську, яка була «революційним переворотом» у філософії та нащадком усієї класики; і немарксистську, яка тлумачилась як спадний, регресивний, і навіть як «реакційний» період, період занепаду «буржуазної філософії». Для «маркування» цього періоду спочатку вживався термін «буржуазна філософія епохи імперіалізму», а згодом — «сучасна буржуазна філософія». Обидва терміни неприйнятні, бо ідеологічно інфіковані, а другий, до того ж, хронологічно некоректний. Що це за сучасність, яка охоплює більше за півтора сторіччя?

У немарксистській історико-філософській науці вже давно було запропоновано досить коректний термін для позначення того нового етапу, в який вступає філософія після класичної німецької філософії — *постклассичний*. Змістовне порівняння цих етапів — класичного та постклассичного — й дає змогу з'ясувати сутність та специфіку класичного філософування. Є чимало спроб знаходження специфікантів для вирішення цієї філософсько-історіографічної проблеми, і найперша спроба належить Шеллінгу. До нього варто прислухатися, що ми невдовзі й зробимо.

Проте насамперед потрібно раз і назавжди відмовитися від тих темних окулярів, крізь які все, що бачиться, є обов'язково або прогресивним, або регресивним; або істинним, або хибним; або добрим, або поганим. Класика і постклассика — це не прогресивне і не регресивне, а — *різне*. По-друге, ми не маємо ніяких обґрунтованих підстав вважати виникнення марксистської філософії деякою абсолютною точкою відліку, деякою універсальною системою координат для поділу та оцінки історії філософії, що дуже нагадує християнський поділ історії на «до Різдва Христа» і «після».

За Шеллінгом, філософія у своєму історичному розвитку проходить два основні етапи: «негативної» і «позитивної» філософії. Перший етап сягає своїми коренями античності й закінчується Гегелем, другий започатковується самим Шеллінгом, його «філософією міфології та одкровення». «Негативна філософія» є філософією *сутності*, «позитивна» — філософією *існування*.

Уся класика була зорієнтована на пошук загального, сутнісного, субстанційного, ессенціального у всьому тому, що існує у світі — Богові, природі, людині. Насправді, що шукали перші гре-

цькі філософи й продовжували шукати всі представники класичної філософії? Першооснову всього. У Фалеса це була вода, у Геракліта — вогонь, у Платона — ідея, у Арістотеля — форма (сутність), у Спінози — субстанція, у Ляйбніца — монада, у Гегеля — Абсолютна ідея і т.д.

Однак у ході історичного розвитку філософії все більше й більше з'ясовувалося, що таємницею світу та Бога є сама людина. Формулу цієї тенденції філософії минулого, що резюмує її та є водночас програмою філософії майбутнього, віднайшов Кант: «Человек — компендий мира» [**11**, с. 44]. Людина стає основним питанням філософії. Людина — це «*единственный, универсальный и высший предмет* философии» [**18**, с. 202] — рефрен усіх праць Фоєрбаха. Філософія й зосередилась на пошуках *сутності* (саме сутності) людини.

Уже геніальний філософ XVII ст. Спіноза, який справив на німецьку класику дуже великий вплив, довів, що розкрити сутність, субстанцію, за його термінологією, чогось означає з'ясувати *атрибути* цієї субстанції. Адже атрибут — це така властивість чогось, без якої це щось існувати не може. В німецькій класичній філософії було виявлено три таких атрибути, завдяки яким розкривається субстанція людини. Це — *мислення*, *діяльність* та *спілкування*. Й, беручи один із цих атрибутів за основу, в рамках німецької класичної філософії було побудовано три філософські системи. Філософія Гегеля — це *філософія мислення*. Він вважав, що всьому власне людському в людині вона зобов'язана мисленню. Навіть чуттєвість і практична діяльність це лише модифікації мислення. Філософія Фіхте — це *філософія діяльності*. Цим шляхом піде згодом і Маркс. Філософія Фоєрбаха — це *філософія спілкування*.

Може постати питання: яка з цих систем є прийнятною, чи якій з них надати перевагу? Відповідь на це питання може бути лише одна — воно неправильно поставлене. Лише у своїй сукупності ці системи дають відповідь на питання — в чому сутність людини? Й відповідь має такий вигляд: *людина — це істота, що мислить, спілкується та діє*.

Відтепер філософам почало здаватися, що філософії прийшов кінець. Вона, мовляв, вичерпала свій предмет. Такої думки були всі (за винятком Фоєрбаха і частково Шеллінга) представники німецької класики. Уже Кант вважав, що в його «Критиці чистого розуму» «[...] нет ни одной метафизической задачи, которая бы не была здесь разрешена или для решения которой не был бы здесь дан по крайней мере ключ» [**12**, с. 76]. Він був певен, що

слідуючи його «критическому методу» предмет філософії можна «исчерпать до конца» і «достигнуть такой *абсолютной* научной *полноты*, на которую нельзя рассчитывать ни в каком другом виде познаний» [**13**, с. 62]. Гегель же закінчував свої лекції з історії філософії такою, досить недвозначною самооцінкою свого внеску в історико-філософський процес: «[...] современная стадия философии характеризуется тем, что идея познана в ее необходимости» [**4**, с. 512]. Він був упевнений, що в його власній філософії предмет філософії вичерпується. Якщо подальша розробка філософії і допускалась Гегелем, то лише як доробок, оздоблення деталей, частин його системи й методу. Ф. Енгельс також був переконаний, що «філософії прийшов кінець» і з усієї минулої філософії залишається лише «логіка та діалектика» [**8**, с. 25], тобто суто «технічні» філософські дисципліни.

Однак вже із середини XIX ст. філософи все чіткіше почали усвідомлювати, що людина не вичерпується сутністю, що в ній є дещо таке, що робить кожну конкретну людину унікальною та неповторною, а саме — її особистісне ядро, яке для класичної філософії лишається таємницею. Це усвідомлення пов'язане з творчістю пізнього Шеллінга та датського філософа С. Кіркегора (1813—1855). *Есенційне* спрямування філософії змінюється на *екзистенційне*. На зміну *філософії сутності* приходить *філософія існування*.

Укажемо ще на одну істотну відмінність класичної та посткласичної філософії, яка тісно пов'язана з першою.

Уже саме виникнення філософії справедливо пов'язують із рухом, спрямуванням людської думки від міфу до логосу, до раціональних способів освоєння дійсності. З виникненням науки, філософія у своїх пошуках починає спиратися передусім саме на науку й сама прагне стати наукою. Це загальна орієнтація всієї філософської думки Нового часу від Бекона і Декарта до Гегеля й Енгельса. Тому, з одного боку, до фокусу філософських проблем було поставлено проблеми філософії науки (гносеології та методології), а з іншого — як істинна філософія почала мислитись наукова філософія, філософія як наука. Уже Кант ремствував, що сучасна йому метафізика (філософія) є безрадісною картиною філософських суперечок, бо вона, на відміну від математики та природознавства, «до сих пор не пользовалась благосклонностью судьбы и не сумела еще вступить на верный путь науки, несмотря на то что она древнее всех других наук и сохранилась бы, если даже все остальные науки были бы повержены всеистребляющим варварством» [**12**, с. 86]. Він визначав цінність метафізики залеж-

но від того, чи може вона стати наукою. Перетворення філософії на науку — загальна програма всієї класичної філософії Нового часу. Резюмований маніфест цієї програми знаходимо у Гегеля: «Посприяти наближенню філософії до форми науки, — заявляв він у «Передмові» до «Феноменології духу», — щоб філософія позбулася своєї назви *любові* до *знань*, і стала *справжнім знанням*, — ось та мета, яку я ставив перед собою» [**6**, с. 20]. На статус наукової філософії претендувала і так звана «марксистсько-ленінська» філософія, але вже на статус «єдино наукової» філософії. Орієнтація класичної філософії на науку зумовлювала таку її характерну та суттєву рису, як *раціоналізм* у найбільш широкому сенсі цього поняття (що включає в себе й філософський емпіризм). Втім філософи, що започаткували нову, посткласичну філософську парадигму, з'ясували, що філософія як наука зі своїм раціоналістичним інструментарієм безсила та неспроможна проникнути до світу індивідуально-неповторного, світу екзистенції людини. Все, до чого доторкається наука, вона, як Мідас перетворював усе на золото, перетворює на об'єкт. Та кожному відомо — не все є золото, що блищить. Людина насамперед — це суб'єкт. Тому посткласична філософія починає спиратися переважно вже не на науку, а на позанаукові способи осягнення дійсності: мистецтво, релігію й міф, та на специфічне для них знаряддя — на *ірраціональну інтуїцію*, а не на *раціональний дискурс*. Таким чином, якщо *класика субстанційна, есенційна, раціоналістична*, то *посткласика — екзистенційна* й *ірраціоналістична*.

Щоб запобігти можливих непорозумінь, зробимо одне пояснення. Запропонована типологія, як і кожна типологія, має певні хиби. Є факти, що не вписуються в неї. В епоху панування класики можна віднайти філософів, які частково або зовсім «випадають» із неї. Чи не найяскравіший приклад — Б.Паскаль. Узагалі, кожен класичний філософ був тією чи іншою мірою вражений вірусом некласичного мислення. І навпаки, рецидиви класики ми щокроку зустрічаємо в посткласиці, не кажучи вже про існування та співіснування з посткласикою у філософському просторі другої половини XIX — всього XX ст. цілком класичних напрямків і течій. Тобто в запропонованій типології йдеться лише про парадигмальну домінанту філософського мислення, а не про деяке жорстке та однозначне протиставлення класики та посткласики.

Перш ніж перейти до розгляду філософських учень окремих представників класичної німецької філософії, доцільно з'ясувати

її історичне значення, соціально-історичні передумови виникнення, ідейні джерела та деякі загальні особливості. Це дасть нам певний ключ-камертон для аналізу систем німецької класики та захистить нас від повтору тих питань, які неминуче будуть поставати при викладі цих систем.

Історичне значення

У чому ж полягало історичне значення німецької класичної філософії? По-перше, в тому, що вона була підсумком і резюме всього класичного філософування. Була, якщо скористатися виразом Гегеля, «дзеркалом усієї історії філософії». Свій власний внесок у філософію, у створення «абсолютної філософії» Гегель вбачав виключно в узагальненні, синтезі всієї попередньої філософії. Звідси зрозуміло його, здавалось б, епатуюче висловлення: «все, що в моїх працях належить виключно мені, помилкове». Не випадково саме в межах німецької класики народилась і оформилась історія філософії як наука. Кант висунув ідею «філософської історії філософії», яка принципово відрізнялась б від історіографії філософії і була б «філософською археологією», тобто не просто описувала історико-філософський процес, а відкривала в ньому необхідні зв'язки і тому була б фундаментом сучасної філософії. Кантіанці, Гегель, Шеллінг і Фоєрбах реалізували цю ідею.

Далі. Вся сучасна філософія, попри все її розмаїття, так чи інакше відштовхується від спадщини класичної німецької філософії: або продовжуючи, розвиваючи її ідеї, або опонуючи їм. Звісно, сьогодні не можна бути кантіанцем або гегельянцем. Життя висуває нові проблеми, які в змозі вирішувати лише нова філософія. Уже Гегель усвідомлював, що «розігрівання» вчень минулого є лише притулком безсилля філософської думки, яка не може впоратися з багатством матеріалу сучасності. Втім сьогодні не можна філософувати й так, ніби Канта й Гегеля ніколи не було. Таке філософування було б виродженням і відмиранням філософії.

Особливо потрібно відзначити роль класичної німецької філософії у формуванні філософії марксизму, який всупереч тому негативному дилетантському ставленню до нього, яке склалося в останній час у нас, справив і продовжує справляти величезний вплив на сучасний світ; вплив, який можна цілком порівняти за своїм масштабом лише зі світовими релігіями. Енгельс говорив

про те, що «ми [...] ведемо своє походження не лише від Сен Сімона, Фур'є і Оуена, але також і від Канта, Фіхте та Гегеля» [9, с. 312]. Маркс заявляв про те, що «Гегель завжди був моїм учителем». Фоєрбах справив на Маркса й Енгельса великий вплив не лише в їх молоді роки; і не зважаючи на те, що згодом їх відгуки про нього були несправедливо зневажливими, фоєрбахівський матеріалізм усе ж став невикорінним інгредієнтом їх мислення. Ставлення Маркса до Фіхте лише на перший погляд здається загадковим. Він у своїх творах і листах дуже рідко згадує його, та й то переважно в негативному плані. Однак він не міг не засвоїти фіхтевських ідей, оскільки зріс у середовищі молодогегельянців, філософською атмосферою яких було гегеленізоване фіхтеанство. Фіхтеанський первень (принцип діяльності), певні елементи соціально-історичної теорії тощо були, так би мовити, конгеніальними Марксу і саме тому, можна припустити, він рідко висловлюється про нього. Про очевидні речі, які зрозумілі самі по собі, рідко говорять. І безсумнівний вплив Канта. В ранньому періоді творчості Маркса в його душі не міг не лишити відбитку кантівський гуманізм, ідея самоцінності людської особистості. В останній, «трагічний» період, відчуваються відгомони кантівського трансценденталізму. Хай там як, саме німецька класична філософія була теоретичним джерелом філософії марксизму.

Нарешті, німецька класика справила істотний вплив на російську й вітчизняну філософську думку XIX—XX ст., як революційно-демократичного й марксистського (від Герцена до Плеханова й Леніна), так і релігійно-ідеалістичного (від П. Я. Чаадаєва (1794—1856) й В.Ф.Одоєвського (1803/1804—1869) до Вол. Соловйова (1853—1900), М. О. Бердяєва (1874—1948) і всієї плеяди чудових філософів так званого Срібного віку) напрямків. Останній, зауважимо, грав у європейській філософії першої половини XX ст. чи не першу скрипку.

Крім того треба мати на увазі, що вчення представників класичної німецької філософії, як і всі великі філософські вчення, безкінечні за своїм змістом, за своїми смисловими можливостями, за евристичним потенціалом і будуть розвиватись в усьому подальшому розвиткові світової філософської думки.

Тепер спробуємо з'ясувати, які ж основні комплекси ідей розвинуті в рамках німецької класики, роблять її нескінченно значимою.

По-перше, це розуміння предмета філософії. Таким універсальним предметом, фокусом усіх філософських проблем стає люди-

на. Уже Кант, родоначальник німецької класичної філософії, вважав, що людина — «найголовніший предмет у світі» і що все поприще філософії зводиться до вирішення питання «Що таке людина?». «*Если существует какая-либо наука, которая действительно нужна человеку*, — заявляв Кант, — *то это та, которой я учу, именно, подобающим образом выполнить ту роль, которая указана человеку при создании мира; из нее он может научиться тому, чем должно быть, чтобы быть человеком*» [**10**, с. 242]. Фіхте проголосив «Я» універсальним принципом своєї філософії. Гегель в одній своїй ректорській промові перед студентами Берлінського університету заявив: «Самое высокое, чем может обладать человек, — самосознание своей сущности». Ця самосвідомість формується і мистецтвом, і релігією, але найадекватніше — філософією. В цьому зізнанні чи не найпотаємніший, і водночас заповітний, смисл його філософії. Фоєрбах заявляв, що людина — «єдиний, універсальний і вищий предмет філософії». Свобода, благо й гідність людини стають головною турботою філософії.

По-друге, в рамках німецької класики було висунуте принципово нове розуміння людської сутності, природи людини. Навіть «відкриття» екзистенційного виміру людини, на якому сфокусована передусім філософія другої половини XIX — всього XX ст., не похитнуло базисний статус розуміння сутності людини, яке було досягнуто німецькою класикою.

До класичної німецької філософії всі концепції людини, які пропонувались в історії філософської та релігійної думки при всьому їх розмаїтті, зводяться до двох основних типів. Перший тип — це *натуралістичний*, що включає в себе всі ті концепції, в яких людина розуміється як природна істота, як частина природи, як вінець природи. Ці концепції протягом усієї історії думки заперечувались опозиційними вченнями, які відкривали слабкі й вразливі сторони натуралістичного тлумачення сутності людини. В результаті цієї критики натуралістичні тлумачення удосконалювались, ставали більш витонченими, але їх суть лишалась незмінною: людина — дитина природи. Адже ті заперечення, які висувались натуралістичним концепціям, а саме, що людина, на відміну від природи — це мисляча, соціальна, діяльна істота, не могли бути вирішальними аргументами для їх спростування. Тому що зародки й мислення, й соціальності, й діяльності можна виявити й у вищих тварин — відстоювали свої позиції натуралісти. Та все ж у людини, посилювали свої аргументи критики, є один первень, який зовсім відсутній у тварин, не виводиться з

природи — це *моральнісне* начало. І якщо моральність, яка становить відмітну рису людини, не природного походження, то вона, а значить і сама людина — надприродна, тобто створена Богом. Такими були підстави альтернативного натуралізму типу розуміння сутності людини, яке можна охарактеризувати як *релігійне, теологічне.*

Та залишалася ще одна (лише одна) можливість вирішення цієї кардинальної для філософії проблеми, яка і була реалізована в німецькій класичній філософії. А саме: людину створила не природа і не Бог, *людина — causa sui (причина самої себе)*, свій власний витвір. Найбільш повно таке розуміння природи людини викладено в гегелівській «Феноменології духу», «велич» якої Маркс — глибокий знавець цієї роботи — із достатньою підставою вбачав у тому, що Гегель «схоплює сутність *праці* і розуміє предметну людину, істинну, тому що дійсну, людину як результат її *власної праці*» [**15**, с. 542].

Для представників класичної німецької філософії людина є тим, що вона робить. Тому дати відповідь на питання, що таке людина, це значить проаналізувати основні форми її життєдіяльності. Таких основних форм три: пізнання, практична діяльність і єдність першої і другої, яка в «чистому вигляді» реалізується в естетичній діяльності. Так ставив питання вже Кант.

Ця діяльнісна модель розуміння сутності людини доповнювалась субстанціалістською моделлю, про що йшлося раніше. Нагадаємо, що людина — тварина, яка мислить, діє й спілкується.

По-третє, представниками німецької класичної філософії була досконало розроблена власна мова філософії — *діалектика.* Звичайно, діалектика не починається з німецької класики. Уже всі античні філософи були діалектиками, але ця діалектика мала багато в чому стихійний, неусвідомлений характер. Окремі елементи діалектики були ретельно розроблені також у метафізичних (у цілому) філософських ученнях ранніх представників філософії Нового часу (Бекона, Декарта, Спінози, Ляйбніца та ін.), у працях французьких матеріалістів. Однак лише в німецькій класичній філософії діалектика розроблялась усвідомлено, систематично і в усьому багатстві її основних, тісно взаємопов'язаних, але що не редукуються одна до одної, форм: антиномічної (Кант), естетичної (Шеллінг), логічної (Фіхте, Гегель), діалогічної (Фоєрбах) та діалектики Маркса, який спробував синтезувати та застосовувати всі ці форми у їх взаємодоповнюваності.

Соціально-історичні передумови формування

Декілька слів про *соціально-історичні передумови німецької класичної філософії*. Уже йшлося про соціально-історичні передумови німецької філософії Нового часу взагалі. Тому тут внесемо лише певну конкретизацію щодо тих умов, які безпосередньо стосуються саме німецької класики.

Філософські вчення виростають завжди на певному соціальному, культурно-історичному і національному ґрунті. Філософія, за влучним висловом Гегеля, це — «*современная ей эпоха, постигнутая в мышлении*» [5, с. 16]. Парафраз Маркса — «філософія є духовною квінтесенцією свого часу». Тому не можна зрозуміти німецьку класичну філософію без аналізу тієї епохи, того часу, тієї соціально-історичної основи, відображенням і духовним виразом якої вона була.

Що це була за епоха? В найзагальнішому плані це була епоха зламу суспільних відносин феодального суспільства, епоха буржуазних революцій і контрреволюцій. Німецька класична філософія являє собою відображення і духовний вираз соціальних зрушень, які відбулись в прогресивних країнах Західної Європи (Нідерландах, Англії, Франції), переломлене через своєрідні умови економічного, політичного, соціального і культурного життя Німеччини.

У прогресивних країнах Західної Європи вихром пронеслись буржуазні революції й радикальним чином змінили суспільне життя. Специфічною особливістю «буржуазної суспільно-економічної формації» (Маркс), яка прийшла на зміну феодальній, був революційний, рухливий, динамічний її характер. Якщо умовою існування всіх попередніх формацій було їх збереження в незмінному вигляді, то «буржуазна», як показали Маркс і Енгельс, не може існувати, не революціонізуючи постійно виробничих сил суспільства.

Революційний характер буржуазії, рухливість і динамізм буржуазного суспільства виробили і певний, відповідний цьому суспільству, тип мислення, що проявився як у *природничо-науковій* (Кюв'є, Кант, Лаплас, Дарвін та ін.), *художній*: в літературі (Лессінг, Гердер, Гьоте, Шіллер, єнські романтики), музиці (Віденська класична школа — Гайдн, Моцарт, Бетховен), так і у *філософській* (Кант, Фіхте, Шеллінг, Гегель, Фоєрбах, Маркс) *діалектиці*. Вся німецька класика не лише наскрізь просочена діалектикою, а й відрефлексувала її.

Найважливішими для західноєвропейської діалектики, конструюючими її принципами є принцип розвитку й принцип супе-

речності. І той, і той стають у цю епоху самоочевидними. Радикальні зміни в суспільному житті, народження нового відбуваються протягом життя одного покоління. Не менш очевидною стає і суперечливість суспільного розвитку, рух буржуазного суспільства спрощує суспільні відносини, виявляючи їх суперечливість. Французькі історики Т'єррі, Гізо, Мін'є відкривають класову боротьбу як рушійну силу суспільного розвитку. Ця суперечливість екстраполюється на весь світ. «Противоречие, вот что на самом деле движет миром , — проголосить Гегель, — и нелепо говорить, что его нельзя мыслить».

Однак німецька класична філософія — загальноєвропейське явище, що виростає на німецькому ґрунті. Німецька класика була відображенням досвіду прогресивних країн Західної Європи, але відображенням, переломленим крізь призму національного досвіду відсталої в економічному й політичному відношенні Німеччини, що не могло не вплинути на характерні особливості цього філософування. Про деякі з них уже йшлося. Тут же розглянемо ще дві, а саме: переважно *ідеалістичний* характер німецької класичної філософії і *компромісне ставлення до релігії*.

Головною суспільно-політичною історичною подією епохи була Велика французька революція. Всі представники німецької класики зустріли її із захопленням. Гегель назвав її «величним сходом сонця». Це була «великая эпоха всемирной истории», писав він, у якій брали участь «лишь два народа, немецкий и французский, как бы они ни были противоположны друг другу, или, пожалуй, именно *потому*, что они были противоположны друг другу». «В Германии это начало ворвалось бурей как мысль, дух, понятие, — во Франции же — в действительность». «В кантовском, фихтевском и шеллинговском философских учениях революция дана и выражена в форме мысли» [**4**, с. 463]. На паралелізм революції в дійсності у Франції і філософської революції у Німеччині звернули увагу також Г. Гейне (1797—1856) й К. Маркс, який охарактеризував філософію Канта як «німецьку теорію французької революції».

Реалізація буржуазних ідеалів у німецькій дійсності в той час не уявлялась навіть можливою. Тому Кант буде наполягати на «трансцендентності» ідеалу, на його принциповій неможливості втілитись у дійсність. Фіхте віднесе реалізацію ідеалу в нескінченність. Втім без ідеалу жити неможливо. Звідси — рятівний ідеалізм німецької класики і така ж рятівна віра в нього, і зокрема ставлення до релігії.

Якщо французькі просвітники, які ідейно підготували Французьку революцію, відкидають релігію (досить згадати заклик

Вольтера: «роздавіть гадину»), то німці її раціоналізують. Кант заявив, що він свідомо обмежив розум, щоб звільнити місце вірі. Фіхте створить «Наставляння до блаженного життя». «Позитивна філософія» Шеллінга — це «філософія одкровення». За Гегелем, релігія й філософія мають той самий зміст і розрізняються лише за формою. Навіть «атеїст» Фоєрбах зовсім не атеїст (атеїзм — це заперечення релігії); він не заперечує релігію, а просто хоче замінити одну релігію іншою: християнську релігію — «релігією людини», «релігією любові»[1].

Французька революція висунула на перший план дві взаємопов'язані фундаментальні філософські проблеми: проблему свободи й проблему співвідношення ідеалу й реальності, яка, будучи перекладеною на абстрактно-філософську мову, набувала у німців форму проблеми тотожності мислення й буття. Обидві проблеми є наскрізними для всієї німецької класики.

Отже, вивчення німецької класичної філософії передбачає врахування її двоїстої соціально-історичної орієнтації: по-перше, на досвід прогресивних країн Західної Європи, що багато в чому пояснює її діалектичний характер; і, по-друге, на досвід соціально-економічного й політичного розвитку Німеччини, що зумовлює, не в останню чергу, її ідеалістичний характер і компромісну позицію стосовно релігії.

Кант — дуаліст, тобто в його вченні суперечливо поєднуються матеріалізм і ідеалізм. Фіхте — «суб'єктивний» ідеаліст. Шеллінг — об'єктивний, Гегель — абсолютний ідеаліст. Фоєрбах — матеріаліст у розумінні природи, але ідеаліст у розумінні історії.

Тут доцільне одне зауваження. Сьогодні багато колишніх філософів-марксистів соромляться понять «матеріалізм», «ідеалізм», «партійність філософії», пов'язуючи їх помилково, радше через незнаня, виключно з ім'ям Енгельса, а принцип партійності у філософії (уживання в цьому контексті самого терміна «партія») — ледве чи не лише з ім'ям російського марксиста Леніна. Проте це не ідеологема марксизму, а досить істотний вимір історико-філософського процесу і, відповідно, шкала його оцінки. Уже Ляйбніц уживав поняття «матеріалісти» для позначення філософського напряму, що йде від Епікура — з одного боку, і термін «ідеалісти» для позначення напряму, що йде від Платона — з іншого [див.: **14**]. А на «принципі партійності» в історико-філософському дослідженні наполягали вже Гегель і Фоєрбах. В історії філософії, наголошував Гегель, слід дотримуватися принципу партійності мислення і звертати увагу на все, що стосується цього [див.: **3**, с. 330—332][2].

Ідейні джерела

Німецька класична філософія виникає не на порожньому місці, а постає як синтез основних потоків духовного життя. Причому її ідейні витоки не обмежуються лише суто філософським матеріалом, включають у себе релігійний, літературний і науковий досвід своєї та попередніх епох. Виокремимо ці основні потоки:

1. Г.Гейне був одним з перших істориків культури, який звернув увагу на те, що філософська революція в Німеччині була прямим продовженням революції релігійної і навіть була нічим іншим, як закономірним кінцевим наслідком протестантизму [див.: 7, с. 56]. Ідеологія лютеранського протестантизму була одним з найвагоміших джерел класичної німецької філософії.

2. Будучи *німецькою* філософією, німецька класика, зрозуміло, спирається передусім на національну філософську традицію в усьому її розмаїтті: філософську містику — Майстер Екхарт (бл. 1260 — кін. 1327 або поч. 1328), Я. Бьоме (1575—1624), Йоганн (1624—1677); філософію доби Просвітництва — Г. Ф. Ляйбніц, Х. Вольф, Г. Е. Лессінг (1729—1781), Й. Г. Гердер (1744—1803), В. Гумбольдт (1767—1835); ірраціоналістичну філософію — Й. Г. Гаман (1730—1788) та Ф. Г. Якобі (1743—1819).

3. Глибокий вплив на «філософську симфонію сорокаліття», як охарактеризував німецьку класику видатний німецький історик філософії В. Віндельбанд (1848—1915), справила класична німецька поезія й література — Г. Е. Лессінг (1729—1781), Й. Гьоте (1749—1832), Ф. Шіллер (1759—1805), Г. Гердер (1744—1803); романтична школа — Ф. Шлегель (1772—1825), Ф. фон Гарденберг (1772—1801), більш відомий під псевдонімом Новаліса, Ф. Гельдерлін (1770—1843), Л. Тік, (1773—1853), В. Ваккенродер (1773—1798), К. Зольгер (1780—1819), Ф. Шляєрмахер (1768—1834)). Віндельбанд узагалі вважав, що «победоносная сила» німецької класичної філософії «заключалась именно в *союзе философии с поэзией*». В ній «научное мышление сочетается с художественной интуицией и приводит к созданию великих логических мировых поэм» [2, с. 446—447].

4. Виростаючи на національному ґрунті, німецька класика разом з тим увібрала в себе і філософські досягнення інших європейських країн. Передусім це західноєвропейський раціоналізм (Декарт, Спіноза). З усіх представників філософії Нового часу Спіноза, за винятком Канта, взагалі справив чи не найбільший вплив на Фіхте, Шеллінга, Гегеля. Фіхте, певною мірою

— це «вивернутий навиворіт спінозизм». «В определенном смысле система Спинозы, — говорив у своїх мюнхенських лекціях Шеллінг, — всегда будет служить *образцом*». «[...] Несмотря на множество нападок и предполагаемых опровержений, спинозизм не становился устаревшим и никогда до сих пор не был действительно преодолен, и тот, кто хотя бы раз в жизни не погрузился в глубины спинозизма, не может надеяться на то, что достигнет в философии истины и совершенства» [**19**, с. 417]. Гегель вважав, що «быть спинозистом, это существенное начало любого философствования» [4, с. 285]. Маркс у «Святому сімействі» справедливо стверджував, що субстанція Спінози, поряд із самосвідомістю Фіхте, є одним з наріжних каменів системи самого Гегеля.

Німецька класична філософія є раціоналістичною. Центральним поняттям філософії Канта стало поняття розуму, яке є ключовим у назвах двох його основних робіт. Розум — вісь філософських систем Фіхте, Шеллінга, Гегеля.

Нагадаємо, раціоналізм як гносеологічна програма філософії Нового часу проголосив можливість виснувати все людське знання із розуму. Однак, ще до появи на філософській арені Канта, раціоналізм почав не лише давати тріщини, а й заходити в глухий кут. Ляйбніц, цей останній великий раціоналіст у докантівській філософії, змушений був поряд з «істинами розуму» визнати самостійний клас істин — «істини факту», що було вже своєрідною компромісною позицією стосовно другого основного гносеологічного напряму Нового часу — *емпіризму*.

5. Звідси інтерес представників німецької класичної філософії до емпіризму (Бекон, Локк, Юм [1711—1776]), який, безсумнівно, належить до її найважливіших ідейних джерел.

6. Уже йшлося про те, що в межах німецької класики сформувалося принципово нове ставлення до історії філософської думки. На зміну негативістському її витлумаченню піонерами нової філософії (за винятком Ляйбніца) приходить позитивно-конструктивне ставлення до неї. Філософування свідомо починає спиратися, як на свій базис, на всю історію філософії. Гегель будує свою систему «абсолютної філософії» як узагальнення цієї історії.

7. Одним із головних джерел німецької класичної філософії є природознавство XVIII — початку XIX ст. Кант посів гідне місце не лише у філософії, але й в історії природознавства. Філософія природи — одна з основних частин філософських систем Шеллінга і Гегеля. Вони були прекрасно обізнані з найбільш

значними результатами різних галузей природничих наук і посилались на велике коло тогочасних природознавців. Так, у своїй «Філософії природи» Гегель посилається на праці 36 фізиків, 17 хіміків, 30 біологів або цитує їх. Гегель серйозно займався й вивченням вищої математики, про що свідчать його математичні рукописи й розділ «Кількість» у «Науці логіки». Навіть Фоєрбах, усупереч однобічному твердженню Енгельса, за яким «брукбергський відлюдник» відстав від досягнень природничих наук і, мовляв, не помітив великих відкриттів, уважно слідкував за ними. Насправді ж до кінця життя займався біологічними дослідженнями, і, знаходячись у скрутному матеріальному становищі, придбав на гроші, по крихтах зібраних, мікроскоп. Принципово не цікавився успіхами емпіричного природознавства лише Фіхте, тому що помилково вважав, що все конкретно-емпіричне знання може бути виснуване з його Наукоучення.

8. Англійська класична політична економія. Рукописи Гегеля Єнських лекцій 1803—1804 рр. свідчать про те, що він ретельно студіював роботи Адама Сміта (1723—1790). Саме під його впливом Гегель у «Феноменології духу» осмислює розвиток свідомості і людського суспільства в цілому як результат праці.

Єдність і суперечливість

Спосіб філософування всіх представників німецької класики (за винятком Фоєрбаха) є систематичним, адже «дім», у якому може «жити» філософська істина, вважали вони, — це наукова система, де всі поняття висновуються з одного чи кількох принципів. Більше того, вся німецька класична філософія може розглядатись як одна система, що розвивається. На це вперше звернув увагу Шеллінг у мюнхенських лекціях з історії нової філософії. Його думка становить особливу цінність, оскільки це думка не стороннього спостерігача. Тут ми маємо справу із самосвідомістю німецького ідеалізму на заключному етапі його розвитку. З появою Канта, зазначає Шеллінг, «сразу же меняется ход развития философии [...], перед нами уже предстают не различные системы, а одна система, которая, проходя через все следующие друг за другом явления, стремится к высшей точке своего просветления [...] То, что посторонним представлялось стремительной последовательностью систем, было лишь быстрым чере-

дованием моментов в развитии и дальнейшим формированием одной системы» [**19**, с. 450, 451].

На користь цієї точки зору свідчить як проблемне поле цих учень, так і логіка їх розвитку. Філософія Канта задає це проблемне поле. Його вчення буквально зіткане з проблем. Немає жодної проблеми класичної філософії, яку б Кант знову не підняв би, чи якої не торкнувся б, але й немає, мабуть, жодної, яку він розв'язав би. Над їх розв'язанням працює, піднімаючи на все більш розвинений рівень, філософська думка Фіхте, Шеллінга Гегеля, Фоєрбаха, Маркса і Енгельса.

Проте уявлення про німецьку класику як єдине ціле, що розвивається, є хоч і важливим моментом для її розуміння, але однобічним. Це, так би мовити, половина істини. Друга половина полягає в тому, що це суперечлива єдність. Це не тільки «сходинки» думки, а й, як влучно помітив глибокий знавець предмета А. Гулига, «*віяло*» концепцій, які іноді відмінні, а іноді прямо протилежні.

Філософію Маркса у радянській історико-філософській науці ніколи не зараховували до німецької класичної філософії, а вважали самостійним ступенем у розвитку філософської думки, який виникає внаслідок революції у філософії. Та ми ще спробуємо довести, що філософія Маркса ще цілком і повністю знаходиться в межах парадигми німецької класики, незважаючи на те, що Маркс, як він висловився стосовно філософії Гегеля, поставив її з «голови на ноги», що його філософія є її «прямою протилежністю». Та Г. В. Плеханов (1856—1918) знав, що говорить, коли називав виникнення марксизму не революцією, а «революційним переворотом». Таким само переворотом, а не революцією, був перехід від трансценденталізму Канта до спекулятивного трансценденталізму Фіхте, до спекулятивного іманентизму Шеллінга, Гегеля, та перехід Фоєрбаха від ідеалізму до антропологічного матеріалізму. Та це були перевороти (краще — повороти) у межах однієї й тієї ж філософської парадигми. Революцією ж було тільки виникнення критицизму Канта.

Наведемо кілька прикладів того, що в межах німецької класики мали місце не лише зв'язки розвитку тих самих ідей, а й висування ідей різних і навіть протилежних.

Фіхте й Гегель стояли на протилежних позиціях щодо розуміння місця й функцій філософії у суспільному житті, по-різному розуміли ставлення філософії до дійсності. Якщо Фіхте наполягав на тому, що філософія повинна бути не лише вченням про дійсність, а й «інструментом життя», активно брати участь у пе-

ретворенні суспільства й людини на шляху їх духовного й морального вдосконалення, то Гегель вважав, що філософія нічого не може змінити в цьому світі. Вона не повинна повчати світ, яким він має бути, «как устраивать жизнь». Це — марна справа, «суетная мечта», «суетное лучшезнайство». Філософія завжди приходить надто пізно для повчань. Як думка про світ, вона з'являється лише тоді, коли дійсність закінчила процес свого утворення і завершила себе. «[...] Лишь в пору зрелости действительности идеальное выступает наряду с реальным и строит для себя в образе интеллектуального царства тот же самый мир, лишь постигнутый в своей субстанции. Когда философия начинает рисовать своей серой краской по серому, это показывает, что некоторая форма жизни постарела, и своим серым по серому желает не омолодить, а лишь понять ее; сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек». «Постичь то, что *есть*, — вот в чем задача философии, ибо то, что *есть*, есть разум». І «разумная точка зрения есть *примирение* с действительностью» [5, с. 15, 16, 17—18, 16]. Для Фіхте ж, як згодом і для Маркса, задача філософії полягає не в тому, щоб пояснити світ, а в тому, щоб його змінити, бо те, що є, — не є розумом.

І ще один приклад: він стосується вирішення Кантом і Гегелем проблеми війни й миру. Для Канта історичною необхідністю постає «вічний мир». І він неминуче настане або через створення світової федерації держав, головною засадою співіснування яких буде принцип мирного співіснування, або — «на всезагальному кладовищі людства». Який шлях обере людство? Яка можливість реалізується? Хто знає? Однак Кант вірить у першу. Для Гегеля ж навпаки, історичною необхідністю є війна. Адже війни — рушійна сила історії. І коли довго немає війни (не кажучи вже про «вічний мир»), народи починають гнити, як застояне болото. Крім того, війна, за Гегелем, виконує ще дві функції. Війни — санітари історії, що прибирають з історичної арени нежиттєздатні, слабкі, «хворі» народи і тим самим поліпшують генофонд людства. І, зрештою, Гегель каже навіть про «нравственный момент войны», про те, що завдяки війнам «сохраняется нравственное здоровье народов; подобно тому как движение ветров не дает озеру загнивать, что с ним непременно случилось бы при продолжительном безветрии, так и война предохраняет народы от гниения, которое непременно явилось бы следствием продолжительного, а тем паче вечного мира». В мирний час люди грузнуть у болоті повсякденності; «их частные особенности (Partikulärităten) становятся все тверже и окостеневают. Между тем для здоровья необходимо

единство тела, и, если части его затвердевают внутри себя, наступает смерть». Вічний мир часто проголошується як ідеал, якого люди повинні прагнути. Такої думки дотримувався Кант. «Но государство представляет собой индивидуум, а индивидуальность существенно содержит в себе отрицание. Если поэтому известное число государств и сольется в одну семью, то этот союз должен будет в качестве индивидуальности создать свою противоположность и породить врага. Из войны народы не только выходят укрепленными, но и нации, внутри которых существуют непримиримые антагонизмы, обретают внутреннее спокойствие благодаря внешним войнам» [5, с. 344, 345]. Гегелівське вчення про війну мало й має скандальну репутацію, спричинювало й спричинює неоднозначний резонанс. Однак Гегель не вважав війну добром, якого слід прагнути; війна — це те, що, на жаль, трапляється. Історія — не арена для щастя, щасливі періоди в історії — це «порожні сторінки». І Гегель намагається *зрозуміти* війну, як і будь-який інший всесвітньо-історичний феномен, а не моралізувати й стенати над її жахами.

Суть його розуміння зводиться ось до чого. У війні проявляється конечність і випадковість всього, що є особливим. Ця випадковість проявляється на природному рівні у минущості індивідуального життя, у природній смерті. На моральнісному рівні це проявляється у війні. Війна відриває індивідів від окремого й конечного. Вона змушує їх облишити власні перспективи і віддати себе для збереження держави, тобто того, що робить можливою їх свободу. Хто не любить свою свободу, хто надає перевагу життю перед свободою, той не воює, а підкоряється. Коли одна держава без боротьби підкоряється іншій, вона показує де факто свій несуверенітет. Сам конфлікт змушує проявитись суверенітету держави. Це боротьба за визнання. Через цей зв'язок «у війні сама війна визначена як дещо, що має бути минущим». Крім того, тут не йдеться про тотальну війну, яка знищить усе суспільне життя.

Ведучи мову про суперечливість, нелінійність зв'язку вчень у межах німецької класики, слід мати на увазі й те, що це не однобічний прогресистський зв'язок, у котрому кожне наступне вчення більш глибоке, «вище», більш конкретне, більш повно розкриває істину, ніж попереднє. При всій своїй єдності й наявності кумулятивного моменту, це, по-перше, *різні* вчення, й, по-друге, в наступних філософських ученнях іноді має місце й «крок назад» у вирішенні певних проблем порівняно з попереднім, а іноді й просто втрата тих чи інших проблем.

Примітки

[1] Звернемо увагу на те, що всі представники класичної німецької філософії отримали не філософську, а теологічну освіту.

[2] Часто, говорить Гегель, можна почути, що заради досягнення «*объективной цели*» «историк должен быть совершенно *беспартийным*. В особенности это требование предъявляют обыкновенно к *истории философии*, в которой не должны, как думают, проявляться никакие пристрастия в пользу того или иного представления или мнения, подобно тому, как судья не должен быть каклибо особенно заинтересован в пользу одной из спорящих сторон. По отношению к судье предполагается, однако, в то же время, что свою служебную обязанность он исполнял бы нелепо и плохо, если бы он не имел интереса, и притом даже исключительного интереса, к праву, если бы это право он не ставил себе целью, и притом единственной целью, и если бы стал воздерживаться от вынесения приговора. Это требование к судье можно назвать *партийным отношением* к праву, и эту партийность обыкновенно очень хорошо умеют отличать от партийности *субъективной*. Однако в беспартийности требуемой от историка, упомянутое различие (суб'єктивної й об'єктивної партійності — Ю.К.) стирается в пошлой, самодовольной болтовне, и оба рода интереса отвергаются, когда желают, чтобы историк не привносил от себя никакой определенной цели и воззрения, сообразно которым он выделял бы, устанавливал и обсуждал события, но чтобы он рассказывал о них как раз в той случайной форме, в какой он их находит, в их безотносительной и никакой мыслью не проникнутой частности». Та історія, вважає Гегель, завжди має певний предмет, який і є «предположенная цель, которая лежит в основании как самих событий, так и обсуждения вопроса о том, какое из них имеет известную важность, т.е. более близкое или более отдаленное отношение к этой цели, даже не детской сказкой, ибо даже дети требуют в рассказах известного интереса, т. е., чтобы в них можно было по крайней мере угадывать некоторую цель, а также отношение событий и действий к этой цели» [3, с. 330—331].

Література

1. *Васильев В. В.* «История философии» Фредерика Коплстона // Коплстон Фредерик. От Фихте к Ницше. — М., 2004.
2. *Виндельбанд В.* История философии. — К., 1997.
3. *Гегель Г. В. Ф.* Философия духа // Соч. : В 14 т. — Т. 3, — М.; Л., 1959.
4. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. — Кн. 3 // Соч.: В 14 т. — Т. 11.– М. ; Л., 1932.
5. *Гегель Г. В. Ф.* Философия права // Там само. — Т. 7 — М., 1934.
6. *Гегель Г. В. Ф.* Феноменологія духу. — К., 2004.
7. *Гейне Г.* К истории религии и философии в Германии // Соч.: В 10 т. — Т. 6. — М., 1958.
8. *Енгельс Ф.* Анти-Дюрінг // Маркс К. і Енгельс Ф. Твори. — 2 вид. — Т. 20.
9. *Енгельс Ф.* Передмова до першого німецького видання «Розвиток соціалізму від утопії до науки». — Там само. — Т. 19.

10. *Кант И.* Приложение к «наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного» // Соч.: В 2 т. — Т. 2. — М., 1940.
11. *Кант И.* Рецензия на книгу И.Г. Гердера «Идеи философии истории человечества», часть 1. // Соч.: В 6 т. — Т. 6. — М., 1966.
12. *Кант И.* Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. — Т. 3. — М., 1964.
13. *Кант И.* Метафизические начала естествознания // Там само. — Т. 6. — М., 1966.
14. *Лейбниц Г. В.* Ответ на размышления...г-на Бейля о системе предустановленой гармонии // Соч.: В 4 т. — Т. 1. — М.,1982.
15. *Маркс К.* Економічно-філософські рукописи 1844 року // Маркс К., Енгельс Ф. Із ранніх творів.– К., — 1976.
16. Речь Гегеля, произнесенная им при открытии чтений в Берлине 22 октября 1918 г. // Гегель Г. В. Ф. Соч.: В 14 т. — Т. 1, — М. — Л., 1930.
17. *Румянцева Т. Г.* Немецкая трансцендентально-критическая философия // История философии. Энциклопедия. — Минск, 2002.
18. *Фейербах Л.* Основные положения философии будущего // Избр. Филос. произв.: В 2 т. — Т. 1. — М., 1955.
19. *Шеллинг Ф. В. Й.* К истории новой философии // Соч.: В 2 т. — Т. 2. — М., 1989.

2 НАРИС

ІММАНУЇЛ КАНТ

Іммануїл Кант — родоначальник німецької класичної філософії. Історія філософії знає чимало видатних постатей, проте найвидатніших, тих, хто задає горизонти, масштаб і напруженість будь-якому типу філософування, започатковуючи вісьові лінії думки, довкола яких обертається все філософське мислення, все ж було лише дві — Платон і Кант. Їхні вчення — не стільки завершені історичні цілісності, скільки вираження постійного завдання філософії. «Великим» філософом сам Кант вважав лише Платона. Щодо Канта Фіхте сказав: «[...] никакой человеческий ум не проникает дальше границы, у которой стоял *Кант* [...]» [**36**, с. 8]. Не випадково в російських духовних навчальних закладах для того, щоб зайняти вакантну посаду доцента філософії, здобувачеві треба було прочитати дві спробні лекції, одна з яких мала бути присвячена Платонові, а інша — Кантові.

Людина й мислитель

Іммануїл Кант народився 22 квітня 1724 р. в Кенігсберзі (Східна Пруссія), у сім'ї скромних ремісників. Закінчивши початкову школу і гімназію, в 1740 р. він вступив до Кенігсберзького університету, який закінчив у 1745 р. З 1747 до 1754 — домашній учитель. В 1755—1770 рр. був доцентом, а в 1770—1796 — професором Кенігсберзького університету. З 1786 по 1890 — ректор цього ж університету. Кант — член трьох академій наук: Берлінської (з 1786), Петербурзької (з 1794), Сієнської (Італія, з 1798). Помер 12 лютого 1804 р. Ось і всі головні зовнішні віхи життя видатного філософа.

Навряд, стверджував Г. Гейне, колись ще таке велике ім'я приховувало таке скромне життя. «Изложить историю жизни Иммануила Канта трудно, ибо не было у него ни жизни, ни истории»[1].

Це, звісно, перебільшення. І було б великою помилкою вважати, на що провокує романтичне перебільшення Гейне («не було у нього життя»!), що життя Канта перебуває в дисонансі з його вченням. Насправді, і спосіб життя Канта, його особистість, і його вчення перебувають у гідній подиву гармонії і обопільно визначають одне одного. Кант сам побудував, створив своє життя і свою особистість. Силою й чистотою своєї непохитної волі він побудував усе своє існування і підкорив його одній панівній ідеї. Увесь свій особистий духовно-життєвий світ він прагнув підкорити розумові й об'єктивному велінню обов'язку. І вся філософія Канта пронизана непохитною вірою в могутність розуму, його моральнісне підґрунтя. Ця віра ґрунтується на особистій впевненості Канта щодо моральнісного розуму людського роду. Відомий німецький історик філософії Вільгельм Віндельбанд і грузинський філософ Мераб Мамардашвілі (1930—1990) навіть вважали, що ключ до розуміння вчення Канта слід шукати не в теоретичній площині (там його, мовляв, не знайти), а в особистості його творця.

Що ж це була за особистість? Спробуємо окреслити лишень її контури. Як свобода є віссю всієї філософії Канта, так і *особиста незалежність* — основний вектор його особистості. Соціальна незалежність і вільне самовизначення складали для нього увесь зміст того щастя, якого він прагнув і яке очікував від життя. У зв'язку з цим один з перших біографів і видавців листів Канта Р.В.Яхманн писав: «Уже с юных лет этот великий человек стремился быть самостоятельным и ни от кого не зависеть, чтобы

жить не соответственно требованию людей, а соответственно своим требованиям и своему долгу. Такую свободу и независимость он еще в старости считал основой всего счастья жизни и утверждал, что он всегда предпочитал отсутствие необходимой обеспеченности наслаждению, которое делало бы должником другого» [цит. за: **24**, с, 38]. Просто вражає прагнення Канта будь-що уникнути всілякої залежності від зовнішніх обставин, перемін у житті, що змінили б його методично продуманий, «механічно-розмірений» спосіб життя. Навіть у часи матеріальної скрути і серйозної занепокоєності майбутнім, він відмовлявся від привабливих пропозицій обійняти посаду професора в Ерлангенському (1769) та Єнському (1770) університетах. Він відмовився навіть від пропозиції міністра Цедліца обійняти кафедру в Галле (1778), хоча тамтешній університет вважався першим університетом в Німеччині. Його не приваблює ані значно більша платня, ані велика аудиторія студентів, ані запропонований міністром титул надвірного радника. Його не захоплює ані почесть, ані слава, ані матеріальне благополуччя. «Выгода и признание на большой арене, — писав він Марку Герцу, — не имеют, как Вы знаете, для меня большого значения. Мирная, соотвествующая моим потребностям жизнь [...] все что я желал и что получил. Всякое изменение внушает мне страх, пусть даже оно ведет к величайшему улучшению моего положения, и мне представляется необходимым следовать этому инстинкту моей природы». Кант намагається запобігти будь-якого порушення свого «теперешнего положения» [цит. за: **24**, с. 106].

Життя для Канта не мало самостійного значення, воно було для нього лише субстратом й інструментом для розв'язання завдання, яке він поставив перед собою сам — створення свого головного філософського Твору. Всі сили його особистості спрямовані на абстрактний мисленнєвий процес і слугують йому. Зазначимо, що Кант — одинак. Серед великих філософів це не рідкість. Одинаками були Платон, Декарт і Паскаль, Гоббс, Спіноза і Ляйбніц, Юм і Шопенгауер, Ніцше, Спенсер, В. Соловйов та інші, але Кант одинак принциповий. Він вважав, що жінки забирають надто багато часу, а час для нього, як і свобода, становив найвищу цінність.

В особистості Канта вражає його *самодостатність*. Як і його філософія, його особистість — це цілий космос і навіть ляйбніцівська «монада монад». Кант, неначе Бог, будує світ, в якому живе. Це виявляється і в специфіці впливу інших філософів на нього. Як чуттєвість буде надавати в його вченні пізнанню лише

сирий матеріал, який перетворюється на будівлю знання лише завдяки активній діяльності таких «архітекторів», як розсудок, розум та уява, так само і в інших мислителів він знаходить лише те, що шукає сам, що несвідомо стало запитом і потребою його генія. Канта вирізняла безпрецедентна самостійність і свобода думки. Йому невідоме схиляння перед авторитетами. Його девіз: «май мужність керуватись власним розумом». Вже у першій своїй праці «Думки про істинну оцінку живих сил» (1746) він важився на авторитети Ляйбніца і Ньютона. «[...] Можно смело не считаться с авторитетом Ньютона и Лейбница, — заявляє молодий Кант, — если он препятствует открытию истины, и не руководствоваться никакими иными соображениями, кроме велений разума» [**19**, т. 1, с. 53]. Його кредо протягом всього життя — глибока байдужість до своєї попередньої думки, так само як і до думок інших, якщо вони не відповідають істині.

Можна відзначити безпосередній вплив на Канта багатьох філософів. Це, передусім, Платон, Локк, Юм, Руссо (1712—1778), Ляйбніц, Вольф. Але це якийсь своєрідний вплив, він був лише каталізатором, імпульсом до пробудження його власних ідей. У цьому випадку так і хочеться пристати на точку зору Платона і повірити в істинність теорії пізнання як пригадування.

Наприклад, велике враження на Канта справив Руссо. Кант порівнює його з Ньютоном і стверджує, що Руссо першим відкрив у багатоманітті людських образів глибоко приховану природу людини і той таємний закон, згідно з яким провидіння знаходить своє обґрунтування. В усій літературі про Канта, як правило, відзначається, що саме Руссо пробудив цікавість Канта до проблеми людини. Але, дійсно, лише «пробудив», адже ця цікавість вже була йому властива раніше. З «Емілем» Руссо Кант знайомиться в 1762 р. Але вже у «Всезагальній природній історії і теорій неба» (1755) і всіх природознавчих працях наступного десятиліття чітко проглядається етично-духовний інтерес Канта. Він досліджує природу, щоб «знайти» в ній людину. Просто, щоб виправдати належним чином своє місце у створеному світі, людина повинна спочатку пізнати його, зрозуміти, що вона частина природи і разом з тим, за своєю кінцевою метою, підноситься над нею.

Або візьмемо Юма. Кант зазначав, що саме Юм «пробудив» його від «догматичного сну» своїм дослідженням категорії причинності. Але, знову ж таки, лише «пробудив». Адже ідея нетотожності логічних і реальних зв'язків і неможливості виснувати перші з других, настирливо пробиває собі дорогу ще в ранніх

працях Канта, починаючи з габілітаційної дисертації «Нове висвітлення перших принципів метафізичного пізнання» (1755).

Взагалі, незважаючи на те, що саме Кант висунув ідею створення історії філософії як науки, істориком філософії він не був і не знав історії філософії, як знали її Гегель, Шеллінг і Фоєрбах, про що переконливо свідчить його «Короткий нарис з історії філософії» в «Логіці». Кант не будував своєї системи як узагальнення історії філософії. Але складається враження, що він не мав жодної потреби знайомитися з основними ідеями філософських учень минулого, оскільки міг сконструювати їх всі сам, як різні і вичерпні можливості чистого філософського розуму.

Свобода передбачає не лише незалежність від зовнішніх обставин та припущень (як чужих, так і своїх), що не витримали суду істини, а й самообмеження, самодисципліну. Ці дві риси характеру властиві Кантові як нікому іншому. «[...] В течении большей части своей жизни, — пише він у листі до Мендельсона, — я научился обходиться без того, что обычно портит характер [...]» [**20**, с. 514].

Кант рано звик до зовнішніх обмежень, і до неймовірного викладацького навантаження, яке, часом, сягало 34—36 годин на тиждень. Його ці обставини не пригнічували.

Обов'язок особистості стосовно самої себе — гідність і самоповага. Ця повага походить від щирості переконань. І її можливу втрату Кант сприймає як найбільше нещастя, яке може спіткати людину. Йому це не загрожує. Йому властиве фанатичне схиляння перед щирістю і правдивістю. Брехливість — найниціший серед людських пороків. І заповідь «не бреши» для Канта має безумовний характер. «Правда, — пише він в тому ж листі, — я с самой твердой убежденностью и к великому удовлетворению моему думаю многое такое, о чем никогда не осмелюсь сказать, но я никогда не буду говорить то, чего я не думаю» [**20**, с. 514].

Ще одна прикметна риса особистості Канта, його характеру. Це — неймовірна скромність. «Тільки злидарі скромні», — скаже Гьоте. Але це не про Канта. Кантова скромність має інші витоки — нескінченне багатство внутрішнього світу й схиляння перед моральнісним законом. Йому не властиве накидання власної думки. Про це свідчили багато слухачів його лекцій. Це стосується і його текстів, попри їх зовні катехезний виклад. Не випадково епіграфом до своєї основної праці Кант взяв слова Ф. Бекона *De nobis ipsis silemus* (Про самих себе мовчимо — лат.).

Кантівське мислення, в широкому сенсі цього слова, поєднує в собі три складники. По-перше, неповторну широту розумового

горизонту[2]. По-друге, надзвичайну глибину усепроникливої сили абстракції і гідну подиву енергію синтезу, якою він міг привести до єдності і опрацювати матеріал мислення в усій його повноті. Третій складник — навдивовижу потужна продуктивна уява[3]. Кант знає їй ціну і робить саме її в своїй теорії пізнання головним конструктором понять.

Кант — філософ від Бога. Народжуються філософами чи стають ними через здобуття філософської освіти? Для того щоб геніальний філософ відбувся, потрібно і те, й інше. Кант тут найяскравішим прикладом.

Відзначимо ще одну рису Канта. Він створив себе не лише як моральнісну особистість, а й, у певному сенсі, як природний організм. Природа обділила Канта здоров'ям. Про таких кажуть: «не жилець!». Вже в 45 років його здоров'я почало давати збої і викликало занепокоєння. З'явились скарги на нездужання і швидку стомлюваність. Але Кант завдяки ретельному й тривалому самоспостереженню випрацював для себе своєрідний медичний канон, дотримуючись якого зміцнив своє здоров'я і прожив досить довге життя. Його здоров'я було, так би мовити, — писав про Канта в повісті «Повернена молодість» Михайло Зощенко, — його власною, добре продуманою творчістю. Це мистецтво зберігати життя, спираючись на чистий розум.

Таке життя, схоже на роботу машини, автор не вважає за ідеал. Але потрібно сказати, що досвід Канта був вдалим, і тривале життя і величезна працездатність його блискуче це підтверджують. Керуй своїм організмом, наставляє Кант, виходячи з власного досвіду, інакше він буде керувати тобою. Свій канон він виклав у праці «Суперечка факультетів» (1798).

Михайло Зощенко також навряд чи помилявся, коли казав, що життя Канта було «трагічним». Але воно було трагічним не тому, що він «не знав жінки», як вважав Зощенко (і що радше за все було не так), а тому що вже за шість років до смерті його не полишало болісне відчуття того, що, ясно уявляючи собі «полное завершение своего замысла в целом (касаясь как целей, так и средств)», він уже розумово не був здатен розв'язати це завдання. У цьому самому листі до Гарве від 21 вересня 1798 р. Кант писав: «на мою долю [...] выпал [...] прискорбный жребий. Вообразите, каково мне при довольно сносном состоянии здоровья быть чуть ли не в параличе как раз в умственных своих занятиях: [...] в сравнении с этим танталовы муки кажутся менее безнадежными» [**20**, с. 616].

Духовно Кант згаснув раніше, ніж фізично. Інтелектуальні сили полишили його. Вже на останніх працях лежить відбиток цьо-

го згасання. В нескінченних повтореннях тут зустрічаються одні й ті ж фрази і звороти; у строкатій мішанині переплетені важливе й другорядне; ніде не вибудовується систематична диспозиція. Його пам'ять втрачає силу; пишучи фразу він не може згадати її початку, стилістичні періоди плутаються. На схилі років Кант був, за власним визнанням, «людиною, що пережила себе». Життя стало для нього тягарем і останніми його словами були: «Це добре».

Ідейний розвиток Канта зазвичай поділяють на два періоди: «докритичний» і «критичний». Сам він вважав початком своєї оригінальної творчості як мислителя і письменника 1770 р., рік захисту дисертації «Про форму і принципи чуттєвого та інтелігібельного світу». Цей поділ відображає два якісно різних етапи його філософської творчості. Усе що стосується першого періоду, за усього змістовного багатства, має другорядне значення порівняно з тим, що було створене впродовж другого періоду.

«Докритичний» період

Коло інтересів «докритичного» Канта — це, переважно, природознавство, філософія природи і гносеологія.

Ім'я Канта назавжди вписане не лише в історію філософії, а й в історію науки. Він створив небулярну космогонічну гіпотезу, яку виклав у своїй найзначнішій праці цього періоду — «Всезагальна природна історія й теорія неба» (1755). Ця гіпотеза, з часу оприлюднення французьким вченим П. С. Лапласом (1749—1827) у 1795—1796 рр. подібної до кантівської гіпотези («Виклад системи світу»), отримала в історії науки назву «канто-лапласівської». Суть її відома кожному ще із середньої школи. Філософське, світоглядне її значення полягає у найпослідовнішому, порівняно з Декартом, французькими [П. М. Мопертюї (1698—1759), Ж. Л. Л. Бюффон (1707—1788)] і англійськими природодознавцями, проведенні ідеї розвитку природи.

У природознавстві XVII — першої половини XVIII ст. панувало уявлення про абсолютну незмінність природи. Вона вважалася чимось створеним одразу. Ньютон, який для Канта протягом всього його життя уособлював образ науки, показав, що Всесвіт становить не хаос, а космос, величезний фізичний механізм, який підкоряється чітко визначеним законам. Але цей механізм, порядок Всесвіту «влаштований, за Ньютоном, безпосередньо Божою рукою без застосування сил природи». Він принципово відмовля-

ється науково досліджувати питання про походження нашого світу, Сонячної системи. Кант же вважав, що дивовижна єдність, виявлена Ньютоном у побудові цієї системи, є наслідком її генези. Космологія у нього доповнюється й обґрунтовується космогонією.

У теорії Ньютона мав місце «містичний елемент» у вигляді загадкової «тангенціальної сили».

Візьмемо рух будь-якої планети навколо її центрального тіла. Як Ньютон пояснює її еліптичний рух? Він — результат складання двох сил: сили F_1(сила тяжіння) і перпендикулярної до неї сили — F_2, так званої «тангенціальної сили».

Цю «тангенціальну силу» в ньютонівській теорії Ф.Енгельс, грунтовний знавець історії природознавства, називає «містичною», «таємничою». Чому? Тому, що вона суперечить закону, згідно з яким у нашому Всесвіті будь-який рух може відбуватись лише в напрямі центрів тіл, що діють одне на одного. Отже, ньютонівська теорія вводила в механіку такий елемент руху, який неухильно приводить до ідеї сотворимості і знищенності руху, а тому також до ідеї творця. Ньютонові необхідний першопоштовх, або, як його іронічно називав Паскаль, «першоциглик», щоб «запустити» Всесвіт, і в цьому пункті він посилається на Бога. Кант вважає, що так звана тангенціальна сила в русі планет містична лише до тих пір, поки ми вважаємо, що Сонячна система незмінна. І він зводить цю силу до центрально-діючої сили відштовхування. Містичний тангенціальний поштовх замінений природною силою відштовхування. Тангенційний елемент — це залишок відштовхування окремих частинок газового шару, що обертається, з якого шляхом поступового стискання виникла сонячна система. До відштовхування в своїх натурфілософських побудовах звернуться, слідом за Кантом, Шеллінг і Гегель. Енгельс також буде вважати, що «будь-який рух складається із взаємодії притягування і відштовхування», а історичне значення космогонічної гіпотези охарактеризує так: «Кантівська теорія виникнення всіх теперішніх небесних тіл із туманних мас, що обертаються, була величезним завоюванням астрономії з часів Коперніка». В метафізичних поглядах на природу «Кант зробив перший пролом». «Питання про першопоштовх було подолане, Земля і вся Сонячна система постали як дещо таке, що стало в часі». «У відкритті Канта полягала точка відліку всього подальшого руху вперед» [**26**, т. 20, с. 56—57, 351]. В сучасній космогонічній науці теорії пило- і газоподібних утворень, що стискаються, повністю поступились місцем теоріям, які грунтуються на ідеях про

Всесвіт, який утворився внаслідок вибуху і потім розширився. Але центральна ідея Канта, ідея розвитку, лежить в основі будь-якої наукової космогонії.

Кант, порівняно з Декартом і Ньютоном, розширив межі природничо-наукового дослідження, розповсюдивши його і на питання походження Всесвіту, а не лише на його будову. Але межі все ж лишаються. По-перше, це існування самої матерії. Кантові потрібно «дати» матерію. Декартові для побудови світоустрою потрібні були матерія й рух. «Дайте мені матерію і рух, і я побудую світ!» — заявляв Декарт. Ньютонові для пояснення руху потрібен був ще першопоштовх. Кантові потрібна тільки матерія, для пояснення її руху йому досить лише сил притягування й відштовхування. «[...] *Дайте мне материю*, — писав він, — *и я построю из нее мир*, т.е. дайте мне материю, и я покажу вам, как из нее должен возникнуть мир» [**19**, т. 1, с. 126].

Отже, даність, існування матерії Кант пов'язує ще з Богом і вважає, що ця проблема виходить за межі науки. Втім, поставимо питання: чому існує матерія, світ? Відповідь на це питання, з погляду науки, може бути тільки одна: існує тому, що існує, і тому, хто прагнув би іншої відповіді, нічим не можна зарадити.

По-друге, Кант висловлює сумнів стосовно можливості пізнання живого за допомогою механічних законів. Природними причинами, за Кантом, принаймні в його час, пояснити походження живої природи було не можна. «Легче понять образование всех небесных тел и причину их движений, короче говоря, происхождение всего современного устройства мироздания, чем точно выяснить на основании механики возникновение одной только былинки или гусеницы» [**19**, т. 1, с. 127]. Тут можна констатувати в Канта агностичний мотив. Але можна зафіксувати й плідну ідею нередукованості живого до неживого.

І, по-третє, в праці «Марення духовидця, пояснені мареннями метафізика» (1766) Кант розвіює всілякі сподівання людського розуму на пізнання сутності психічних явищ. Їх пізнання можна завершити «только в *отрицательном* смысле, а именно твердо устанавливая границы нашего понимания» [**18**, с. 331]. «[...] Духовная природа [...] не познается, а только предполагается, никогда не может быть предметом нашего положительного мышления, ибо для этого отсутствуют во всей системе наших чувственных ощущений какие-либо данные. По отношению к духовному миру, во всем отличному от мира чувственного, приходится ограничиваться одними лишь отрицаниями, и даже сама возможность этих отрицаний покоится не на опыте, не на каких-

либо логических умозаключениях, а на чистой фантазии, к которой прибегает разум, лишенной всякой поддержки. Таким образом пневматология может быть названа системой необходимого незнания [...]» [**18**, с. 347—348].

У цей період Кант плідно працює також у галузі теорії пізнання. І в цих розвідках, як і стосовно можливості пізнання матерії, сутності життя та душі (психічних явищ), він усе більше схиляється до агностицизму.

Об'єктом критики стає класичний раціоналізм, формулою якого було спінозівське положення, що порядок і зв'язок речей є такими ж, як і порядок і зв'язок ідей. Вже в праці «Нове висвітлення принципів метафізичного пізнання» (1755) Кант наполягає на чіткому розрізненні «основ буття» і «основ пізнання», причинного зв'язку речей і логічного зв'язку думок. У праці «Хибне мудрування в чотирьох фігурах силогізму» (1762) це розрізнення поглиблюється, постаючи розрізненням «логічного пізнання», яке, на думку Канта, винятково аналітичне, і «реального пізнання», про сутність якого він ще нічого певного сказати не може. Це розрізнення потребує подвійної оцінки: позитивної і негативної. Позитивний момент — виявлення меж формальної логіки. Негативний — встановлення меж логіки (мислення) взагалі, оскільки іншої логіки, крім формальної, Кант ще не знає. Цю ж думку він розвиває в праці «Досвід уведення у філософію поняття негативних величин» (1763). За допомогою аналізу «негативних величин» Кант намагається довести непізнаваність «реальної основи» логічними засобами. Він показує, що логічне і реальне заперечення не збігаються. Кант наводить такі приклади. *Не-А* в логіці — це просто заперечення *А*. Для логіки незадоволення є просто відсутністю задоволення. Реально ж, незадоволення є певним почуттям, але протилежним задоволенню. Для логіки «не сухо» — відсутність сухості. Реально ж, «не сухо» — це «вогко». Тому неможливо відтворити реальну протилежність речей наявними логічними засобами. Але може «реальне пізнання», яке Кант намагається старанно відокремити від логічного, здатне адекватно відобразити реальну основу? Чи не є «реальне пізнання» пізнанням досвідним?

Але й досвідне пізнання, як воно розуміється в XVII—XVIII ст., не може бути джерелом пізнання причинних зв'язків речей. На цьому наполягає і раціоналіст Ляйбніц, і представник емпіризму Юм. Досвідне знання — це знання фактів, а не причин. Але звідки береться знання причин? Адже вся наука постає саме таким знанням.

Підсумок гносеологічних пошуків Канта «докритичного» періоду — впевнена переконаність у необґрунтованості як раціоналістичної, так і емпіристської гносеологічних програм пояснення наукового знання. І він буде шукати вихід з глухого кута цих програм через їх синтез, а для цього вдасться до методологогносеологічного аналізу всього сучасного йому знання. Але про це йтиметься у зв'язку з аналізом гносеології критичної філософії. Нині ж зупинимось на витоках кантівського критицизму, основному питанні й структурі системи критичного ідеалізму.

Система «критичного ідеалізму»

Вихідним пунктом, віссю і вінцем цієї системи є людина й її свобода. Людина — альфа й омега критичної філософії. Уже в «докритичний» період Кант виголосив: «*Если существует какая-либо наука, которая действительно нужна человеку, то это та, которой я учу, именно, подобающим образом выполнить ту роль, которая указана человеку при создании мира; из нее он может научиться тому, чем должно быть, чтобы быть человеком*» [**18**, с. 242][4]. Це вислів з посмертних рукописів, датованих 1764 р. Впродовж усього життя Кант буде вважати, що саме «человек — компендий мира» [**18**, т. 6, с. 44]. Ця формула наведена з «Рецензії на книгу Й.Г.Гердера «Ідеї філософії історії людства» (1785). В останній, підсумковій кантівській праці «Антропологія» (1798) знову наголошується: людина — «самый главный предмет в мире» [**19**, т. 6, с. 351]. Тому філософія, за Кантом, покликана дати відповідь лише на одне питання — «*Что такое человек?*» [**20**, с. 332].

Людина антиномічна, вона живе в двох світах: у світі природної необхідності й у світі духовно-моральнісному, в світі свободи. Звідси поділ «доктринальної» філософії Канта, контури якої йому вдалось лише позначити, на дві основні частини — «метафізику природи» і «метафізику моралі».

Природа й свобода несумісні. Природа підкорена необхідності, законові причинності, й у ній немає місця свободі. До неї можна прибудувати лише спінозівську свободу, яка розуміється як «пізнана необхідність». Але це ілюзорна свобода, несвобода, це «свобода» бика, який усвідомив, як іронізував Фіхте, що його ведуть на бійню. Свобода можлива лише в тому світі, який підкоряється не законові причинності, необхідності, а якомусь іншому. Вона можлива не в світі причин і наслідків, а в світі мети і засо-

бів, мети і цінностей, у світі де людина може з багатоманіття можливостей обрати себе і творити своє буття. Одним словом — в моральнісному світі, в світі культури.

Ядром філософії Канта зовсім не є, як це може здатися на перший погляд, теоретична філософія. Остання виконує у нього допоміжну функцію, вона покликана лише окреслити межі теоретичного (такого, що пізнає) розуму і відкрити ту сферу людського буття, яка лежить за межами необхідності, а саме — сферу свободи. В цьому сенс кантівського формулювання основного завдання, яке він розв'язував у своїй теоретичній філософії: «мне пришлось ограничить (aufheben) *знание*, чтобы освободить место *вере*» [**19**, т. 3, с. 95][5].

Щоб уникнути непорозумінь, чітко з'ясуємо кантівське розуміння віри. Остання не зводиться до віри релігійної. Існує три різновиди віри: прагматична (ситуативна впевненість людини у своїй правоті), доктринальна (до неї належить і релігійна віра в Бога) і моральна віра. В Канта тут йдеться насамперед про останню. Саме їй, а не теоретичному розумові, відкривається світ людської свободи. Звідси кантівський поділ світу на «явища» (сфера необхідності) і «річ саму по собі» (сфера свободи). Не випадково саме це розрізнення глибокий знавець філософії Канта А. Шопенгауер (1788—1860) вважав «величайшей заслугой Канта» і «основной тенденцией кантовской философии» [**41**, 352—353].

Вихідна антиномія критицизму — необхідність і свобода, співвідношення яких становить водночас і його вихідну інтуїцію. Сам Кант, застерігаючи від хибного розуміння своєї філософії, кидаючи на схилі років ретроспективний погляд на свій духовний розвиток, вказує на це в листі до Гарве від 21 вересня 1798 р.: «Не исследование бытия божьего, бессмертия etc. было моей отправной точкой, но антиномии чист[ого] раз[ума]. «Мир имеет начало — он не имеет начала» etc. — до четвертой: «Человеку присуща свобода — у него нет никакой свободы, а все в нем природная необходимость». Вот что, прежде всего, пробудило меня от догматического сна и побудило приступить к критике разума как такового [...]» [**20**, с. 617].

Питання «Що таке людина?» розпадається у Канта на три підпитання: «що я можу знати?», «що я маю чинити?», «чого я смію сподіватись?». На перше питання відповідає метафізика, на друге — мораль. Третє знаходиться поза компетенцією філософії, відповідь на нього можна *шукати* (це ще не значить, що можна *знайти*) лише в релігії.

Відповідно до двох перших питань, критична частина філософії Канта поділяється на «Критику чистого розуму» (1781) і «Критику практичного розуму» (1785), в яких досліджуються дві основні форми людської життєдіяльності — пізнання й практика. Ці форми обопільно протилежні й, унаслідок цього, однобічні, тому Кант шукає таку форму життєдіяльності, в якій би ця однобічність могла бути подоланою. Формою, в якій мала б зреалізуватись єдність теорії й практики, є для нього — естетична діяльність. Остання досліджується в третій, завершальній частині критичного вступу до системи — в «Критиці здатності судження» (1790).

Основу для такого поділу «Критики» Кант знаходить і в душі людини. В останній він виокремлює три основні здатності: *пізнавальну, відчуття задоволення й незадоволення, здатність бажати*. Звідси і три «Критики».

Кожна з форм людської життєдіяльності орієнтована на свій ідеал, який водночас є і абсолютною цінністю. Ідеалом пізнавальної діяльності є *істина*, практичної — *добро*, естетичної — *краса*. Не можна не погодитися з відомим російським кантознавцем А. Гулигою, який писав, що «формула філософської системи Канта — істина, добро і краса — взяті в їх єдності, замкнені на людину, на її культурну творчість, яку спрямовує художня інтуїція» [**13**, с. 76]. Кантіанці спробують знайти інтегральну єдність цих трьох ідеалів. Ім'я їй — «*святість*». Досягнення цих ідеалів (і це випливає із самого поняття «ідеал») у конечному людському житті неможливе. Але міра людськості людини визначається ступенем причетності до цих ідеалів, ступенем їх реалізації кожною конкретною людиною.

Читати Канта нелегко. Це читання потребує не лише ґрунтовної історико-філософської підготовки, а й величезного напруження думки. М. Мендельсон (1729—1786) своє враження від читання першої «Критики» схарактеризував так: це «найкращий засіб для отримання головного болю». Певною мірою це пояснюється стилем Канта. Він сам казав про «Критику чистого розуму», що його «книга суха, темна, противоречит всем привычным понятиям» [**19**, т. 4, ч. 1, с. 75][6]. Кант зізнавався, що він не володіє «даром ясного изложения» [**19**, т. 3, с. 103], здатністю «писать так тонко и вместе с тем так привлекательно, как Давид Юм, или столь основательно и притом столь изящно, как Моисей Мендельсон» [**19**, т. 4, ч. 1, с. 77]. Але тим, хто скаржиться на неясноту його книги, він радить «посвящать свои дарования другим предметам» і, навіть, з не властивою йому назагал різкістю заявляє, що цими скаргами «обычно прикрывают свою собственную ле-

ность или тупоумие» [**19**, т. 4, ч. 1, с. 76][7]. Але все ж основна причина «темноти» кантівських творів — глибина проникнення в предмет дослідження і принципова новизна його думки. І той, кому все ж пощастило проникнути в лабораторію цієї думки, переконається в правоті Гьоте, який казав, що прочитати сторінку Канта для нього — це ніби увійти в світлу кімнату.

Революція у філософії

З ім'ям Канта пов'язана найвеличніша революція у філософії, яку за масштабністю і радикальністю можна зіставити хіба що з сократо-платонівською чи картезіанською революціями. Сам Кант не тільки ясно це усвідомлював, але й попри властиву йому скромність порівнював себе з Коперніком, заявляляючи про те, що він здійснив «революцию в способе мышления», створив абсолютно нову науку — критику чистого розуму. «Критика чистого разума есть совершенно новая наука, которой прежде ни у кого и в мыслях не было» і «даже сама идея её была неизвестна» [**19**, т. 4, ч. 1, с. 76].

У чому ж полягала ця революція, цей «коперніканський поворот» у філософії? Спробуємо коротко висвітлити це питання, щоб мати Аріаднину нитку, яка дась нам можливість не заблудитись у лабіринтах кантівського мислення. «Коперніканський поворот» можна звести до двох основних ідей. Перша. У пізнанні не уявлення узгоджуються з предметами, а, навпаки, предмети узгоджуються з уявленнями. Кант відкрив творчу природу пізнання. Друга ідея полягала в проголошенні автономії сфери моральності. Обидві ці ідеї мали своєю основою розрізнення явища й речі самої по собі.

Документом, що був «свідоцтвом про народження» ідеї «Критики чистого розуму» є лист Канта до Марка Герца від 21 лютого 1772 р. В ньому він писав: «Я задал себе вопрос: на чем основано отношение того, что называют в нас представлением, к предмету?», тобто на чому базується відповідність знання і предмета? Відповіді на це основне гносеологічне питання Кант не знаходить у жодному попередньому вченні. В одних ця відповідність зводиться до рецептивності духу (Локк та ін.). Але вже Ляйбніц у своїх «Нових дослідах», які справили на Канта величезне враження, показав необґрунтованість такого розв'язання питання, адже такі всезагальні й необхідні поняття, як можливість, існування, необхідність, причинність і т. п., ніколи не можуть бути виснувані з досвіду, не можуть бути вилучені, за допомогою до-

давання одиничних чуттєвих змістів, з матеріалу сприйняття. Але й спроба пояснити цю відповідність як споконвічно вкладену в людський розум Богом (Платонівське вчення про пізнання як пригадування колишніх споглядань божества, вчення про «преустановлену гармонію» Мальбранша й Ляйбніца і т.п.) поціновуються Кантом як «пустая мечта», «нелепость», «фантастическая химера», оскільки в цих «поясненнях» використовується абсолютно невідоме для тлумачення відносно невідомого [**20**, с. 526—529]. У всіх цих вченнях, як емпіристських, так і раціоналістичних, була одна спільна вада, яка й слугувала передумовою для розв'язаннея питання про відповідність знання й предметів, а саме: уявлення про пізнання і знання як про щось пасивне, здатне лише сприймати, цілковито визначуване предметами або споконвічно вкладене в людський розум абсолютною істотою, як би ми її не називали — Богом чи то природою речей.

Кант пропонує йти іншим шляхом, шляхом, яким пішли вже завдяки «свершившейся в них революции» спочатку математика, а потім природознавство. Ось як він сам визначає точку відліку своєї філософії, суть здійсненої ним «революции в способе мышления»: «До сих пор считали, что все наши знания должны сообразоваться с предметами. При этом, однако, кончались неудачей все попытки через понятия что-то априорно установить относительно предметов, что расширяло бы наше знание о них. Поэтому следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны сообразоваться с нашим познанием, — это лучше согласуется с требованием возможности априорного знания о них, которое должно установить нечто о предметах раньше, чем они нам даны. Здесь повторяется то же, что с первоначальной мыслью Коперника: когда оказалось, что гипотеза о вращении всех звезд вокруг наблюдателя недостаточно хорошо объясняет движения небесных тел, то он попытался установить, не достигнет ли он большего успеха, если предположить, что движется наблюдатель, а звезды находятся в состоянии покоя» [**19**, т. 3, с. 87]. При цьому варто мати на увазі, що Кант ніколи не заперечував емпіричну залежність людського духу від зовнішнього матеріального світу. Але він показав, що вся сфера емпіричного буття, в якій залежність нашого духу від зовнішніх речей — беззаперечний факт, сама є лише цариною явищ, які визначаються нашим духом як суб'єктом, що пізнає. Нехай, розглядуване з земної поверхні Сонце фактично є маленьким диском, що обертається навколо Землі; насправді Земля і все що на ній,

залежать цілковито від Сонця, в ньому має нерухомий центр свого існування і джерело свого життя. Суб'єкт, що пізнає, здається лише світлою плямою над величезною машиною світоустрою, але насправді він, як Сонце Землю, не лише освітлює її, а й дає закони її існуванню. Кант не відкидав [як-от Берклі (1685—1753), від якого він завжди дистанціювався] власного існування зовнішніх, матеріальних предметів, але він довів, що певний спосіб їх буття, їх існування, *як ми його пізнаємо*, залежить від нас самих, тобто визначається суб'єктом, що пізнає: все, що ми знаходимо в предметах, вкладається в них нами самими. Стосовно чуттєвих, так званих «вторинних якостей», це було відомо давно. *Ми* відчуваємо предмети як червоні, зелені, такі, що звучать, солодкі, гіркі і т.д. Та чи пахне троянда, коли її не нюхають? Яким би не був предмет сам по собі, він не може бути, тобто відчуватись, як червоний або зелений, якщо немає суб'єкта, що бачить, не може бути звучним, якщо нема' суб'єкта, що чує, і т.д.; кольори, звуки, запахи і т.п. є такими лише для нашого відчуття. Але Кант не зупиняється на цьому і йде далі. Не предмети існують в часі і просторі, а *ми* конструюємо предмети в просторі, *ми* розподіляємо дійсність на часові моменти. Простір і час — форми нашого чуттєвого споглядання. *Ми* в своєму пізнанні присвоюємо предметам якості субстанціальності, причинності і т.п. — есі ці якості є лише категорями нашого розсудку. Який світ — незалежно від нас ми не знаємо; але той світ, який ми знаємо, є наше власне створіння, продукт пізнавальної діяльності суб'єкта.

Щодо другого головного кантівського відкриття (автономії моральності), яке є складником його «коперніканського повороту» у філософії, то про нього йтиметься при викладі практичної філософії Канта. А тепер — докладніше про несучу конструкцію та основні вузли його теоретичної філософії, детально викладеної у «Критиці чистого розуму».

«Критика чистого розуму» — це, насамперед, кантівська теорія пізнання, хоча в ній уже закладено фундамент та окреслено контури всієї системи.

Теорія пізнання

Головне поняття будь-якої теорії пізнання — поняття *знання*, теорія пізнання досліджує закономірності, механізми та форми його здобування. Вже у вихідному формулюванні основного питання власне кантівської теорії пізнання відображена специфіка

застосованого ним методу дослідження, який він назвав «*трансцендентальним*» (від лат. transcendens, transcendentis — той, що виходить за межі). Суть методу полягає в тому, що береться деякий факт, що підлягає дослідженню, і з'ясовуються умови його можливості. Тому сама абстрактна формула основного питання «Критики чистого розуму» така: «*Як можливе знання*?».

Далі Кант уводить в це питання низку конкретизацій. Його цікавить не будь-яке знання, а лише теоретичне («*чисте*» — в термінології Канта). Чисте знання, на відміну від емпіричного, характеризується такими рисами, як всезагальність і необхідність. Питання про походження емпіричного знання не зачіпає Канта тому, що це питання, вважає він, вже розв'язане в попередній філософії Беконом і Локком. Такого роду знання походить з досвіду шляхом індуктивного узагальнення фактів. Чисте ж знання ми не можемо отримати з досвіду, воно, в цьому Кант, слідом за Ляйбніцем і Юмом, переконаний із самого початку, не *апостеріорне* (лат. a posteriori — з наступного), а *апріорне* (лат. a priori — з попереднього), воно — позадосвідного походження. З досвіду неможливо отримати ані суворої чи «істинної» всезагальності, ані необхідності. Чи можна з досвіду виснувати судження на кшталт такого: «усі тіла мають вагу»? Ні, адже досвід завжди обмежений і ми ніколи не мали і не будемо мати в своєму досвіді справу з усіма тілами. Чи можна з досвіду отримати судження «всі люди смертні»? Знову ж ні. Для цього варто було б «почекати» доки помруть усі люди, що живуть. Помруть разом з тим, хто міг би висловити це судження. Подібним чином ми не можемо з досвіду робити висновків про наявність у предметах необхідних зв'язків. Феноменологічна послідовність явищ не тотожна причинним зв'язкам. «Після цього» ще не означає «з причини цього». День йде за ніччю, але це зовсім не означає, і ми це добре знаємо, що день є причиною ночі. Втім, усі теоретичні знання складаються із всезагальних і необхідних суджень і тому тут приховується найскладніша гносеологічна проблема.

Далі ще одна конкретизація. Канта цікавить не будь-яке чисте знання, а лише таке, в якому відбувається прирощення знань. В зв'язку з цим він приймає запроваджене Ламбертом (1728—1777), Крузієм (1715—1775) і Юмом розмежування знання на *аналітичне* і *синтетичне*. Під аналітичним знанням розуміється таке знання, в якому предикати суджень імпліцитно містяться в їхніх суб'єктах. Такі судження не розширюють нашого знання, а лише пояснюють його. Механізми утворення аналітичних суджень розкриті ще Арістотелем. Вони утворюються шляхом логічного

висновування. Кант наводить такий приклад аналітичного судження «всі тіла протяжні». У цьому судженні поняття протяжності в прихованому вигляді вже міститься в понятті «тіла» і може бути отримане з нього за допомогою логічного закону тотожності.

Але до складу чистого знання входять також і судження, в яких предикати логічно не висновуються з суб'єктів і приєднуються до них ніби іззовні за якимось невідомим нам принципом синтезу. Наприклад: «Пряма лінія — найкоротша відстань між двома точками». Немає таких законів, правил логіки, за допомогою яких можна було б з поняття «пряма лінія» вилущити поняття «найкоротшої відстані».

Усі досвідні судження синтетичні, і механізм їх утворення після Бекона і Локка досить зрозумілий. Що ж стосується синтетичних апріорних суджень, за допомогою яких лише й розширюється сфера теоретичного знання, то їх утворення до цього часу, вважає Кант, лишається таємницею, загадкою, яку він має намір розгадати.

І ще варто звернути увагу на те, що знання Кант пов'язує постійно із судженням. Справа в тому, що зі своєї дослідницької практики він видобув важливий методологічний принцип, згідно з яким однією з умов успішного вирішення тієї чи іншої наукової проблеми є її поставлення в найпростішій формі. Елементарною ж формою знання, за Кантом, є судження (втім, Гегель згодом покаже, що це не так), і тому в результаті всіх розглянутих конкретизацій вихідне питання Канта «як можливе чисте знання?» набуло остаточного вигляду: «*як можливі апріорні синтетичні судження*?».

Це питання, в свою чергу, розпадається на три підпитання: як можливі апріорні синтетичні судження в математиці (як можлива математика?), як можливі апріорні синтетичні судження в природознавстві (як можливе теоретичне природознавство?), як можливі апріорні синтетичні судження в метафізиці (як можлива метафізика?).

У поставленні останнього підпитання є одне істотне уточнення — «якщо взагалі можливі». Адже якщо чиста математика і чисте природознавство існують як достовірні факти, то цього, за Кантом, не можна сказати про метафізику, філософію. Більше того, остання навіть ще не ступила «на правильний шлях науки» і «лежить у руїнах».

Нема серед кантівських питань і питання про чисте суспільствознавство. І це зрозуміло. Адже в часи Канта його просто не існувало. Знадобився досвід всього XIX століття, щоб в кінці його

постало питання про створення «Критики історичного розуму», яку німецький історик культури і філософ Вільгельм Дильтей (1833—1911) розглядав як предмет «четвертої критики», не написаної самим Кантом.

Звернемо увагу й на те, що Кант залишив розмірковування про пізнання взагалі і аналізує конкретні його форми (математику, природознавство, філософію).

Згідно з поставленими трьома питаннями, структурується вся «Критика чистого розуму». Формально вона складається з двох частин: «трансцендентального вчення про начала» і «трансцендентального вчення про метод». Цей розподіл книги запозичений з підручників логіки, які були в ужитку на той час. «Вчення про метод» — взагалі ніщо інше, як не позбавлене тонких зауважень доповнення. Змістовна ж структура складається з трьох частин: *трансцендентальної естетики, трансцендентальної логіки* і *трансцендентальної діалектики*. В естетиці дається відповідь на перше запитання, в логіці — на друге, в діалектиці — на третє.

Естетика в Канта, — загальна теорія чуттєвості. Він користується цим терміном у значенні, що той мав до Вольфового учня Олександра Баумгартена (1714—1762), який вперше позначив ним вчення про прекрасне.

Наші чуттєві сприйняття багатоманітні за своїми формами. Але з цих форм Кант виокремлює основні, без яких неможливе жодне споглядання. Такими формами є *простір* і *час*. Вони — не форми існування предметів, а лише форми суб'єктивного чуттєвого споглядання. Вони не поза нами, а в нас самих. Простір і час не висновуються з досвіду. Більше того, ці апріорні форми вперше роблять згаданий досвід можливим. Наївнореалістичній свідомості здається, що речі існують у просторі й часі, і що, абстрагуючись від цих речей, ми утворюємо поняття про них. Кант показує що це ілюзія, що насправді — навпаки, для того, аби чуттєво сприйняти щось як таке, що існує «поза нами» (в іншому місці простору), і як деяку сукупність речей (які знаходяться в різних місцях простору), в мені вже має певним чином міститься чистий (абстрактний) простір як форма споглядання. Геометр, для того щоб конструювати геометричні фігури, повинен вже мати в собі певне вмістилище цих фігур. В природі немає ані точок, ані прямих ліній, ані трикутників тощо. Усе це — конструкції нашого споглядання, умовою якого є форма чистого простору.

Так само і з часом. Час взагалі є вельми загадковим і важким для розуміння феноменом. На це звернув увагу ще Арістотель. Час, розмірковував він, складається з трьох модусів: минулого,

теперішнього і майбутнього. Минулого вже немає, майбутнього ще немає, а теперішнє, в якому поєднуються обидві ці речі, яких немає, теж не може існувати. Часу, як виявляється, або взагалі не може бути, або ми не можемо зрозуміти, що це таке. А ось зізнання блаженного Августина (354—430): «Что же такое время? Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю что такое время: если бы я захотел объяснить спрашивающему — нет, не знаю» [**1**, с. 292].

Час у Канта, як і простір, ідеальна, суб'єктивна форма споглядання явищ. Якщо простір робить можливою геометрію, то час — арифметику. Чисел, як і геометричних фігур, у природі не існує, вони виникають з лічби, певного виду людської діяльності, абстрактною формою якого і є час. Числа — тривалість, яка застигла. Причому, якщо простір є формою зовнішнього споглядання, то час — внутрішнього і, відповідно, всіх споглядань взагалі.

Це вчення Канта про ідеальність і суб'єктивність простору і часу мало величезну культурно-історичну цінність, воно звільняло людину від жаху, який тяжів над нею, від нескінченного в просторі і часі Всесвіту, яким той постав після відкриттів Коперніка. Людина втратила ґрунт під ногами, який вона знаходила і в античному, і в середньовічному, і в ренесансному образі світу. Вона відчула себе нескінченно малою і нікчемною величиною, піщинкою, закинутою в нескінченний всесвіт. Сенс людського буття став проблематичним. Самопочуття такої людини ніхто не передав краще за Б.Паскаля. Його «Думки» — це сповідь людини коперніканського Всесвіту. «Что такое человек в бесконечности?», — запитував він. «Уясним же что мы такое: нечто, но не все; будучи бытием, мы неспособны понять начало начал, возникающее из небытия: будучи бытием кратковременным, не способны охватить бесконечность». «Меня ужасает вечное молчание безграничных пространств» [**30**, с. 151].

Гегель відкрив надзвичайно важливий закон духовного життя, за яким духовний розвиток індивідуума відтворює в стислій і скороченій формі основні ступені в духовному розвитку людства. Стосовно питання, яке нас цікавить, видається прикметним такий факт. Відомий єврейський філософ Мартін Бубер (1878—1965) у своїх спогадах говорить про те, що в його духовному розвитку був етап, який відповідав трагічному світовідчуттю Паскаля. Як і Паскаля, нововідкрита Коперніком нескінченність простору і часу лякала і хвилювала його, тривожила самим переживанням нескінченності. «В свои неполные 14 лет я и сам узнал это на опыте, который оказал влияние на всю мою жизнь. В ту пору надо мной нависло какое-то безотчетное принуждение: я должен был

то и дело пытаться представлять себе то край пространства, то его бескрайность, а время — то имеющим начало и конец, то без конца и начала. И то и другое было одинаково невозможно и бессмысленно, и все же казалось, что выбор возможен лишь между двумя этими абсурдами. Подавленный необходимостью такого выбора, я бросался из стороны в сторону и временами был так близок к безумию, что спасение от него надеялся найти в своевременном самоубийстве. Избавление принесла мне, уже пятнадцатилетнему, книга Канта *Пролегомены ко всякой будущей метафизике*, которую я отважился тогда прочесть [...]. Эта книга объяснила мне, что пространство и время суть лишь формы, в которые по необходимости облекается мое человеческое созерцание сущего, и поэтому они открывают мне не глубинную суть мироздания, а природу моего сознания» [**6**, с. 173—174].

Дати оцінку кантівському *a priori* ми спробуємо під час розгляду його вчення про апріорні форми розсудку — категорії. Тут обмежимося наступним. Нищівний, як здавалось, удар, був завданий кантівському апріоризмові простору неевклідовими геометріями [вже російський математик, творець гіперболічної геометрії М. І. Лобачевський (1792—1856) критикував вчення Канта про простір], не лише не зруйнував кантівську ідею, а й підтвердив її. Адже ці геометрії тривалий час не мали предметних сфер, у яких вони виправдувалися б, підтверджувались досвідом. Заперечення ж кантівського апріоризму, що спиралося на всесвітньоісторичний досвід людства як фундамент людського духу, з якого, так би мовити, і були отримані поняття простору і часу, й сьогодні залишається занадто загальним і невизначеним. Воно не завадило вже на початку XX ст. німецькому філософу Максові Шелеру (1874—1928) навіть розширити сферу *a priori*, включивши в неї не лише пізнавальне, а й емоційне життя людини. І, нарешті, не треба ототожнювати кантівський апріоризм з теоріями вроджених ідей Платона чи Ляйбніца. Кантівська «вроджена» ідея (цей термін, зауважмо, взагалі не вживається самим Кантом) — лише форма знання, а не саме знання; і, по-друге, ця форма «народжується» лише в її поєднанні з досвідом, емпіричним змістом. Простір і час — це конструктивні акти споглядання, а не готові, наперед задані форми.

У знанні Кант виокремлює два основних компоненти — *зміст* і *форму*. Зміст утворюють відчуття, які мають своїм джерелом «афектацію» нашої чуттєвості речами самими по собі, що існують поза нами і незалежно від нас. Перший етап оформлення цього змісту, в якому народжуються предмети, явища, на які

спрямована пізнавальна діяльність, здійснюється за допомогою приєднання до них простору і часу — форм споглядання, які належать самому суб'єктові.

Відчуття суб'єктивні, хоча причиною їх і є річ сама по собі. Вони не суб'єктивний образ об'єктивного світу, а суб'єктивні і лише суб'єктивні, й нічого нам не кажуть про те, якою є сама по собі та річ, що породила їх. Відчуття болю нічого не «розповідає» нам про предмет, який викликав його (припустимо, голка, якою ми вкололи палець).

Варто визнати безсумнівною заслугою Канта те, що він вперше дослідив роль простору і часу як форм споглядання в пізнавальному процесі. Через них споглядання «*дає*» нам предмети, «переміщує» їх в нас, або, що те ж саме, «виносить» поза нас. Щоб предмет мислився, він повинен бути заздалегіть даний в свідомості. Мисленнєві операції (аналіз, синтез тощо) ми здійснюємо не з реальним предметом, а з предметом, уже переміщеним у свідомість. Споглядання і є здатністю давати предмети. Його знаряддя — простір і час, які виконують у пізнанні дві основні взаємопов'язані функції: *синтезувальну* і *об'єктивувальну*. Завдяки тому, що в мені вже «закладений» якимось чином чистий простір [яким чином — це питання Кант залишає відкритим, а спроби відповісти на нього були здійснені лише в XX ст. «еволюційною епістемологією» австрійського біолога і філософа Конрада Лоренця (1903—1989) та ін.], я синтезую сукупність суб'єктивних відчуттів, які існують у мені, в певну єдність, певну цілісність і переношу її поза себе як предмет, що існує об'єктивно. Завдяки ж тому, що в структурі моєї свідомості «закладено» час, суб'єктивну послідовність уявлень у мені я виношу в минуле і майбутнє і можу мислити її як об'єктивну послідовність явищ.

Явища власне й утворюють емпіричний предмет пізнання, який виникає в досвіді багато в чому завдяки діяльності самого пізнання. Для трансформації цього змісту в знання необхідно піднятися ще на один поверх його оформлення. Останнє пов'язане з діяльністю такої «здатності душі» як *розсудок*. Розсудок є здатність оперувати поняттями і вносити форму в зміст досвіду. Апріорними формами розсуду є *категорії*: причинності, субстанціональності і т.п. Це не об'єктивні зв'язки в речах самих по собі, про які ми нічого не знаємо, а суб'єктивні форми розсудку, який вносить цей зв'язок у предмети досвіду.

З боку змісту пізнання рецептивне, пасивне, воно не залежить від суб'єкта, що пізнає; з боку форми, воно — активність, творчість. Протиставлення пасивної матерії (змісту) й активної форми

йде від Арістотеля і спирається на той факт, що людина в процесі своєї діяльності змінює лише форму того, що надане природою.

Отже, знання — це єдність чуттєвого змісту і понятійно-категоріальної форми, воно завжди є єдністю чуттєвого і раціонального. Суб'єктивні відчуття завдяки їх оформленню простором і часом набувають об'єктивного характеру явищ, які, після поєднання з понятійною формою, стають знанням. Кожен з цих елементів сам по собі не є знанням. Чуттєвість без понять сліпа, поняття без чуттєвості порожні.

Категоріальний лад мислення становить предмет *«трансцендентальної логіки»*. Вона задумана Кантом як логіка теоретичного природознавства, логіка науки, як відповідь на питання «як можливе чисте природознавство?». Кант протиставляє свою логіку логіці Арістотеля, яку називає «загальною». Відмінність їх у тому, що остання є формальною і цікавиться лише формально-логічним складом думки; перша ж є змістовною, вона досліджує зв'язок форми і змісту, а точніше (оскільки будь-яка логіка займається формою думки) — форми думки в аспекті її гносеологічної цінності. Потім свій варіант змістовної, «діалектичної» логіки запропонує і Гегель.

Кант вперше в історії категоріології (вчення про категорії) поставив питання про необхідність створення системи категорій. Це була досить плідна постановка питання. Адже дати визначення тому чи іншому поняттю, згідно з канонами логіки, означає знайти для цього поняття рід і вказати на видоутворювальну відмінність. Візьмемо за приклад франклінівське визначення людини. «Людина — тварина, що виробляє знаряддя праці». «Людина» — тут поняття, яке підлягає визначенню, «тварина» — рід, «що виробляє знаряддя праці» — видова відмінність. Але якщо ми спробуємо піти таким шляхом у визначенні змісту тієї чи іншої філософської категорії, то потрапимо у глухий кут, адже останні, за своїм вихідним визначенням, гранично загальні поняття, і тому в них немає роду. Тому визначення філософських категорій у деяких підручниках викликають лише здивування. Так, стосовно категорії якості можна зустріти таке визначення: «якість — сукупність властивостей предмета», але як тільки ми спробуємо знайти відповідь на питання «а що ж таке властивість?», то знайдемо таку: «властивість — це відображення якості одного предмету в якостях інших предметів». Невідоме, таким чином, пояснюється невідомим. Кант же знайшов правильне розв'язання проблеми визначення категорій. Воно таке: дати визначення тій чи іншій філософській категорії означає вказати її місце в системі категорій.

Система — це внутрішній, необхідний зв'язок елементів. Цей необхідний зв'язок забезпечує їх виснування з одного засадничого принципу. Таким принципом постає у Канта таблиця суджень. Судження — це основні способи, якими наш розсудок пов'язує чуттєві явища і створює світ наукового досвіду. Вони становлять те чи інше поєднання між суб'єктом і предикатом. Існують чотири роди цього поєднання, кожен з яких визначає три можливих випадки. По-перше, якщо предикат виражає об'єм суб'єкта, останній може знаходитись під своїм предикатом або як одиничний екземпляр, або як частина роду, або як цілий рід: таким чином, судження за кількістю бувають одиничні, особливі і всезагальні, звідки висновуються три категорії кількості: *єдність*, *множинність*, *всезагальність*. По-друге, коли предикат мислиться як ознака, що міститься в суб'єкті, ця ознака може або стверджуватись, або заперечуватись, або виключатись таким чином, що за суб'єктом зберігаються будь-які інші ознаки, окрім даної; звідси три форми судження за якістю: стверджувальні (*А* — є *Б*), заперечувальні (*А* — не є *Б*) і нескінченні (*А* є не *Б*); цим формам відповідають три категорії якості: *реальність*, *заперечення*, *обмеження*. По-третє, форма суджень може визначатись відношенням між суб'єктом і предикатом в тому сенсі, що останній належить першому безумовно, або ж суб'єкт є умовою предиката (якщо є *А*, то є *Б*), або вони поєднуються таким чином, що предикат виявляється поділеним на декілька видів, через один з яких пов'язується з ним суб'єкт. Таким чином ми маємо судження категоричні, гіпотетичні і розподільні; відповідні їм категорії відношення будуть: *субстанція* (і акциденція), *причина* (і дія), *взаємодія*. По-четверте, при будь-якому поєднанні суб'єкта з предикатом, яким би воно не було за кількістю, якістю, відношенням, лишається ще питання, яким саме є це поєднання: чи лише можливим, чи таким, що дійсно існує, чи необхідним, тобто чи означає зв'язка даного судження, що А може бути Б, або ж, що *А* є *Б*, або що *А* повинне бути *Б*? З огляду на це судження бувають проблематичні, асерторичні і аподиктичні, і їм відповідають три категорії модальності: *можливість*, *дійсність*, *необхідність* (і випадковість). З цих категорій висновуються інші загальні поняття: величина, сила і т.п.

Отже, маємо «систему» категорій, яка складається з чотирьох груп: категорії *кількості, якості, відношення* і *модальності*; причому кожна третя категорія всередині групи становить єдність першої і другої (всезагальність, або цілісність є множина як єдність, обмеження є запереченням, покладеним як ствердження і т.п.).

Раціональним у кантівському вченні про категорії є: поставлення питання про створення системи категорій, а не просто їх опис, як це було в Арістотеля; розподіл категорій на основні групи (цим шляхом піде й Гегель); діалектична здогадка про принцип тріадичної побудови категорій, яку Гегель назве «першим прообразом розумного», і яка буде для нього вихідним пунктом.

Стосовно вразливих місць цього вчення потрібно відзначити таке. По-перше, Кант подає не систему категорій, а, як він сам об'єктивно схарактеризував свою побудову, — «*таблицю*». Поміж групами категорій відсутній необхідний зв'язок. Звідси в нього розгляд конкретніших категорій, категорій кількості, передує аналізові абстрактніших — категорій якості (Гегель в «Науці логіки» вкаже на це і подолає цей недолік). В Канта відсутня дуже важлива категорія, категорія міри, що постає як єдність і зв'язок якості й кількості. Постає сумнівною і можливість висновування категорій з таблиці суджень, оскільки сама ця таблиця спирається на таблицю категорій.

Але найвразливішим місцем у кантівському вченні про категорії прийнято вважати (принаймні в марксистській літературі) тлумачення їх як апріорних форм. Цей закид не позбавлений ґрунтовності, але все ж не може вважатися безумовним. Було б помилкою просто відкинути кантівський апріоризм. Іманентна критика, на відміну від зовнішньої, передбачає, передусім, розуміння вчення, яке критикується. Перш ніж критикувати Канта, його потрібно зрозуміти.

Апріорним чи апостеріорним є категоріальний лад людського мислення? До розв'язання цього питання, втім як і всіх інших, слід підходити не однобічно, а всебічно. На користь кантівського апріористського тлумачення природи категорій свідчить, по-перше, той факт, що категорії ледве не найконсервативніший елемент структури мислення. Протягом усього часу писаної історії вони лишалися незмінними. Арістотель і Кант, Гегель і Ейнштейн мислили в одних і тих же категоріальних формах. Змінювались лише, розвивались лише поняття про ці форми. Питання про походження категоріального складу мислення тотожне питанню про походження самого мислення, оскільки позакатегоріального мислення не існує. По-друге, категорії апріорні стосовно індивідуального досвіду. Жоден з індивідів не виробляє категоріальні структури свого мислення, а застає їх в якості чогось готового, такого що вже сформувалось до нього, і лише засвоює їх у процесі соціалізації. Мірою того, як дитина в спілкуванні з дорослими вчиться розмовляти й мислити, категорії «закладаються» в її

психіку. Коли дитина ставить свої перші запитання «чому?», це свідчить про те, що «чому» (категорія причинності) якимось чином «оселилась» у душі дитини, в її мисленні і відкрила їй вперше можливість індивідуального досвіду. І, нарешті, якщо категорії й апостеріорні стосовно минулого всесвітньо-історичного досвіду людства (з ним Кант насправді не співвідносить категоріальні структури, витлумачуючи їх вузько, лише як досвід окремого індивідуума), то вони безумовно апріорні стосовно майбутнього досвіду, «можливого досвіду», як його визначає Кант, адже його ще просто немає і його виникнення передбачає в якості умов своєї можливості наявність в мисленні категоріальних структур. Які б сюрпризи і несподіванки не зустріло наукове мислення, дедалі заглиблюючись в світ невідомого, це невідоме підкорятиметься законам причинного зв'язку, матиме ті чи інші якісні й кількісні характеристики і т.п., а можливість мислити його визначатиметься логічними законами мислення.

Нагадаємо, що Кант будує свою трансцендентальну логіку як відповідь на питання про можливість чистого природознавства. Відповідь поки що така: останнє можливе тому, що в його основі в якості умов можливості досвіду і наявності для пізнання спільного предмету природознавства — природи — лежать категоріальні структури. Які ж існують конкретні механізми обґрунтування чистого природознавства цими структурами?

Основною функцією категорій в пізнанні є *функція синтезу*. Категоріальна таблиця розсудку — це система синтезів, за допомогою яких матеріал пізнання підіймається до всезагальності. Синтезувати — означає узагальнювати. В категоріальному плані висловити судження означає підвести одиничне і особливе під всезагальне. В юриспруденції також «судити людину» означає «підвести її окремий вчинок під закон».

Далі хід думки Канта такий. Оскільки синтез зводиться до закономірного поєднання уявлень, то, крім правил поєднання (категорій), потрібна ще й сама дія, що поєднує. Спочатку уявлення, які поєднуються, повинні бути виокремлені або «*схоплені*» в своїй особливості. Але оскільки поєднання кількох уявлень неможливе в самому акті схоплювання кожного з них і все ж вони повинні бути наявними при поєднанні, то має існувати здатність «*репродукції*» вже схоплених уявлень при новому акті їх поєднання. І, нарешті, гарантією того, що відтворювані уявлення суть ті ж самі, які були схоплені спершу, необхідний акт «*впізнавання*», можливий лише в тому випадку, якщо суб'єкт, який схоплює, репродукує і впізнає уявлення, залишається одним і тим са-

мим. Усвідомлення предмета, створене з чуттєвих даних єдиного світу досвіду, стосувалось єдиної самодіяльної свідомості як всезагального синтетичного зв'язку всіх чуттєвих і розсудкових елементів у пізнанні.

Усвідомлення предмета можливе лише за умови єдності самосвідомості, тобто коли суб'єкт незмінно зберігає внутрішню безумовну тотожність: Я=Я. Цю тотожність Кант називає «*трансцендентальною апперцепцією*», «синтетичною єдністю трансцендентальної апперцепції». Самосвідомість Я супроводжує всі мої думки. Без трансцендентальної апперцепції свідомість «розсипалась» би. Такий розпад, втрата єдності свідомості є хворобою душі, патологією.

Синтез чуттєвого змісту (явищ) і апріорної розсудкової форми (категорій) становить для Канта найскладнішу проблему, бо, хоча він і висловив припущення про можливе походження чуттєвості й розсудку з одного невідомого нам спільного кореня, вони в нього принципово різнорідні і мають різні витоки. Однак і досвід, і знання виникають лише в результаті їх синтезу. Яким же чином категорії прикладаються до чуттєвих явищ, або ж ці останні підводяться під категорії? Роз'язання цієї проблеми Кантом знаходимо в його глибокому вченні про *трансцендентальний схематизм* і *продуктивну уяву*.

Два протилежні терміни — чуттєвість і розсудок, для свого поєднання вимагають чогось третього, яке б, з одного боку, було споріднене з чуттєвістю (безпосередність, наочність), а з іншого — з розсудком і його поняттями (всезагальність). Таким третім є *схема*. Вона є дещо середнє між образом і поняттям. Схема, як і образ, містить у собі елемент чуттєвості, але на відміну від образу, вона не одинична, а всезагальна, як і поняття розсудку. Схема — це ніби поняття, яке уявили чуттєво. Схематизація категорій здійснюється за допомогою такої основної форми всіх чуттєвих явищ як *час*. В часові ми розрізняємо, по-перше, тривалість або величину, тобто число моментів, яке дає схему кількості; по-друге, зміст, або те, що наповнює час, — це дає схему якості (наповнений час — схему реальності, порожній час — схему заперечення); по-третє, явища знаходяться в різному часовому порядку одне стосовно одного, чим задаються схеми відношення: або одне явище перебуває, коли інші минають (схема субстанції і акциденцій), або одне йде за іншим (схема причини і наслідку), або всі вони існують одночасно (схема взаємодії); по-четверте, явище в часі існує чи коли-небудь (схема можливості), чи в певний момент (схема дійсності), чи в будь-який час (схема необхідності).

Здатністю душі, яка за допомогою схем здійснює синтез чуттєвих явищ з категоріями розсудку, є безсвідома *продуктивна уява.*

Ляйбніц вперше відкрив сферу безсвідомого в сучасному її значенні. Його поняттям «темного уявлення» спочатку користувався й Кант. Працюючи над «Критикою чистого розуму», він надавав йому дедалі більшого значення і, зрештою, здійснив відкриття безсвідомої продуктивної уяви, яка становить фундамент всієї свідомості і найглибиннішу здатність душі. Цим шляхом підуть потім Фіхте і Шеллінг.

Вислухаємо Канта: «Что воображение есть необходимая составная часть самого восприятия, об этом, конечно, не думал еще ни один психолог». «Итак у нас есть чистое воображение как одна из основных способностей человеческой души, лежащая в основании всякого априорного познания. При его посредстве мы приводим в связь, с одной стороны, многообразное в созерцании с условием необходимого единства чистой апперцепции — с другой. Эти крайние звенья, а именно чувственность и рассудок, необходимо должны быть связаны друг с другом при посредстве этой трансцендентальной функции воображения, так как в противном случае чувственность, правда, давала бы явления, но не давала бы предметов эмпирического познания, стало быть, не давала бы никакого опыта. Действительный опыт, состоящий из схватывания, ассоциации (воспроизведения) и, наконец, узнавания явлений, содержит в последнем и высшем (из чисто эмпирических элементов опыта) понятия, которые делают возможным формальное единство опыта и вместе с ним всю объективную значимость (истинность) эмпирического познания» [**19**, т. 3, с. 713, 716].

Таким чином, уява за допомогою схем, в основі яких лежить час, створює поняття, вона — головний конструктор понять.

Слідом за цим Кант розвиває вчення про *чисті основоположення розсудку*, під якими розуміються «правила об'єктивного застосування категорій». Таблиця основоположень будується у відповідності з таблицею категорій і містить *аксіоми споглядання, антиципації сприйняття, аналогії досвіду, постулати емпіричного мислення взагалі.* Все це принципи осмислення чуттєвих сприйняттів і їх трансформації в науковозначущий досвід. Ними обґрунтовуються всі окремі закони природи. Найбільшу значущість серед цих основоположень чистого розсуду мають *аналогії досвіду*, які виникають з підкорення всіх явищ категоріям відношення. Застосування до явищ категорії субстанції дає в якості

першої аналогії «основоположення про сталість субстанції», згідно з якою за будь-якої зміни явищ субстанція лишається сталою, і кількість її в природі не збільшується і не зменшується. З підведення явищ під категорію причинності випливає, в якості другої аналогії, «основоположення про часову послідовність за законом причинності», яке вказує на те, що всі зміни здійснюються за законом зв'язку причини і дії. Категорія взаємодії в своєму застосуванні до явищ створює в якості третьої аналогії «основоположення про одночасне існування згідно з законом взаємодії або спілкування», за яким усі субстанції, оскільки вони можуть бути сприйняті в просторі як такі, що існують одночасно, знаходяться в повній взаємодії.

В основоположеннях чистого розсудку вже містяться і форми розсудку і форми чуттєвості. Оскільки всі явища мають чуттєвий характер, то для них особливе законодавство складають математичні закони. Математика є посередником, своєрідним «мостом», за допомогою якого наш досвід, що стосується природи, може бути пов'язаний з цими чистими основоположеннями. Звідси знана кантівська теза: в науці стільки науки, скільки в ній математики.

Отже, кінцева відповідь Канта на поставлене ним друге запитання може бути резюмована таким чином. Чисте природознавство можливе, оскільки предмет його — світ явищ, досвід або природа — не є чимось зовнішнім суб'єктові пізнання і незалежним від нього, а, навпаки, в усіх своїх пізнавальних визначеннях постає лише як породження самого розуму в його споглядальних і розсудкових функціях, зумовлених трансцендентальною єдністю самосвідомості, узгоджених між собою за допомогою схем продуктивної уяви і реалізованих в пізнанні через основоположення чистого розсудку.

Відповідь на останнє, найістотніше для Канта, питання: «*як можлива метафізика*?» (філософія), дається ним в «*трансцендентальній діалектиці*», заключному розділі основної частини «Критики чистого розуму».

Метафізика, яким би, за Кантом, жалюгідним і незадовільним не був би її теперішній стан, є внутрішньою і невикорінною потребою людського розуму. Як би зневажливо і байдуже не ставились до неї ті, хто оцінює її не за її природою, а лише за випадковими результатами, вони приречені неодмінно повернуться до неї, як до коханої, з якою посварилися. Метафізика — це світова мудрість, «завершение всей *культуры* человеческого разума» [**18**, т. 3, с. 692].

Під діалектикою ж Кант розуміє не «мистецтво суперечки», не софістику, а дослідження суперечностей пізнання, з якими розум зіштовхується за необхідністю.

Тут ми зустрічаємось з новим «персонажем» пізнавальної драми, з діалектичним *розумом*. Чому новим? Бо в цьому розділі «Критики» розум означає вже не всю сукупність пізнавальних здатностей (таке значення це поняття має в назві роботи), а лише одну специфічну здатність душі, яку Кант старанно відрізняє від всіх інших: чуттєвості, розсудку, здатності судження, уяви. Розум — найвища пізнавальна здатність. «Всякое наше знание начинает с чувств, переходит затем к рассудку и заканчивается в разуме, выше которого нет в нас ничего для обработки материала созерцаний и для подведения его под высшее единство мышления» [**19**, т. 3, с. 340].

В чому ж специфіка розуму? В чому його відмінність від розсудку?

Нагадаємо, розсудок обмежений сферою досвіду, явищ, умовного. Він не повинен переступати цих кордонів. Але він підходить до цих кордонів, окреслюючи горизонт проблемного поля, яке перевершує його можливості. Синтез досвіду розсудковими категоріями приречений на недовершеність. Мислення, яке керується категоріями, приводить у взаємне співвідношення дані чуттєвості таким чином, що кожне явище зумовлюється іншими явищами. Умовами явища постають лише інші явища, які знову ж вимагають розуміння їх залежності від інших і так до нескінченності. Але при цьому для повного пізнання явищ розсудок вимагає розуміння сукупності умов, які існують у межах усього досвіду, потребує *безумовного*, такого що містить в собі всі умови, не зумовлені жодною наступною причиною. Втім, ця вимога через нескінченність світу явищ в просторі і часі для розсудку нездійсненна. Пізнавальною здатністю, яка претендує на задоволення невикорінної потреби в завершеному синтезі, в досягненні повного пізнання, і є розум. Цю потребу в принципі неможливо повністю задовольнити, але її можна сформулювати як завдання для розсудку дошукуватись у сфері досвіду дедалі повнішого пізнання умов. Безумовного не можна пізнати, воно — недосяжний ідеал пізнання, але воно може і повинне мислитися, причому мислитися за необхідністю. Попри свою недосяжність, цей ідеал панує над всією роботою пізнання і спрямовує її, адже пошук одиничних зв'язків, встановлення відношення зумовленості, становить цінність лише тому, що ці зв'язки розглядаються в залежності від дедалі вищих і глибших зв'язків і що таким чином пі-

знання прагне того останнього і абсолютного зв'язку, досягти якого воно не може ніколи. В цій нерозв'язній суперечності між завданнями пізнання і наявними способами їх розв'язання, Кант вбачав трагізм пізнавальної діяльності. І є лише один єдиний розумний спосіб витерпіти його — це ясна і свідома смиренність

Ці необхідні уявлення щодо завдань пізнання Кант називає *ідеями* розуму. Ідеї це поняття розуму, які «виходять за межі будь-якого досвіду» і яким «у відчуттях не може бути даний адекватний предмет». Кант вперше в філософії Нового часу відкрив специфіку ідеї як форми мислення, її відмінність від понять та інших форм. До нього ідеї не лише не відрізняли від понять, але, часом, і від чуттєвих уявлень. Розрізнення ідеї і поняття популярно можна пояснити так. Якщо у відношенні «ідеальний образ — предмет» спочатку маємо «предмет», а потім «ідеальний образ», то це буде поняття. Поняття — це поняття про предмет, який є. Якщо ж спочатку маємо «ідеальний образ», адекватного ж йому «предмета» нема (а, за Кантом, і в принципі не може бути), то це ідея. Ідея є поняття про предмет, якого немає. І тому в буденній мові, коли ми хочемо сказати, що тим чи іншим ідеальним уявленням в дійсності ніщо не відповідає, то говоримо — «це лише ідея».

Кант вперше спеціально і глибоко проаналізував роль ідей у пізнавальному процесі. За допомогою ідей, по-перше, розумом здійснюється найвищий синтез понять розсудку (саме під керівництвом ідей наші знання утворюють не агрегати зведень про об'єкти, а теоретичні системи), і, по-друге, ідеї є керівними регулятивами пізнавальної діяльності, які орієнтують її на дедалі повніше знання про світ, на наближення до *гносеологічного ідеалу*.

Отже, зміст кантівського розрізнення розсудку і розуму такий: «Если рассудок есть способность создавать единство явлений посредством правил, то разум есть способность создавать единство правил рассудка по принципам». Розсудок спрямований на явища, розум же «никогда не направлен прямо на опыт или на какой-нибудь предмет, а всегда направлен на рассудок» [**18**, т. 3, с. 342]. Далі, якщо результатами і знаряддями діяльності розсудку є поняття, то, відповідно, розуму — ідеї. І, нарешті, розсудок *конститутивний*, лише він, спираючись на чуттєвість, продукує і розширює сферу нашого знання, розум же *регулятивний*, сам по собі він не продукує знань, а лише дає розсудкові керівні принципи та ідеали пізнавальної діяльності.

Якщо ці принципи та ідеали об'єктивуються і гіпостазуються, мисляться як такі, що існують реально і доступні пізнанню над-

чуттєві предмети, то виникає *трансцендентальна видимість* існування трьох надчуттєвих квазіоб'єктів: *душі* (як безумовної сукупності всіх явищ внутрішнього відчуття), *світу* (як безумовне всіх явищ зовнішнього відчуття) і *Бога* (як безумовне всього обумовленого взагалі), які в старій ляйбніце-вольфівській раціоналістичній метафізиці складали предмети таких трьох метафізичних псевдонаук, як раціональна психологія, раціональна космологія і раціональна теологія. Трансцендентальна видимість (ілюзія) неминуча, і діалектика чистого розуму зовсім не є пасткою, в яку за браком знань потрапляє якийсь простак, чи яку штучно створив якийсь софіст, аби збити з пантелику розумних людей. Вона невід'ємна від людського розуму і продовжує зваблювати його навіть після того, як ми розкрили її хибний блиск, і постійно вводить його в оману, яку необхідно знову й знову долати [**19**, т. 3, с. 339—340].

Трансцендентальна діалектика — не «логіка видимості», вона є логікою подолання цієї необхідної видимості. Завдання її подолання розв'язується шляхом усунення оман розуму: «*паралогізмів*»[8] (стосовно душі), «*антиномій*»[9] (стосовно світу, необгрунтованого тлумачення його як предмету досвіду), *тлумачення ідеалу чистого розуму* (стосовно абсолютної сутності, Бога) *як предмету, що існує.*

Критика «раціональної психології», властивої їй субстанціалізації ідеї душі, що розуміється як проста, особистісна, гносеологічно первинна субстанція, постає як викриття логічної помилки змішування термінів, логічного суб'єкта з реальним субстратом. «Я», яке в одному посиланні вживається в сенсі загальної форми мислення («трансцендентальна апперцепція»), в іншому розглядається як субстанційна сутність. «Единство сознания, лежащее в основе категорий, — пояснює Кант, — принимается здесь за созерцание субъекта как объекта и к нему применяется категория субстанции». Але «это единство сознания есть лишь единство в мышлении, а посредством одного лишь мышления объект не дается. Следовательно, категория субстанции, предполагающая всякий раз данное созерцание, неприменима к нему, и потому этот субъект вовсе не может быть познан» [**19**, т. 3, с. 375—376, 383]. Крім того, наукове поняття субстанції пов'язане з уявленням про те, що існує, перебуваючи незмінно лише в просторі і тому може бути застосоване тільки в сфері зовнішнього відчуття. Явища ж свідомості даються тільки внутрішнім відчуттям, форма якого — час. Розуміння душі як субстанції ґрунтується на тому, що ми в низці явищ свідомості виокремлюємо єдність і приписуємо її

якомусь субстратові, що одвічно існує для себе. Замість того, щоб мислити самі явища свідомості в їх зв'язку, ми безпідставно домислюємо до них надемпіричну основу, з якої намагаємось пояснити і виснувати їх розмаїття. Але з ідеї душі жодним чином не можна виснувати жодного факту психічного життя.

«Душа», таким чином, є непізнаванною «річчю самою по собі». Ми пізнаємо лише явища «Я». «[...] Мы созерцаем себя самих лишь постольку, поскольку мы сами воздействуем на себя изнутри [...]. Осознание самого себя далеко еще не есть познание самого *себя* [...]» [**19**, т. 3, с. 208, 209]. Але ідея «душі», як безумовно реальної єдності явищ внутрішнього відчуття, хоча й досить незначною мірою підлягає теоретичному доведенню (втім, як і спростуванню), є найважливішим керівним принципом дослідження духовного життя. Зазначимо, що кантівська «усезнищувальна» критика попередньої метафізики зовсім не полягає в цілковитому й повному її відкиданні. Старі метафізичні проблеми ефективно і продуктивно реінтерпретуються і трансформуються в проблеми гносеологічні. Такою ж, як побачимо, буде критика «раціональної космології» і «раціональної теології», метафізичних понять «світу» і «Бога».

Ще більший інтерес і більше історичне значення має кантівська критика «раціональної космології», псевдонауки, що претендувала на раціонально-умоглядне осягнення «світу». Ця критика ґрунтується на відомому *вченні про антиномії*. Головну тезу останнього можна сформулювати так: якщо дивитись на світ, як на об'єкт пізнання, то про нього можна висловити з однаковим правом абсолютно протилежні судження. У відповідності з таблицею категорій, яка складається з чотирьох груп (кількості, якості, відношення і модальності), формулюються чотири антиномії:

1. Теза: світ має початок (межу) в часі і просторі.

Антитеза: Світ в часі і просторі безмежний.

2. Теза: все в світі складається з простого.

Антитеза: Немає нічого простого, все складне.

3. Теза: в світі існує причинність через свободу.

Антитеза: Ніякої свободи немає, все здійснюється за законами природи.

4. Теза: В послідовності світових причин є певна необхідна сутність.

Антитеза: В цій низці немає нічого необхідного, все в ній випадкове.

Перші дві антиномії Кант називає «математичними», адже в них йдеться про параметри світу, що вимірюються кількісно,

другі дві — «динамічними», бо вони стосуються якісних і діяльнісних характеристик світу.

Він гадав, що довів як тези антиномій, так і антитези. Для теоретичного розуму вони однаково доказові. Можна довести, що світ скінченний в просторі і часі, що він складається з простих елементів, що в світі є свобода і безумовно необхідна сутність (Бог), але так само можна довести і те, що світ нескінченний, що в ньому все складне, що ніякої свободи і Бога немає і все в цьому світі здійснюється за законом причинності.

За тезами і антитезами стоять принципово різні філософсько-світоглядні позиції, які протягом всієї історії філософії непримиримо протистоять одна одній. Ця «противоположность между эпикуреизмом и платонизмом» [**19**, т. 3, с. 438], тобто, по суті, між матеріалізмом та ідеалізмом, пронизує, за Кантом, всю історію філософії.

Антиномії виникають в пізнанні не випадково, а за необхідністю. Антиномія — це запитання, на яке «всякий человеческий разум необходимо должен натолкнуться в своем движении вперед» [**19**, т. 3, с.400]. «Антиномия есть самое благотворное заблуждение, в какое только может впасть человеческий разум, так как в конце концов она побуждает нас искать ключ, чтобы выбраться из этого лабиринта; а когда этот ключ найден, он открывает нам и то, чего мы не искали, но что нам нужно, а именно дает нам возможность усмотреть высший неизменный порядок вещей» [**19**, т. 4, ч. 1, с. 438].

Антиномії, хоча й «благотворні», але все ж «помилки» і тому повинні бути подолані. Кант розв'язує «математичні» і «динамічні» антиномії різним чином. «Математичні» спростовуються так. Згідно з логічним законом суперечності два протилежні твердження не можуть бути одночасно істинними. Якщо теза й антитеза однаково істинні, то вони також однаково й хибні. Логічний закон виключеного третього не має в цьому питанні жодної сили. Якщо стосовно предмета можна довести як стверджувальне, так і заперечувальне судження, то з цього випливає або те, що в дійсності такого предмета не існує, або, принаймні, що він не може бути предметом пізнання (непізнаваний). Отже, в «математичних» антиномія і тези, і антитези однаково хибні, тому що ґрунтуються на тій хибній передумові, що «світ», ця ідея загального зв'язку, яка виходить за межі досвіду і тому недосяжна для пізнання, мислиться як об'єкт можливого пізнання. «Динамічні» ж антиномії розв'язуються шляхом припущення, що тези справджуються для речей самих по собі (свобода і Бог), а антитези —

для явищ. І тези, й антитези виявляються в цьому випадку істинними, але в різних світах (ноуменальному і феноменальному).

Вчення про антиномії, попри назагал високу його оцінку післякантівською філософською думкою, зазнало ґрунтовної (хоча й частково несправедливої) критики з боку Гегеля. В руслі цієї критики в цілому розвивалось і марксистське кантознавство[10]. Передусім виявилось, що кантівські докази як тез, так і антитез натягнуті, непереконливі й взагалі необґрунтовані. Хоча б тому, що всі ці докази (за винятком четвертої тези) будуються апогагічно, тобто мають непрямий характер, теза доводиться запереченням антитези, а антитеза запереченням тези. Неприйнятним для Гегеля і марксистів було й зведення Кантом суперечності (цього ядра будь-якої діалектики) до антиномії, і запропонований ним спосіб розв'язання антиномій. В обох цих пунктах він, мовляв, недіалектичний. Згідно з Гегелем, Кант лише «виставив» протилежності і «застряг» на антиномізмі, він не дійшов до розуміння самої сутності діалектичної суперечності як тотожності протилежностей і розв'язання суперечності в її основі.

Ця критика ґрунтується на принципово іншому, ніж у Канта, розумінні заперечення. Для Канта, якщо ми беремо тезу й антитезу, і вони однаково доказові, то вони обидві хибні. Співвідношення протилежностей постає як абсолютне заперечення (знищення). Для Гегеля ж негативне є однаковою мірою і позитивним. Заперечення завжди є визначеним запереченням, а не запереченням взагалі, і тому позначене деяким позитивним змістом. Заперечення — форма зв'язку протилежностей і не веде їх до загибелі. Цього позитивного розуміння заперечення, головного змісту гегелівської діалектики, Кантові якраз і бракує. «Единственное, что *нужно для научного прогресса* и к совершенно *простому* пониманию чего следует главным образом стремиться, — это познание логического положения о том, что отрицательное равным образом и положительно или, иначе говоря, противоречащее себе не переходит в нуль, в абстрактное ничто, а по существу лишь в отрицание своего *особенного* содержания, или, другими словами, такое отрицание есть не отрицание всего, а *отрицание определенной вещи*, которая разрешает самое себя, стало быть, такое отрицание есть определенное отрицание и, следовательно, результат содержит по существу то, из чего он вытекает [...]». І далі: «Так как то, что получается в качестве результата, отрицание, есть *определенное отрицание*, то оно имеет некоторое *содержание*. Оно новое *понятие*, но более высокое, более богатое понятие, чем предыдущее, ибо оно обогатилось его отрицанием или

противоположностью. Таким путем должна вообще образоваться система понятий» [9, с. 107, 108].

Недіалектичним, за Гегелем, є й розв'язання Кантом третьої і четвертої антиномій, тому що вони не утримуються в єдності, розподіляються по різних світах. Кант, таким чином, не розв'язує суперечностей, а усуває їх, вони виявляються вигаданими, видимістю, хоча й необхідною.

Істотний недолік кантівського вчення про суперечність вбачається й у тому, що ці суперечності суб'єктивні, вони характеризують не буття, а лише пізнання. Нарешті, Гегеля не влаштовує те, що антиномій у Канта лише чотири, він вважає, що кожне поняття антиномічне. В цілому ж, з легкої руки Гегеля, антиномічна діалектика оцінювалась виключно (принаймні, переважно) як негативна, як основний аргумент агностицизму. Якщо, намагаючись мислити світ в цілому, ми впадаємо в антиномії, то це, за Кантом, свідчення того, що світ непізнаваний.

І все ж великою і незаперечною заслугою Канта є те, що він показав: мислення, яке пізнає, на певному ступені (нині ми називаємо його теоретичним) неминуче зіштовхується з суперечностями, причому не внаслідок логічної недбалості мислення, а через природу самої пізнавальної діяльності. Більше того, як ми побачимо стосовно практичної філософії Канта, антиномічними є не лише пізнання, а й сама людина і її історія.

Вчення про антиномії — це ядро *кантівської діалектики*. Ця діалектика була точкою відліку і найважливішим щаблем у сходженні до діалектики Гегеля, цієї, за оцінкою Маркса, «основної форми усякої діалектики». Але діалектика Канта це не лише щабель, не лише нерозвинений ембріон гегелівської діалектики. Це досить самостійний, особливий тип діалектики (антиномічної, не редукуваної до діалектики Гегеля), що має широке практичне застосування в сучасній пізнавальній практиці, в якій, як показав І. С. Нарський, велике евристичне значення мають так звані «антиномії — проблеми». Можна навіть стверджувати, що діалектика Канта і діалектика Гегеля ґрунтуються на різних онтологічних засадах: діалектика Гегеля в якості свого онтологічного базису має розв'язні суперечності; діалектику Канта орієнтовано на суперечності, що не розв'язуються.

Завершує «трансцендентальну діалектику», і разом з тим основну частину «Критики чистого розуму», розділ «Ідеал чистого розуму». В ньому Кант зруйнував «раціональну теологію», яка претендувала на умоглядне пізнання абсолютно необхідної сутності — Бога. Вже в четвертій антиномії Кант, цей «підступний

християнин», як висловився Ф. Ніцше (1844—1900), перетворює Бога «на знак запитання». Теоретично існування Бога «нельзя доказать, но и нельзя также опровергнуть» [**19**, т. 3, с. 551]. Кант піддає радикальній критиці всі три основні «докази» існування Бога: онтологічний, космологічний і фізико-теологічний. Він показує, що другий і третій зводяться до першого. Суть онтологічного доказу, висунутого ще Ансельмом Кентерберійським (1033—1109) і вдосконаленого Декартом, Ляйбніцем, Вольфом, досить проста. Бог мислиться як найдосконаліша істота; якщо цій істоті не властиве існування, вона не досить досконала, що суперечить її поняттю. На погляд Канта, необґрунтованість онтологічного аргументу в тому, що буття, існування не є реальним предикатом, відповідно не є реальним і предикат досконалості, з поняття не можна виснувати існування. В понятті 100 дійсних і 100 уявних талярів тотожні, але чи наявні вони в мене в кишені, це залежить не від поняття. «[...] Я утверждаю, — робить висновок Кант, — что все попытки чисто спекулятивного применения разума в теологии совершенно бесплодны и по своему внутреннему характеру никчемны, а принципы его применения к природе вовсе не ведут ни к какой теологии» [**19**, т. 3, с. 547—548].

Варто, утім, мати на увазі, що заперечення онтологічного доказу існування Бога зовсім не спрямоване проти *існування* божества, а лише проти спроб його теоретичного доведення. Заперечення тези рівною мірою спрямоване і проти антитези. Той самий аргумент, який забороняє науковий доказ існування Бога, одночасно відкидає будь-яку спробу спростувати це існування. З теоретичного погляду атеїзм так само безпідставний, як і теїзм. Понад те, якщо раціоналістична теологія лише підпадає під владу трансцендентальної ілюзії, ніби сам Бог, цей ідеал розуму, може бути предметом об'єктивного пізнання, то атеїзм робить набагато гіршу помилку, він руйнує сам ідеал людського пізнання, немов би це якась видимість. Ідея Бога тлумачиться Кантом як *ідеал чистого розуму*. Це ідея безумовного стосовно можливості всіх явищ взагалі, як зовнішніх, так і внутрішніх. Бог є думка про можливий досвід в його абсолютній повноті. Ця ідея заплутує нас в суперечностях лише тоді, коли ми довільно ізолюємо і гіпостазуємо її зміст, тобто коли замість того, щоб користуватись цією думкою як провідною ниткою у здійсненні емпіричного дослідження і триматися за неї, ми вигадуємо особливу річ поза будь-яким стосунком до цього дослідження, річ, яка повинна відповідати цій думці. Бог повинен мислитись не як абсолютна сутність, а як особливий принцип можливого досвіду. Це чисто евристичний і

регулятивний принцип пізнання, який проголошує: ми так повинні «философствовать о природе, как будто для всего, что существует, имеется необходимое первое основание, исключительно с целью ввести в свое знание систематическое единство» [**19**, т. 3, с. 534].

«Необхіднішим» Бог виявиться для Канта с «моральной точки зрения» [**19**, т. 5, с. 224], але вже в теорії пізнання з ідеї Бога, перетлумачивши її в гносеологічних термінах, він видобув раціональне зерно. Це — «ідеал чистого розуму», *гносеологічний ідеал*. Кант уперше ввів у теорію пізнання це ключове поняття, і в цьому його беззаперечна заслуга.

Загальний висновок «трансцендентальної діалектики» такий: душа, світ, Бог — не умоглядні предмети, як уявляла собі попередня метафізика, а лише необхідні ідеї. Метафізика як догматична наука про ноуменальний, надчуттєвий світ (річ сама по собі) неможлива, і в якості теоретичної філософії вона може бути лише теорією пізнання.

У марксистському кантознавстві традиційною була критика теоретичної філософії Канта за *апріоризм, агностицизм* і *дуалізм*. Що стосується апріоризму, то про його «виправдання» вже йшлося. Агностицизм також, звісно ж, однобічний. Але безумовне заперечення агностицизму — наскільки б він не був неприйнятний, яким би привабливим не виглядала заміна кантівської дихотомії пізнаваного (явище) і непізнаваного (річ сама по собі) на опозицію (вже) пізнаного і (ще) непізнаного, — потенційно веде до когнітивізму, гіпергностицизму, який не тільки так само однобічний, а ще й небезпечний. Позиція Канта далека від будь-якої гносеологічної прекраснодушності, будь-якого наївно-просвітницького сподівання на всесилля наукового знання. Його агностицизм — це застереження людському розумові, покликане приборкати його пихатість. Людство вже сьогодні розплачується за надмірну зухвалість розуму. Людина розщепила атом, але зовсім не знає про кінцевий результат цього кроку. Власне, всі так звані «глобальні» проблеми сучасності, які навряд чи навіть в принципі можуть бути розв'язані, створені самим людським розумом.

Від прибічників необмежених можливостей людського пізнання нерідко вислизає парадокс абсолютного знання. Знання і незнання знаходяться не в оберненій залежності, а в прямій. Було б наївно вірити у те, що чим більше ми знаємо, тим вужчою стає сфера невідомого, навпаки: розширення сфери відомого розширює сферу невідомого і в ідеалі на нас чекає не абсолютне знання, а абсолютне незнання.

Щодо дуалізму світу (і людини, як його осередку), в якому Гегель, а слідом за ним і марксизм, звинувачували Канта, то цей дуалізм був, швидше, не великою його оманою, а видатним відкриттям. Це «дивовижне відкриття» ноуменального світу Кант ставив собі в заслугу, адже лише поділ світу на емпіричний, феноменальний і умосяжний, ноуменальний «рятує свободу», доводить її реальність і дозволяє зрозуміти засновану на ній особливу, але в той же час саме людську сферу життєдіяльності — *мораль*, без якої, власне, немає людини як людини. Якби існував лише один емпіричний світ явищ (спостережуваний, чуттєво сприйманний, фізичний), то через властиву йому жорстку і повну детермінацію свобода була б неможливою і її, наслідуючи фаталістів, потрібно було б відкинути. Але тільки свобода забезпечує належне людині життя, що відповідає її гідності. Лише свобода є гарантом людськості. В набутті і ствердженні її — сенс людського буття.

Свобода досить «[...] трудная проблема, над решением которой тщетно бились в течение тысячелетий», адже «такое решение вряд ли можно было бы найти на поверхности» [**19**, т. 4, ч. 1, с. 425]. Ключ до цієї проблеми — відкриття *ноуменального світу*. На цей «другий світ» виводить саме теоретичне пізнання. Питання про два світи постало вже у зв'язку з питанням про цілокупність досвіду. Досвід потребував завершеності, зумовленості явищ у чомусь безумовному, що не належить до множини зумовлених явищ. Але це безумовне мало лише негативне значення; воно не може бути пізнане, бо для нього немає відповідного споглядання, воно лише «проблематичне», «демаркаційне», позамежне поняття (межа нашого знання). Безумовне не належить до складу нашого досвіду і науки, воно лише регулятивна ідея, яка не породжує досвід, а тільки надає йому систематичної єдності і довершеності. Ноуменальний світ є позамежним для теоретичного розуму; про нього, на відміну від феноменального світу, ніякої теорії бути не може.

Але ноуменальний світ зовсім «не химера», він реальний. Його лише не варто сприймати на «реалістичний» копил, це не платонівське замкнене царство ідеальних сутностей. Хоча в нього не допоможе потрапити жодне теоретизування, реальність і достовірність ноуменів засвідчується мораллю. Свобода, яка лежить в основі моралі, «единственная из всех идей чистого разума, предмет которой факт» [**19**, т. 5, с. 507—508]. Мораль дозволяє нам «хоть мельком», але усе ж зазирнути «в царство сверхчувственного» [**19**, т. 4, с. 484]. На необхідність і реальність ноуменально-

го світу «указывает нам [...], *положительно определяет* и позволяет нам нечто познать о нем» моральний закон, «[...] основной закон сверхчувственной природы и чистого умопостигаемого мира [...]» [**19**, т. 4, ч. 1, с. 362]. Знанням про ноуменальний світ є моральність. Таким особливим практичним знанням, на відміну від абстрактно-теоретичного, наділена будь-яка людина. Не варто шукати основоположення моральності, «оно уже давно было в разуме всех людей и вошло в их существо» [**19**, т. 4, ч. 1, с. 363]. Завдання філософії — лише прояснити це знання, розкрити його специфіку і закони тієї сфери, в якій воно вибудовується. Ми вступаємо в сферу *практичної філософії* Канта. Остання включає в себе етику і суміжну з нею філософію релігії, вчення про державу і право, філософію історії.

Практична філософія

Етика — головна частина, стрижень філософського вчення Канта. Вона викладена в трьох основних працях: «Основи метафізики моральності» (1785), «Критика практичного розуму» (1788), «Метафізика звичаїв у двох частинах» (1797). До них дотичні лекції з етики 1780—1782 років [див. **22**; **23**], складені на основі записів слухачів, і ряд невеликих фрагментів, статей, есе[11]. Перший етичний маніфест Канта — фрагмент «Про свободу» з додатку до «Спостережень над відчуттям прекрасного і піднесеного» (1763). Назва фрагменту символічна. Свобода — альфа і омега всієї практичної філософії Канта. Саме в свободі він вбачав високе призначення людини. За це і цінував, передусім, кантівську філософію Гегель. «Выставление того принципа, что свобода есть последний стержень, вокруг котрого вращается человек, — читаємо ми в гегелівських «Лекціях з історії философії», — высочайшая вершина, которой ни на что не приходится глядеть снизу вверх, так что человек не признает никакого авторитета, и ничто, в чем не уважается его свобода, его не обязывает, — выставление этого принципа представляет собой большой шаг вперед» [**10**, т. 11, с. 444].

Три основні праці з етики не дублюють, як це може здатись, одна одну, а розв'язують різні завдання і тому взаємно доповнюють одна одну. Мета першої — встановлення вищого принципу моральності. Це своєрідний вступ до «Критики практичного розуму», в якій, за аналогією з «Критикою чистого розуму», що розв'язувала питання «як можливе знання?», дається відповідь на

питання «*як можлива мораль*?». «Метафізика звичаїв» — це вже викладення етичної системи Канта в цілому. Ці праці нерівноцінні за точністю, яснотою викладення та стилем. Всупереч очікуванням, не останню, а першу з них вирізняє дивовижна, як для Канта, яснота викладення і точність формулювань, майже шопенгауерівська витонченість стилю, який ми знаходимо хіба що в «Всезагальній історії і теорії неба» та деяких есе. Вже в «Критиці практичного розуму», хоча Кант тут категоричніший і сміливіший, з'являються незрозумілості й знана усіма важкість стилю. Що стосується «Метафізики нравів», то вона містить ознаки наближення старості, що виявляється у спробах йти на компроміси з раніше категорично заперечуваними поглядами, в нескінченних повтореннях однієї і тієї ж думки тощо. Але для всебічного і автентичного розуміння етики Канта мають, певна річ, залучатись усі — як основні, так і ті, що лише торкаються етичних промлем, — праці.

Основні поняття, за допомогою яких Кант будує свою етику такі: *практичний розум (воля), автономія, категоричний імператив, обов'язок, схильність, найвище благо, чеснота і щастя, особистість, емпіричний і ноуменальний характер, постулати практичного розуму (свобода, безсмертя душі, Бог), переконання і віра.*

Найглибший вимір людини, який складає його сутнісне ядро і принципово відрізняє її від усього створеного світу, становить, за Кантом, моральність. Якщо зародки мислення і трудової діяльності можна знайти вже у тварин, то моральнісний первень властивий лише людині і постає як потаємний сенс і призначення її буття. Людина — це передусім моральна істота. Кант долає не лише натуралістичне, а й інтелектуалістичне розуміння природи людини, розуміння, згідно з яким пізнання, мислення лежить в основі всіх стосунків людини до світу. Недвозначні й жорсткі формули такого розуміння належать Спінозі. «Немає необхідності в тому, щоб жити, але є необхідність у тому, щоб мислити»; «не плакати, не сміятись, не проклинати, а розуміти». Кант же наполягає на приматі практики, практичного (етичного) розуму в життєдіяльності людини. Ні пізнання, ані навіть життя не є найвищою цінністю і метою людини. Здавалось би, все в нас слугує збереженню життя. Та якщо б це збереження життя було найвищою метою і входило в «план природи», людські розум і воля виявились би поганими засобами, адже вони є здатностями, які не вдовольняються життям як таким. Для збереження життя придатнішими були б інстинкти. Не життя, а *гідне життя* (*благо*) — найвища мета людини. Для цього останню наділено розумом і волею.

Вихідне поняття етики Канта — *практичний розум*, *воля*. Воля — «самоопределяющийся разум», «[...] это способность или создавать предметы, соответствующие представлениям, или определять самих себя для произведения их» [**19**, т. 4, ч. 1, с. 326]. «Практический разум имеет дело не с предметами с целью их *познания*, а со своей собственной способностью осуществлять эти предметы (сообразно с их познанием), которая есть причинность, поскольку разум содержит в себе определяющее основание ее [...]» [**19**, т. 4, ч. 1, с. 417]. Підгрунтям теоретичного розуму постає розум практичний, для якого теоретичний є лише інструментом. Понад те, власні завдання теоретичного розуму визначаються в кінцевому підсумку моральнісною волею.

Виникнення моральності — чи не найбільша загадка світобудови, як і сама світобудова та людина — цей «найголовніший предмет у світі». Тому моральна філософія повинна не «блукати серед примар», не «махати безсило крилами», а, відштовхуючись від факту моральнісного життя людей, досліджувати доступне пізнанню, а саме: дати відповіді на питання: що таке моральність? який її основній закон? як цей закон реалізується в емпіричному світі? Якщо основним питанням «Критики чистого розуму» було питання «як можливе знання?», то основне питання «Критики практичного розуму» — «як можлива мораль?».

Але, перш ніж будувати власну моральну філософію, треба було піддати випробуванню всі теорії моралі, що будь-коли існували. Кант вважає «неудачными решительно все предпринимавшиеся до сих пор попытки найти принцип нравственности» [**19**, т. 4, ч. 1, с. 285]. Насамперед, він рішуче відмежовується і пориває з сократівською традицією, за якою мораль ототожнювалася зі *знанням* добра і зла, й тому, мовляв, тільки його відсутність є єдиним джерелом моральної недосконалості людини. Для Канта ж мораль і наука — принципово різні сфери людського життя. Практичні, моральні переконання зовсім не залежать від теоретичного знання, від якого вони не можуть чекати ані підтвердження, ані спростування. Й самі моральні переконання взагалі не є знанням. А якщо й є, то знанням дуже особливого (непізнавального) гатунку — *вірою*.

Найпоширенішими і найвпливовішими в історії моральної філософії були *евдемонізм* і *релігійно-теологічні* вчення. Кант їх ретельно аналізує і піддає ґрунтовній, дотепній і, мабуть, неспростовній критиці.

Евдемонізм (грец. Eudamonia — щастя, блаженство) — напрям в етиці, який основним принципом моралі вбачав прагнення

людей до щастя. Цей напрям виник ще в античності і проіснував аж до доби Просвітництва, за якої був розвинутий і вдосконалений.

«Принцип щастя», з погляду Канта, не можна покласти в основу моралі, він не є «принципом моральності». Поняття щастя занадто невизначене. Кожна людина бажає досягти щастя, але вона ніколи не може певно сказати, чого вона власне бажає. Людина, наприклад, бажає багатства, але яких турбот, заздростщів та переслідувань могла б вона зазнати через це бажання! Або ж вона бажає бути розумнішою, але тут є й зворотний бік медалі — «горе от ума», котре може нав'язати людині більше потреб через її пристрасті, які й так завдають їй достатньо клопоту, або показати їй в найжахливішому вигляді ті лиха, які поки що від неї приховані. Людина бажає собі тривалого життя — але хто може запоручитися, що воно не буде тривалим стражданням? Вона бажає собі принаймні здоров'я — але як часто слабкість тіла утримує її від розпусти, в яку її могло б занурити чудове здоров'я тощо. Коротше кажучи, за висновком Канта, жоден принцип неспроможний визначити з повною достовірністю, що саме робить людину істинно щасливою [див. **19**, т. 4, ч. 1, с. 257].

До невизначеності уявлення про щастя додається його суб'єктивність. У кожної людини воно своє і, до того ж, не залишається незмінним упродовж усього життя. «Принцип счастья хотя и может давать максимы, но не такие, которые годились бы для закона воли, даже если мы делаем своим объектом *всеобщее* счастье. Действительно, так как познание этого счастья основывается на одних только данных опыта, так как любое суждение об этом в очень большой степени зависит у каждого от его мнения, которое к тому же весьма непостоянно, то можно, конечно, дать *общие* (generelle), но вовсе не *универсальные* правила, т.е. такие, какие чаще всего и встречаются, но не такие, какие должны иметь силу всегда и необходимо; стало быть, на них не может основываться никакой практический *закон*» [**19**, т. 4, ч. 1, с. 354—355].

Отже, принцип щастя не може бути законом; уявлення про щастя невизначені, суб'єктивні і тому не генералізуються. Однак якби це якимось чином усе ж удалось, то, оскільки лише в очах природної людини прагнення до щастя найвищою й останньою метою її вчинків, це був би закон природи, а не закон моральності, цієї принципово відмінної сфери людського буття. Втім Кант аж ніяк не заперечує відносної значимості евдемонізму як деякої «благоразумной теории», яка повинна вказувати, яким чином зручніше й надійніше всього стати щасливим. Бо «цель природы,

имеющаяся у всех людей, — их собственное счастье» [**19**, т. 4, ч. 1, с. 272]. Він навіть вважає, що принцип щастя, який не є принципом моральності, є все ж таки основним принципом поведінки людей як частини чуттєвого світу, де діють закони бажань і схильностей. Втім власне етичне життя ніколи не може бути виснуване з прагнень до щастя та керуватися ним.

Не меншу неспроможність виявляють і релігійно-теологічні спроби обґрунтування моралі. Мораль не засновується на релігії. Висновувати моральнісні закони з божественного законодавства означає підкорити моральнісне життя людини чужій волі. Але підкорення чужій волі можливе або ж через страх, або через надії на могутність цієї волі, або через уявлення про її моральнісний авторитет і досконалість. Якщо в першому випадку моральна діяльність втрачає свою самоцінність, перетворюється на засіб досягнення добробуту, щастя, то в другому зміст божественної волі виявляється тотожним самій моральності, і обґрунтування моралі обертається в хибному колі й не може запобігти прихованому припущенню моральності ще до її пояснення.

У чому ж полягає спільна помилка всіх попередніх моральних вчень щодо закону моральності? У тому, вважає Кант, що вони шукали принцип моральності в емпіричних спонукальних причинах і ґрунтувалися на матеріальних принципах моральності. Але моральний закон не можна виснувати з досвіду. Як закон він повинен бути всезагальним і необхідним, проте ані всезагальність, ані необхідність, як нам сповіщає перша «Критика», з досвіду виснувати неможливо. Спираючись лише на досвід, ми могли б навіть поставити під сумнів можливість такого закону. Адже моральнісне життя людей і моральнісні оцінки мінливі. Сьогодні й тут моральнісним визнається дещо інше, ніж завтра і там. Кант це добре знає, адже він пережив період захоплення емпіризмом і йому добре були відомі історичні відмінності в моральнісному житті людства. Досвід в пошуках закону моральності нам нічим не може допомогти ще й тому, що моральнісні закони, на відміну від законів природи, це закони не того, що *є*, а того, що *повинне бути*, це закони належного, а не сущого. Зміст моральнісних принципів, що почерпнуті в емпіричному світі, може бути тільки умовним. Але моральнісний закон, якщо він існує, безумовний.

Стало традицією і загальним місцем звинувачувати кантівську етику (як і все вчення Канта) в антиісторизмі, але ця етика аісторична за задумом. Вже в «докритичний» період, характеризуючи як «прекрасное открытие нашего времени» метод дослідження моральності, розроблений англійськими моралістами — А. Е. К. Шефт-

бері (1671—1713), Ф. Хатчесоном (1694—1747), Д. Юмом (1711—1776), — і намагаючись ним користуватись, Кант, на відміну від цих мислителів, вважає за потрібне істотно оновити «метод, которым необходимо изучать природу человека». Природа людини не мінлива, як вважав він раніше, а константна величина, яка лише спотворюється «изменчивой формой, навязанной ему (человеку — *Ю. К.*) его случайным состоянием» [**18**, с. 311]. Тепер він визнає, що моральнісні закони вічні, вони «внеположны» історичності і «мораль довлеет сама себе» [**19**, т. 4, ч. 2, с. 7].

Слід зауважити, що історизм як метод надзвичайно ефективний, але й він має свої межі. Якщо його абсолютизувати, то він перетворюється на історицизм, однобічну методологічну позицію. «Історизація» моралі, її релятивізація згубна для моралі. Переваги «позачасовості» кантівської етики надзвичайно глибоко зрозумів свого часу О. І. Герцен (1812—1870): «Вільна людина створює свою моральність (це й означає — поводитись відповідно до обставин). [...] Те, що дійсно непорушне в моральності, зводиться на такі загальності, що в них губиться все часткове, як наприклад, що будь-який вчинок, супротивний нашим переконанням, злочинний, або, як сказав Кант, що та дія аморальна, яку людина не може узагальнити, підняти до правила» [**12**, т. 6, с. 131].

За історично мінливою матерією, змістом моральності, Кант намагається віднайти її безумовний закон, що не залежить не тільки від часу, а й від будь-якої зовнішньої підстави. Всі попередні вчення намагалися виснувати моральнісні принципи з певної зовнішньої щодо моралі основи: прагнення до досягнення індивідуального або загального щастя; особливого призначення людської природи; заповідей Бога чи метафізичного поняття досконалості; емпіричного морального відчуття тощо, а в підсумку моральнісне життя поставало лише як засіб, чим принижувалась його гідність. Ці вчення Кант назвав *гетерономними*. Але моральнісне життя — абсолютна, ґрунтована на самій собі ціль. Воно *автономне*. Поняття автономії Кант вважає основним поняттям моральної філософії, а його обґрунтування — своїм відкриттям, головним внеском в дослідженні моральності. Моральний закон повинен бути незалежним від будь-яких цілей з визначеним змістом, інакше він не буде всезагальним і необхідним. Оскільки всезагальність і необхідність з досвіду не висновуються, остільки й у сфері моральності вони можуть стосуватись тільки *форми*, а не матерії вчинків. Поряд з чистою апріорністю знання існує й апріорність моральності. Як не можна було тільки з досвіду обґрун-

тувати поняття істини й об'єктивну значущість пізнання, так з нього не може бути отримана й об'єктивна форма моральності. Як матеріал відчуттів знаходив об'єктивну пізнавальну цінність тільки через те, що в трансцендентальній апперцепції і категоріальному ладі мислення відкривалася основна закономірність, на якій заснований увесь зв'язок різноманітного, так і апріорна форма моральності є умовою необхідного зв'язку матерії, змісту моральності, додає бажанням і діям характер об'єктивної значущості. Цінність доброго, як і цінність істини, обґрунтовує форма.

Отже, найвищим апріорним законом моральності може бути лише закон законовідповідності. Він мусить відповідати поняттю абсолютної мети, бути абсолютною основою моральності. Якщо мораль буде побудовано не на абсолютному, а на якійсь відносній підвалині, вона, прозорливо передбачав Кант, виродиться на свою протилежність, на аморалізм. Власне, це й відбулося в марксизмі, особливо в ленінському його варіанті. Зводячи підставу і критерій моральності до так званої «класової доцільності» (усе, що служить інтересам пролетаріату — моральне, усе, що суперечить їм — аморальне), Ленін цілковито зруйнував мораль. У його вченні про «мораль» (точніше, про аморалізм) були зганьблені всі моральні цінності. Ним виправдовувалося убивство (за «всезагальне» щастя Ленін готовий був заплатити загибеллю у світовій революційній пожежі більшої половини людства), грабіжництво (горезвісне «грабуй награбоване», «експропріація експропріаторів»), брехня (уже добре відомо, що комуністична ідеологія в СРСР ґрунтувалась на грандіозній брехні) тощо.

Основний закон моральності Кант називає *категоричним імперативом*. Чому імперативом? І чому категоричним? Кантівська етика не дескриптивна (описова), а імперативна (наказова). У її підставі лежить принципова відмінність законів волі, моральності і законів природи. Про це вже йшлося. Закони природи — закони сущого. За ними щось відбувається з неминучістю за будь-яких обставин. Закони моральності — закони належного, за ними те, чому варто було б відбутися за будь-яких обставин, насправді відбувається не завжди через опір емпіричної, феноменальної природи людини, її прагнення до щастя як інтегрального вираження природних схильностей. Дотримання категоричного імперативу — моральний *обов'язок* людини.

Поняття обов'язку — дуже важливе поняття етики Канта. Обов'язок — опора і джерело категоричного імперативу. Тільки обов'язок, а не якийсь інший мотив чи схильність (марнославство, користолюбство і навіть співчуття чи добродійність тощо) на-

дає вчинкові моральної цінності. Обов'язок не передбачає жодного винятку на користь схильностей. Навряд чи ще в якомусь фрагменті своїх текстів Кант сягає настільки патетичного красномовства, як у своєму знаменитому пасажі про обов'язок. «*Долг*! Ты возвышенное, великое слово, в тебе нет ничего приятного, что льстило бы людям, ты требуешь подчинения, хотя, чтобы побудить волю, и не угрожаешь тем, что внушало бы естественное отвращение в душе и пугало бы; ты только устанавливаешь закон, который сам собой проникает в душу и даже против воли может снискать уважение к себе (хотя и не всегда исполнение); перед тобой замолкают все склонности, хотя бы они тебе втайне и противодействовали, — где же твой достойный тебя источник и где корни твоего благородного происхождения, гордо отвергающего всякое родство со склонностями, и откуда возникают необходимые условия того достоинства, которое только люди могут дать себе?

Это может быть только то, что возвышает человека над самим собой (как частью чувственно воспринимаемого мира), что связывает его с порядком вещей, единственно который рассудок может мыслить и которому вместе с тем подчинен весь чувственно воспринимаемый мир, а с ним — эмпирически определяемое существование человека во времени и совокупность всех целей (что может соответствовать только такому безусловному практическому закону, как моральный). Это не что иное, как *личность* [...]» [**19**, т. 4 ч. 1, с. 413—414].

До гуманістичного розуміння особистості Кантом ми ще повернемося. А зараз звернемо увагу от на який істотний момент у кантівській інтерпретації співвідношення обов'язку й щастя, на їх жорстке, на перший погляд, протиставлення. Фр.Шіллер, який був захопленим учнем Канта, чи не першим кинув йому докір у ригоризмі у в'їдливій епіграмі «Сумнів совісті»:

«Ближним охотно служу, но увы! — имею к ним склонность?
Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?
Нет тут другого пути: стараясь питать к ним презренье
И с отвращеньем в душе, делай, что требует долг» [**38**, с. 679].

Але Шіллер згодом в одному з листів до Канта шкодував про те, що міг «казаться противником» кантівської етики[12]. Проникливішим щодо етики обов'язку виявився Гьоте, який вважав «бессмертной заслугой» Канта звільнення моралі від того розслабленого рабського стану, в якому вона перебувала за епохи сентименталізму і в який утрапила тільки через розрахунок на щастя; цим Кант «вернул нас всех из той вялости, в которую мы

погрузились»[13]. Не можна не погодитися з Е.Кассірером (1874—1945), що саме ригористичний характер кантівської етики виявився плідним і чинним моментом: саме тому, що вона розуміла моральнісний закон у його найбільшій чистоті і абстрактності, кантівська етика безпосередньо і конкретно увійшла в життя нації та епохи і дала їй нове спрямування [**24**, с. 243].

Звинувачуючи Канта в ригоризмі, як і в формалізмі та інших «гріхах», його критики не помічають вельми істотного для автентичного розуміння німецького мислителя методологічного нюансу його мислення. Справа в тому, що Кант часто-густо доводить до протилежності певні феномени (в даному випадку — щастя і обов'язок) для того, щоб проаналізувати їх у всій чистоті, а потім вже, на підставі цього, віднайти їх глибокий внутрішній зв'язок. Так, відокремивши спочатку щастя від обов'язку, він врешті-решт, знаходить остаточну формулу їх співвідношення: «*собственное совершенство и чужое счастье*» [**19**, т. 4, ч. 2, с. 319].

Кант розрізняє обов'язок стосовно самого себе і обов'язок стосовно інших людей. Причому їх не можна замінити одне одним. Обов'язок як такий і окремі обов'язки мають сенс лише стосовно людини. Кант не визнає обов'язків як перед нижчими істотами, так і перед вищими. Людяно ставитись до тварин — це не обов'язок перед ними, а обов'язок стосовно нас самих і наших ближніх. Поза релігією не може бути обов'язків перед Богом, адже категоричний імператив прикладається лише до досвіду. Що ж до власного щастя, то воно також не може бути моральнісною ціллю, не може розглядатися як обов'язок, оскільки про жадання власного щастя подбала вже сама природа. Те, чого кожен неминуче сам собі бажає, не підпадає під поняття обов'язку; адже обов'язок — це примус до неохоче прийнятої цілі. Так само не може бути ціллю (обов'язком) і досконалість іншого, бо тільки сама людина здатна поставити собі за мету досягнути досконалості відповідно до своїх власних уявлень про обов'язок. Обов'язок стосовно себе — «власна досконалість» — конкретизується у відповідних обов'язках: не зневажати себе, не нехтувати своїм правом, фізично і духовно підносити себе (передусім, свою моральнісну цінність і власну гідність), бути правдивим. Що стосується пороків, то початок їх усіх — олжа, тому що вона губить в людині власну моральнісну гідність. В невеликій праці «Про гадане право брехати через людинолюбство» (1797) Кант наполягає на відсутності моральнісного права брехати навіть «із людинолюбства». Навіть спасіння друга від смертельної небезпеки не може бути куплене ціною брехні; нехай краще загине чуттєве

життя однієї людини, аніж буде знищено моральнісну гідність іншої. Окрім неправди, «самыми ужасными тремя пороками, которые мы можем рассматривать все вместе и которые воплощают подлейшие и злейшие наши устремления, являются: неблагодарность, зависть и злорадство. Когда же они достигают высшей степени, то превращаются в дьявольские пороки» [**22**, с. 328]. Обов'язок щодо інших конкретизується в обов'язках любові та обов'язках поваги, які з'єднуються в стосункові дружби, яка, за Кантом, є найчистішим і найморальнішим міжлюдським стосунком.

Ще глибший зв'язок між щастям і обов'язком виявляється в понятті *найвищого блага*, де вони постануть двома взаємозалежними компонентами. Проте спочатку звернемося до формул категоричного імперативу і з'ясуємо, чому він категоричний.

Категоричний імператив може бути лише один, але він виражений у Канта в трьох взаємопов'язаних формулах. Перша формула, що отримала назву «формули універсалізації», говорить: «[...] *Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом*» [**19**, т. 4, ч. 1, с. 260]. Друга — «формула персональності»: «[...] *Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству*» [**19**, т. 4, ч. 1, с. 270]. Нарешті, третя («формула автономії»): «Воля [...] должна быть не просто подчинена закону, а подчинена ему так, чтобы она рассматривалась так же, как самой себе законодательствующая и именно лишь поэтому как подчиненная закону (творцом котрого она может считать самое себя)» [**19**, т. 4, ч. 1, с. 273]. Всі розуміли, пояснює Кант, що людина своїм обов'язком пов'язана із законом, але не здогадувалися, що вона підлегла тільки своєму власному (від того — не менш загальному) законодавству і що вона зобов'язана чинити лише рахуючись зі своєю власною волею, яка встановлює, однак, загальні закони згідно з ціллю природи [див.: **19**, т. 4, ч. 1, с. 274]. Всі три формули не дублюють одна одну і не висновуються чисто логічно одна з іншої, а мають різні, проте взаємодоповнювальні, акцентації. Так, друга формула стверджує перш за все повагу до людської особи та її «самоцільності» (сама природа «выделяет их (людей. — *Ю.К.*) как цели сами по себе» [**19**, т. 4, ч. 1, с. 269]) і «самоцінності». Третя формула акцентує момент добровільності в установленні та визнанні універсального правила поведінки.

Категоричний імператив називається категоричним на противагу імперативам *гіпотетичним*. Останні вказують на засоби для досягнення відносних цілей з визначеним змістом і задоволення своїх бажань. На відміну від них, категоричний імператив — це імператив, який не залежить від жодних умов (безумовний) і відповідає поняттю абсолютної цілі; він вимагає поводитися морально заради самої моральності, а не якихось своїх цілей.

Оцінюючи поведінку людей слід враховувати не тільки зміст учинків, а й їх *мотиви*. І ось тут Кант вводить етичну категоріальну опозицію *легальності* і *моральності*. Якщо вчинок лише формально, внаслідок певних випадкових причин, відповідає вимогам морального закону (людина, наприклад, робить корисне іншим людям, бо хоче, щоб вони робили те саме для неї), то він з мораллю не має нічого спільного і постає як легальний вчинок. Моральним буде тільки той вчинок, який здійснюється «із почуття обов'язку», з поваги до обов'язку, попри будь-які сторонні мотиви і спонуки.

Перш ніж продовжити виклад і аналіз етичного вчення Канта, доречно висловити деякі міркування щодо так званого *формалізму* цього вчення.

Вже перші рецензенти-критики етики категоричного імперативу головний недолік її вбачали в формалізмі. Мовляв, принцип, з якого вона виходить, — не більше, ніж загальна і тому порожня формула моральнісної поведінки, недостатня для визначення конкретних, особливих випадків-рішень. Цей закид, що походить, зокрема, й від Гегеля[14], з тих пір майже дві сотні років тисне на кантознавців і постійно репродукується. Сам же Кант вбачав у «формалізмі» свого вчення його найбільшу перевагу, яка забезпечує аподиктичну достовірність етичних засад. На це звинувачення він відреагував так: «Один рецензент, который хотел сказать что-то неодобрительное об этом сочинении [«*Основи метафізики моральності*». — *Ю. К.*], угадал более верно, чем сам мог предположить, сказав, что в этом сочинении не устанавливается новый принцип моральности, а только дается *новая формула*. Но кто бы решился вводить новое основоположение всякой нравственности и как бы впервые изобретать такое основоположение, как будто до него мир не знал, что такое долг, или имел совершенно неправильное представление о долге? Но тот, кто знает, что значит для математика *формула*, которая совершенно точно и безошибочно определяет то, что надо сделать для решения задачи, не будет считать чем-то незначительным и излишним формулу, которая делает это по отношению ко всякому долгу вообще» [**19**, т. 4, ч. 1, с. 319]. Крім того, хоча категоричний імпе-

ратив стосується дійсно тільки форми вчинків (законовідповідності), він не такий вже й формальний. Навіть у формулах категоричного імперативу містяться змістовні імплікації.

Так, у другій формулі індивідові, оскільки він виконує моральнісний закон як обов'язок без щонайменшої участі своїх схильностей, лише з поваги до нього, ототожнюючи себе з ним, передається гідність моральнісного закону. Особа, що ставить собі цілі і сама дає собі закони, постає абсолютною самоціллю, містячи й умову всіх відносних цілей. Закон простої законовідповідності перетворюється на закон захисту людської гідності. Усіма речами можна користуватися як засобом для досягнення своїх цілей, і лише особа — не засіб, а самоціль, якій завжди належить відплачувати повагою. Категоричний імператив втрачає свою формальність, наповнюється конкретним змістом і у вченні про комплекс моральнісних обов'язків і чеснот як стосовно самого себе, так і у міжлюдських стосунках. Метафізика моральності, крім загального і необхідного закону морального світу, містить й підведення даних емпіричних стосунків людського життя під моральнісний закон, унаслідок чого виникають часткові імперативи.

Завершує Кант виклад своєї етики вченням про *постулати практичного розуму*. Такими постулатами є *свобода*, *безсмертя душі*, *Бог*.

Ці постулати нерівноцінні. Перший — основний (свобода — необхідна умова й основа моральності), другий (безсмертя) і третій (Бог) — допоміжні, вони необхідні як умови реалізації категоричного імперативу в емпіричному світі.

Необхідною умовою моральності є свобода, оскільки моральним вчинок може бути тільки тоді, коли він визначається не зовнішньою причиною (схильностями і бажаннями, суспільними установленнями, божими заповідями тощо), а законом, який вільна воля дає собі сама. Але свободі немає місця в світі явищ, де неподільно панує закон причинності. Нагадаємо, природа людини двоїста, людина «живе» в двох світах: феноменальному (природному) і ноуменальному (моральному). Найвищою метою природних прагнень людини є щастя, найвища мета моральної діяльності — доброчесність. Жодна з цих цілей не може бути замінена іншою. Але людина неподільна і має підкоряти своє життя єдиній меті — «найвищому благові», яке передбачає необхідне поєднання доброчесності і щастя за провідної ролі першої. Але найвище благо можливе лише за припущення безсмертя душі, оскільки лише в нескінченному поступові можна досягнути повної відповідності моральному законові, та Бога, який є гарантом цієї відповідності.

Прикладна практична філософія

Практичну філософію Канта складають дві частини: теоретична (етика) й прикладна. Остання містить у собі *філософію релігії*, *філософію права* та *філософію історії*. Етику ми вже розглянули. Перейдімо тепер до аналізу прикладного складника практичної філософії.

Хоча людина й живе у двох світах (феноменальному й ноуменальному), проте це одна й та сама людина. Кантові чужий будь-який субстратний дуалізм незалежних субстанцій у людині. З одного боку, між цими світами зяє ніби прірва, з іншого — ноуменальний світ має бути певним чином причетним до світу феноменального, даватися взнаки, чи то навіть зреалізовуватися в ньому. Адже сам факт свободи свідчить про це. Тому Кант вишукує певні опори, мости, через які моральний закон проникає в повсякденне людське життя, яке не вичерпується чистим розумом. Щодо внутрішнього духовного світу людей таким мостом є — *релігія*, щодо зовнішніх практичних стосунків між людьми — *право*, щодо поступу морального удосконалення людини — *історія*.

§1. Філософія релігії

У радянському кантознавстві тема «Кант і релігія» була майже чистою сторінкою. В ньому підкреслювалося лише те, що кантівська мораль не грунтується на релігії. Чи не першою, проте вдалою, спробою спеціального аналізу філософії релігії Канта залишається праця молодого вітчизняного дослідника М. А. Мінакова «Вчення Канта про віру розуму» [27].

Мораль, за Кантом, дійсно, не висновується з релігії. Але питання про кантівське розуміння релігії та її співвідношення з моралю набагато складніше. Спробуємо розібратися.

Передовсім, з'ясуймо: чи була у Канта філософія релігії взагалі? Питання це — непросте і зовсім не риторичне.

Особисте ставлення Канта до релігії, незважаючи на пієтистсько-протестантську освіту й виховання, є більш ніж прохолодним, навіть байдужим, а до зовнішньої релігійності й «богослужбової» релігії — взагалі негативним (богослужбовою Кант називає державну релігію і витлумачує її як релігію домагання милости, лицемірну угоду з Богом). Він відкидає молитву, відвідування церкви й інші ритуальні обряди. «Склонять колени или падать

ниц даже с целью показать свое преклонение перед небесными силами противно человеческому достоинству» [**19**, т. 4, ч. 2, с. 375], — переконаний Кант. «Богослужбову» релігію він однозначно оцінює як «опіум» для совісті. Чи не від Канта запозичив К. Маркс, який захоплювався кенігсбергським мислителем у молоді роки, цей горезвісний термін?

Чи не єдиною роботою, в якій уже літній Кант виклав свої погляди на релігію, була опублікована в 1793 році «Релігія в межах тільки розуму». Але й цю працю не можна вважати систематичним викладом поглядів Канта на релігію, філософією релігії, що була б самостійною частиною системи, особливим розглядом, заснованим на автономних і незалежних засадах. Він сам називав її «супровідною роботою». Ця праця справді специфічна. Ясному викладові теми тут поставлено безліч меж. Її завдання полягає аж ніяк не у поданні основних філософських ідей щодо сутності релігії, а в спробі показати на прикладі певної догматики, як із системи установлень віровчення можна вивести сукупність основних «розумних» етичних істин. Е.Кассірер небезпідставно оцінював цю працю як «компромісну» і зараховував її до числа не стільки філософських, скільки педагогічних праць, у яких Кант звертається до народу й уряду як вихователь.

І все ж таки аналіз спадщини Канта засвідчує, що релігія як теоретична проблема набувала в його мисленні дедалі більшого значення, а його погляди на цей предмет — чіткішої форми.

Вже в «Критиці чистого розуму» ми вперше натрапляємо на формулювання трьох славнозвісних кантівських питань: «*Що я можу знати*?», «*Що я повинен чинити*?», «*Чого я смію сподіватися*?». На перше питання, вважає він, знайдено «вичерпну відповідь» у «Критиці чистого розуму» (1781). Що ж до другого й третього, то відповіді на них не можна знайти в знанні. «[...] Знание относительно указанных двух проблем никогда не может стать нашим достоянием» [**19**, т. 3, с. 661]. То де ж їх шукати? Чітка відповідь пролунає тільки в передмові до другого видання «Критики» (1787) — у *вірі*. Саме тут вимовить Кант своє знамените: «Мне пришлось ограничить (aufheben) *знание*, чтобы освободить место *вере*» [**19**, т. 3, с. 95]. Він відкрив світ, що не підкоряється законові причинності, в якому питання «чому?» є безглуздим. У нашій літературі подибуємо твердження, що Кант тут висловився невдало, що, мовляв, варто було б говорити не про віру, а про мораль. Але Кант знав, що говорить. Уже тут він у поняття віри включає два її види: моральну й релігійну віру. Слова «релігія» він ще наполегливо уникає.

Послухаймо Канта. Друге питання, на його думку, — «моральне». З цим усе ясно. Відповідь на нього було знайдено в «Основах метафізики моральності» (1785), в якій чітко сформульовано розуміння моралі та її основного закону. Що ж стосується третього питання, то тут Кант ще вагається. З одного боку, він уже визнає, що це питання виходить за сферу компетенції моралі. Бо ж усяка надія має на думці блаженство. Блаженство є задоволенням усіх наших схильностей, бажань. Й передусім — бажання безсмертя. Але це вже зовсім не сфера моралі. Адже вищий принцип моральних устремлінь є не блаженство, а доброчесність. Закон, що ґрунтується на мотиві блаженства, Кант називає *прагматичним* і відрізняє його від закону *морального*. Але він ще не впевнений, що прагматичний закон існує. Отже, сферу окреслено, але слова, що її позначає, ще не знайдено.

Вдруге Кант повторює свої питання в листі від 4 травня 1793 р. до професора теології у Геттингені К. Ф. Штейдліна (1761—1826). Лист написано вже після виходу праці «Релігія в межах тільки розуму». Звернімо увагу на відмінність у тому, як Кант ставить ці питання порівняно з першою «Критикою». По-перше, з'являється четверте питання «*Що таке людина*?». По-друге, прямо названо ту сферу духовного життя, в якій варто шукати (це ще не означає, що можна знайти) відповідь на третє питання, це — *релігія* (**20**, с. 589—591).

У вступі до «Логіки» (1800) повторюється формулювання питань, як воно подано в листі до Штейдліна, із вказівкою на сфери, де лежать відповіді на всі питання. Це — метафізика (перше питання), мораль (друге), релігія (третє), антропологія (четверте). Вперше висувається ідея, що «...В сущности все это можно было бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему» (**20**, с. 332).

А якщо так, то напрошується дуже важливий висновок. Ані метафізика, ані етика не в змозі без релігії дати вичерпну відповідь на питання «Що таке людина?». Вже давно стало ясно, що наука у вирішенні цього питання безсила (принаймні дуже обмежена). Все, до чого торкається наука, в тому числі й людини, вона перетворює на об'єкт, але специфіка людської істоти полягає саме в тому, що людина є не об'єктом (принаймні, не тільки), а, передусім, — *суб'єктом*. Відповісти на це питання багато в чому може допомогти філософія. Але й вона не всемогутня. Лише загальними зусиллями філософії та релігії (не цураючися допомоги науки й мистецтва) може бути знайдена відповідь на це кардинальне світоглядне питання.

Але повернемося до Канта. Кант — мораліст у найстрогішому сенсі цього слова. Це означає, що людина для нього — насамперед моральна істота. Моральність є не просто підґрунтям усіх цінностей, але й легітимує їх. Це стосується й релігії. Кант зробив, здавалося б, усе, щоб зредукувати релігію до її морального змісту, аби довести, що релігія (новозавітна) тотожна за змістом моралі. Релігія, мовляв, відрізняється від останньої тільки чуттєво-символічною формою. Але здійснити таку редукцію йому так і не вдалося. Як не вдасться невдовзі зредукувати релігію, вже не до моралі, а до форми абсолютного знання, й Гегелю. Всякі редукції підступні.

Моральність, за Кантом, є автономною, вона самодостатня, вона не залежить ані від схильностей і бажань феноменальної людини, ані від релігійних прагнень і сподівань. Він невтомно повторює, що мораль не потребує свого обґрунтування в релігії, що вона цілком незалежна від теологічних передумов.

Утім, це питання аж ніяк не просте, адже теологічні витоки етики категоричного імперативу досить очевидні. Просто очевидно, що новозавітний антропологічний універсалізм християнства («для Бога немає ні елліна, ні іудея») і його припис любові до ближнього трансформуються в Канта у форму морального закону.

Однак ні для побудови природного, ні для побудови морального світу Кант не мав потреби в такій «гіпотезі», як Бог. Навіть у «Критиці практичного розуму», нагадаємо, Бог — лише постулат практичного розуму. Але хоча «мораль отнюдь не нуждается в религии», не обґрунтовується нею, вона «*неизбежно ведет к религии* (курсив мій. — *Авт.*)» [**19**, т. 4, с. 7, 10]. Можливість мислити моральність як таку, що могла б зреалізуватись у феноменальному світі, вимагає існування деякого медіума, яким і є релігія й релігійне життя. Людина — надто слабка істота, вона зроблена «из столь кривой тесины», що з неї «нельзя сделать ничего прямого» [**19**, т. 6, с. 14]. Чому засадничі положення розумної віри втілюються не в суто моральну форму, а у форму релігійних догматів? Причина цього в моральній слабкості людської природи. Людина не здатна керуватися лише моральним спонуканням, доки воно подано тільки в непорушній величі морального закону. Вона не здатна виконувати цей моральний закон, поки розуміє його як закон наказаний самому собі (яким він тільки і може бути). Закон цей здобуває силу завдяки тому, що людина уявляє його собі у формі божих заповідей.

Світ моральності обрамлено в Канта трьома постулатами: свободи волі, безсмертя душі, Бога. Свобода є передумовою мораль-

ності, другий і третій постулати завершують її, надбудовуються над нею. Для реалізації моральності у світі потрібно, по-перше, безсмертя і, по-друге, його гарант — Бог. Він не є гарантом моральності, але є гарантом здійснення моральності у феноменальному світі.

Кантові часто дорікали, що він, спростувавши всі наявні докази буття Бога, одразу ж увів моральне доведення[15]. Цей закид не є спроможним. Категорію буття, існування взагалі не можна, за Кантом, застосовувати щодо Бога.

Головний урок Канта в його розумінні сутності релігії та її основної функції у житті людини в тому, що релігія є не лише історичною, а й онтологічною категорією щодо людської душі. На «карті людської душі» є така ніша, яка не може бути заповнена нічим іншим, як релігійною вірою. Урок цей, на жаль, не засвоїли ні Гегель, ні марксизм.

§2. Філософія права

Другою опорою моралі та надією людини на її (моралі) здійснення у феноменальному світі є *право*.

На філософії права Канта слід зупинитися ще докладніше, ніж на філософії релігії, через той разючий дисонанс між величезною значимістю кантівських філософсько-правових ідей для сьогодення та тим жалюгідним місцем, яке приділяють їм у нашій, принаймні навчальній, літературі. Філософію права Канта, хоч як це дивно, навіть не згадують у новітніх вітчизняних підручниках з історії філософії [**5, 17**], а її оцінки у відомих добротних навчальних посібниках з німецької класичної філософії радянських часів багато в чому застарілі й не завжди відповідають сучасному баченню значення філософсько-правової спадщини Канта[16]. Утім, саме у Канта знаходимо цілісне філософсько-правове вчення, яке найбільш повно концептуалізувало правові ідеали майбутньої ліберальної цивілізації і яке може ще й сьогодні докорінно змінити бачення права, його сенс і призначення в житті людей.

Колись А. Шопенгауер заявив, що кантівське вчення про право — «жалкое», що воно є «созданием настолько слабым, что при всем отрицательном отношении к нему, полемику против него я считаю излишней, предоставляя ему умереть естественной смертью, как если бы оно не принадлежало этому великому человеку, а было бы порождением обыкновенного смертного» [**40**, с. 384;

41, с. 445]. Це вкрай помилкове твердження виглядає сьогодні, звичайно, як анахронізм. Але ще й досі філософія права Канта повною мірою не оцінена та не засвоєна. Відомий російський фахівець із філософії права С. С. Алексєєв слушно й засмучено визнає: «[...] Правова концепція Канта являє собою *інтелектуально потужне, оригінальне філософське вчення*, яке до теперішнього часу повною мірою не осмислене в науці, не отримало належного визнання й розвитку». Й це при тому, що в баченні й аналізі деяких проблем юридичної теорії Кант «говорить [...] із самих глибин юридичної теорії, до розуміння яких тільки-тільки зараз, два сторіччя після кантівських праць, підійшла сучасна теорія права». Вчений висловлює навіть ще сильніше твердження: правові «ідеї Канта залишаються за своєю суттю неперевершеними» [**2**, с. 32—33, 244, 280]. Останнє, можливо, є перебільшенням, але наявність у Канта в цій галузі знання розсипу продуктивних ідей, які зорієнтовані не лише на теперішнє, а й багато в чому у майбутнє, дійсно незаперечно є достеменним фактом. Як бачимо, недооцінку філософсько-правовової спадщини Канта, хоча й повільно, та все ж долають. Багато для цього зроблено зусиллями російських дослідників Е. Ю. Соловйова [**31, 32, 33**] і С. С. Алексєєва (**2**).

Розуміння філософсько-правових поглядів Канта важливе не тільки з огляду на їхню актуальність, а й тому, що без цього не можна глибоко засвоїти всю його практичну філософію і навіть критицизм загалом. Німецький кантознавець Х.Оберер висловив навіть таке дуже цікаве міркування-припущення, що найголовніша, центральна, осьова для Канта проблема — проблема свободи — виникла у нього насамперед при розробленні питань права, і що він відклав написання розгорнутого дослідження з філософії права доки не з'ясує загальні принципи критики чистого розуму [див.: **43**, S. 48—102].

Філософсько-правової проблематики Кант торкається ще у своїх «Лекціях з етики» (1780—1782). Певні фрагменти, присвячені їй, знаходимо і в кожній з трьох «Критик». Але впритул розробленням філософії права він зайнявся в останнє десятиріччя свого життя. Це пояснюється як внутрішніми проблемами системи, так, і чи не в першу чергу, подіями в революційній Франції 1789—1794 років (Велика Французька революція), які справили на нього величезне враження (спочатку захоплене, потім — приголомшуюче), чи навіть вразили його. У 1793 р. з'являється стаття «Про приказку «може бути, це й правильно в теорії, але не придатне для практики»», в якій Кант приділяє значне місце пра-

вовим питанням. У 1795 р. він видає широко відомий трактат (перевидавався тільки за життя Канта 12 разів; одразу був перекладений французькою мовою) «До вічного миру», в якому вже досить докладно висвітлює своє розуміння філософсько-правових проблем. Але найбільш повно й систематично він виклав свою філософію права в книзі «Метафізичні засади вчення про право», що була першою частиною більшого його твору — «Метафізика звичаїв у двох частинах» (1797 р., друге прижиттєве видання 1798 р.). Слушно зауважити, що, всупереч досить поширеній думці про вчення Канта про право та державу як найменш завершений розділ його філософії, кантівська філософія права є, навпаки, чи не найбільш розробленою (так вважав і сам Кант) частиною критичної філософії.

Передусім зазначимо, що Кант чи не вперше дав саме філософське тлумачення права, сягнув його «початків і кінців». Він побачив у праві необхідну ланку в «задумі» природи, її «плану», «передбаченні» (die Absicht). «Задуми» природи визначає «невгамовний» Розум, «неодолимо побуждающий человека к развитию заложенных в нем способностей и не позволяющий возвратиться в состояние дикости и наивности, из которого он человека вывел». Розум є «способность расширять правила и намерения использования всех своих сил за пределами природного инстинкта» [**21**, с. 167, 85]. Причому «природа захотіла», щоб повний розвиток усіх закладених у людині задатків вона здійснила сама, виключно із самої себе, завдяки власному розуму [див.: **21**, с. 87]. Право у цьому світовому механізмі прогресу відіграє виняткову роль. Воно вкорінене у світобудові. Палітра кантівського аналізу права простягається від глибинних біосоціальних коренів права, його біосоціальних передумов до права як механізму самозбереження життя на рівні людини, самовиживання людини й сягає тієї площини права, в якій воно постає як кінцева мета людського роду — найвищий принцип у житті людей.

Чи не вперше в історії філософсько-правової думки Кант «очистив» право від усього, що до нього домішували, — і з боку фактичних відношень, і з боку етики; він виокремив право в самостійну автономну реальність, яка має власну «кров і плоть» («чисте право», «строге право»). За часів Канта переважним було розуміння права як частини етики, що лишало можливості з'ясувати його внутрішню сутність. І нас не повинно збивати з пантелику те, що й він дав найбільш повний виклад свого правового вчення як першу частину «Метафізики звичаїв». Це лишень

данина традиції. Він, звичайно, не полишає морального обґрунтування права (право стосується людини як феномена, моральність — глибшого й вищого виміру людини — ноуменального), але й не розчиняє його в моралі. Мораль та право він розглядає як самостійні регулятори у складі соціальних механізмів, які опосередковують суспільні відносини і які взаємодоповнюють один одного. Мораль стверджує себе через право й водночас звеличує його, надає йому високої духовної значимості.

«Чисте», «строге право» — це таке право, «к которому не примешивается ничего этического», яке «не смешано ни с какими нравственными предписаниями» [**19**, т. 4, ч. 2, с. 141]. Саме таке «очищення» права від усього того, що до нього раніше домішували, як з боку моральних уявлень, так і з боку фактичних відношень, дозволяє Канту побачити право в «чистому вигляді» й проаналізувати всі його власні особливості.

Уже в «Критиці практичного розуму» Кант установив різницю між *моральністю* й *легальністю* людських учинків, поведінки людей. Нагадаємо, що моральними вважають «тільки і тільки», як кажуть логіки, ті вчинки, які не лише збігаються з об'єктивними вимогами морального закону, але й суб'єктивно мотивуються повагою до цього закону як єдиної підстави визначення людської волі. Легальними ж вчинками є такі, які не порушують об'єктивно наказів морального закону, але виконані за якимись іншими спонуканнями (прагнення до щастя, страх покарання, честолюбство, користолюбство тощо). Цю різницю Кант і робить засадовою для розмежування сфери права та сфери моралі. Головною особливістю права є те, що воно стосується не внутрішнього духовного світу (морального, релігійного), а зовнішніх, практичних відносин між особами. Крім того, якщо виконання етичних обов'язків може стосуватися як обов'язків доброчесності щодо інших людей, так і ставлення людини до самої себе, то правові обов'язки можуть стосуватися лише сфери відносин людей між собою.

Право спускає людину з позахмарних височінь моральності на грішну землю, «в обширный мир, где его [людину. — *Ю.К.*] ожидает столько забот, труда и неведомых зол», бо якщо «[...] **история** *природы* [...] начинается с добра, ибо она есть *дело Божье*», то «история свободы — со зла, ибо она — *дело человеческое*» [**21**, с. 93, 169].

Окрема людина схильна до необмеженої свободи, «к величайшей свободе». Звідси «*постоянный антагонизм*» між усіма членами суспільства, «раздор», «необщительная общительность»,

що виникають з протидії схильностей людей одне щодо одного [див.: **21**, с. 95]. І в суспільстві існує лише одне-однісіньке утворення, яке здатне оптимально здійснити завдання щодо «определения и сохранения» меж свободи. Це — право. «*Право* есть ограничение свободы каждого условием согласия ее со свободой всех других, насколько это возможно, по некоторому общему закону [...]» [**19**, т. 4, ч. 2, с. 28]. Відомий філософ, дослідник творчості Канта та тонкий знавець правової матерії — Е. Ю. Соловйов щодо цього визначення права робить таке зізнання: «Це один з великих девізів класичної філософії права, і якби мене попросили навести один і тільки один вислів, який виражає загальний смисл цивілізованого новоєвропейського праворозуміння, я навів би саме ці слова» [**33**, с. 171—172].

Сенс і призначення права, його головна функція — «определение и сохранение границ свободы». Право обмежує свободу заради того, щоб її зберегти[17]. «Право людей» тому є «самое святое из того, что есть у Бога на Земле». Воно — «зеница господа»[18] [**21**, с. 461]. Є в Канта й інші означення та характеристики права, які конкретизують наведені вище основні. До них належать, насамперед: характеристика права як форми, що усуває підстави для зла, як антипода насильства й війни; цивілізованої оселі свободи та способу її переведення в активність людей; інституту цивілізації, що закріплює й оберігає для кожної особи «своє».

Вимоги категоричного імперативу є у філософії Канта засадовими як для його вчення про доброчесність, так і для його вчення про право. Категоричний імператив моральності має чітку правову орієнтацію, він вимагає права. Послідовна правова організація суспільства і є реальне буття, фактичне втілення у сферу зовнішніх, практичних відношень категоричного імперативу. Право, як і мораль, має своєю підставою свободу й має будуватися на загальному та необхідному апріорному принципі, категоричному імперативі права. «Итак, всеобщий правовой закон гласит: поступай внешне так, чтобы свободное проявление твоего произвола было совместимо со свободой каждого, сообразно со всеобщим законом [...]» [**19**, т. 4, ч. 2, с. 140].

Для виконання вимог правового закону необхідні якісь гарантії їх здійснення у світі. Тому право повинне мати примусову силу. Носієм цієї сили є держава. «Государство — это объединение множества людей, подчиненных правовым законам» [**19**, т. 4, ч. 2, с. 233]. Наявність держави, що гарантує підкорення правовим законам, перетворює природний стан людей на громадянське суспільство.

За традицією, що склалася в правознавстві, Кант поділяє право на природне та позитивне. Природне право — це право, яке притаманне природі людини й базується на розумі. Це право, яким воно має бути згідно з вимогами практичного розуму. Позитивне право — це реально існуюче право в тій чи іншій країні, на тому чи тому етапі її історичного розвитку. Правова теорія Канта є теорією природного права — права, яким воно *має бути*, а не яким воно *є*.

Система права Канта складається з двох частин — право приватне та право публічне[19]. Приватне право регулює відношення між «моїм» і «твоїм». Кант обґрунтовує необхідність приватної власності, яка є гарантом свободи особи та її гідності. До чого призводить виключне панування суспільної (а, по суті, державної) власності ми вже добре знаємо на власному досвіді. Підкреслимо, право власності розуміється не як відношення особи до речі, а як суспільне відношення, як відсторонення власником речі кожного іншого від можливості користування річчю. Право приватної власності непорушне. Приватне право за своїм об'єктом поділяється на речове, особове і речово-особове. Об'єктом речового права є речі, особового права — дії окремих осіб, використання яких здобувається шляхом угоди. До речово-особового права належать: шлюбне право, батьківське право й право господаря дому.

Під публічним правом Кант розуміє сукупність законів, які необхідні для створення правового стану. Воно, у свою чергу, поділяється на державне право, яке визначає життя народу в окремій державі, та міжнародне право, яке визначає взаємовідносини між окремими народами, які об'єдналися в держави. Публічне право, що стосується взаємовідносин усього людства як мешканців усієї Землі, — це право громадянина світу.

У галузі державно-правової думки у Канта було два вчителі. Це, по-перше, Велика Французька революція, феноменологом якої він був, і, по-друге, просвітницька традиція, як вона була репрезентована Юмом, Монтеск'є (1689—1755), Вольтером (1694—1778) і насамперед Руссо. У Монтеск'є була запозичена ідея поділу гілок влади, у Руссо — ідея суспільного договору. Кант приймає антигоббсівську орієнтацію договірних теорій XVIII ст., яка була спрямована на суворо-правове обмеження примусової державної влади. Але кантівська теорія природного права принципово відрізнялася від теорій його попередників, оскільки була тісно пов'язана із засадами всієї критичної філософії. Кант добре обізнаний як із спеціальною юридичною літературою, так і з філо-

софсько-правовою. Серед своїх попередників він особливо відзначає Руссо, заслуги якого у вивченні морального світу він порівнював із заслугами Ньютона у вивченні світу фізичного. Осередком ідей Руссо про право та державу було вчення про їх договірне походження. Окремі паростки ідеї «суспільного договору» знаходимо вже в ранньому буддизмі, стародавній китайській філософії (Мао-цзи), у грецьких софістів та особливо у Епікура. Але як власне теорія суспільного договору вона склалася в XVII ст. в період розкладу феодалізму й боротьби буржуазії за владу. Суспільний договір тлумачили як угоду рівних і незалежних людей, які встановлюють правові норми, що охороняють їх життя, свободу та приватну власність. Серцевиною теорії була ідея народного суверенітету, згідно з якою джерелом будь-якої влади є народ. Народ укладає договір по суті із самим собою, конституює тим самим державу, переносить на неї права кожного індивіда, відмовляється від усіх або частини своїх прав на користь цілого. Теорія суспільного договору слугувала ідейною засадою повалення абсолютних монархій в Англії, Франції, боротьби за незалежність у Північній Америці. Ця теорія в різних модифікаціях була в XVII—XVIII ст. досить поширеною, але здобула найбільшого впливу завдяки праці Руссо «Про суспільний договір» (1762). Але Кант розумів суспільний договір принципово інакше, ніж французький просвітник. Хоча цей договір і розглядали як підставу громадянського суспільства та держави, але це не історичний факт, що мав місце в минулому, а лише регулятивна ідея для оцінки інституцій публічного права з точки зору їх відповідності вимогам категоричного імперативу. Проте первинний договір хоча і є «*всего лишь идея* разума», він «имеет несомненную (практическую) реальность в том именно смысле, что он налагает на каждого законодателя обязанность издавать свои законы так, чтобы они *могли* исходить от объединенной воли целого народа» [**21,** с. 303]. І ще один важливий смисловий відтінок власне кантівського розуміння «первинного договору». Він співвіднесений не з природним станом (який по-різному пояснювали Локк, Гоббс і Спіноза), а з природженими правами людей, які своєю підставою мають свободу, що притаманна кожній людині через її приналежність людському роду.

Ідеалом державного устрою Кант вважає республіку. Перша остаточна стаття угоди про вічний мир говорить: «Гражданское устройство в каждом государстве должно быть республиканским». Це — «[...] устройство, установленное, во-первых, согласно с принципами *свободы* членов общества (как людей), во-вторых,

в соответствии с основоположениями о *зависимости* всех (как подданных) от единого общего законодательства, и, в-третьих, по закону *равенства* всех (как *граждан* государства) [...]» [**19**, т. 6, с. 267]. Істинне право можливе лише в державі, яка є інституцією примусу до виконання правових законів і має за мету забезпечення «принципу *справедливості*». Справедливість встановлюється тільки за умов республіканського державного устрою (протилежність — тиранія), який ґрунтується на принципі верховенства права (влади не людей, а права), представницькій системі (законодавча влада може належати тільки об'єднаній волі народу), гласности («*свобода печатного слова*», яка є «единственный палладиум прав народа» [**19**, т. 4. ч. 2, с. 95], та поділі влади (законодавчої, виконавчої та судової). Принципами суспільного життя в такій державі є: *свобода* кожного члена суспільства, правова *рівність* усіх підданих, *самостійність* кожного громадянина.

Кант проти станових привілеїв, він сподівається, що в майбутньому дворянство буде повністю скасовано. «[...] Не может быть никакого прирожденного преимущества одного члена общества перед другими». «[...] Человек благородной крови не есть тем самым *благородный* человек» [**19**, т. 4, ч. 2 с. 82]. Та рівність є рівність усіх перед законом. Кант за правову рівність, а не за економічну зрівнялівку людей, які, звичайно, різні за своєю працьовитістю, талантом та вдачею. Але він навчився поважати людей і сподівається на те, що пасивні в політичному відношенні особи, тобто ті, хто не «обладают никакой гражданской самостоятельностью», оскільки не мають приватної власності й тому позбавлені виборчих прав, колись її придбають. «[...] Каждый член общества должен иметь возможность достигнуть в нем каждой ступени того или иного состояния». Але це не дар божий, не манна небесна; того чи іншого становища можна досягти лише «благодаря своему таланту, прилежанию и удаче» [**19**, т. 4, ч. 2, с. 81].

Головним принципом політичної організації суспільства за республіканським устроєм держави є поділ влади. Саме цей принцип забезпечує «благо держави», під яким мається на увазі не добробут людей і їхнє щастя. Адже щастя (як стверджував і Руссо) може врешті-решт виявитися значно милішим серцю й жаданішим у природному стані або навіть за деспотичного правління. Благо держави є «высшая ступень согласованности государственного устройства с правовыми принципами, стремиться к которой обязывает нас разум *через некий категорический императив*» [**19**, т. 4, ч. 2, с. 224]. Законодавча влада має належати тільки об'єднаній волі народу. Особи, які можуть брати участь у

створенні законодавчої влади, є громадянами. Громадянство конституюють три атрибути: 1) заснована на законі *свобода* кожного не підкорятися іншому закону, крім того, на який він сам дав згоду; 2) *рівність* усіх перед законом (крім глави держави); 3) громадянська *самостійність* (саме цією строгою категорією Кант замінив емоційно-етичний лозунг Великої Французької революції — «братерство»). Останній атрибут виключає з повноправних громадян усіх тих, матеріальне існування яких залежить від волі інших осіб. Сюди потрапляють: робітники, службовці, оброчні селяни, підмайстри, прикажчики, домашня прислуга та... жінки.

Форми держави Кант розрізняв або залежно від кількості осіб, яким належить верховна влада, або «*форма панування* (forma imperii)», — одному, багатьом чи всьому народу (автократія, аристократія, демократія), або ж за «*способом управління* (forma regiminis)» народом (республіканська держава або деспотична) його верховним главою, хоч би ким цей останній не був. «*Республиканизм* есть государственный принцип отделения исполнительной власти (правительства) от законодательной; деспотизм — принцип самовластного исполнения государством законов, данных им самим; стало быть, публичная воля выступает в качестве частной воли правителя» [**19** , т. 6, с. 269].

Республіканський устрій, попереджає Кант, не треба змішувати (як це звичайно роблять) із демократичним. У розумінні Кантом демократії є деякі тонкощі, які не можна залишити поза увагою. Тут ми зіштовхуємося з певними труднощами у зв'язку з незвичним для нас тлумаченням демократії та неоднозначністю кантівського розуміння «об'єднаної волі народу». «Из трех форм государства, — шокує нас Кант, — *демократия* в собственном смысле слова неизбежно есть *деспотизм*, так как она устанавливает такую исполнительную власть [саме виконавчу, а не законодавчу, яка має належати народові. — *Ю.К.*], при которой все решают об одном и во всяком случае против одного (который, следовательно, не согласен), стало быть решают все, которые тем не менее не все, — это противоречие общей воли с самой собой и со свободой» [**19**, т. 6, с. 269—270]. Цей пасаж Канта не досить зрозумілий, адже за будь-якого державного устрою були й будуть незгодні. До того ж Кант не міг не знати важливого розрізнення Руссо між лише загальним та істинно всезагальним. У знаменитому «Суспільному договорі» сказано, що закони держави повинні мати своїм джерелом всезагальну волю (volonte generale), вони зовсім не обов'язково повинні виражати волю *всіх* (volonte de tous). Гегель також зауважить, що всезагальну волю не слід роз-

глядати як складену з одиничних воль так, щоб останні залишалися абсолютними; у протилежному випадку було б правильним положення: «де меншість повинна підкорятися більшості, там немає свободи». А втім, можливо, тут у Канта йдеться лише про недопустимість злиття законодавчої та виконавчої влади, навіть якщо вона належить народу, що суперечило б ідеї республіканізму. Адже він, безперечно, як і Руссо, гарячий прихильник народного суверенітету.

Дві інші форми державного устрою: «автократія» (влада державця) та «аристократія» (влада дворянства) теж «всегда ошибочны постольку, поскольку они допускают подобную форму правления (непредставницьку форму правління. — *Ю. К.*), тем не менее они могут во всяком случае принять способ правления, сообразный с *духом* представительной системы [...]». «Демократическая же форма делает это невозможным, так как *в ней всё хочет властвовать* (курсив мій. — *Авт.*)». Причому «автократії» (владі державця, монархії) надається перевага перед «аристократією». Чому? Тому що «чем меньше персонал государственной власти (число лиц, обладающих властью), и чем шире, напротив, ее представительство, тем более государственное устройство согласуется с возможностью республиканизма, и для подобного устройства есть надежда постепенными реформами в конце концов возвысится до него. Вот почему при аристократии уже труднее, чем при монархии, достигнуть этого единственно совершенного правового устройства, а при демократии его можно достигнуть только путем насильственной революции» [**19**, т, 6, с. 270]. Ось чому Кант виступає за конституційну монархію як найбільш прогресивний за певного історичного часу державний устрій, якого б він бажав Німеччині. Він вважає, що «государство может *управляться* как республика, даже если оно по существующему устройству еще обладает деспотической *верховной властью*, до тех пор, пока народ постепенно не приобретет способности воспринимать чистую идею авторитета закона (как если бы закон обладал физической силой) и тем самым окажется способным к выработке собственного законодательства (первоначально основанного на праве)» [**19**, т. 6, с. 292—293]. Навіть абсолютна монархія, що мала місце у Пруссії, може «принять способ правления, сообразный с *духом* представительной системы, как это *выразил* по крайней мере Фридрих II, сказав, что он только высший слуга государства». До того ж, «[...] для народа несравненно важнее способ правления, чем форма государства» [**19**, т. 6, с. 270]. Але навіть конституційну монархію Кант розглядає як

найкращу, за певних історичних обставин, але все ж лише перехідну форму державного устрою. Конституційної монархії бажатиме й Гегель. І не поспішатимемо засуджувати Канта та Гегеля, як це звичайно робили в радянському кантознавстві й гегелезнавстві, коли першого звинувачували в тому, що його «республіканський ідеал був [...] досить обмеженим за характером і визначався так, щоб бути прийнятним для монархів» [25, с. 111], а другого навіть в обожнюванні прусської монархії (це звинувачення, з «легкої» руки Енгельса, тиражують, хоч як це не дивно, й сьогодні). Але, по-перше, за часів Канта й Гегеля в Пруссії ніякої *конституційної* монархії ще не було, а що стосується Канта, то він ніколи не вважав конституційну монархію ідеалом, він вважав її лише вимушеною перехідною формою державного устрою.

Ще одна тонкість. Згідно з Кантом, уся повнота законодавчої влади має належати суверенній об'єднаній волі народу. Ідеал Канта — представницька, парламентська республіка. Але Кант усе ж засвоїв думку Руссо, що «*всезагальна воля*, ще не є *волею всіх*». Тому не делегати, яких обирають громадяни, є їх справжніми представниками перед державною владою, а... філософи, які лише одні спроможні адекватно виявити волю народу. Втім, неясно, чи це стосується перехідного державного устрою (конституційна монархія), чи ідеальної республіканської держави. Але в обох випадках це не що інше, як послаблена рецепція відомої платонівської думки про те, що ідеальний державний устрій здійсненний лише за умови, коли або правителі стануть філософами, або філософи правитимуть.

Звернемо увагу на те, що, згідно з Кантом, і за демократії можна досягти єдино досконалого державного устрою (республіканський представницький державний устрій), але тільки шляхом насильницької *революції*. Він проти цього шляху.

Ставлення Канта до соціальних і політичних революцій непросте й не залишалося незмінним. З одного боку, вони (і в Англії, і Франції) — незаперечний історичний факт, на який він не міг не зважати. Кант навіть говорить про революцію як про стихійне явище, яке «здійснює сама природа». Державний устрій, який установився шляхом народних повстань у Швейцарії, Нідерландах та Англії, Кант навіть вважає вельми вдалим. Але, з іншого боку, він не вважає цей шлях історично неминучим. І навіть тоді, коли революція відбулася, нею «[следует] пользоваться не для оправдания еще большего угнетения, а как призывом природы к тому, чтобы путем основательной реформы осуществить единственно прочное правовое устройство, основанное на принципах

свободы» [**19**, т. 6, с. 293]. Кант проти насильства у будь-якій його формі. «[...] Если даже эта власть или ее исполнитель, глава государства, нарушит первоначальный договор и тем самым, по мнению подданных, утратит право быть законодателем, так как уполномочивает правительство действовать совершенно насильственно (тиранически), то все же *подданному не разрешается никакое сопротивление как ответ насилием на насилие* (курсив мій. — *Авт.*)» [**19**, т. 4, ч. 2, с. 90]. Право на повстання, якщо його прийняти як максиму, робить ненадійним будь-який політичний устрій і призводить до стану повної відсутності законності, де будь-яке право перестає діяти. Кант — за реформаційний шлях розвитку людства. Треба не чекати «до тех пор, пока все само собой созреет до полного переворота», а розвинути заплямований несправедливістю стан «мирными средствами». Кант жахався безвладдя, анархії та терору. Якобінська фаза Великої Французької революції справила на нього гнітюче враження. Проти революцій він висуває ще й такий аргумент: «Посредством революции можно, пожалуй, добиться устранения личного деспотизма и угнетения со стороны корыстолюбцев или властолюбцев, но никогда нельзя посредством революции осуществить истинную реформу образа мыслей; новые предрассудки, также как и старые, будут служить помочами для бездушной толпы» [**19**, т. 6, с. 29]. У 1790-і роки Кант рішуче засудив революції, особливо «царевбивчі», якими були англійська та французька. (Щодо російської, не лише «царевбивчої», а й «дітовбивчої», — то він, мабуть, перевернувся б у труні.) «Если права народа попраны, то низложение его [тирана] будет справедливым, — в этом нет сомнения. Тем не менее со стороны подданных в высшей степени несправедливо таким способом добиваться своего права» [**19**, т. 6, с. 303-304]. І в іншому місці: «[...] Нет никакого права на *возмущение* (seditio), еще в меньшей степени на *восстание* (rebelio) и в наименьшей степени — права *посягать* на его особу как единичного лица (монарха) и на его жизнь [...] под предлогом, что он злоупотребляет своей властью (turannis)» [**19**, т. 4, ч. 2, с. 242].

Кант проти революцій, але він проти й контрреволюцій. Треба коритися існуючій владі, хоч би яким було її походження. Якщо революція вже відбулася, то її треба прийняти й сприймати новий устрій як «единственно прочное правовое устройство». «Но если бы даже бурей *революции*, вызванной дурным устройством, было бы неправомерно достигнуто более законосообразное устройство, то и тогда нельзя считать дозволительным вернуть народ к прежнему устройству, хотя при этом устройстве каждый,

кто прибегал к насилию или коварству, по праву мог бы быть наказан как мятежник» [**19**, т. 6, с. 293]. «Если революция удалась и установлен новый строй, то неправомерность этого начинания и совершения революции не может освободить подданных от обязательности подчиниться в качестве добрых граждан новому порядку вещей, и они не могут уклониться от честного повиновения правительству, которое обладает теперь властью» [**19**, т. 4, ч. 2, с. 245]. І взагалі: «любое *правовое*, хотя бы в незначительной степени правомерное, устройство лучше, чем никакое устройство» [**19**, т. 6, с. 293].

Якщо говорити про еволюцію поглядів Канта на революцію, то вони, звичайно, правішають. У «Метафізиці звичаїв» він навіть визнає право скинутого монарха на контрреволюцію. У праці «До вічного миру», яка вийшла друком двома роками раніше, він цього не робив. Утім, він заперечує (хоча й непрямо) правомірність інших держав об'єднуватися в союз для підтримки скинутого народом державця для того, щоб не залишати безкарним злочин, скоєний народом, і щоб він не був спокусою для інших держав. «Ни одна война между независимыми государствами не может быть *карательной войной* (bellum punitivum)» [**19**, т. 4, ч. 2, с. 274]. Кант недводзначно не виправдовував війну коаліції феодальних держав, що мала за мету реставрацію влади Бурбонів у Франції. Хоч би то як, але він ніколи не виступав проти революційних завоювань народу, котрий встановлював більш досконалий державний устрій. Він навіть захищав завоювання Великої Французької революції.

Свої підсумкові погляди на революцію Кант оприлюднив у «Метафізичних началах учення про право» (1797), що потім увійшли, як перша частина, до складу «Метафізики звичаїв». Праця вийшла через чотири роки після того, як Фіхте видав свою роботу «До виправлення суджень публіки про Французьку революцію» (1793), в якій той рішуче відстоював право народу на революцію. Кант був незадоволений твором Фіхте. Останній дізнався про це, але не дуже журився. Він пояснював це старістю й нерішучістю свого вчителя. До того ж він не міг не бачити, що кантівське вирішення питання про правомірність революції було суперечливим. З одного боку, якщо право на революцію заперечується, то підданці в жодному разі не можуть вдатися до примусу щодо державної влади, яка порушує закони, тобто вони, не маючи права примусу, по суті, не мають ніякого права, оскільки в такому випадку держава перестає бути, за кантівськими поняттями, суспільним правопорядком. Це міркування потверджує право

на революції. Якщо, навпаки, уряд можна примусити і його владу можна знищити за допомогою повстання, то тим самим знищується державний порядок, а разом з ним і сама суспільна справедливість. Цей висновок свідчить проти права на революції.

Але постає дуже важливе питання. То як же ставитися індивіду до держави, до влади, які не відповідають строго правовому ідеалу? Чи має народ право на опір тирану? Ми вже знаємо, що Кант не приймає бунтарсько-революційного опору, який він не вважає ні правомірним, ні морально виправданим, хоча й розглядає його як самим провидінням призначену кару за деспотизм. Але він виступив і проти абсолютистської позиції Гоббса, який у своєму «Левіафані» наполягав на тому, що дії суверена не можуть бути визнані неправомірними, хоч би що він робив стосовно своїх громадян. Кант каже щодо цього: «в такой общей форме это положение ужасно» [**19**, т, 4, ч. 2, с. 95]. Народ має право засудити те, що у вищому законодавстві не узгоджується з його доброю волею. Адже: «[...] *чего народ не может решить относительно самого себя, того и законодатель не может решить относительно народа*» [**19**, т. 4, ч. 2, с. 96]. Кант не визнає й іншої крайньої форми громадської поведінки — вірнопідданства, яке ні про що не питає. На дії держави, що суперечать ідеальним, «строго правовим» принципам, моральний індивід зобов'язаний відповісти, на думку Канта, відмовою від громадянсько-доброчесної поведінки. Деспотична влада прирікає тим самим себе на моральну ізоляцію й стає здобиччю бунтарських і революційних актів, які ж сама й провокує. Головне ставлення індивіда до держави, яка не відповідає строго правовому ідеалу, — це *зовнішня покора при внутрішній неучасті*. Це й є за таких обставин єдино можливий легальний спосіб дії. Та чи може, згідно з Кантом, задаються питанням Е. Соловйов, цей опір отримати також і зовнішній вираз? Відповідь на це питання, вважає він, — одне з «найтемніших» місць кантівської філософсько-правової концепції.

Але Е. Соловйов, детально аналізуючи тексти Канта, блискуче прояснює це темне місце. Кант, виявляється, чи не вперше висуває й розробляє таке важливе за нашої доби поняття, як поняття «ненасильницького опору» [**31**, с. 222]. Справді, Кант рішуче проти того, щоб внутрішній опір режиму, який далекий від ідеалу «правової держави», виливався в бунт, заколот, демонстративну непокору владі. Але в кантівських працях ми знаходимо й такі формулювання: народ «имеет свои неотъемлемые права по отношению к главе государства, хотя они не могут быть принуди-

тельными правами»; народ «имеет свои негативные права» (**19**, т. 4, ч. 2, с. 95, 96); «допускается [...] не активное сопротивление [...] а лишь *негативное*, [...] разрешается иногда *не* уступать требованиям исполнительной власти, которые она необоснованно считает необходимыми для государственного правления; если бы народ всегда уступал им, то это было бы верным признаком того, что он испорчен [...]» [**19**, т. 4, ч. 2, с. 245]. Порушників священних людських прав «нельзя не ненавидеть, как бы мы ни старались заставлять себя [...] любить» їх. Але «это не значит причинять [...] зло; это значит как можно меньше иметь с ними дела» [**19**, т. 4, ч. 2, с. 99]. І ще одне висловлювання: «Глава государства [...] не может быть наказан, можно лишь уйти из-под его власти» [**19**, т. 4, ч. 2, с. 255]. Як усе це розуміти? Говорячи про «негативне право», «неактивний опір», право «непоступання», Кант, по суті, точно описує ще невідоме за його доби поняття «ненасильницької дії», опору й санкціонує його [див.: **31**, с. 224].

Право, згідно з Кантом, це антипод насильству. Воно одиноднісінький засіб, що може протистояти цьому страшному злу. Необхідність права полягає тому не тільки в потребі визначити межі свободи, а і в її збереженні та забезпеченні, у потребі протистояти насильству. Право влади — це правовий фантом. Сенс права багато в чому полягає у виключенні з життя людей «права сили». «Сила права» одна здатна подолати «право сили».

Кантівська філософія права — це насамперед вчення про *природне право*, про природжені права та свободи людини. Чи не підсумковий висновок цього вчення — розуміння права як *права* людини[20], яке базується на *праві, що дозволяє*. Положення про право людини було відповіддю видатного філософа на замовлення, запит Історії. Громадянському суспільству за умов ліберальної цивілізації потрібна юридична система, суттю, центром і сенсом якої є не влада, не деякі ідеологічні химери, а — люди, жива людина[21].

За часів Канта феномен права існував і сприймався як владно-державне утворення, що наказує загальнообов'язкові заборони та обмежувальні імперативи. Але доба переходу людства від традиційних до ліберальних цивілізацій потребувала нового права й нового праворозуміння. Це й стало передумовою поглядів Канта на право як *право людини*. Головним тут був перехід від заборонно-обмежувального права до права, що дозволяє, від бачення права лише як владно-державного утворення до його тлумачення як інституту свободи та творчої активності людей. Кант вирізняє такі три різновиди законів: що наказують, що забороняють, що

дозволяють. З першими двома для сучасної Канту правосвідомості було все зрозуміло. З третім виникали проблеми. Спочатку й сам Кант ставить під сумнів існування в сфері права дозволів. Адже «*дозволяющий закон* содержал бы принуждение к тому или иному поступку, к тому, к чему никто принужден быть не может; это было бы противоречием [...]» [**21**, с. 369]. Але врешті-решт саме з дозволами він пов'язує послідовне законодавство — те, що «требует понятие закона». Їх визнання «есть единственный настоящий критерий последовательного законодательства, без которого всякое так называемое ius certum останется лишь благим намерением. В противном случае мы будем иметь лишь *общие* законы, а не *всеобщие* (применимые *ко всем* случаям), как того требует, по-видимому, понятие закона» [**21**, с. 371]. Йдеться про якісно нове право, право, якого не знали ні азійські, ні рабовласницькі, ні феодальні цивілізації, — *право, що дозволяє*. Це не означає, що право буде складатися з одних дозволів, які витіснять всі інші правові закони, для забезпечення яких потрібен державний примус, дії каральними методами (забезпечення суспільного порядку, необхідної суспільної дисципліни, боротьба з правопорушеннями тощо). Це означає лише те, що право в суспільстві, яке прагне реалізації послідовно демократичних і гуманістичних початків у суспільному житті, відводить у юридичних системах дедалі більше місце правовим дозволам, робить їх провідними правовими принципами. Кант, нехай ще не досить рішуче, але все ж пориває з віковими, що сягають давньоримських юристів, уявленнями про право (стереотипи яких ледве не домінують ще й сьогодні) як «притулку обов'язків», які до того ж розуміли як невіддільні від моральних категорій. Найістотніше тут те, що особливості «права людини», як переважно такої юридичної системи, що дозволяє, — будовані на початках природного права, яке Кант розуміє як «идею разума и образец для нас», і насамперед на початках того його аспекту, який характеризує свободу окремого, «автономного» індивіда. Право повинно служити не владно-ієрархічним структурам, а саме конкретній людині.

Природа права, що дозволяє, розкривається не лише в побудові діючої правової системи, домінуванні в ній тих чи тих типів і способів регулювання, а й у статусі, правовому становищі суб'єктів, яке вони займають стосовно один до одного й стосовно держави. Згадаємо тривимірну характеристику правового становища суб'єктів, відповідно до якої статус особи визначено через її свободу як *людини*, рівності як *підданого*, самостійність як *громадянина* [див. **21**, с. 285—299, 379—381]. Саме самостійність є

тим вирішальним, що вимагається для природи права, що дозволяє: вивищення правового статусу громадянина, який, відповідно до вимог громадянського суспільства, посідає центральне місце в суспільному житті, вивищує його над владою та іншими соціально-політичними інституціями суспільства загалом. Самостійність громадянина не обмежується участю в законотворчості, «віддаванням голосів» на виборах, а перш за все полягає в тому, щоб кожен «был сам себе господин (sui iuris) и, следовательно, имел какую-нибудь собственность» і насамперед був «собственником себя самого» й «не *служил* (в собственном смысле слова) никому, кроме общества». Саме власність робить людину «саму собі паном» і тому громадянином держави, що має право голосу в законодавстві. Причому до власност і належить «всякое умение, ремесло, изящное искусство или наука», які надають засоби до існування [**21**, с. 297, 293, 299]. Саме власність робить людину юридичною особою, що не залежить від влади. Не випадково в Конституції України в статті 41 записано: «Кожен має право володіти, користуватися й розпоряджатися своєю власністю». «Право приватної власності є непорушним».

Власність є підставою вивищення особи в громадянському суспільстві й запорукою її гідності. Кант вимагає від особи досягнення такого становища, щоб уряд вважав «для самого себя полезным обращаться с человеком [...] сообразно его достоинству» [**21**, с. 147]. Згадаємо, що головне для нього не те, як стати щасливим, а те — як «стать достойным счастья» [**21**, с. 25]. Гідність у Канта — не вузькоетична категорія, а загальносвітоглядна. Адже «похоже природа больше рассчитывала на его (человека) разумное *самоуважение*, нежели на его благополучне» [**21**, с. 89]. Знову ж таки, зверну увагу, що в Конституції України гідність — не лише формула, що використовується лише при констатації правопорушень (захист честі, недопустимість тортур, нелюдського поводження, або ж такого, що принижує гідність людини тощо), а головна норма у складі норм про права й свободи людини. У Конституції у статті 28 записано: «Кожен має право на повагу до його гідності».

Історія XX ст. довела, що немає іншої, ніж права людини, інституції, яка була б безпосереднім вираженням свободи особи, твердою підставою її суверенності, незалежності, що протистоїть сваволі влади й насиллю.

Заслуговують на увагу й погляди Канта на питання кримінального права. Це насамперед суто правове тлумачення злочину та покарання. Під злочином він розуміє навмисне порушення якого-

небудь встановленого обов'язку. Далі він це поняття конкретизує щодо права. Публічним, або карним злочином названо ті порушення публічних законів, які роблять особу нездатною бути громадянином держави. Крім публічних злочинів, що становлять загрозу загальному благу (розбій, крадіжка, підробка векселів, виготовлення фальшивих монет тощо), Кант виокремлює приватні злочини, тобто громадянські правопорушення, які становлять небезпеку для окремої особи та її інтересів. Ці злочини карає громадянський суд, і вони не є несумісними з гідністю бути громадянином. Це різні зловживання довірою (обман при купівлі-продажу тощо).

Основним у теорії карного права є питання про осудність, себто, в яких випадках і чому особу визнають відповідальною. Поняття осудності застосовують і в моралі, і у праві. Кант дає таке означення цього поняття: «*Вменение* (imputatio)... — это *суждение*, по которому кто-то рассматривается как виновник (causa libera) поступка, называющегося в этом случае *действием* (factum)» [**19**, т. 4, ч. 2, с. 136]. Підстава осудності — свободна воля порушника закону як розумної істоти. Правовою є осудність, яка тягне за собою правові наслідки. Питання про правову осудність вирішує суд. Питання про неосудність є чисто психологічною проблемою і тому належить до компетенції не медиків і фізіологів, а філософів, бо «врачи и физиологи вообще еще не в состоянии проникнуть в механизм человека настолько, чтобы из него объяснить внезапные побуждения к таким преступным деяниям или [...] предвидеть их» [**19**, т. 6, с. 454-455]. Оцінка ступеня кримінальної відповідальності має враховувати не лише тяжкість злочинної дії, а й суб'єктивні моменти, а саме — величину тих перешкод, що їх особа має подолати. Чим менше природних і чим більше моральних перепон треба було перебороти злочинцю, тим більша повинна бути й кримінальна відповідальність за вчинене діяння. Необхідно враховувати також і душевний стан особи (зроблено злочин у стані афекту чи в спокійному стані).

Правомірне визнання провини тягне за собою покарання. Злочин є одночасно зазіхання на свободу окремого індивіда й на загальну свободу. Тому «карающий закон есть категорический императив», він — абсолютна й безумовна вимога вищого морального закону, яка абсолютна й безумовна. Єдина мета покарання — здійснення справедливості. Лише в такому випадку в злочинці вбачається людина як розумна істота, що обдарована моральною волею, як самоціль. Злочинець «должен быть признан *по-*

длежащим наказанию до того, как возникнет мысль о том, что из этого наказания можно извлечь пользу для него самого или для его сограждан». Саме в покаранні, що захищає справедливість, захищаються вроджені права особи злочинця як розумної особи й віддається належне гідності особи злочинця як людини. Так будуть розуміти сутність покарання і Гегель, і Ф. М. Достоєвський. Уникнення кари принижує людину, позбавляє її честі. «Карающий закон есть категорический императив, и горе тому, кто в изворотах учения о счастье пытается найти нечто такое, что, по соображениям обещанной законом, выгоды избавило бы его от кары или хотя бы от какой-то части ее, согласно девизу фарисеев: «Пусть лучше умрет один, чем погибнет весь народ»; ведь *если исчезнет справедливость, жизнь людей на Земле уже не будет иметь никакой ценности* (курсив мій. — *Авт.)*». Покарання — здійснення абсолютної справедливості. Кант завжди відшукує абсолютні виміри й критерії людяності. Чи, припустимо «сохранить жизнь осужденному на смерть преступнику, если он даст согласие подвергнуть себя опасным опытам (причем все это закончится для него благополучно), с тем чтобы врачи могли таким образом получить новые полезные для общества сведения?». Такі питання Кант називає «казуїстичними». Назагал вони нерозв'язні. Але на це конкретне запитання в нього одна категорична відповідь. Заперечна. «Суд с презрением отклонил бы подобное предложение медицинской коллегии, ибо справедливость перестает быть таковой, если она продает себя за какую-то цену)» [**19**, т. 4, ч. 2, с. 256—257]. «Fiat justitia, pereat mundus» (Хай звершиться правосуддя, хоча би згинув світ). Кант наводить цей відомий суворий вислів австрійського імператора Фердінанда I і пропонує такий його іронічно-пом'якшений «переклад»: «Да господствует справедливость, если даже от этого погибнут все плуты в мире» [**19**, т. 6, 299—300]. М'якосердя повинно поступитися місцем справедливості. Справедливість понад усе.

Покарання повинно здійснювати каральну справедливість. Це можливо лише за умови рівності покарання злочину. Кара за навмисне убивство може бути лише одна — смерть, бо не може існувати рівності між смертю й життям, нехай і сповненому недостатків. Існують лише два види навмисних убивств, за які не може бути призначено смертної кари: убивство матір'ю своєї новонародженої позашлюбної дитини й убивство на дуелі. Застосування смертної кари справедливо й за державний злочин (державну зраду). Право суверена на помилування (амністію) Кант оцінює як найбільш сумнівне з усіх його прав, оскільки помилуван-

ня є порушення справедливості. Втім, він допускає один виняток, а саме, коли йдеться про зазіхання на главу держави; але й у цьому випадку помилування допускається із застереженнями: окрім тих випадків, коли безкарність злочинця збільшує в очах народу загрозу безпеці й спокою держави. Та в усіх випадках каральна влада держави обмежена законом. Спираючись на Канта, видатний німецький правознавець А. Фоєрбах (батько великого філософа) дасть класичне формулювання основних правових вимог у сфері карного права: «nullum crimen, nulla poena sine lege» (Немає злочину, немає кари без закону, себто якщо їх не передбачено законом). У цій формулі виражені правові гарантії індивідуальної свободи громадян. Громадянин може робити все, що не забороняє закон.

Кантівські вимоги каральної справедливості, як на сьогодні, не вирізнялися м'якістю, але вони були все ж таки людяніші, ніж ті, котрі здійснювала феодальна юстиція. Кант звужує коло злочинів, що підлягають смертній карі; він не допускає застосування тілесних покарань; у його кримінально-правовому вченні немає місця релігійним злочинам тощо.

Завершальна ланка філософсько-правового вчення Канта — принцип примату моралі і права над політикою. Кант рішуче засуджує аморальність існуючої (насамперед міжнародної) політики. Остання керується такими трьома «софістичними положеннями»: 1) Fac et excusa. За сприятливих умов захоплюй чужі території, підшукуючи потім виправдання цим захопленням. 2) Si fecisti, nega. Заперечуй свою винність у злочині, який ти сам зробив. 3) Divide et impera. Розділяй і владарюй. Політики приховують ці аморальні максими від громадської думки. Кант говорить про «коварство боящейся света политики» [**21**, с. 475]. І є одиноднісінький засіб проти цього зла — принцип «*публічності*». Тільки публічність є надійним критерієм політичних дій з точки зору моральності та правової справедливості. «[...] Несправедливы все относящиеся к праву других людей поступки, максимы которых несовместимы с публичностью». І навпаки — «все максимы, которые нуждаются в публичности (чтобы достигнуть своей цели), согласуются и с правом, и с политикой» [**19**, т. 6, с. 303, 308]. І ще один висновок щодо співвідношення моралі, права та політики. Політика, яка не вкорінена у праві, яка не грунтована на праві, — аморальна. Перед правом «ей (політиці. — *Ю. К.*) следовало бы преклонить колени» [**21**, с. 475].

Але, щоб не склалося хибне враження, знову повернемося до співвідношення права та моралі. Право, перебуваючи в тісному

зв'язку з моралю, все ж є автономним. На грішній землі кантівський моральний ригоризм поступається ригоризму права. Кант — правовий ригорист, він відстоює принцип абсолютної законності. Він категорично проти того, щоб поступатися правом заради якихось моральних міркувань. Кант засуджує ідеологію патерналістського співчуття. Він за пріоритет *справедливості,* юридичної раціональності над моралізаторським співчуттям і благодійністю. Ще у своїх лекціях з етики 1780—1782 років Кант сформулював принципово нове розуміння права та обгрунтував необхідність його панування на «своїй території»: Богу (моралі) — Боже, а кесарю (праву) — кесареве. Але у своєму монастирі право має бути Богом, адже, нагадаю, воно найсвятіше, що є у Бога на землі. «Высшее среди [...] обязанностей, является глубокое уважение права других людей. Наш долг состоит в том, чтобы глубоко уважать право других и как святыню ценить его. Во всем мире нет ничего более святого, чем право других людей. Оно неприкосновенно и нерушимо. Проклятие тому, кто ущемляет право других и топчет его ногами!». І Кант закликає всіх моралістів «представлять действия из доброты как действия по долгу и *сводить их к праву* (курсив мій. — *Авт.*)» [**19**, т. 5, с. 306]. Він писав це начебто для нас, людей початку XXI ст., для наших співвітчизників, що прагнуть побудувати правову державу й жити в громадянському суспільстві. Не можна не погодитися зі слушною думкою Е. Соловйова: «Правосвідомий ригоризм наполегливо необхідний для нинішнього етапу суспільного оновлення. На мій погляд, він важливіший, ніж навіть такі безперечно цінні й бажані установки, як чуйність і милосердя. Й ніхто не навчав цього краще твореця від трансцендентальної етики» [**33**, с. 191].

Звичайно, чого у кантівському філософсько-правовому вченні багато що віджило, а дещо навіть бентежить і справляє неприємне враження. Так, у «Метафізиці звичаїв» трапляється такий пасаж: «Против законодательствующего главы государства нет правомерного сопротивления народа [...]. Малейшая попытка в этом направлении составляет *государственную измену* (proditio eminens), и такого рода изменник может караться только смертной казнью как за попытку *погубить свое отечество* (parricida). — Обязанность народа терпеть злоупотребления верховной власти, даже те, которые считаются невыносимыми, основывается на следующем: сопротивление народа, оказываемое высшему законодательству, ни в коем случае не должно мыслиться иначе как противозаконное» [**19**, т. 4, ч. 2, с. 242]. Або про примус: «[...] Один только глава (держави. — *Ю. К.*) имеет право принуждать,

сам не подчиняясь никакому принудительному закону» [**19**, т. 4, ч. 2, с.80]. Чи ще таке. Шлюб, виявляється, є не більш як «половое общение по закону [...], т.е. соединение двух лиц разного пола ради пожизненного обладания половыми свойствами друг друга» [**19**, т. 4, ч. 2, с. 192]. Вже Гегель обуриться проти підведення шлюбу під поняття договору, проти розуміння його як всього-на-всього громадянського контракту й назве його «ганебним» (сам же Гегель разюче глибоко витлумачить шлюб й запропонує таку його ювелірно відточену формулу — «правовая нравственная Любовь» [**8**, с. 129, 210]. А жінки у кантівській республіканській державі геть-чисто позбавлені виборчих прав. Щодо «особово-речових прав», то Кант висловлюється тут за панування чоловіка над жінкою, визнає право зажадати повернення дружини, що пішла, дітей, що пішли від батьків, примусити до повернення прислужника, що втік від хазяїна. Втім, не треба забувати, що Кант — син свого часу. Адже жодна французька конституція часів революції теж не надала виборчих прав жінкам.

Але наведені приклади — це не весь Кант і, звичайно, не головне в його вченні про право й державу. Головне ж полягає в тому, що філософія права Канта акумулювала передовий досвід правотворчості та теоретичної думки його часу. Вона принципово відрізняється від попередніх філософсько-правових вчень і являє собою найбільш послідовне бачення сутності та призначення права за доби становлення ліберальних цивілізацій.

Серед продуктивних комплексів ідей Канта, значення яких виходить за межі свого часу і сягає сьогодення, слід насамперед указати на такі: започаткування власне філософського, а не вузькоправового підходу до аналізу права; обґрунтування права як необхідного ланцюжка у світобудові, як механізму самовиживання людства; виокремлення права як автономної царини; глибоко продумане співвідношення між правом і мораллю; наполягання на владі права та правах людини, а не праві влади; реалістичний погляд на соціальні революції, віддання переваги реформаційному шляхові суспільного розвитку; ідея ненасильницького опору, непокори деспотичній владі; наполягання на історичній необхідності республіканського державного устрою; обґрунтування приватної власності як умови та гаранту свободи людини та її гідності; суто правове тлумачення злочину та покарання; ідея дозволеного права; наполягання на необхідності тісного зв'язку політики з мораллю, на приматі моралі й права щодо політики; закладення підвалин міжнародного права тощо.

Хай там як, але сьогодні зрозуміло, що Маркс дуже вузько розумів як філософію Канта загалом («*німецька теорія* французької революції»), так і його філософсько-правове вчення зокрема, витлумачивши його лише як *німецьку* форму французького лібералізму, яка виражала й прикрашала інтереси тільки німецького бюргерства[22]. Філософію права Канта належить ставити передусім у відповідність зовсім не до німецької, а до епохальної, загальноєвропейської політичної тенденції; вона має загальнофілософське й загальнолюдське значення, вона — чи не найдосконаліша правова теорія та стратегема правової організації кожного ліберального суспільства.

Абсолютні цінності для людини, згідно з Кантом, — істина, добро й краса, взяті в їхній єдності. Наближення до них — це тернистий шлях на Голгофу. Цим шляхом і є історія людства. Але природа («провидіння») розкрила людині найважливішу ланку свого «замислу», вона вказала людині на цьому шляху єдиний міст, по якому вона має йти, щоб не зірватися в прірву. Це — право, побудова правового суспільства. Саме воно — його земна мета. «Fiat iustitia, pereat mundus». Є дещо страшніше, ніж «загибель світу» — це світ без права, який веде у пекло. Тому Кант і говорить, що «наибольшая и наисильнейшая беда коренится скорее в бесправии людей, чем в их несчастии » [**22**, с. 307]. Тож як людство йде цим шляхом?

§3. Філософія історії

З філософією релігії та філософією права тісно пов'язана філософія історії, в якій моральний ідеал спроєктовано на історичне життя людей і наповнюється конкретнішим, соціальним змістом. Кант і в цій предметній ділянці, керуючися трансцендентальним методом, займається не описом історичних фактів, а намагається віднайти ідеальний масштаб їх оцінки. Таким масштабом виступає соціально-історичний ідеал — «всезагальне правове громадянське суспільство», або «всесвітньо-громадянський стан», складник якого — «вічний мир». Наближення до цього ідеалу — це найскладніше завдання, що стоїть перед людством. А «конечное назначение человеческого рода, — говорить Кант ще в лекціях 1780—1782 рр., — состоит в наивысшем моральном совершенстве, которое достигается при помощи свободы человека, благодаря которому человек приобретает способность к высшему счастью» [**23**, с. 321].

Філософія історії, на відміну від емпіричних, описових досліджень історії, має представити всесвітню історію «как *систему*» [**19**, т. 6, с. 21], яка має свій початок і «кінцеву мету». Кант грунтується на тому, що в історії, котра на перший погляд постає як безладна сукупність людських вчинків, діють певні закони, які свідчать, що в основі історії лежить деякий «план природи», або «провидіння», й наявний поступ.

Щодо початку історії, про який не можна знати напевно, а лише припускати, то Кант припускає, що таким початком є «гріхопадіння», до якого призводить «споконвічне зло», а разом з ним — поява морального начала. Усвідомлення морального закону виникає одразу як наслідок його порушення, як провина та потреба її спокутувати. Історія — це не регрес первісно щасливого стану людського роду (Руссо), і не природний розвиток первісних задатків (Гердер), а наближення людини до моральної досконалості, розширення моральної свободи. Людина сама творить свою історію, вона є «исключительно делом его (людини. — *Ю. К.*) рук». Рушійні сили історії — *зло, праця та поділ праці, «антагонізм»* (суперечність). «*Средство, которым природа пользуется для того, чтобы осуществить развитие всех задатков людей,* — это **антагонизм** *их в обществе, поскольку он в конце концов становится причиной их законосообразного порядка.* Под антагонизмом я разумею здесь недоброжелательную общительность людей, т.е. их склонность вступать в общение, связанную, однако, с всеобщим сопротивлением, которое постоянно угрожает обществу разъединением. Задатки этого явно заложены в человеческой природе» [**19**, т. 6, с. 10, 11]. «[...] Да будет благословенна природа за неуживчивость, за завистливое соперничающее тщеславие, за ненасытную жажду обладать или же господствовать! Без них все превосходные человеческие задатки остались бы навсегда неразвитыми. Человек хочет согласия, но природа лучше знает, что хорошо для человеческого рода: она хочет раздора. Он хочет жить спокойно и в свое удовольствие, а природа хочет, чтобы он вышел из состояния нерадивости и бездеятельного довольства и окунулся в работу и трудности» [**21**, с. 93].

Кант уперше відкрив роль антагонізмів у суспільному поступі. Без антагонізму «всі чудові природні задатки людства залишилися б назавжди нерозвиненими». Наближення до соціального ідеалу бажано здійснювати, як ми вже знаємо, мирними засобами — за допомогою реформ.

Завершує історіософію Канта, і всю його прикладну етику взагалі, вчення про «вічний мир», який є необхідним складником

кантівського соціально-історичного ідеалу. Досконалий державний устрій, ідеальна республіка — це «maximum як прообраз». Цю мету неможливо досягнути в одній державі, тому що ця держава зазнавала б постійної небезпеки з боку інших держав. Кант рішуче підтримував ідею французького мислителя Сен-П'єра про необхідність укласти між державами угоди про вічний мир, без якої на людство чекає «справжнісіньке пекло, повне страждань». Мир — історична необхідність. Він настане неминуче. Але ця неминучість може зреалізуватись у двох формах: або шляхом створення «союзу народів», що укладуть договір про «вічний мир», або ж «на [...] гигантском кладбище человечества» [**19**, т. 6, с. 264]. Щоб передбачити останню можливість в епоху, коли людина ще не мала зброї масового знищення, коли не існувало ще так званих «глобальних проблем сучасності», потрібен був геній Канта, котрий, як і всякий геній, був непідвладний часові. Та Кант — оптиміст, він сподівається на краще. І все залежить не від волі Божої, а від доброї волі людей.

До ліквідації війн не може привести ані «рівновага» озброєнь (марна надія другої половини XX ст.), ані створення химерної «всесвітньої держави». Шлях до цього — створення умов для утворення «федерації» всіх народів, які зберігали б свої національні особливості й політичну самостійність. «Это был бы *союз народов*, который, однако, не должен быть государством народов» [**19**, т. 6, с. 271]. Такий союз народів і вічний мир — це ідеал. Кант вагався щодо можливости його досягнення, проте завжди вірив у те, що «постійне наближення» до стану вічного миру, як і до всезагального правового суспільства «цілком здійсненне», що це «задача, которая постоянно разрешается» [**19**, т. 6, с. 309].

Учення про «вічний мир» — завершальний акорд практичної філософії Канта, філософії, яка є гуманістичним ученням про ідеали людини й людства.

Критика здатності судження (естетика й телеологія)

Завершальна частина критичного вступу до системи «трансцендентального» ідеалізму — «Критика здібності судження», в якій Кант намагався остаточно подолати початкову «прірву» між природою та свободою, феноменальним та ноуменальним світом, теоретичним та практичним розумом, наукою та моральністю,

«перекинути» між ними «міст». Між світом свободи й світом природи лежить їх єднальна ланка — світ краси.

У «здібностях душі» між «пізнавальною здібністю» й «здібністю бажання» Кант виявляє «почуття задоволення й незадоволення»; в пізнавальних здібностях ланкою, що опосередковує розсудок і розум, є «здібність судження», котра, як і перші дві, має свій апріорний принцип — *доцільність*. Доцільність і є те спільне, що зв'язує природу та естетичну діяльність. Цілі та доцільність вивчає телеологія. Цілі бувають або цілями природи, або цілями свободи. Тому телеологія розділяється на телеологію природи й телеологію свободної художньої творчості (останню Кант слідом за вольфіанцем Баумгартеном називає естетикою, вченням про красу). Кант пропонує єдиний підхід до живої природи і до художньої творчості. Спочатку він розглядає телеологію художньої творчості («Критика естетичної здатності судження»), потім телеологію природи («Критика телеологічної здатності судження»). Цю послідовність частин зумовлює, мабуть, міркування про те, що, як сказав би Гегель, хоча доцільність природи й лежить в основі доцільності естетичної діяльності, в пізнанні цієї доцільності ми рухаємося в зворотному напрямі — від обґрунтованого до основи. Втім, хоча у самого Канта щодо цього питання немає повної ясності, він послідовно продовжує рух, розпочатий в прикладній етиці — від свободи до природи.

Кант — засновник філософської естетики. Перші кроки на цьому шляху зробив уже найвидатніший вольфіанець А. Баумгартен. Але саме Кант уперше не лише чітко виокремив естетичне, як особливий вид людської діяльності (у Баумгартена воно ще занадто гносеологізоване), принципово відмінний і від пізнання, і від моралі, а й обґрунтував їх зв'язок. Вона — серединна ланка між ними. Естетичне однією стороною повернуте до пізнання, а другою — до моралі. Конкретніше цей зв'язок з'ясовано через поняття «гармонії пізнавальних здібностей» і «символу». Щодо пізнання, то естетичне чуття («гра здібностей») розвиває творчу уяву, котра, як показано в першій «Критиці», є головним конструктором теоретичних понять. Щодо моралі, то «прекрасне є символ морально-доброго».

Основними категоріями естетики є прекрасне і піднесене. Прекрасне — апріорне, безпосереднє, всезагальне й суб'єктивно необхідне задоволення, зумовлене породженням безцільно-доцільних форм. Воно є категорія ціннісного стосунку людини до світу, опосередковане соціальними зв'язками, без яких не могло б виникнути. Воно не має прямого відношення до світу речей в

собі, але прилучає нас до нього через посередництво естетичного споглядання моральних основ людини. У піднесеному естетичне остаточно з'єднується з моральним, а кантівський гуманізм знаходить своє вираження у настійливій тезі — саме в людині, й тільки в ній, здійснюється зв'язок між світами й сферами буття. Вище понад людину у світі, що нас оточує, немає нічого.

«Зовнішній доцільності» Вольфа та «іманентній доцільності» Арістотеля й Ляйбніца, споріднених онтологічним підходом, що був проявом антропоморфізації природних процесів, приписуванню цілей природі, перенесення на неї здатності до цілепокладання, притаманній лише людській діяльності, Кант протиставив розуміння телеології як регулятивного методологічного принципу в поясненні живої природи. Доцільність — особливе апріорне поняття, яке походить виключно із рефлексивної здатності судження. Поняття «цільової причини» відіграє в нього лише роль «хорошого евристичного принципу» пояснення живої природи, який дозволяє, якщо не подолати, то принаймні обмежити механістичний детермінізм, і спонукає до подальшого дослідження природних причинних відношень. В XX ст., у зв'язку з розвитком кібернетики, цільова причинність та телеологічний спосіб пояснення почали широко застосовуватися в науці. Щоправда, сам термін «телеологія» на знак відмови від ідеалістичних та теологічних історичних нашарувань замінюється терміном «телеономія».

Кантівська телеологія природи заслуговує пильної уваги ще й з огляду на те, що в ній наголошено на необхідності ціннісного підходу до природи, який сьогодні в умовах екологічної кризи є вельми актуальним. Природа — цілісний організм, і в ній не можна руйнувати якісь «частини», не руйнуючи цілого.

Ідея історії філософії як науки

Серед потужного спектру продуктивних ідей, наявних у кантівській філософській спадщині, які ініціювали тією чи іншою мірою майже все проблемне поле сучасного філософського мислення, є чимало таких, чиє авторство через різні причини в післякантівській філософії незаслужено привласнювали інші. До таких ідей чи не насамперед належить ідея історії філософії як науки.

В гегелівсько-марксистській історико-філософській традиції стало канонічним уявлення про те, що виникнення історії філо-

софії як науки пов'язано тільки з ім'ям Гегеля, і, звісно, Маркса, який і цю галузь філософського знання «зцілив» від ідеалістичних пороків «революційним переворотом». Створенню цього міфу сприяв, передовсім, сам Гегель, який у «Вступі» до «Лекцій з історії філософії» докладно виклав власне розуміння сутності та предмета цієї філософської науки, але або взагалі не згадав своїх попередників, або відгукнувся про них разюче необ'єктивно і, навіть, зневажливо. Потім цей міф санкціював авторитет гегельянця Маркса, який заявив із властивою йому безапеляційністю, що з гегелівської історії філософії «взагалі тільки й починається історія філософії» [**26** , т. 40, с. 144]. В марксистській літературі з історії й теорії філософії цю оману згодом багаторазово відтворюють і тиражують. Що ж стосується Канта, то його ім'я в спеціальній літературі, присвяченій цій проблематиці, або ж узагалі не згадується, або ж у заслугу кенігсберзькому мислителю ставиться вже досить тривіальна натоді думка про наявність певних закономірностей в історико-філософському процесі.

Поверхово ознайомившися зі спадщиною Канта, його можна беззастережно зарахувати до типової для Нового часу негативістської традиції ставлення до філософії минулого. Адже в «Критиці чистого розуму» він недвозначно заявляє: «Беглый взгляд на уже сделанную работу в целом [...] кажется мне, конечно, зданием, но лежащим в руинах» [**19**, т. 6, с. 693]. Лекції з історії філософії він читає, згідно з прийнятим у тогочасних німецьких університетах правилом, спираючись на підручник Й. Федера «Нарис історії філософських наук» (1767), що вже тоді. У «Короткому нарисі історії філософії», що ввійшов як невеличкий розділ до підручника «Логіка», складений на основі його лекцій і виданий у 1800 році Г. Б. Єше, не має ніяких оригінальних ідей.

І все ж кантівський критицизм зробив у кінці XVIII — перших двох десятиліттях XIX ст. справжню революцію в історико-філософській рефлексії, в розробці теоретичних і методологічних проблем історії філософії. З цього огляду характерна назва статті К. Гайденрайха, яка й спричинила бурхливу й плідну дискусію у філософії історії філософії — «Деякі ідеї про революцію у філософії, що її здійснив Кант, і особливо про вплив її на трактування історії філософії». Докладний аналіз цієї дискусії подано у фундаментальній праці німецького історика філософії Л. Гельдзетцера [**42**]. Вклад кантіанців у розробку теорії історії філософії і вплив їхніх ідей на формування історико-філософської концепції

Гегеля влучно підмітив Л. Фоєрбах ще в 1835 році у праці «Гегелівська історія філософії»: «[...] Заслуга критической философии состоит в том, что она с самого начала рассматривала историю философии с философской точки зрения, видя в ней не перечень всевозможных, к тому же в большинстве случав странных, даже смехотворных, мнений, а, наоборот, делая критерием ее содержания *«разумный философский смысл»* [**35**, с. 7]. Кант і кантіанці поставили завдання, Гегель, Шеллінг та Фоєрбах намагалися його вирішити.

З різних праць Канта можна було експлікувати (що й робили кантіанці) ідею «філософської історії філософії». Регулятивами такої реконструкції є, безумовно, апріоризм і критицизм Канта. Матеріал для цього безпосередньо містився вже у виданих в 1804 р. Ф. Т. Рінком рукописах Канта, що являли собою декілька варіантів відповіді на питання, запропонувала на премію Берлінська академія наук у 1788 і 1791 роках.: «Які реальні успіхи зробила метафізика в Німеччині з часів Ляйбніца і Вольфа?». Але найпосутніші та найзаповітніші думки Канта містились у підготовчих рукописах до цієї роботи, в так званих «Lösener Blättern» («Незброшуровані аркуші»), що їх опублікував Р. Райке лише в 1889 р. Тут Кант цілком недвозначно ставить запитання: «Может ли история философии быть частью самой философии или должна быть историей учености вообще?», яке і знайшло своє вирішення у гегелівському історико-філософське вченні. Відповідь Канта на це запитання позитивна і прозріває Гегеля. «Философская история философии» — це «история разума, развивающегося посредством понятий», вона можлива «не исторически или эмпирически, но рационально, т.е. априори». Історичне апріорі — це не сукупність історичних фактів історії філософії, а система можливих різноманітних розумових структур. Історія філософії стає в такому розумінні «философской археологией» [**16**, с. 105]. З цього огляду не позбавлена підстав думка німецького філософа М. Хагмана, який вважає, що критична філософія — це не просто філософія без історії; вона починає історизувати розум і, навпаки, раціоналізувати історію, тим самим чітко проявляючи тенденцію, що набула завершеної класичної форми в «Історії філософії» Гегеля.

Хай там як, не можна погодитися з думкою радянського кантознавства, що в низці іноземних праць з історії філософії уявлення Канта про першочергову важливість історії філософії для самої філософії вельми перебільшено.

Деякі підсумки

Хоч би яких філософських проблем торкався Кант, він прокладав нові шляхи і відкривав нові горизонти. Немає жодного вчення і філософського напряму в післякантівській філософії, яке не зазнало б впливу Канта (не кажучи вже про кантіанство, німецький класичний ідеалізм, марксизм, неокантіанство, «легальний марксизм» тощо).

Сьогодні ми маємо переглянути й подолати чи не всі вкрай однобічні оцінки кантівської спадщини, наявні в ортодоксальному марксизмі (дуалізм, апріоризм, агностицизм, формалізм, антиісторизм, ригоризм, суб'єктивізм тощо). Але насамперед треба визнати помилковими твердження про те, що «філософії Канта далекі основи гуманізму», що «вона є ідеологічним виправданням байдужого ставлення до людини», що вона «пуста та бездушна» [15, с. 231—232]. Навіть такий глибокий знавець Канта, як В.Ф.Асмус, під тиском ідеологічних догм був змушений звинувачувати Канта в песимізмі його поглядів на людину: «Вчення Канта про людину пофарбоване в похмурі, песимістичні тони». «Основні риси кантівської етики» — «ідеалізм, формалізм, ригоризм» [3, с. 8, 22]. Як на один із «принципових пороків і хиб» Канта вказують навіть на «абсолютизацію тези про цінність кожної окремої особистості» [4, с. 425]. Щоправда, зусиллями російських, українських, грузинських кантознавців (С. Алексеєва, Ю. Бородая, М. Булатова, А. Гулиги, В. Кузнецова, М. Мамардашвілі, І. Нарського, Т. Ойзермана, Е. Соловйова, Г. Тевзадзе, В. Шинкарука та ін.) ці помилки радянського кантознавства багато в чому подолано.

Здобуте слід дбайливо зберегти й, спираючись на нього та на світовий кантознавчий досвід, рухатися далі. Кант, усе ж таки, для нас ще багато у чому не позаду, а попереду — за горизонтом. Девізом нашого ставлення до кантівської спадщини має бути не неокантіанське «Назад до Канта!», а «Вперед до Канта!».

Двісті років тому від людства пішов Іммануїл Кант. Пішов, щоб повернутися назавжди. У широкому опитуванні, яке провела нещодавно радіостанція Бі-Бі-Сі, у переліку найвидатніших і найвідоміших людей минулого тисячоліття — імена Маркса й Канта. Що стосується Маркса, то це зрозуміло. Він пообіцяв людству те, чого не обіцяла жодна релігія, — земний рай. Кант нічого не обіцяв. Він тільки покладався заради виживання людства на мудрість людини й намагався сприяти пробудженню цієї мудрості. Фіхте мав рацію, коли зараховував Канта до найбіль-

ших благодійників людства: Христа й Лютера. Першу частину своєї праці про правомірність Французької революції він закінчує словами: «Иисус и Лютер, святые гении-хранители свободы, вы, которые в дни вашего унижения с исполинской силой боролись в оковах человечества и разбивали их, где только касались, взгляните из горних стран на ваших потомков и возрадуйтесь уже взошедшему волнуемому ветром посеву! Скоро присоединится к вам третий, завершивший ваше дело, разбивший последние крепчайшие оковы человечества, о чем оно не знало, о чем, быть может, не знал и он сам. Мы будем оплакивать его; вы же радостно дадите уготованное ему рядом с вами место, и век, который поймет и уразумеет его, возблагодарит вас» [цит. за: **37**, с. 263].

Додаток.
Поняття «річ сама по собі»

У зв'язку з тим, що поняття «річ сама по собі» конче важливе у з'ясуванні суті критичної філософії, але його автентичне розуміння можливе *тільки* після викладу всієї системи (таке собі герменевтичне коло), пропоную своє тлумачення цього поняття, яке, сподіваюсь, сприятиме адекватнішому розумінню та глибшому засвоєнню кантівського вчення.

Навряд чи знайдеться у всій філософії Нового часу, в кантівській зокрема, складніше, якщо не сказати «темне» поняття, ніж «річ сама по собі» та співвідносне з ним поняття «ноумен».

Як самі ці поняття, так і їх співвідношення далекі у Канта від ясноти. Він ніде не дав поняттю «річ сама по собі» формальної, логічно-несуперечливої дефініції. Воно в нього полісемантичне, вживане в різних, часом не зовсім чітко віддиференційованих значеннях. Але це пояснюється як складністю зафіксованих у цьому понятті проблем, так і тим, що Кант їх багато в чому вперше усвідомлює у всій цій складності й гостроті. Немає одностайного погляду і в кантознавців. У понятті «річ сама по собі» налічують два, найчастіше три, а то й чотири значення. Річ сама по собі і ноумен трактуються, то як синоніми (автор статті «Ноумен» у «Філософській енциклопедії»), то як узагалі «взаємовиключні поняття» (Т. І. Ойзерман), то ноумен тлумачать як поняття про річ саму по собі (І. С. Нарський), то редукують лише до певного значення речі самої по собі (В. Ф. Асмус). А німецький логік Хорст Вессель узагалі оголосив їх «порожніми» поняттями. Кант дав привід до кожної з цих інтерпретацій, за винятком останньої.

В усіх наявних точках зору є спільний гандж. По-перше, у з'ясуванні суті цього кантівського поняття відсутній якийсь чіткий принцип виокремлення його значень. По-друге, чомусь вважають, що воно знадобилося Канту лише в першій «Критиці». По-третє, раціональним, зазвичай, вважають тільки те значення поняття «річ сама по собі», яке воно має в «трансцендентальній естетиці». Нагадаю, що в ній це поняття має значення поза і незалежно від нас існуючої реальної речі, яка є джерелом відчуттів, «змісту», «матеріалу» знання.

Отже, почнемо спочатку. «Річ сама по собі» (Ding an sich) — одне з найскладніших і найсуперечливіших, але, разом з тим, ключових понять категоріальної структури «критичної» філософії Канта, одна з опор усієї її гносеологічної й онтологічної конструкції, співвідносне з поняттями: «річ для нас», «явище». Термін «річ сама по собі» в німецьку філософію Нового часу ввели М. Мендельсон та А. Баумгартен. Поряд із цими поняттями Кант використовує споріднені поняття: «ноумен» (надчуттєвий, інтелігібельний, intelligibilia — лат., умоосяжний) і «феномен» (чуттєвий), що походять від Платона та неоплатоніків і стають широко вживаними в середньовічній та новій філософії.

Відомо, що філософія взагалі розпочинається з роздвоєння світу на світ, який він є за своєю сутністю, і світ, який він нам з'являється. У Новий час це роздвоєння було поміщено переважно в гносеологічну площину, а саме: пізнаваний чи не пізнаваний світ? У кантівській філософії воно здобуло чітке теоретичне й операціональне навантаження, набуло значення ґрунтовного та до нюансів продуманого розрізнення речі самої по собі й речі для нас, — непізнаваного, але існуючого й мислимого, умосяжного, інтелігібельного світу, і пізнаваного світу явищ.

Для з'ясування питання про зміст та значення кантівського поняття «річ сама по собі» слід насамперед враховувати конкретний контекст, у якому воно вживається, визначити теоретичні проблеми, для вирішення яких воно залучається. Принципом для виокремлення різних значень поняття «річ сама по собі» має бути та функція, що її воно виконує у вченні, і різноманітність тих задач, для вирішення яких це поняття залучається. Тоді кожне нове значення постає не лише як розширення його змісту, а і як його поглиблення. Втім, не виключено й можливість того, що це не різні значення одного поняття, а різні поняття, що їх через певні причини позначено одним і тим самим терміном.

Передусім (*перше* значення), річ сама по собі знадобилася Канту для пояснення походження відчуттів, змісту нашого знання.

Вона — поза і незалежно від нас існуюча річ, яка «збуджує (afficieren)» нашу чуттєвість і є джерелом відчуттів, змісту, «матеріалу» знання, а також, на що майже не звертають увагу кантознавці, «розбуджує» апріорні форми споглядання та мислення. Це значення вперше введено в «трансцендентальній естетиці». Хоча поняття «річ сама по собі» трапляється один раз уже в дисертації, поряд із поняттям «вещей [...] как они существуют *на самом деле*», але воно ще однозначно ототожнюється з «ноуменом», із тим, «что не вмещает в себе ничего, кроме познаваемого интеллигенцией», з «умопостигаемым».

Визнання цього значення речі самої по собі найвиразніше засвідчує матеріалістичну тенденцію суперечливого кантівського вчення (поєднання в одній системі прямо протилежних філософських напрямів: матеріалізму й ідеалізму). Це значення було для Канта принциповим. І коли Фіхте намагався його заперечувати у вченні Канта, той змушений був доповнити друге видання «Критики чистого розуму» (1787) спеціальним розділом «Спростування ідеалізму», в якому категорично наполягав на своєму визнанні поза і незалежно від нас існуючих речей. Безперечно, у першому виданні «Критики» (1781) Кант сам дав привід для інтерпретації Фіхте. На це не завжди звертають увагу, й тим самим затушовують суперечливість і драматизм кантівської думки. Тож уважно вислухаймо Канта. Ось що він пише у першому виданні: «[...] Я не могу, собственно говоря, воспринимать внешние вещи, а могу лишь от своих внутренних восприятий заключать к их существованию, рассматривая эти восприятия как действия, ближайшей причиной которых служит нечто внешнее. Но заключение от данного действия к определенной причине никогда не бывает достоверным, так как одно действие может быть вызвано различными причинами. Поэтому в вопросе об отношении восприятия к его причине всегда остается сомнительным, внутренняя это причина или внешняя, т.е. представляют ли собой все так называемые внешние восприятия только игру нашего внутреннего чувства или они имеют отношение к внешним действительным предметам как к своей причине. Во всяком случае о существовании внешних предметов делается лишь вывод, и он уязвим как всякий вывод [...]». І сторінкою далі: «Внешние же предметы (тела) суть лишь явления, стало быть, они не что иное, как вид моих представлений, предметы которых составляют нечто только благодаря этим представлениям, а отдельно от них они ничто» [**19**, т. 3, с. 734, 735]. Або в другому місці: «[...] *Предмет представлений* [...] должно мыслить только как нечто вообще = *x*, так как вне

нашого знания мы ведь не имеем ничего, что мы могли бы противопоставить этому знанию как соответствующее ему» [**19**, т. 3, с. 704]. То мав Фіхте рацію, чи ні? Звісно, мав. У другому ж виданні Кант посів дещо іншу, по суті, протилежну, а саме матеріалістично спрямовану позицію. В передмові до цього видання «Критики» він писав: «Нельзя не признать скандалом для философии и общечеловеческого разума необходимость принимать лишь на *веру* существование вещей вне нас (от которых мы ведь получаем весь материал знания даже для нашего внутреннего чувства) и невозможность противопоставить какое бы то ни было удовлетворительное доказательство этого существования, если бы кто-нибудь вздумал подвергнуть его сомнению» [**19**, т. 3, с. 101]. Свій «трансцендентальный идеализм» Кант ретельно відмежовує від берклівського «догматического» ідеалізму, називаючи його «мистичным и мечтательным» [**19**, т. 4, ч. 1, с. 110], для якого «пространство со всеми присущими ему вещами само по себе невозможно» і «вещи в пространстве» є тільки «плодом воображения». Кант, навпаки, наголошує на тому, що «у нас относительно внешних вещей есть также опыт, а не одно только воображение [...]». І проти «проблематического», «эмпирического», «скептического» [**19**, т. 4, ч. 1, с. 201] ідеалізму Декарта — «[...] Сознание моего собственного существования есть вместе с тем непосредственное сознание существования других вещей вне меня» [**19**, т. 3, с. 102, 287]. Отже, світ явищ уже самим фактом свого існування доводить буття речі самої по собі. Явище містить у собі вказівку на щось інше. «Явления всегда предполагают вещь в себе и, следовательно, указывает на нее [...]» [**19**, т. 4, ч. 1, с. 178]. В «Пролегоменах» сформульовано відмежування від ідеалізму взагалі. «Идеализм состоит в утверждении, что существуют только мыслящие существа, а остальные вещи, которые мы думаем воспринимать в созерцании, суть только представления в мыслящих существах, представления, которым на самом деле не соответствует никакой вне их находящийся предмет. Я же, напротив, говорю: нам даны вещи как вне нас находящиеся предметы наших чувств, но о том, каковы они сами по себе, мы ничего не знаем, а знаем только их явления, то есть представления, которые они в нас производят, воздействуя на наши чувства. Следовательно, я, конечно, признаю, что вне нас существуют тела, т.е. вещи, относительно которых нам совершенно неизвестно, каковы они сами по себе, но о которых мы знаем по представлениям, доставляемым нам их влиянием на нашу чувственность и получающим от нас название тел, — название, означающее, таким

образом, только явление того неизвестного нам, но тем не менее действительного предмета. Разве можно назвать это идеализмом? Это его прямая противоположность» [**19**, т. 4, ч. 1, с. 105]. І далі ще конкретніше: «правильно считая предметы чувств лишь явлениями, мы ведь тем самым признаем, что в основе их лежит вещь в себе, хотя мы не знаем какова она сама по себе, а знаем только ее явление, т. е. способ, каким это неизвестное нечто воздействует на наши чувства. Таким образом, рассудок, допуская явления, тем самым признает и существование вещей в себе; в этом смысле мы можем сказать, *представление о таких сущностях, лежащих в основе явлений, стало быть, о чисто умопостигаемых сущностях, не только допустимо, но и неизбежно* (курсив мій. — *Авт.*)» [**19**, т. 4, ч. 1, с. 134].

Я навмисне так повно й рясно цитую ці тексти Канта, щоб не загубити жодного, ледь уловимого, відтінку його думки в усій її напруженості. Зважимося ущільнити кантівські міркування. У першому виданні Кант стверджує, що я «не могу [...] воспринимать внешние вещи», а лише «заключать к их существованию». «Но заключение никогда не бывает достоверным». Отже, зовнішні предмети — «не что иное, как вид моих представлений», «отдельно от них они ничто». В другому виданні Кант справедливо кваліфікує таку позицію як «ідеалізм», а про свою каже, що вона «его прямая противоположность». Він заявляє: «Я [...] признаю, что вне нас существуют тела», що річ сама по собі не менш реальна, ніж явища, що вона їх «основа», що уявлення про неї «не только допустимо, но и неизбежно». Та визнання речі самої по собі, як поза і незалежно від нас існуючої речі, є прямою протилежністю ідеалізму — це матеріалізм.

В радянській марксистській філософії було визнано канонічним енгельсівське формулювання основного питання філософії — як питання про первинність чи вторинність матерії й духу (свідомості). Але ця формула навряд чи коректна навіть із позицій ортодоксального марксизму. Адже Ф. Енгельс зізнавався Г. В. Плеханову (1856—1918) у своїй згоді зі Спінозою: мовляв, той був правий, коли вчив, що дух — атрибут матерії. Адже, й за Енгельсом, дух із тою ж необхідністю, з якою він зникає в одному місці матерії, виникає в іншому. Між субстанцією й атрибутами не існує часового відношення «раніше — пізніше», «первинне — вторинне». Атрибут — це властивість субстанції, без якої вона *ніколи* існувати не може. В Енгельса, у його формулі основного питання філософії, йдеться радше не про часове, а сутнісне відношення. Тому, щоб уникнути двозначности у визна-

ченні основного питання філософії, коректніше визначати його не як питання про «первинність» чи «вторинність» буття чи свідомості, а як питання про існування, чи неіснування речі самої по собі, як поза і незалежно від нас об'єктивно існуючої реальності.

У своєму *другому* значенні поняття «річ сама по собі» тотожне поняттю «ноумен». У «Критиці чистого розуму» цей термін уперше трапляється в «Трансцендентальній аналітиці» (розділ «Про підстави розрізнення всіх предметів узагалі на Phaenomena і Noumena»). Під ноуменом Кант розуміє якусь річ, оскільки вона не є предметом нашого чуттєвого споглядання, й тому це поняття має лише «негативное значение» [**19**, т. 3, с. 308]. «Совокупность ноуменов» — «умопостигаемый (intelligibele) мир» [**19**, т. 4, ч. 1, с. 136], «неизвестное нечто» [**19**, т. 3, с. 313]. Це не «трансцендентні сутності», які можна осягти певною позачуттєвою пізнавальною здатністю, а речі, що не є предметом чуттєвого споглядання. Але вже в цьому значенні Кант залишає за собою можливість перейти від негативного до позитивного значення ноумена, він не спалює за собою мости. Поняття ноумена, будучи «*демаркаційним* поняттям», що забороняє нам переносити поняття чуттєвого світу на надчуттєвий світ, зробило його достовірним, дало «можливість і необхідність» його мислити. Крім чуттєвого світу з його законом причинності Кант відкриває ще й позачуттєвий світ, який живе за своїми особливими законами — законами свободи. У такому значенні це «демаркаційне» поняття водночас є і «*проблематичне*», воно не закриває розумові раз і назавжди шляху до невідомого, незнаного, а «*вказує*» на нього [див.: **19**, т. 3, с. 309—311].

Третього значення «річ сама по собі» набуває в «трансцендентальній діалектиці». Річ сама по собі постає як «душа», «світ», «Бог». Це вже не об'єктивні речі й навіть не інтелігібельні сутності, а лише «трансцендентальні ідеї». Вони не мають адекватних предметів, але й не є «порожніми поняттями». Вони свідчать про те, «что не все возможные вещи суть предметы опыта» [**20**, с. 396]. Кант заперечує об'єктивне існування цих трьох квазіоб'єктів: душі (як безумовної сукупності всіх явищ внутрішнього відчуття), світу (безумовне всіх явищ зовнішнього відчуття) й Бога (безумовне всього обумовленого взагалі). Душа — це не якась об'єктивна реальність, а ідея реальної єдності явищ внутрішнього відчуття, яка, хоча дуже мало підлягає теоретичному доведенню (втім, як і спростуванню), є найважливішим керівним регулятивним принципом дослідження духовного життя. Світ — це ідея загального зв'язку, завдання, яке розум ставить розсудко-

ві, — дошукуватися у сфері досвіду чимраз повнішого пізнання умов, невикорінювана потреба у завершеному синтезі. Безумовного не можна пізнати, воно — недосяжний ідеал пізнання, але воно може й повинно мислитися й мислитися з необхідністю. Незважаючи на свою недосяжність, цей ідеал панує над усією роботою пізнання і спрямовує її, адже пошук одиничних зв'язків, встановлення відношення обумовленості, являє цінність лише тому, що ці зв'язки розглядаються залежно від дедалі вищих і глибших зв'язків, і що в такий спосіб пізнання прагне до останнього й абсолютного зв'язку, досягти якого воно не може ніколи. Бог — це теж лише ідея, яка тлумачиться як ідеал чистого розуму. Бог — ідея безумовного стосовно можливости всіх явищ узагалі, він є думка про можливий досвід у його абсолютній повноті, тобто *гносеологічний ідеал*.

Але поняття «річ сама по собі» має не лише ці три значення, відповідно до трьох головних частин «Критики чистого розуму». Воно функціонує також і в другій та третій «Критиках», але набуває інших значень, бо залучається для вирішення інших проблем.

Четверте значення річ сама собі має в «Критиці практичного розуму». Це — «свобода волі», «безсмертя душі», «Бог». Вони не предмети, речі, що їх сприймаються відчуттями, і навіть не «інтелігібельні», «ноуменальні», «умоглядні сутності», й не лише ідеї теоретичного розуму, а «постулати» розуму практичного. Ці постулати нерівноцінні.

Свобода принципово відрізняється від інших трансцендентальних ідей, постулатів розуму і її можна виокремити навіть як окреме *п'яте* значення речі самої по собі. Свобода — «единственная из всех идей чистого разума предмет которой — факт» [**19**, т. 5, с. 507-508]. «Понятие свободы, поскольку его реальность доказана некоторым аподиктическим законом практического разума, составляет *опору* (Schlussstein) всего здания системы чистого, даже спекулятивного разума, и все другие понятия (о Боге и бессмертии), которые как одни лишь идеи не имеют в этой системе опоры, присовокупляются к нему и с ним и благодаря ему приобретают прочность и объективную реальность, то есть *возможность их* доказывается тем, что свобода действительна, так как эта идея проявляется через моральный закон.

Но свобода единственная из всех идей спекулятивного разума, возможность которой хотя мы и не постигаем, но *знаем* a priori, так как она есть условие морального закона, который мы знаем. Идеи же о *Боге* и *бессмертии* — не условия морального закона, а

только условия необходимого объекта воли, определенной этим законом [...]» [**19**, т. 4, ч. 1, с. 314]. Отже, з одного боку, маємо факт свободи, очевидність якої засвідчена практикою моральної дії, а, з іншого — теологічні ідеї, які можуть бути зрозумілі лише як переконання моральної, у своїй основі, свободної свідомості. Лише практичний розум «посредством понятия свободы дает идеям о Боге и бессмертии объективную реальность и право, более того, субъективную необходимость (потребность чистого разума) допустить их [...]» [**19**, т. 1, ч. 1, с. 315]. Отже, якщо існування речі самої по собі як джерела (причини) відчуттів, як факт, засвідчує явище, то факт свободи засвідчує мораль. Свобода — незбагненність, не можна запитувати «як можлива свобода?». Але мораль дозволяє нам «хоч краєм ока», але все ж таки заглянути «у царство надчуттєвого». На необхідність і реальність ноуменального світу «указывает нам [...], *положительно определяет* этот мир и позволяет нам нечто познать о нем [...] некий закон» [**19**, т. 4, ч. 1, с. 362], закон моральності, основний закон надчуттєвої природи і чистого умоглядного світу. Тут ноумен, річ сама по собі вже не «гиперболический объект» [**19**, т. 3, с. 153], не «проблематическое», «демаркационное» поняття [**19**, т. 3, с. 310], а певний міст між теоретичним і практичним розумом. Воно вже не лише *негативне* поняття, що заперечує спекулятивному розумові виходити за межі предметів досвіду, воно вже не заперечує категорично «все положительное в *познании* вещей как ноуменов», а «более того, *положительно определяет* этот мир» («умопостигаемый мир») і дозволяє нам дещо пізнати про нього. Звернімо увагу на те, що стосовно свободи як речі самої по собі, агностицизм дещо пом'якшується, перестає бути жорстким.

Шосте значення річ сама по собі має в «Критиці здібності судження». Це — «вещи как цели природы самой по себе», «природа вообще как система целей», человек как «последняя цель природы», «конечная цель существования мира». «Понятие вещи как цели природы самой по себе не есть [...] конститутивное понятие рассудка или разума, но может быть регулятивным понятием для рефлектирующей способности суждения, дабы по отдаленной аналогии с нашей целевой каузальностью вообще направлять исследование такого рода предметов и размышлять об их высшем основании, последнее, правда, не ради познания природы или ее первоосновы, а, скорее, ради той самой практической способности разума в нас, при помощи которой мы рассматриваем в аналогии причину указанной целесообразности» [**19**, т. 5, с. 401].

У працях, присвячених філософсько-історичній проблематиці, поняття «річ сама по собі» і «ноумен» не вживаються.

Можна виокремити, нарешті, ще й *сьоме* значення. Термін «річ сама по собі» Кант застосовує й до людського розуму в цілому (не кажучи вже про можливі розумні істоти), до суб'єкта пізнання та моральної дії взагалі, оскільки розглядає його поза емпіричним застосуванням. Адже «[...] Сам разум не есть явление и не подчинен никаким условиям чувственности» [**19**, т. 3, с. 491]. Проте, поставимо собі запитання: чим займався сам Кант? Адже, як він вважав, розум «взялся за самое трудное из своих занятий — за самосознание». І спираючись на вічні й незмінні закони самого розуму, він чинить «суд», який є «не что иное, как *критика* самого *чистого разума*» [**19**, т. 3, с. 75—76]. Розум у кантівській «Критиці чистого розуму» сам є річчю самою по собі, і водночас критика прагне одержати саме точне знання про цю річ саму по собі. Кант, відтак, ставить перед собою завдання, роз'язання якого сам оголошує неможливим. То чи не опиняємося ми у глухому куті суперечності? Опиняємося.

До цього питання ще повернемося, а зараз підсумуємо раціональний зміст *усіх* значень. Стосовно першого, то тут усе зрозуміло. Але придивімося уважніше до інших значень. Друге значення забороняє нам за допомогою самого мислення визнавати існування об'єктів поза нами; в самому лише понятті речі (без чуттєвості) не можна віднайти предикат існування. Нагадаю й думку Енгельса про те, що, починаючи з тієї межі, де закінчується наше поле зору, питання про буття — це взагалі відкрите питання. За допомогою третього значення Кант ущент зруйнував стару метафізику (раціональну психологію, раціональну космологію, раціональну теологію), не залишив, здавалося б, від неї каменя на камені. Проте він не відкинув метафізичних понять душі, світу та Бога, а лише продуктивно переінтерпретував їх, перетворив у найважливіші регулятивні методологічні принципи наукового пізнання. Четверте значення (постулати практичного розуму: свобода, безсмертя, Бог) дає нам надійні вектори-орієнтації в морально-практичному світі. П'яте значення (свобода) дозволяє перекинути місток між теоретичним і практичним розумом, віднайти їх спільну основу. За допомогою шостого значення істотно подолано механістичний погляд на світ та людину. Сьоме значення застерігає від прекраснодушної надії на всесильність людського розуму.

Вчення Канта про річ саму по собі суперечливе до самих кісток. Один з перших критиків Канта, німецький письменник і фі-

лософ Ф.Якобі (1743—1819) говорив: «Без такої передумови я не можу увійти в систему, а з такою передумовою не можу в ній залишатися». Або ще гостріше: «Річ сама по собі — це таке поняття, без якого не можна увійти в систему Канта, але з яким не можна з неї вийти» [**44**, S. 304]. Після того, як єнський професор К. Л. Райнгольд (1758—1823), якому належить велика заслуга в популяризації кантівської філософії, видав свої «Листи про філософію Канта» (1786—1787), де намагався викласти кантівське вчення систематично й популярно, пояснити важкі й темні місця, — всі суперечності цього вчення (насамперед, поняття «речі самої по собі»), приховані в «темній в'язі» кантівського тексту, випливли на поверхню. Заслуга одного з перших критиків «трансцендентального ідеалізму» Г. Е. Шульце (1761—1833) полягала в тому, що він уперше визначив ці суперечності, хоча лише в межах теоретичної філософії, оскільки практична філософія Канта була ще маловідомою й залишалася поза увагою. Головна з них — це суперечність між визнанням існування, буття речі самої по собі, та її непізнаваністю. Адже, якщо вона непізнавана, то звідки ми знаємо про її існування? Гегель доведе, що знання буття — це знання, причому необхідне, і, з огляду на нього, розгорне систему абсолютного знання — Логіку.

З часів Гегеля найтяжчий «гріх» Канта вбачали в агностицизмі. Й сьогодні кантівському вченню про річ саму по собі найчастіше дорікають за агностицизм. Але чи безумовно справедливі ці дорікання? Уже у другому значенні речі самої по собі (ноумен) кантівський агностицизм зазнає певних обмежень. Поняття ноумен — «*негативне*», але, будучи «*демаркаційним*», воно водночас ще й «*проблематичне*» — «вказує» на невідоме. Кант, таким чином, залишає за собою можливість перейти від негативного до позитивного значення ноумену. Відносно ж свободи як речі самої по собі, агностицизм взагалі зазнає істотних обмежень.

Сам Кант ніколи б не погодився з тим, що він агностик. Його так званий агностицизм — не спосіб спростування наукового знання, а, навпаки, — спосіб його обґрунтування. Він гаряче вірить у прогрес науки. «Наблюдение и анализ явлений проникают внутрь природы, и неизвестно, как далеко мы со временем продвинемся в этом» [**19**, т. 3, с. 326]. Непізнавана кантівська річ сама по собі лише нагадує, що меж пізнання немає і бути не може. Енгельс, який піддав агностицизм нищівній і ґрунтовній критиці, був змушений сам врешті-решт визнати: «Безконечне настільки ж пізнаване, наскільки й непізнаване». Крім того, це є застереженням людському розумові упокорити свою погорду й не спо-

кушатися своєю всесильністю. Наприклад, розщепив «усемогутній» людський розум атом, а чи відомі йому, скажімо, віддалені наслідки Чорнобильської катастрофи чи накопичення сотень тисяч тон ядерних відходів? Воістину, не відає він, що коїть. І ще один дуже важливий аспект: попри нескінчену невичерпність світу взагалі, в ньому існують сфери, які для науки залишаються таємницею, оскільки в них втрачають усякий сенс будь-які «чому?». Передусім — це моральний всесвіт та світ прекрасного. Кант убачає велич людини та її могутність в опорі не лише на науку, а на всі форми свідомості й самосвідомості людини: на науку, мораль, філософію, релігію, мистецтво.

Якщо агностицизм Юма був хибним, то агностицизм Канта однобічний. Але не менш однобічною була й гіпергностична, когнітивістська позиція Гегеля. Істина лежить між цими крайнощами.

Неабсолютність кантівського агностицизму щодо речей самих по собі, на що звернув увагу ще М.Мамардашвілі й на що майже не звертають увагу кантознавці, коріниться також у специфіці мови Канта. Він категорично забороняє безпосередньо переносити форми конечного й предметного пізнання на абсолютне й безконечне. З цієї екстраполяції може виникнути лише натуралізм і догматизм, проти яких спрямовано всю його критику. Але в його системі осмислено нескінченне й абсолютне завдяки символічній мові. Специфіка цієї мови полягає в тому, що трансцендентальні поняття, які вводяться за її допомогою, хоча й не можуть претендувати на внутрішні визначення речі самої по собі, але символічно вказують на них, зумовлюють їх реалізацію та способи прояву в пізнанні.

Однак повернімося до суперечливості вчення Канта про річ саму по собі. Шульце виявив ще й таку її суперечність. Одне з принципових положень вчення Канта є теза про принципову незастосовність категорій (як і апріорних форм споглядання) до речі самої по собі. Проте, він застосовує до неї не лише категорію існування, але й категорію причинності, вважаючи однією з головних її функцій функцію бути причиною відчуттів. Тобто Кант, на думку Шульце, неправомірно розширює сферу дії причинності. По суті, Кант застосовує до речі самої по собі не тільки категорії існування та причинності, а майже всі категорії, зокрема: єдності, множини, загального, основи, можливості, дійсності, необхідності.

Весь подальший розвиток післякантівської філософії вимагав звільнення вчення Канта від цих суперечностей. Річ сама по собі стала головною мішенню для нападок супротивників Канта і го-

ловною проблемою й головним болем його прихильників. Канта, як відомо, критикували «справа» і «зліва». «Справа» — за її визнання в першому значенні, себто, як поза і незалежно від нас існуючої речі, яка є причиною відчуттів. «Зліва» — за те, що Кант вважав її непізнаваною. Безкомпромісним критиком «справа» був Фіхте, пізніше — неокантіанці. Найпослідовнішою критикою «зліва» була критика філософії Канта марксистами. Гегель критикував Канта і «зліва», і «справа». Він категорично виступив проти непізнаваності речі самої по собі, вважаючи позицію Канта наслідком недіалектичного способу мислення. Але, разом із тим, він витлумачив річ саму по собі ідеалістично, як «об'єктивно сущий» розум, на противагу розуму, що «самоусвідомлює себе». Він, по суті, усунув усю гостроту кантівської гносеологічної проблематики. Розум, звісно ж, може пізнати розум. Та питання в тім, чи може розум пізнати те, що не є розум, а саме — поза і незалежно існуючу від нього матеріальну річ?

Утім, тема «Гегель і агностицизм» вимагає більш ретельного дослідження, аніж це робилося досі. Добре відомий гегелівський панегірик розуму: «Дерзновение искания истины, вера в могущество разума есть первое условие философских занятий. Человек должен уважать самого себя и признавать себя достойным наивысочайшего. Какого высокого мнения мы ни были бы о величии и могуществе духа, оно все же будет недостаточно высоким. Скрытая сущность вселенной не обладает в себе силой, которая была бы в состоянии оказать сопротивление дерзновению познания, она должна перед ним открыться, развернуть перед его глазами богатства и глубины своей природы и дать ему наслаждаться ими» [**10**, т. 1, с. 16]. Проте у ставленні Гегеля до агностицизму зовсім не звертають уваги на одну важливу обставину. Звичайно, він дуже багато зробив для критики *кантівського* агностицизму й висунув проти нього всі можливі аргументи з погляду логіки. Але не треба забувати, що Гегель почувається затишно лише у сфері сутності, у сфері необхідності. Ми, впевнено заявляє він, можемо пізнати сутність речей тому, що цією сутністю є розум. Але «в природе единство понятия прячется», «она лежит во власти неразумности». В ній «не только игра форм носит характер иррегулярной, безудержной случайности, но и каждой форме взятой самой по себе недостает своего собственного понятия» [**10**, т. 2, с. 26, 30]. Те саме відбувається в історії. І в природі, і в історії існування не збігається зі своїм поняттям, сутністю. То що ж із цим робити? Відповіді на це запитання у Гегеля нема. Стикаючись із випадковістю, він виявляє цілковиту безпо-

радність і схиляється до того, щоб проголосити випадкове пізнавальною ілюзією. Отже, по-перше, критика агностицизму Канта Гегелем ведеться з не менш однобічних позицій (когнітивізму), а, по-друге, агностицизм переміщується зі сфери сутності, необхідності у сферу явищ, випадковости. Агностицизм, який був начебто подоланий щодо необхідності, у Гегеля знову воскресає як агностицизм випадковості. Тут взагалі постає досить складне питання — питання про співвідношення ідеалізму та агностицизму. Не виключено, що агностицизм іманентний любій формі ідеалізму.

Попри всі вади (суперечливість, багатозначність), а багато в чому й завдяки їм (звільніть Канта від суперечностей — і ви загубите Канта), це глибоке вчення про річ саму по собі виявилося, врешті-решт, надзвичайно потужним і плідним. Завдяки йому Канту вдалося чітко вказати на джерело відчуттів, змісту знання і збудника апріорних форм споглядання й мислення; довести принципову неспроможність метафізичних претензій на позадосвідне знання та здійснити ґрунтовну критику метафізики XVII–XVIII ст.; наголосити на нескінченності та суперечливості пізнавального процесу; віднайти важливу ланку між теоретичним і практичним розумом, теоретичною й практичною філософією; чітко виокремити й окреслити ті сфери людської життєдіяльності, які виходять за межі наукового знання (мораль, релігія, мистецтво); побудувати фундаментальну, вражаючу своєю докладністю, вишуканістю й довершеністю, теорію ідеалів (гносеологічного, морального, естетичного).

Примітки

[1] Ось як змальовує Гейне стиль, спосіб, форму життя Канта: «Он жил механически-размеренной, почти абстрактной жизнью холостяка в тихой отдаленной улочке Кенигсберга — старого города на северо-восточной границе Германии. Не думаю, чтобы большие часы на тамошнем соборе бесстрастнее и равномернее испоняли свои ежедневные обязанности, чем их земляк Иммануил Кант. Вставание, утренний кофе, писание, чтение лекций, обед, гуляние — все совершалось в определенный час, и соседи знали совершенно точно, что на часах — половина четвертого, когда Иммануил Кант в своем сером сюртуке, с камышевой тросточкой в руке выходил из дому и направлялся к маленькой липовой аллее, которая в память о нем до сих пор называется философской дорожкой. Восемь раз проходил он ежедневно взад и вперед во всякое время года, а когда бывало пасмурно или серые тучи предвещали дождь, появлялся его слуга, старый Лампе, с тревожной заботливостью следовавший за ним, словно символ провидения, с длинным зонтом подмышкой» [**11**, с. 96].

[2] Уже в першому семестрі своєї викладацької діяльності (взимку 1755—1756 рр.) він читає курс логіки, математики, метафізики. В подальшому додались лекції з

фізичної географії і з основ загального природознавства. Через декілька років були також проголошені лекції з механіки і теоретичної фізики, з арифметики, геометрії, тригонометрії й етики.

[3] Про силу кантівської уяви, про властиву Канту «точну чуттєву фантазію», завдяки якій окремі риси, засвоєної ним з повноти розрізнених фактів і повідомлень, поєднуються в чітку картину, можна судити за такими свідченнями. Одного разу він дав опис Вестмінстерського мосту в присутності корінного лондонця: його вигляд і обладнання, довжину, широту, висоту і масштаби всіх окремих частин з такою точністю, що англієць запитав його, скільки років той прожив у Лондоні і чи не займався він часом архітектурою, на що йому відповіли, що Кант ніколи не виїздив за межі Пруссії і не є архітектором за фахом. З такою ж обізнаністю він вів мову з іншим співбесідником про Італію і той запитав його, скільки часу він там прожив.

[4] Це свідчить, між іншим, що незважаючи на якісну відмінність «критичної» та «докритичної» філософії Канта, між ними має місце й певна єдність. В «докритичному» Канті визрівав Кант «критичний». Йдеться, насамперед, як про антропологічний, так і агностичний вектори його думки.

[5] Викликає подив переклад цього вкрай важливого для розуміння всієї критичної філософії положення в нещодавно виданій українською мовою «Критиці чистого розуму» [Київ, «Юніверс», 2000]. Запропоновано такий переклад: «Тож я мусив зредукувати (aufheben) *знання,* щоб здобути місце для *віри*» (с. 32). Цей переклад більш як невдалий. Він спотворює кантівське вчення. «Зредукувати» (відсунути назад) до чого? Кант не принижував знання, він ставився до нього з якнайбільшим пієтетом і намагався обґрунтувати, а тому збільшити його. У Канта йдеться лише про межі можливостей знання. Звичайно, був би й недоречним переклад «aufheben» як «зняти», оскільки кантівське «aufheben» не має, й не могло мати, гегелівського значення «зняття» як одночасного заперечення, збереження та піднятя. Цей кантівський термін все ж не можна перекладати інакше, як «обмежувати».

[6] Стиль Канта чи не найвдаліше змалював А. Шопенгауер: «Стиль Канта повсеместно отмечен печатью выдающегося ума, неподдельной, глубокой оригинальности и необычайной силы мышления; пожалуй, наиболее точная его характеристика — *блестящая сухость*; так умеет он безошибочно схватывать понятия, выделять их и затем с величайшей свободой распоряжаться ими, вызывая изумление у читателя [...] При всем том изложение Канта часто неясно, неопределенно, неудовлетворительно, подчас темно. Конечно, это объясняется отчасти сложностью предмета и глубиною мысли; однако тот, кто вполне ясен самому себе и отдает себе отчет в том, что думает и чего хочет, тот никогда не будет писать неясно, не будет определять шатких, неопределенных понятий и обозначать их набранными из чужих языков переусложненными, тяжеловесными выражениями, продолжая и затем пользоваться ими, как поступает Кант, набирая термины и формулы из прежней, даже схоластической философии и делая из них нужные ему сочетания, например «трансцендентальное синтетическое единство апперцепции» или «единство синтеза», которое он повсюду ставит там, где вполне достаточно было бы одного только слова «соединение». Звідси ж походять і чисельні повтори думок, які раніш вже були висловлені, і тиражування тих самих «темних місць». Вердикт неупереджений, він суворий, але справедливий. І сторінкою далі — блискучий та вдалий опис своєрідності кантівського стилю: «Нельзя не признать, что ему абсолютно чужды грандиозная античная простота, наивность, ingenuite, candeur (непринужденность, простодушие [*фр.*]. — *Ю. К.*). Его философия не имеет ни малейшего сходства с греческой архитектурой, открывающей великие, простые, непосредственно до-

ступные взгляду соотношения; она скорее очень сильно напоминает готические постройки. Индивидуальной особенностью кантовского ума является достойная удивления склонность к *симметрии,* которая выражается в любви к упорядочиванию пестрой множественности с последующим воспроизведением этого порядка в каждой отдельной части, совсем как в готических храмах. Занятие такого рода упорячиванием Кант превращает подчас в своего рода забаву и в угоду ему иногда прямо-таки насилует истину, поступая с ней, как поступали с природой старые французские садовники — создатели симметрических аллей, растительных квадратов и треугольников, пирамидальных и шарообразных деревьев и математически правильно изгибающихся живых изгородей» [**41,** с. 361—362].

[7] У Шопенгауера з цього приводу є чудовий афоризм: «Книжка схожа на дзеркало. Коли в неї дивиться осел, він не побачить там відображення янгола».

[8] Гр. paralogismos — логічна помилка, сподіяна ненавмисне внаслідок порушення законів і правил логіки.

[9] Гр. antinomia (протиріччя в законі) — протиріччя між двома положеннями, кожне з яких визнається логічно доведеним.

[10] Світова кантознавча література, присвячена вченню про антиномії, надзвичайно велика. В радянському кантознавстві найбільш грунтовний аналіз антиномій і їх різноманітних інтерпретацій зробив проф. І.С.Нарський [див.: **29**, с. 72—102]. Вітчизняну філософську думку з цим вченням вперше ознайомив магістр філософії, викладач Катеринославської гімназії І.Любачинський, який у 1816 році в Харкові захистив докторську дисертацію «Про антиномії чистого розуму». Основною тезою, яка захищалась у ній, була теза: «Природа мислення полягає в суперечності».

[11] «Про одвічно зле в людській природі» (1792), «Про приказку «може це й вірно в теорії, але не годиться для практики» (1793), «Релігія в межах тільки розуму» (1793).

[12] Лист Шіллера Канту від 13 червня 1794 р. [цит за: **24**, с. 243].

[13] Лист Гьоте канцлеру фон Мюллеру від 29 квітня 1818 р. [цит за: **24**, с. 243].

[14] «Все остаётся, — заявляв Гегель, — при долженствовании и [...] пустословии о моральности». Хоча Кант визнавав за волею здатність визначати себе загальним чином, «[...] этим признанием мы еще не даем ответа на вопрос о *содержании* воли, или практического разума. Если же говорят, что человек должен сделать содержанием своей воли *добро*, то тотчас же снова возникает вопрос о содержании этого содержания, т.е. о его определенности; одним лишь принципом согласия воли с самой собою, равно как и одним лишь требованием исполнять долг ради самого долга, мы не сдвинемся с места» [**10**, т. 11, с. 445; т. 1. с. 107].

[15] А.Шопенгауер вважав навіть, що Кант «дурачит своих читателей», що він тут удався до «*самомистификации*». Він, мовляв, спочатку контрабандно вивів свою імперативну етику із старої теологічної моралі, яку намагався ретельно приховати під найабстрактнішими формулами, що начебто були знайдені a priori, а потім, без зусиль, вивів релігію із моралі. Шопенгауер дозволив собі, навіть, декілька жартівливих, майже грайливих порівнянь. «[...] По форме дело здесь обстоит аналогично с тем сюрпризом, который подготовляет нам искусник в натуральной магии, заставляя нас найти вещь там, где он ее заранее мудро запрятал». «Я уподобил бы Канта с этой его самомистификацией человеку, который на маскараде целый вечер любезничает с замаскированной красоткой, в мечтах одержав победу; в конце же концов его дама снимает маску и оказывается — его женой» [**41**, с. 389, 421].

[16] Йдеться про два відомі навчальні посібники провідних фахівців з історії філософії І. С. Нарського та В. М. Кузнєцова [див: **28, 25**]. Це стосується також

досить цікавого дослідження А. В. Гулиги «Немецкая классическая философия» [13], яке вже витримало не одне видання.

[17] Гегель погоджувався з Кантом у тому, що «право покотися на свободе», проте далі виказував свою незгоду з ним. Кант, мовляв, одразу «добавляет, что, свобода должна быть ограничена и право таким образом непосредственно влечет за собой ограничение свободы. Это мнение противоположно тому, что будет изложено нами. Свобода обретает в праве свое осуществление, она не ограничена в нем, определения права не негативны, не ограничивающи по отношению к свободе, напротив, право носит по отношению к свободе утверждающий характер, свобода выступает в праве как утверждающая, присутствующая» [8, с. 387]. Критика Гегеля б'є поза цілі, як це часто з ним трапляється щодо Канта. Право і в Канта включає позитивний, а не лише негативний момент. Причому позитивний момент домінує. Право обмежує свободу, щоб її зберегти та ствердити.

[18] Терміни «святе», «святість», до яких Кант часто вдається, торкаючись питання права, має в кантівських судженнях не релігійне, а, як слушно зауважує С.С.Алексєєв, «суто світське, мирське значення [...]. Адже за тим словоужитком, що склався в кінці пізнього середньовіччя (і до наших днів), немає іншого словесного символу, крім слова «святе», який виражав би вище, найвище відношення до того чи іншого предмета» [2, с. 278]. Його, до речі, використовував навіть такий «безбожник», як В. І. Ленін.

[19] У «радянському праві» повністю заперечували поділ права на публічне та приватне як вигадку та плід «буржуазних юридичних премудростей». «Принципово нове соціалістичне право» підрозділяли виключно «за предметом» (адміністративне право, трудове, колгоспне тощо). Але «предмет» регулювання хоча й справляє певний вплив на конкретний правовий матеріал, все ж таки не є, як вважають тепер фахівці, підставою для юридичної специфікації галузей права. Врешті-решт правова наука і в нас пішла за Кантом. І цей поділ права на публічне та приватне право набуває дедалі більшого значення.

[20] Нині спостерігається із ряду причин певна девальвація категорії «прав людини». Основна з них та, що їх проголошення перетворилося на порожні шаблони й заклинання, типу «все для людини, все для блага людини», якими влада, нерідко досить авторитарного типу, намагається перехватити правоохоронні організаційні форми й безсоромно видати себе чи не за єдину установу «із захисту прав людини», за поборника вищих гуманістичних цінностей, але, звісно, не впроваджує їх у життя. Та в цьому не винний ані Кант, ані «права людини». Для того щоб права людини, можливості конкретної особи отримали загальне визнання і втілилися в діючому позитивному праві, потрібно щоб вони отримали юридичного значення, закріпилися в конституціях і міжнародних документах та були доведені до суб'єктивних юридичних прав, щобїх практичного виконували правосудні установи (суд).

[21] Правові принципи Великої Французької революції про природжені, природні права та свободи людини ще впродовж багатьох десятиріч не ставали живою, політико-соціальною реальністю. На порозі XX ст. спостерігаємо відродження природного права. Істотну роль тут відіграли російські правознавці-ліберали. Але лише після пережитих жахів тоталітарних режимів невід'ємні природжені права людини почали ставати загальновизнаними, почали здобувати безпосередньо юридично-регулятивного значення. За радянських часів існування природного права взагалі заперечували. Лише в останній час на терені пострадянського простору категорія природного права почала здобувати дедалі більше визнання. Досвід правового розвитку найбільш розвинутих у демократичному відношенні держав у другій половині XX ст. показує, що за умов формування ліберальних

цивілізацій у сучасному громадянському суспільстві відбувається принципове перенастроювання юридичних систем, своєрідний переворот, навіть «революція» у праві (С. С. Алексєєв) — друга й не менш значна, ніж різке піднесення права відразу після буржуазних революцій. У всій системі соціально-політичних, правових відносин людина, її гідність і невід'ємні права крок за кроком стають на перше місце, починають здійматися над політичною владою. Історія пішла за Кантом. Втім, як засвідчує історія і сучасність, цей процес дуже складний, суперечливий, він не завжди неперервний і послідовний.

[22] Ленін узагалі ставився до філософії Канта зневажливо, вбачаючи в ній лише підґрунтя «реакційного» емпіріокритицизму. Свого часу твори Канта були внесені Ватіканом до списку заборонених книжок. Але й серед перших книжок, що потрапили до підготовленого Крупською індексу заборонених книжок, які мали бути вилучені з бібліотек, поряд з книжками Платона, Декарта та, зрозуміло, всіх праць християнських мислителів, були... й книжки Канта (див.: «Всем Губ. и Уполитпросветам, Облитам, Гублитам и Отделам ГПУ. Инструкция о пересмотре книжного состава библиотек к изъятию контрреволюционной и антихудожественной литературы». — М., 1923).

Література

1. *Августин А.* Исповедь. — М. — 1991.
2. *Алексеев С. С.* Самое святое, что есть у Бога на земле. Иммануил Кант и проблемы права в современную эпоху. — М., 1998.
3. *Асмус В. Ф.* Этика Канта // Кант И. Соч. — Т.4. — Ч.1. — М., 1965/
4. *Асмус В.* Кант // Философская энциклопедия. –Т.2. — М.,1962.
5. *Бичко А. К., Бичко І. В., Табачковський В. Г.* Історія філософії. — К., 2001.
6. *Бубер М.* Два образа веры. — М., 1995.
7. *Булатов М. А.* Немецкая классическая философия. — Часть 1– Кант. Фихте. Шеллинг. — К., 2003.
8. *Гегель Г. В. Ф.* Философия права. — М., 1990.
9. *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики // В 3 т. — Т. 1. — М., 1970.
10. *Гегель Г. В. Ф.* Соч.: В 14 т. — М,-Л., 1929 — 1959.
11. *Гейне Г.* К истории религии и философии в Германии // Соч.: В 10 т. — Т. 6. — М., 1958.
12. *Герцен А. И.* Соч.: В 30 т. — М., 1954 — 1966.
13. *Гулыга А. В.* Немецкая классическая философия. — М., 1986.
14. *Гьосле Вітторіо.* Велич і межі практичної філософії Канта // Практична філософія в сучасному світі. — Київ, 2003.
15. *Деборин А. М.* Социально-политические учения нового и новейшего времени. — М., 1958.
16. *Жучков В. А., Каменский З. А.,* И. И. Пачкаева. И. Кант. Из рукописного наследия // Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. — Межвузовский сборник. — Вып.4. — Калининград, 1979.
17. Історія філософії. Підручник / За ред. В. І. Ярошовця. — К., 2002.

18. *Кант И.* Докритические сочинения. — В 2 т. — Т. 2. — М., 1940.
19. *Кант И.* Соч.: В 6 т. — М., 1963 — 1966.
20. *Кант И.* Трактаты и письма. — М.,1980.
21. *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. — Трактаты и статьи (1784—1786). — Т. 1. — М., 1994.
22. *Кант И.* Из «Лекций по этике» (1780—1782) // Этическая мысль. — М., 1988.
23. *Кант И.* Из «Лекций по этике» (1780—1782) // Этическая мысль. — М., 1990.
24. *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. — М., 1997.
25. *Кузнецов В. Н.* Немецкая классическая философия второй половины XVIII — начала XIX века. — М., 1989.
26. *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори. — 2-е вид.
27. *Мінаков М. А.* Вчення Канта про віру розуму. — Київ, 2001.
28. *Нарский И. С.* Западноевропейская философия XIX века. — М., 1976.
29. *Нарский И. С.* Логика антиномий Канта // Философия Канта и современность. — М., 1974.
30. *Паскаль Б.* Мысли // Ларошфуко Максимы. Паскаль Мысли. Лабрюер Характеры. — М., 1974.
31. *Соловьев Э. Ю.* Теория «общественного договора» и кантовское обоснование права // Философия Канта и современность. — М., 1974.
32. *Соловьев Э. Ю.* Категорический императив и политико-юридическое мышление ранних буржуазних революций // Этика Канта и современность. — Рига, 1989.
33. *Соловьев Э. Ю.* И. Кант: взаимодополнительность морали и права. — М., 1992.
34. *Соловьев Э. Ю.* И. Кант: знание, вера и нравственность// Прошлое толкует нас. Очерки по истории философии и культуры. — М., 1991.
35. *Фейербах Л.* Гегелевская история философии // Соч.: В 3 т. — Т.2. — М., 1967.
36. *Фихте И. Г.* О понятии наукоучения // Соч.: В 2 т. — Т. 1. — СПб., 1993.
37. *Фишер К.* История новой философии. — Т. 6. — Фихте, его жизнь, сочинения и учение. — СПб., 1909.
38. *Шиллер Ф.* Соч.: В 7 т. — Т. 6. — М., 1957.
39. *Шинкарук В. И.* Теория познания, логика и диалектика И.Канта. — К., 1974.
40. *Шопенгауэр А.* Об основе морали // Соч.: В 6 т. — Т.3. — М., 2001.
41. *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление // Там само. — Т.1. — М., 1999.
42. *Geldsetzer L.* Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert. Meisenheim am Glan, 1968.
43. *Oberer H.* Frühgeschichte der Kantischen Rechtslehre // Kant-Studien. Berlin, 1973. — Jg.H.1. — S. 48—102.
44. *Jakobi F.* Werke. — Bd. II. — Leipzig, 1912.

ЗАРИС

ЙОГАН ГОТЛІБ ФІХТЕ (ГЕНЕЗА ВЧЕННЯ ТА ТРУДНОЩІ Й ОМАНИ НА ШЛЯХУ ЙОГО РОЗУМІННЯ)

Ще за життя Канта на філософському небокраї Німеччини спалахнула нова яскрава зірка — *Йоган Готліб Фіхте* (Fichte Johann Gottlieb). Три основних фактори зумовлюють виникнення його філософського вчення: іманентна логіка розвитку післякантівської філософської думки, особа Фіхте та його епоха.

Від Канта до Фіхте

Першим, після Канта, «епохальним» явищем всесвітньої філософії було вчення Й.Г.Фіхте. Однак, між Кантом і Фіхте лежить робота мислення цілого ряду чудових філософів. Останнє десятиліття XVIII сторіччя було настільки багатим думками періодом у Німеччині, що видатний німецький історик філософії Куно Фішер (1824 — 1907) називає його «епохою». Ось тільки найбільш значні з цих імен, так чи інакше пов'язаних із духовним розвитком Фіхте: Фрідріх Генріх Якобі [Jacobi] (1743 — 1819), Карл Леон Райнгольд [Reinhold] (1758 — 1823); Готліб Ернст Шульце [Schulze] (1761—1833), за прізвиськом — Енезідем [Aenesidemus]; Соломон Маймон [Maimon], справжнє прізвище — Хайман [Heiman] (1754—1800); Якоб Сигізмунд Бек [Beck] (1761—1842) [1].

Спочатку «Критика чистого розуму» не привернула до себе уваги. Книга, в якій була здійснена «революція в способі мислення», була, як її охарактеризував сам Кант, «суха, темна»; її відкриття були принципово нові й тому важкі для розуміння. Фіхте, приступаючи до вивчення кантівської філософії, скаже: «вона неуявно важка», «головоломна». Знадобився якийсь час для того, щоб критична філософія була зрозуміла й дістала подальшого розвитку. Крім цих причин слід указати й на те, що Кантом ще не

були викладені ані друга, основна частина його філософії — етика, ані завершальна частина системи — телеологія. Й хоча «Критика» містила в собі у зародку всю систему, яка й самому Канту була ще не зовсім ясна, вона, через те що була тільки частиною цілого, залишала широкий простір для різного її тлумачення, в тому числі й самого поверхового. Ми вже знаємо, що одне з ключових понять кантівської філософії — поняття «річ сама по собі» не може бути адекватно зрозумілим, виходячи тільки з першої «Критики». Втім, саме навколо цього поняття, як побачимо, розгорнеться найбільш запекла полеміка, і в цьому зв'язку — майже з усіх кардинальних проблем, які були підняті в цій праці.

Однак «Критика» була настільки незвичним і навіть таким, що шокує, витвором, що просто не могла лишитися непоміченою. Й незабаром з'являються як її противники, спростовники, так і її прихильники, послідовники й шанувальники.

Перша реакція була, як і можна було й чекати, збентежливою й негативною, бо, як помітив Гегель, неглибокі уми завжди поспішають висловити свою думку, тим паче коли предмет цих думок торкається їх дрібних інтересів. Проти критицизму стали й представники так званої «популярної філософії», й прихильники раціоналістичної шкільної філософії a la Wolf. Представник «берлінського просвітництва» Х. Ф. Ніколаї (1733—1811) мав намір навіть просто висміяти кантівську філософію як зразок плутанини й претензійності, що він, втім безуспішно, й зробив згодом у своїх банальних сатирах: «Історія одного товстуна» (1794) й «Життя й думки Семпроніуса Гундиберта» (1798). М. Мендельсон (1729—1786) оцінював її як доведений до крайнощів скептицизм, і, вже не без почуття приреченості починання щодо «всерозтрощуючого Канта», випускає свої «Ранкові години, чи Лекції про буття Бога» (1785), в яких намагається реанімувати старі докази буття Божого. Проте й представники «популярної філософії», й послідовники раціоналістичної шкільної філософії не бачили в ній нічого, що б виходило за межі кола заучених ними уявлень. Якщо останнім вона здавалась або підновленим сенсуалізмом Локка, бо Кант обмежував пізнання тільки сферою досвіду, або берклianством (так судила про Канта рецензія, що з'явилась на початку 1782 року[2]), то першим — лише непослідовним ляйбніціанством, оскільки Кант визнавав можливість апріорного пізнання. Однак і ті, й інші дружно звинувачували Канта в еклектичному поєднанні того й іншого, і всі вони сходилися на тому, що «Критика» не містить нічого нового. Примітно, що коли в 1791 році королівська Академія наук у Берліні оголосила на премію питання «Які дійсні успіхи зробила

метафізика в Німеччині з часів Ляйбніца й Вольфа?», то премію за відповідь дістав декілька років потому вольфіанець Шваб, який дійшов висновку, що метафізика не зробила ніяких успіхів з часів Вольфа, та й не потребувала їх. Усі критики сходилися ще в одному — скаржилися на незрозумілість «Критики». Райнгольд кине їм таке їдке зауваження: «вони оголошують, що Канта неможливо зрозуміти, а потім ображаються, коли їм доводять, що вони його дійсно не зрозуміли».

Розумінню й поширенню критичної філософії сприяли декілька обставин. По-перше, Кант сам зробив у цьому напрямі певний крок, видавши в 1783 році свої «Пролегомени до усякої майбутньої метафізики, що може з'явитися як наука», які за задумом мали, в стислій і легко доступній для огляду формі витягів, подати головні результати «Критики» і, як він сподівався, подолати те разюче нерозуміння, яке вона зустріла. Надії не виправдалися. І, в першу чергу тому, що популярного викладу через певні причини не вийшло [3]. Втім, усе ж поява «Пролегомен» не пройшла непомітною, дехто їх усе-таки «почув». По-друге, досить вдалою й корисною була спроба кенігсбергського придворного проповідника й професора математики Йоганна Шульца (1739—1805) (не плутати з Г. Е. Шульце-Енезідемом) роз'яснити вчення Канта в коментарі «Роз'яснення «Критики чистого разуму» пана професора Канта» (1784). А рік потому філолог Християн Готфрід Шютц і юрист Готліб Гуфеланд, що були близько знайомі з кантівською філософією, заснували «Загальну Єнську літературну газету», яка стала чи не друкованим органом критичної філософії й привернула увагу публіки до нового вчення, а також сприяла проникненню критицизму в суспільствознавство, зокрема в філософію права.

Й, нарешті, чи не вирішальним для популяризації кантівського вчення була та «розпечатка» його Книги «за семи печатями», що здійснив у своїх «Листах про кантівську філософію» професор Єнського університету Карл Леон Райнгольд (спадкоємцем якого на кафедрі стане згодом Фіхте). Вони публікувалися анонімно протягом двох років (1786—1787) у журналі «Німецький Меркурій», а потім вийшли окремим виданням. Ці «Листи» були написані живою, доступною і не позбавленою вишуканості й витонченості мовою, а головне, були автентичні кантівському мисленню й проливали світло на моральнісний характер цієї філософії, сприяючи тим самим її проникненню в душі людей.

Поширенню кантівської філософії сприяли як її прихильники, так і супротивники. Поява маси статей, брошур і дисертацій, хоча

й переважно не «по», а «проти» філософії Канта, привертали до неї дедалі більшу увагу. Суперечки навколо неї розпалювалися. Для боротьби з критицизмом засновуються журнали: «Загальна німецька бібліотека», «Філософська бібліотека», «Філософський ілюстрований журнал», «Філософський архів». Напад на критицизм із боку засновника двох останніх журналів — И. А. Ебергарда, зустрів відсіч з боку самого Канта, що опублікував у 1790 році проти нього статтю «Про одне відкриття, завдяки якому більш стара «Критика чистого розуму» повинна зробити зайвими всі наступні».

Переможної ходи кантівської філософії уже не міг зупинити ніхто. Її «всі» починають вивчати. Вона усе більше й більше опановує уми й на кінець століття завойовує майже всі кафедри німецьких університетів, і не лише протестантських. Більше того, філософія Канта виходить за кордони Німеччини й дістає фактично світового визнання[4]. У всіх передових країнах: у Голландії, Англії, Франції й Італії робляться спроби ввести її в систему національної освіти. Її відголоси чути й у далекій Росії.

Значний імпульс до полеміки з кантівською філософією, а тим самим до її поширення й зростання впливу дав Ф. Г. Якобі. Його основний твір «Давід Юм про віру, Або ідеалізм і реалізм» з'явився в тому ж році, коли й друге видання першої «Критики» (1787), і в одному, досить суттєвому, пункті передбачав учення Фіхте. Цим пунктом була вказівка на суперечливість речі самої по собі й необхідність із нею розстатися в кантівському її розумінні, для подальшого просування вперед. «Якобі першим відкрив слабкий пункт критичної філософії, пункт, із якого починає свій розвиток і німецький ідеалізм» [**63,** S. 304].

Звернімося, насамперед, до з'ясування тієї досить помітної ролі, яку зіграв у знаходженні життя кантівською філософією й підготовці нового вирішального кроку в розвиткові німецького ідеалізму, що заслужено пов'язується з ім'ям Фіхте, — єнський професор *Карл Леон Райнгольд*.

§1. Карл Леон Райнгольд — систематизатор і популяризатор кантівської філософії. «Елементарна філософія»

Першою столицею німецької класичної філософії був Кенігсберг, другою стає Єна. За кафедрою в Єнському університеті стояли, в різні часи й одночасно: Шіллер, Фіхте, брати Фрідріх (1772—1829) і Август (1767—1845) Шлегелі, Шеллінг і Гегель.

В Єні ж розцвів пишним цвітом німецький романтизм. В Єні ж Гегель напише свій геніальний твір — «Феноменологію духу» (1807). Місто в долині Заале єнські студенти називали не інакше як «Заальські Атени». А поряд з невеличкою Єною — зовсім уже крихітний Ваймар, у якому жили й творили: геній німецької нації й «громадянин світу» Й. В. Гьоте і великий поет-мислитель Фр. Шіллер. Єна — місто талану, воно приносить славу. Спочатку — Райнгольду, а потім — Фр. Шлегелю, Фіхте, Шеллінгу й Гегелю.

Проте перш ніж приступити до викладу й аналізу ідей Райнгольда, які так чи інакше, безпосередньо або опосередковано, ініціювали вчення Фіхте, надамо слово Канту. Ось його відзив на «Листи» Райнгольда, який він висловив йому у листі від 28 и 31 грудня 1787 р.: «Я прочел, достойный и любезный друг, Ваши прекрасные «Письма», в которых Вы одобряете мою философию и которые ничто не может превзойти в основательности, соединенной с изяществом, вместе с тем они обладают всем для того, чтобы произвести желательный эффект в нашей области». Й побажання з подякою: «Тем более мне захотелось, чтобы точному совпадению Ваших мыслей с моими какой-нибудь журнал — предпочтительно «Немецкий Меркурий», — уделил хотя бы несколько строк, поместив к тому же мою благодарность за услугу, которую Вы мне оказали, облегчив понимание моих идей». І — натанови, скоріше напуття: «Смело следуйте, дорогой сударь, по Вашей стезе, у Вас нет соперников в таланте и разуме, против Вас только зависть, которая всегда оказывалась побежденной». У цьому ж листі Кант довірливо повідомляє Райнгольду про найближче завершення своєї системи в «телеології», для якої він також знайшов «принципы a priori», «хотя [...] прежде считал невозможным найти подобные принципы». «Мне теперь известны три части философии, каждая из которых имеет свои принципы a priori [...] — теоретическая философия, телеология и практическая философия»; працю з телеології (майбутня «Критика здатності судження») він поки що називає «Критикою смаку». Не кожному повідомляють свої потаємні задуми й рішення! Саме в цьому відомому листі Кант вперше окреслив структуру своєї системи. І як висновок: «[...] Ваши письма, свидетельствующие о замечательном таланте и сердечной доброте, так обязали меня и публику [...]» [**28**, с. 559—561].

К. Л. Райнгольд — засновник кантівської школи. Його найперша заслуга — в спробі систематичного й більш доступного викладу кантівського вчення. Він був переконливий і так процвітав на цьому поприщі, що менш талановиті учні Канта, які були не-

здатні самі йти за Вчителем у саму потаємну глибину його філософії, «толпами, — як висловився В.Віндельбанд, — перешли на сторону Рейнгольда» [7, с. 196].

Втім з Райнгольда ж починається й серйозне бачення слабких місць критицизму, і перша переробка Кантова вчення, названа ним «елементарною філософією». Саме ним, як ніким, чітко, певно, й на перших кроках, із достатньою повнотою, окреслюються ті задачі, вирішення яких дозволить якщо й не перевершити Канта (адже, як казав Фіхте, це, в якомусь відношенні, взагалі неможливо), то скорити нові вершини філософії. Не випадково К. Фішер приділив йому в своїй «Історії нової філософії» надто велику увагу (близько 40 сторінок) й, говорячи про розвиток філософії в Німеччині останнього десятиліття XVIII ст., сказав: «Имя Рейнгольда теснейшим образом связано с этой эпохой и служит как бы ее сокращенным выражением» [47, с. 300].

Райнгольд народився 26 жовтня 1758 р. у Відні, одержав виховання в єзуїтському монастирі, потім продовжує свою підготовку до духовного звання в колегії варнавітів і стає наставником послушників та вчителем філософії. За допомогою ваймарського письменника й поета К. М. Віланда (1733—1813), якому він пізніше став другом і зятем, стає спочатку співробітником, а потім і співвидавцем «Німецького Меркурія». Він уже майже десять років вивчає філософію й стає прихильником ляйбніціївського вчення. Саме з позицій цього вчення Райнгольд у суперечці Канта й Й. Г. Гердера про філософію історії зайняв позицію Гердера й написав статтю проти кантівської рецензії на гердерівські «Ідеї до філософії історії людства». Однак він не став догматичним прихильником Ляйбніца й Гердера, ляйбніце-вольфівська філософія не була для нього «символом віри», релігійні сумніви не полишали його. Хоча релігія, за його власним зізнанням, була не тільки першим, а й «единственным делом его жизни». У Ваймарі він знайомиться з «Критикою чистого розуму». Це було навертанням до «нової релігії». П'ять разів він перечитує її й переймається, передусім, її моральнісними й релігійними ідеями, і тут же поспішає просвітити ними інших. Так з'являються «Листи про кантівську філософію», які стали для останньої, врешті-решт, її повним тріумфом. Райнгольда запрошують професором філософії в Єну. Це найщасливіші й найплідні роки його життя.

Райнгольд листується з Якобі й вступає з ним у дружні взаємини, він у добрих стосунках із Фіхте й філософом Й. К. Лафатером (1741—1801). У «Єнській літературній газеті» він пише схвальну рецензію на анонімно видану працю Фіхте про францу-

зьку революцію, й вони починають листуватися. Райнгольд стає прихильником «Науковчення» (так назвав свою філософську систему Фіхте). Завдяки Лафатеру він одержує запрошення в Кіль. У Єні він був професором поза складом факультету, тому приймає більш вигідну пропозицію і в 1794 р. переїжджає до Кіля, де викладає двадцять дев'ять років. У 1797 р. Райнгольд був уже фіхтеанцем, про що свідчить друга частина його «Змішаних творів», згодом намагається об'єднати «науковчення» Фіхте й «філософію віри» Якобі, бо йому здавалося, що центр ваги єдності знання й віри, який він завжди шукав, знаходиться саме посередині між Якобі й Фіхте. Починаючи з 1800 р., його увагу приваблює «Логіка» викладача гімназії у Штуттгарті Х. Г. Барділі (1761—1808), який, паралельно з Фіхте, Шеллінгом й, випередивши Гегеля, намагався обґрунтувати вчення об'єктивного ідеалізму, єдність мислення й буття, і називав це вчення «чистим реалізмом», «раціональним реалізмом». Райнгольд стає його прихильником і видає журнал «Матеріали для короткого огляду стану філософії на початку дев'ятнадцятого сторіччя» (1801—1803), в якому пропагує це вчення. У двох перших номерах («зошитах») у статті «Перша задача філософії й чудові вирішення її з часів відродження наук» він робить огляд розвитку нової філософії від Бекона до Шеллінга. У другій частині статті він розглядає два перших десятиліття критичної філософії (1781—1800) [1781 — рік видання «Критики чистого розуму», 1800 — «Нарису першої логіки...» Барділі], в якій вибудовує таку послідовність у розвитку німецької філософії: Кант — Якобі — Райнгольд — Шульце-Енезідем — Маймон — Фіхте — Шеллінг — Бутервек. У третьому номері Райнгольд публікує свою працю «Новий виклад елементів раціонального реалізму», в п'ятому — «Популярний виклад раціонального реалізму», в шостому — «Нове вирішення старої задачі філософії». В цих працях він намагається показати, що вирішення задачі, яку опрацьовувала німецька філософія, починаючи з Канта, дано в «раціональному реалізмі» Барділі, який і замикає цей ряд[5]. Порівнюючи Шеллінга й Барділі, йому здається, що Шеллінг відхилився в бік, і віддає перевагу Барділі. Він помилився, поставив не на того «скакуна», й — програв. Історія розсудила інакше: філософський світ, майже не помітивши Барділі, як і самого Райнгольда, пішов за Шеллінгом. І, нарешті, — останнє захоплення. Він, знову ж таки, під впливом нині усіма справедливо забутого, поверхневого грейфевальдського професора Торильда (який виклав «своє вчення» в праці «Архіметрія»), робить безуспішну спробу у винайденій синоніміці усунути великі спірні питання філософії

врегулюванням термінології, аналогічну спробі розв'язання тієї задачі, котра вже раніше, настільки ж безуспішно, займала Мендельсона. Переїзд до Кіля виявився фатальним. Як філософ, Райнгольд дрібніє — псується філософський смак, гасне напруження думки, помітно погіршується стиль.

Він помер 10 квітня 1823 р.

Отже, віхами філософського шляху Райнгольда були: Ляйбніц і Гердер, Кант, він сам («елементарна філософія»), Фіхте, Якобі, Барділі. Й даремно В.Віндельбанд відзивається про нього як про натуру, що не мала здібності до філософської творчості й украй несамостійну. Той факт, що Райнгольд послідовно пережив захоплення системами Канта, Фіхте, Якобі, Барділі, свідчить швидше не стільки про те, що «он не обладал способностью к философскому творчеству» [7, с. 199], скільки про те, що Райнгольд, як ніхто інший, чуйно уловив вектор розвитку філософського духу й не кинув якір у тихій заводі епігонів Канта, а сміливо плив у фарватері цього розвитку, що варто, звичайно ж, не гудити, а ставити в заслугу. А той факт, що він завжди відкрито визнавав себе переможеним і, не відчуваючи комплексу неповноцінності, ставав учнем інших, «являет нам редкий пример человека, у которого жажда истины была сильнее его самолюбия» [47, с. 301]. Райнгольд особисто пережив і на свій лад пройшов усі фази розвитку німецької філософії останнього десятиліття XVIII ст.

Проте не можна заперечувати й и того, що Райнгольд був яскравим, та все ж короткочасним, «спалахом» на цьому шляху. Фішер так описав криву духовного шляху Райнгольда: «Он полагает начало дальнейшему развитию кантовского учения и затем идет другими путями, переходя от одной точки зрения к другой, пока наконец не становится противником Шеллинга и не сворачивает со столбовой дороги на боковой путь, вследствие чего становится изолированным и, наконец, теряясь в ничтожных умозрениях, не исчезает совершенно с горизонта философии. Сначала он на один момент светит своим светом, затем отражает чужой, под конец еще раз делает попытку светить самостоятельно, но это не удается ему, так как свет его уже погас» [47, с. 300].

Райнгольд не претендував на розробку нової філософської точки зору, тим більше на створення нової філософської системи. Його мета — систематизувати, а згодом популяризувати філософію Канта. Вчитель, гадає він, почав будувати нову філософію, але не побудував її, а дав тільки пропедевтику, «пролегомени до [...] майбутньої метафізики». Кантівській філософії бракує фундаменту, основи, вона позбавлена цілісності. Так, у своїй теоре-

тичній частині критична філософія починає з досвіду, а в практичній — з морального закону. Критичній філософії бракує єдності. Знайти основу цієї єдності — завдання «Елементарної філософії» («Elementarphilosophie»).

Головні й найбільш значні праці Райнгольда з «елементарної філософії»: «Досвід нової теорії людської здатності уявлення» (1789), «Доповіді з питання про виправлення колишнього невірного розуміння філософії» (1790). «Фундамент філософського знання» (1791). Остання праця дає найбільш повне уявлення про «елементарну філософію». Фіхте згодом так відгукнеться про неї в одному із своїх листів Райнгольду: «Я несколько раз читал это превосходное сочинение и всегда считал его шедевром из Ваших шедевров» [цит. за: **47**, с. 315]. Сам Кант ставився до «елементарної філософії» більше ніж стримано, вважав її надмірно критичною, а самого Райнгольда й Фіхте назвав «гиперкритически настроенными друзьями» [**28**, с. 608].

Значення Райнгольда полягало не тільки в тому, що він дав могутній поштовх до визнання критичної філософії, а й у спробі нового обґрунтування кантівського вчення, яке сприяло початку його подальшої розробки. Кантівському вченню, гадає Райнгольд, бракує чітко вираженого центрального принципу, який би був закладений у основу всього критицизму й перетворював його в органічну систему. Згідно К. Фішеру, основне питання, поставлене Райнгольдом, можна сформулювати так: «Як можлива критика розуму як система?». І він ставить перед кантівською критикою нове завдання: знайти цей принцип і з нього, як єдиного центра, виснувати всю систему. Райнгольд, по суті, відновлює в своїх правах декартівську вимогу універсального принципу для всіх філософських знань. Основою цього принципу має бути центральна функція всіх видів діяльності розуму, підпорядковуюча собі всі інші й повторювана в них. Такою функцією є *діяльність уявлення*. Цей принцип ніби є вже у Канта. Він тільки не дав йому експлікованого й точного формулювання.

Подальший хід думки Райнгольда такий. Основний принцип має бути єдиним і невиснуваним, інакше він не буде основним; він має бути безпосередньо самоочевидним, а тому може бути тільки фактом, абсолютним фактом усякої діяльності розуму. Таким фактом є свідомість як здатність усякої діяльності уявлення. Структура уявлення така: свідомість суб'єкта (хто уявляє), усвідомлення об'єкта (що уявляється) й сама діяльність уявлення. Основний принцип критичної філософії дістає таке формулювання: в свідомості кожне уявлення відрізняється як від його

суб'єкта, так і від його об'єкта й має відношення до обох. Зміст знання виникає із об'єкта. Його форма дається суб'єктом. Зміст даний свідомості через дію речей самих по собі на нашу чуттєвість, форма породжується нею самою, точніше — додається мисленням. Впливи речей — ще не самі речі, тому речі самі по собі мають мислитися з необхідністю, але не можуть бути пізнавані.

В обробці Райнгольда кантівська філософія ставала наче простішою й прозорішою, але втрачала свою глибину. Основна гносеологічна проблема спрощується, але й багато в чому усувається. Кантівський феноменологізм поступається якоюсь мірою місцем локківському сенсуалізму, але зберігає й навіть посилює гносеологічний дуалізм. Світ явищ непоясненим чином поміщений між двома непізнаваними «Х»: непізнаваною річчю самою по собі й настільки ж непізнаваним суб'єктом. Суперечності «Критики чистого розуму» і, перш за все, речі самої по собі ставали в «елементарній філософії» більш явними.

Проте Райнгольд тематизував і проблематизував постулативно-фактичний шар «Критики» й спробував виснувати те, що Кант тільки постулював. Потім з'ясується, що «закон уявлення», хоча щось і прояснює в невідрефлексованій Кантом основі теоретичного розуму, але не виходить за його межі й виявляється малопотужним для об'єднання теоретичного розуму з розумом практичним.

Здатність бажання він не висновує із здатності уявлення, а уводить її ззовні. Фіхте потім знайде, що єдність теоретичного й практичного розуму лежить глибше свідомості, що уявляє, але переконанню в тому, що її треба відшукати як основний принцип критичної філософії, він буде зобов'язаний саме Райнгольду.

Гегель у своїй «Історії філософії» Райнгольда навіть не згадав. Він вбачав у його філософії порожнє місце, а самого зараховував до тих горезвісних псевдомислителів, які підхоплюють дещо з систем великих філософів і надокучливо спростовують їх за допомогою цих підхоплених ними шматків. У таких так званих філософіях виступає перед нами лише «самая крайняя надутая ограниченность», що напускає на себе гонору. У них ми зустрічаємо «только окрошку из разных подхваченных мыслей и представлений или из фактов, которые я нахожу в себе». Втім усі ці думки, «поскольку в их философиях имеются вообще мысли», або запозичені, «или же они вносят в заимствованные ими учения кое-какое измененьице, и последнее состоит большей частью только в том, что великие принципы превращаются в нечто скудное, живые пункты учения умерщвляются, или же они изменяют второстепенные формы, и им кажется, что этим они установили

другой принцип, но при ближайшем рассмотрении все-таки оказывается, что последний остается принципом, выставленным» тим чи іншим великим філософом. Тому Гегель, розглянувши філософію Канта, відразу приступає до розбору системи Фіхте, минаючи те багате силове поле шумуючої, але настирливої й доскіпливої філософської думки, яка передувала й значною мірою ініціювала мислення Фіхте. Він навіть не згадує ні Райнгольда, ні Шульце ні Маймона, а заявляє слухачам своїх лекцій таке: «Пусть вам служит утешением то обстоятельство, что я больше ничего не буду говорить об этих философиях; разбор их был бы не чем иным, как доказательством того, что все в них заимствовано [...] и что произведенное в них видоизменение форм представляет собою лишь видимость изменения, а, собственно говоря, является ухудшением» заимствованных «принципов» [**14**, с. 460]. Помилка Гегеля в оцінці Райнгольда полягала в тому, що він брав його в період занепаду сил, свідком якого він був, замість того, щоб узяти в період найбільшого розвитку. А в цьому періоді Райнгольд був не тільки популяризатором Канта, чого вже було б достатньо для його згадування, а й одним з тих філософів, завдяки роботи думки яких міг відбутися Фіхте. «Он обладал [...] недюжинным философским талантом. Не нужно забывать, что его письма о кантовской философии были триумфом для Канта, а его переход от элементарной философии к теории познания был триумфом для Фихте» [**47**, с. 301].

Райнгольд був першим, хто в німецькому ідеалізмі наполегливо заговорив про системність філософії; про необхідність знаходження для цього основоположного принципу; проблематизував, нарівні з Якобі, поняття речі самої по собі; указав на моральну проблематику, як осередок усього критицизму. Всі ці райнгольдовські ідеї були на льоту підхоплені Фіхте.

Однак вже в статті «Рецензія на книгу «Енезідем, або Про основи даної проф. Райнгольдом в Єні Елементарної філософії, разом із захистом скептицизму від домагань Критики розуму. 1792» (вийшла в 1794 р. у «Єнській літературній газеті»), яка була першим власне філософським виступом, що містив у собі зародок майбутнього науковчення, Фіхте бере під сумнів можливість *уявлення* бути вищим основоположенням і б'є в саме уразливе місце «елементарної філософії». Після смерті Канта, писав Фіхте в рецензії, «бессмертную заслугу снискал себе Рейнгольд тем, что обратил внимание философствующего разума [...] на то, что вся философия должна быть сведена к единому основоположению, и что система непрерывного действия человеческого духа обнару-

жится не раньше, чем найдут её заключительный камень». Проте «принцип представления» недостатній, бо, якщо він і може бути принципом теоретичної філософії, але не всієї філософії загалом. І Фіхте задається питанням: «Не может ли философия [...] достигнуть того, что для всей (а не только теоретической) философии должно быть еще *более высокое* понятие, нежели «представление»?». Принцип уявлення висновується Райнгольдом лише з факту нашого самоспостереження, а тому має тільки емпіричне значення. Втім вже наше внутрішнє чуття протестує проти того, щоб положення свідомості як перше положення ґрунтувалося просто на емпіричному факті, й потребує більш глибшого обґрунтування. «Первая неверная предпосылка, побудившая выдвинуть его основоположением всей философии, была, пожалуй, та, что надо, дескать, исходить из факта. Разумеется, мы должны иметь реальное, а не только лишь формальное основоположение; но оно должно выражать не один только *факт* (*вещество* дела, Tat-*Sache*), но и *действие* дела (Tat-*Handlung*) [...]» [**43**, с. 286, 274, 277].

§2. «Новий скептицизм» Готліба Ернста Шульце

З нещадною критикою «елементарної філософії» виступив хельмштадтський професор *Готліб Ернст Шульце*, опублікувавши анонімно в 1792 році працю «Енезідем, або Про основи даної проф. Райнгольдом у Єні Елементарної філософії, разом із захистом скептицизму проти домагань Критики розуму. 1792», а в 1801 році — двотомник «Критика теоретичної філософії».

Однак його заслуга в розвитку післякантівської філософії полягала не стільки в критиці елементарної філософії, скільки в експлікації суперечностей *теоретичної* філософії Канта (його практична філософія була ще маловідома й залишалася, по суті, поза увагою), які конденсувалися, насамперед, у понятті речі самої по собі. Справа в тому, нагадаю, що після того як Райнгольд здійснив у своїх «Листах про кантівську філософію» спробу систематизувати філософію Канта й викласти її у більш доступній для розуміння формі, прояснити її «темні» місця, — всі суперечності цього вчення, що були приховані «темною в'яззю» кантівського тексту, спливли на поверхню. Головне з них — це суперечність між визнанням існування речі самої по собі й її непізнаваністю. Адже якщо вона непізнавана, то відкіля ми можемо знати про її існування?

Критицизм, вважає Щульце, непослідовний у своїй критиці раціоналізму, він не позбавлений догматичних передумов і не спростував скептицизм Юма. Райнгольдівська теорія здатності уявлення необґрунтовано, за допомогою поняття причинності, робить висновок щодо того, що лежить за межами досвіду, постулюючи існування речі самої по собі. Втім цим грішить і Кант. У своїй «Критиці чистого розуму» він зазіхає лише на дослідження умов досвіду, але знаходить їх не усередині, а поза досвідом. Кант, як і Райнгольд, шукає «причину» досвіду в речах самих по собі й у трансцендентальних здатностях. Цими «причинами» й умовами є: для почуттєвих відчуттів — річ сама по собі, а для досвіду в цілому — апріорні форми споглядання (простір і час), розсудку (категорії) й розуму (ідеї). З одного боку, він доводить, що категорія причинності — це тільки суб'єктивна форма діяльності розсудку, а, значить, за її допомогою не можна робити ніяких висновків щодо того, що лежить за межами досвіду, а з іншого — він необґрунтовано постулює річ саму по собі, як умову й причину відчуттів. У Канта, таким чином, між трансцендентальною естетикою й трансцендентальною аналітикою — волаюча суперечність. Шульце пояснює це тим, що естетика розроблена ще з точки зору дисертації 1770 року, а аналітика, вже, виходячи з критичного вчення про синтез. Крім того, наполягає Шульце, не можна виснувати щось пізнаване з непізнаваного.

Слабкість Шульцевої критики полягає передусім у тому, що поняття речі самої по собі береться в ній тільки в тих значеннях, які воно має в першій «Критиці», зовсім не беручи до уваги значення, в якому воно є сполучною ланкою між теоретичною й практичною філософією.

Сам Шульце не заклав нового каменя в будівлю критицизму, він зупинився на негативному результаті, на скепсисі й, по суті, пішов назад — «назад до Юма». Майже сто років потому цим самим шляхом піде видатний фізик, що вплинув на створення теорії відносності, але посередній філософ, один з основоположників емпіріокритицизму — Ернст Мах (1838—1916).

Однак безсумнівна заслуга Шульце в тому, що він ретельно вичленував і чітко сформулював суперечності критицизму, чим сприяв прокладанню нового шляху, по якому пішов увесь німецький класичний ідеалізм, починаючи з Фіхте. Однак ще до Фіхте ми зустрічаємо на цьому шляху одного дивного мандрівника, пройти повз якого просто неможливо. Його ім'я — *Соломон Маймон*.

§3. «Критичний скептицизм» Соломона Маймона

Найзначнішою, але й найменш вивченою постаттю серед перших кантіанців, про яку в наших курсах історії філософії навіть не згадують, був філософський самородок, польський єврей, народжений у 1754 році в Литві, Соломон Маймон. Кант заявляв, що жоден з його противників не зрозумів трансцендентальну філософію краще, ніж він[6]. Фіхте говорив, що перед цим талантом він зазнає «безмежну повагу». Засвідчував свою повагу Маймону в своїх ранніх творах і Шеллінг.

Однак свого часу Маймон був не помічений, а потім — незрозумілий і позабутий. Ані Фіхте, ані Шеллінг, ані Гегель не спромоглися показати, чим були зобов'язані вони самі в зародженні, становленні й кристалізації своїх ідей Соломону Маймону. А зобов'язані вони були багато чому. Маймон залишається неначе в тіні, але він «істинний пульс» і «оголений нерв» цілої філософської епохи, як висловився чудовий російський філософ Б. В. Яковенко (1884—1948) — автор найдокладнішої праці про Маймона в Росії, якою вона залишається й нині [**56**, с. 295—372].

Значення Маймона передусім у тому, що він, як не без підстави вважав Б. В. Яковенко, є той історичний пункт, із якого найзручніше й найкорисніше орієнтуватися як у самій філософії Канта, так і в післякантівському розвитку німецького ідеалізму. Ніхто не визначив це значення точніше й глибше: «Те, що занадто заховано ще в «Критиці чистого розуму», що прикрито в ній одягом старого догматичного фасону, виступає у Маймона різко й чітко, подібно зяючої безодні. Те, що вже досягається й застигає у Фіхте, що остаточно досягнуто і затверділо у Гегеля, убралося в одяг нового трансформованого догматизму, живе у Маймона ще в русі, виявляючи істинний пульс усієї філософської епохи. [...] Занурившись у тайники Маймонового мислення, потрапляєш у самий центр того котла, в якому кипіла німецька думка того часу, наближаєшся до найінтимнішого мотиву всього руху. Тут стає цілком зрозумілим те, що хотів Кант, але чого він не додумав до кінця й не міг додумати. Тут із владною очевидністю виростають подальші вимоги й аспірації, що породили собою великі системи Фіхте й Гегеля. Одним словом, тут погляду дослідника відкривається оголений нерв однієї з найвизначних філософських епох. Філософські вчення Маймона являють собою найінтимніший і разом з тим найхарактерніший момент у становленні філософії німецького ідеалізму. Як

без Канта не було б ані Маймона, ані всього цього руху, так без Маймона не було б Фіхте й Гегеля, бо не було б процесу розвитку кантіанської спекуляції від Канта до Фіхте [...]. Маймонова філософія є не побічне й другорядне явище цієї філософської епохи, а необхідний момент, синтетичний інгредієнт загальної лінії філософського розвитку, в силу неблагополучно сформованих умов колись загублений і до сих пір ще не знайдений» [**56**, с. 297—298].

Фіхте зобов'язаний Маймону (утім, як і Райнгольду) своєю ідеєю філософії як науковчення; услід за Маймоном він відкидає річ саму по собі й віддає всі свої сили вирішенню основної антиномії людського пізнання — антиномії трансцендентального й емпіричного; відштовхуючись від Маймона, він формулює своє вище поняття свідомості як «акт сам по собі», що випереджає собою всі можливі визначення, як ідею чистого останнього Я; подібно Маймону, Фіхте робить основним принципом пізнання закон визначності; й, нарешті, у Маймона ж Фіхте черпає розуміння тієї величезної ролі, яку відіграє сила уяви в пізнанні як на його емпіричних низинах, так і на висотах чисто апріорних проявів. «У цьому пункті, — пише, говорячи про Маймона, відомий грузинський історик філософії К. С. Бакрадзе, — мається момент, який послужить основою діалектики в системі Фіхте; і не тільки основою. Цей момент вичерпує майже весь зміст діалектики Фіхте: протилежність «Я» і «не–Я», протилежність діяльності і пасивності в «Я», «зняття» цієї протилежності тощо» [**3**, с. 119—120].

Шеллінг реалізує в своїй системі трансцендентального ідеалізму основну і керівну ідею всього маймонівського мислення: ідею тотожності двох начал, мислення й буття; випереджає Маймон Шеллінга і у вченні про «душу світу».

Гегель шляхом юнацьких релігійних спекуляцій, з яких поступово вивільнюється його філософська система абсолютного знання, подібно Маймону, виробляє у собі схиляння перед верховенством розуму. Подібно Маймону, бачить він вищу реальність у всеосяжній і всепроникаючій ідеї. Подібно Маймону, проголошує повний імманентизм пізнання, що супроводжується нескінченно триваючим динамізмом його становлення. Від Маймона ж він дістає поштовх до своєї гносеологічної діалектики. У своєму вченні про математичне нескінченне він також знаходиться під впливом його ідей [див.: **56**, с. 365—366].

Б. В. Яковенко виявляє також глибокий внутрішній зв'язок між ідеями Маймона й вченнями таких значних філософів, як Й. Ф. Гербарт (1776—1841), Г. Коген (1842—1918), В. Шуппе (1836—1913), Г. Ріккерт (1863—1936), Е. Ласк (1875—1915).

Основна праця Маймона — «Дослід про трансцендентальну філософію. З додатком про символічне пізнання й примітками» (1790). Це перша й найважливіша праця. Вона, попри хаотичність викладу й погану німецьку мову, ясніше й переконливіше від усіх інших виражає основні його думки. Всі інші праці тільки доповнюють, конкретизують і розвивають те, що він називав «моя трансцендентальна філософія». Найбільш значні з них: «Філософський словник, або Висвітлення найважливіших предметів філософії в алфавітному порядку» (1791), мета якого — сприяти з'ясуванню понять і установленню єдиної системи філософських позначень; «Новий органон Бекона Веруламського. З примітками Соломона Маймона» (1793); «Про поступ у філософії» (1793), в якій коротко формулюється сутність критичного скептицизму й розкривається його зв'язок із вченнями Вольфа, Ляйбніца й Канта; «Нариси в галузі філософії» (1793), де викладені погляди Маймона на прекрасне й надруковане полемічне листування його з Райнгольдом; «Категорії Арістотеля, витлумачені в примітках і викладені як пропедевтика до нової теорії мислення», (1794); «Дослід нової логіки, або Теорія мислення з додатком листа Філалета до Енезідема» (1794), в якій запропонована реформа формальної логіки і дана критика догматичного скептицизму; «Критичне дослідження людського духу або Про вищі здатності пізнання й волі» (1797) — остання праця, в якій Маймон починає спробу виправити недоліки першого твору й ще раз дає виклад своїх поглядів у відносно систематичному, принаймні, послідовному, вигляді.

Вчення Маймона не можна назвати системою. Він — не систематик, а шукач. «Його вчення є несистематична система, або, вірніше, систематичне шукання» [**43**, с. 299]. Він сам називає своє вчення «не-системою», а себе — всього-на-всього лише «коханцем істини».

Дивне життя цього, єдиного в своєму роді, в усій історії філософії, мислителя-самоучки. Хіба що таке ж дивне явище являв собою в історії нової філософії швець й видатний теософ і філософ — Якоб Бьоме (1575—1624). Історію свого життя Маймон виклав сам у своїй чудовій і своєрідній автобіографії: «С. Маймон. Історія життя. Ним самим написана і видана К. П. Морітцем (K. P. Moritz)» (В 2-х ч. 1792—1793). Він народився в сім'ї бідного єврея-арендатора. Освіту одержував спочатку у батька-рабина, потім у єврейській школі й школі талмудистів. Незважаючи на необхідність добувати засоби до життя, рано виявивши разючу допитливість і гострий ум, Маймон досягає до дев'яти років тре-

тього ступеня талмудичної учености (перша полягала в перекладі Талмуда, друга — в його поясненні, третя — в умінні диспутувати). З цих пір він стає бажаним зятем. Серед польських євреїв шлюб з талмудистом і рабином вважався престижним і був предметом торгової угоди. На одинадцятому році він став чоловіком, на чотирнадцятому — батьком. Одна глава його «Історії життя» називається: «Через мене б'ються, я дістаю одразу двох дружин і, нарешті, мене навіть викрадають». Друга — «Моє одруження на одинадцятому році робить мене рабом моєї дружини й доставляє мені побої від моєї тещі». Однак спрага знання виявилася сильнішою від всіх життєвих негод. Соломон від Талмуду перейшов до Кабали, з якої засвоїв, передусім, її пантеїстичне ядро. На цьому він не зупиняється, і сам, навчивши себе мудрим способом читанню німецькою, приступає до німецьких книжок (у фізики, астрономії, медицини). Ваблений спрагою знань, він приймає сміливе рішення йти до Німеччини, щоб вивчати медицину й зробитися лікарем. Після року жебракування й поневірянь він в одному єврейському будинку влаштовується вихователем і з запопадливістю вивчає Мойсея Маймоніда (1135—1204). Коло його освіти розширюється. Він вивчає спочатку «Метафізику» Вольфа, викладає єврейською свої згоди і незгоди з ним, посилає рукопис Мендельсону, який надавав йому згодом істотну допомогу. Потім береться за Локка й Спінозу, Юма й Ляйбніца і диспутує з кожною книжкою, яку читає. Читати і розуміти, розуміти й диспутувати в нього — одне й те саме. Ця віртуозність засвоєння була небезпечна безладністю в наукових заняттях, утім, як і в житті, яке протікало без плану й навіть розпущено. Він три роки присвятив себе вивченню фармацевтики, що, однак, не привело до жодних практичних результатів. Протягом двох років відвідував гімназію в Альтоні, вивчаючи мови, математику й філософію. Щодо мов, то він у них так і не досяг успіхів (німецькою й грецькою до кінця своїх днів писав з помилками), але, за відгуками вчителів, виявив неабиякі здібності до математики й філософії. Періоди бродяжництва, з різних причин, змінюють один одного. В останнє (четверте) перебування в Берліні він вивчає кантівську філософію й пише про неї найчудовіший свій твір, знаходить пристановище в маєтку графа Калькрейта, де й помер 22 листопада 1800 року, на 47 році життя.

У цьому житті просто вражає, як він міг, будучи часто просто бродягою й жебраком, зійти на саму вершину німецької філософської освіти й зайняти там одне з почесних місць. Яковенко навіть вважає, що в ряду імен перших кантіанців за своєю історич-

ною і систематичною важливістю Маймон стоїть значно вище Якобі, Райнгольда, Шульце й Бека, які, порівняно з ним, усього лише «другорядні персонажі» [**56**, с. 295].

Маймон, ще до появи точок зору Райнольда й Шульце, залишив їх позаду себе. Тут ми зіштовхуємося з показовим випадком дії, відкритого Гегелем, закону збігу (розбіжності) логічного й історичного. Згідно з цим законом, логіка (стосовно історії філософії — послідовність викладу філософських вчень у їх необхідному зв'язку) у стиснутій і скороченій формі відтворює основні моменти їх історичного розвитку. Проте логіка не сліпо копіює історію.

Історія не є чисто необхідний процес. У ній необхідність лише прокладає собі шлях через хаос випадків. Вона здійснюється суперечливо, рух уперед у ній супроводжується відхиленнями в бік і навіть рухом назад. І логіка, роздвоюючи історію на необхідне й випадкове, вибирає моменти необхідності й, зв'язуючи їх в один ланцюг, «виправляє» історію. Хоча історично Маймон перевершив точки зору Райнгольда й Шульце, перш ніж познайомився з ними, логічно він випливає після них. Тому і Фішер, і Віндельбанд цілком правильно перебудовують у своїх «Історіях філософії» історичну послідовність: «Маймон — Райнгольд — Шульце» — в логічну: «Рейнгольд — Шульце — Маймон». Райнгольд систематизував кантівське вчення, проблематизував його заснування і спіткнувся о річ саму по собі; її суперечливість розкриває Шульце, але заходить у глухий кут скептицизму. Маймон вирулює критицизм із догматичного й скептичного тупика і відкриває можливість подальшого руху вперед на шляху, указаному критицизмом.

«Річ сама по собі», неначе страхіття, нависла над філософським мисленням епохи. Нагадаю знамените висловлення Ф. Якобі: «[...] *без* такой предпосылки я не могу войти в систему, а с такой предпосылкой не могу в ней оставаться» [**55**, с. 9]. Маймон робить визвольний крок, звільняє від цього кошмару (втім, як потім з'ясується, занадто дорогою ціною) й першим намагається послідовно здійснити принцип ідеалізму.

Ось як стисло й точно охарактеризував шлях від Канта до Фіхте К. Фішер. «Его исходный пункт Кант, его руководящий принцип — дух Критики разума, его предшественник Рейнгольд, Энезидем — его скептический противник, Маймон — его скептический приверженец. С одной стороны, кантовское учение с приложением элементарной философии Рейнгольда, с другой стороны — скептические возражения частью против критической точки зрения вообще, как у Энезидема, частью — с точки зрения

самого критицизма, как у Маймона. В этом конфликте критических и скептических представлений, каждый из участвующих факторов дает определенное указание ближайшему движению вперед. Рейнгольд указывает на задачу, Энезидем и Маймон указывают путь, первый отрицательно, второй положительно. У Энезидема можно научиться, какого направления критическая философия не должна держаться, у Маймона — какое направление она должна принять. Рейнгольд указывает цель, Энезидем и Маймон — пути. Можно думать, что таким образом для ближайшего шага даны все условия и что теперь легко найти правильный путь. Однако нужно еще провести критическую философию между двумя опасными подводными камнями, а для этого необходим был такой кормчий, как Фихте. Либо реальность вещи в себе утверждается, как этого хочет Рейнгольд, тогда судно влечется к Энезидему, а от него оно отбрасывается назад к Юму; либо реальность вещи в себе отрицается, как этого хочет Маймон, и здесь снова угрожает скептицизм. В одном случае критическая философия гибнет целиком, в другом случае наполовину. Таким образом, тот путь, по которому она счастливо достигает цели, есть путь искания, требующий смелого мыслителя» [47, с. 299—300]. Таким мислителем був Фіхте.

Отже, після виявлення Якобі й Шульце суперечностей речі самої по собі, над критицизмом нависла загроза скептицизму. Однак скепсисом справа скінчитися не могла. Скептицизм взагалі є тільки перехідним ступенем у кризові періоди розвитку філософської думки.

Існували дві можливості виходу з тупика. Перша — це визнати річ саму по собі й довести, що вона пізнавана. Друга можливість, реалізація якої дозволила б позбутися суперечностей речі самої по собі раз і назавжди, полягала тільки в одному — розстатися з нею взагалі, просто відкинувши її, й зайняти тим самим послідовно ідеалістичну позицію.

Існувала й ще одна несподівана можливість, яку реалізував Якобі — ірраціоналістичний реалізм, що грунтується не на знанні, а на вірі в реальне, цілком незалежне від нашої свідомості буття саме по собі. Річ сама по собі існує, але в її існуванні ми засвідчуємося не знанням, а вірою. Позиція Якобі, таким чином, — це якийсь «віруючий матеріалізм». Втім ця можливість була, так би мовити, маргінальною щодо кантівського раціоналізму й ще більш — щодо його розвитку Фіхте, Шеллінгом, Гегелем. Беручи до уваги ідеалістичний духовний клімат економічно й політично відсталої Німеччини й сильний вплив релігійної ідеології, слід

визнати, що можливість чисто ідеалістичного шляху була єдиною, як сказав би Гегель, «реальною можливістю». Адже визнання речі самої по собі, нагадаю, є матеріалізм, або — ірраціоналістичний реалізм («віруючий матеріалізм»). У цей час міркували так: якщо визнати річ саму по собі пізнаваною, то це, значить, забути всю критичну роботу Канта й повернутися до докантівського догматизму. Якщо ж вважати її непізнаваною, то ми неминуче посадимо філософський корабель «на мілину скептицизму».

Однак залишався ще один дуже привабливий вихід: не визнавати її ані тим, ані іншим, ані пізнаваною, ані непізнаваною, тобто взагалі не визнавати, а відкинути. Цей крок і зробив Маймон. У Канта форма пізнання була апріорна, спонтанно породжувалася самою свідомістю. Зміст же, чи «матеріал» знання, породжувався впливом речі самої по собі на нашу чуттєвість. Маймон наполягав на тому, що не тільки форма, а й зміст свідомості має своїм джерелом саму свідомість. Тому річ сама по собі й не потрібна, і ця «гіпотеза» зайва. У Канта даність, відчуття пояснювалися через афеціювання нашої чуттєвості річчю самою по собі, а, за Маймоном, даність виникає в нас самих. Однак як вона виникає, ми не знаємо й знати не можемо. Тут, однак, ми зіштовхуємося знову з проблемою. Визнавши непізнаваність даності, Маймон фактично знову постулює непізнавану річ саму по собі. Однак це вже не річ сама по собі *поза нас*, а річ *у нас* самих. У руслі обкресленого руху думки виникає нове завдання. Потрібно усунути річ саму по собі не тільки як поза нами існуючу річ (це проробив уже Маймон), але й як річ, що перебуває у свідомості, як деяку непізнавану, але, що народжується й знаходиться в нас, причину емпіричного матеріалу пізнання. Досвід має бути цілком і без залишку пояснений з нашої свідомості, як цілком продукт свідомості. Труднощі лише в тому, щоб без звертання до речі самої по собі (як поза нами, так і в нас), пояснити природу даності, природу відчуття.

Кінцевим пунктом розвитку Маймона став «критичний скептицизм». Цей скептицизм глибоко відмінний як від скептицизму грецьких софістів, так і від скептицизму Юма и Шульце. Своєрідність його в тому, що в ньому сумнів сполучається з упевненістю, усвідомлення безсилля людського пізнання з усвідомленням його міці, глибоко песимістична оцінка можливостей людського розуму з царственим самоствердженням розумом своєї необмеженої значимості. На відміну від догматичного скептицизму Шульце, Маймон переконаний у досягненні об'єктивної істини. Ніхто не повинен поширювати свій сумнів так далеко, якщо не хоче

упасти в суперечність із самим собою; так як, говорячи: можливо, що існують мислячі істоти, наділені зовсім іншими формами, ніж наші, він має усе ж погодитися, що ці мислячі істоти, оскільки вони — мислячі, неминуче мають з нами дещо спільне; отже, те, що буде визнано кожною мислячою істотою, як мислячою, за істину, й є об'єктивна істина. Ті ж, хто твердить зворотне, насправді незаперечні, бо як можна їх спростувати? Чи установленням того, що їх твердження безглузде, тобто містить у собі явну суперечність? Та вони ж не хочуть визнати навіть закону суперечності! Однак вони й не заслуговують таких намагань, бо вони не стверджують нічого. Ці пани не залишають собі нічого, крім свого роду інстинкту, іменованого ними judicium practicum, та здатності очікувати повторення однакових випадків, чим в достатку володіють тварини. Скептик такого роду сумнівається навіть у тому, що він сумнівається [див.: **56**, с. 371]. «Мой скептицизм, — стверджує Маймон, — принимает понятие объективной необходимости и подвергает сомнению только его действительное употребление по отношению к объектам восприятия». «Он стремится показать, что свидетельство общего мнения в этом пункте неправомерно, основываясь на иллюзии, объяснимой согласно психологическим законам» [цит. за: **56**, с. 371], і що застосування чисто апріорних форм нашого розуму до емпіричного матеріалу безповоротно стоїть під знаком питання, тобто проблематично, а допоміжна концепція повної формалізації всієї сфери за своєю суттю тільки символічна й методична, тобто фікційна. Основне значення критичного скептицизму Маймона Яковенко убачає в тому, що, за Маймоном, «[...] об'єктивно-необхідне пізнання має значимість тільки щодо меж (диференціалів) людської пізнавальної здатності [...]. Сфера ж конкретного існування лежить за межами пізнавальної значимості: «Существование не может быть сделано понятным из какого-либо основания». Існування неначе є «зайва домішка» до об'єктивно-сущого, принесена діяльністю сили уяви. В цій сфері безсумнівний тільки один феноменологічний факт матеріальної наявності переживань, тільки виклик, кинутий матеріальною невизначеністю апріорно-формальній діяльності розсудку. Все інше — від злого духу, від сил уявлення!» [**56**, с. 371].

Отже, Маймону належить глибоке розуміння антиномічності людського пізнання, яке одночасно й божественне за можливостями своєї пізнавальної міці, й обмежене за дійсною, земною оболонкою свого здійснення. Він, по суті, прояснив, розкрив таємницю кантівського антиномізму, і, разом із тим, приховану таєм-

ницю тієї форми раціоналізму, яку запропонував і обґрунтував Кант. Вона якомога зрозуміло виражається у широко відомому афоризмі: «Розум людський має свою межу, і тільки дурість людська безмежна».

Пропоноване Маймоном «вирішення цієї антиномічності є, по суті, її найпроникливе збереження». «Філософська концепція Маймона, — підсумовує Яковенко своє глибоке дослідження цього вчення, — є не що інше, як філософія самої цієї антиномії, філософія питання в формі відповіді, *філософія проблематизму* (курсив мій. — *Авт.*). В особі Маймона філософський дух проявився як категорія антиномічності, як категорія проблеми, що раніше ховалася в шатах космічних, антропоморфічних і психологічних учень про зв'язки вищого й вічного з нижчим і минущим і тільки на ґрунті критичного виміру прав і здібностей людського розуму одержала можливість бути усвідомленою в усьому своєму неймовірному значенні. Від часів Маймона категорія проблеми стала центральним пунктом усіх кращих філософських зусиль, визначивши собою ухил усього подальшого філософського розвитку. І тільки збагненням цієї категорії тут — у Маймона, у вогнищі її критичної свідомості, може філософський розум підготувати собі шлях до подолання роз'їдаючої його віками антиномії й до заміни категорії Проблеми знову (й цього разу абсолютної) зміцненої категорією Буття» [**56**, с. 372].

За розв'язання цього завдання, рівнобіжно з Фіхте, береться такий неабиякий філософ, як *Сигізмунд Бек.*

§4. «Вчення про точку зору» Якоба Сигізмунда Бека

Якоб Сигізмунд Бек був учнем Канта, слухав його лекції. З 1791 по 1799 р. був доцентом, а з 1799 по 1842 — професором Галльського університету.

Основні праці Бека: тритомні коментарі до Кантових критик «Пояснювальні виписки з критичних творів пана проф. Канта, зроблені за порадою останнього» (1793—1796) (останній том був озаглавлений: «Єдино можлива точка зору, з якої має бути обговорювана критична філософія»); «Нарис критичної філософії» (1796); «Коментарі до метафізики звичаїв Канта» (1798).

Не дивлячись на те, що ці праці побачили світі на пару років пізніше від праць Фіхте, в яких той виклав свій перший варіант науковчення (1794), Бек, як переконливо довів Фішер, перебуває

все ж ще цілком на дофіхтевській точці зору, а тому має бути викладений, зрозумілий і оцінений до Фіхте'. Ми знову переконуємося в тому, що логіка розвитку філософських учень не сліпо копіює його історію, а виправляє її.

Розходження Фіхте і Бека в підході до вирішення завдання достатньо істотні. Бек хоче вирішити його, щоб адекватно зрозуміти «Критику» Канта. Фіхте створює систему філософського знання. Адже робота, яку здійснив Кант, переважно критична. Фіхте ж, реалізує позитивне завдання — будує саму систему.

Беку, як і Маймону, «не повезло». Він за різних причин виявився не утягненим у магістральне русло подальшого філософського руху. Не знайдемо ми статті про нього в сучасних філософських словниках та енциклопедіях. Її немає навіть в одному з добротних європейських словників — німецькому «Філософському словнику» Г. Шмідта. Втім чому тут дивуватись, не згадують його в своїх курсах історії філософії вже Шеллінг і Гегель. Пояснення цього забуття досить очевидне. Бека, як висловився Фішер, «скрывает тень, падающая от Фихте» [47, с. 375].

Для Бека було найпершим завданням очистити Канта від тієї його інтерпретації, яку запропонував Райнгольд. Останній своїм розумінням речі самої по собі перетворював, згідно Беку, Канта в догматика. Для Бека ж річ сама по собі — не реально існуюча річ, а винятково теоретична проблема. Він свідомо стає на ідеалістичну «точку зору», відстоює чистий ідеалізм. Втім для цього, вважає Бек, треба, насамперед, зрозуміти неможливість «догматичної точки зору», яка є «джерело всіх хиб спекулятивного розуму». Це завдання розв'язує Бек у першій, негативній частині свого вчення, яке Райнгольд чи то уїдливо, чи то серйозно, але, хай там як, надто влучно прозвав «філософією без ім'я», «вченням про точку зору». У Райнгольда, стверджує Бек, напівреалістичне розуміння кантівської філософії. Це — її нерозуміння. Учення Канта — ідеалізм, і це можна зрозуміти тільки з ідеалістичних позицій.

Догматик гадає, що наші уявлення відповідають якимось предметам, що знаходяться поза нами. Від цієї відповідності, мовляв, залежить можливість усякого пізнання. То, як же уявити таку відповідність, такий зв'язок? Як порівняти уявлення з предметом, що знаходиться поза ним? Це можливо тільки в тому випадку, якщо предмет, з яким я порівнюю уявлення, сам може бути уявлений. Неможливо, говорить Бек, уявляти без уявлення. Навіть якщо вважають, що речі існують поза уявленнями, то їх уявляють. Тому правий був Берклі, стверджуючи, що речі — суть ли-

ше наші уявлення. Для розуміння критичної філософії — це необхідний попередній крок. У нерозумінні того, що уявлення не може співвідноситися з предметом, а не з уявленням же, й полягає головна помилка догматизму.

Привід для такого нерозуміння дав сам Кант, говорячи про речі самі по собі так, неначе вони є об'єктивні предмети. Проте потрібно розрізняти дух «Критики» та її букву. «Кажется, — пише Бек, — что критика заимствует язык реализма исключительно ради удобопонятности, ибо, конечно, этот способ мышления является естественным в силу того, что всякий, пока он устраняет от себя спекуляцию, признает соединение представлений с их предметами и полагает, что его представлениям соответствуют объекты» [цит. за: **47**, с. 380]. Ця видимість догматичного й реалістичного способу уявлення має бути усунута. Предмет має розглядатися винятково як продукт умов самого уявлення. Такий розгляд є «єдино можлива точка зору» «трансцендентальної філософії». Предмет, до якого може бути віднесено уявлення, сам має бути первісним уявленням, точніше, має бути створений *процесом первісного уявлення*. Ця діяльність і є вихідний пункт для розуміння збігу уявлення з предметом. Цей вихідний пункт *не факт, а діяльність*, вимога вчинити цю діяльність. Так, геометр вимагає, проводить аналогію Бек, яку ми зустрінемо згодом і у Фіхте, щоб уявляли собі простір для того, щоб пізнавати його виміри. Цей постулат — вимога перенестися на точку зору первісного процесу уявлення — тільки й робить зрозумілим зв'язок між предметом і уявленням, а тому є «принципом всего понятного», «высшим основоположением или вершиной всякого применения рассудка» [цит. за: **47**, с. 383].

Предмети уявлень знаходяться не поза уявленнями, а породжуються процесом первісного уявлення, який має своєю відправною точкою «трансцендентальну єдність апперцепції», «синтетичну єдність свідомості», Я, як підлягаюче постулюванню діяння. Цей первісний синтез визначається, стає визначеним предметом, об'єктом. При цьому відбувається визнання того, що об'єкт — є уявлення предмета за допомогою поняття. Цей зв'язок між предметом і поняттям, процес первісного уявлення виробляється двома актами: первісним поєднанням і первісним визнанням. Поєднання є синтез, його форми — категорії, визнання — схематизм категорій.

Із процесу первісного уявлення висновуються як форми споглядання, так і категорії. Якщо Кант простір констатує як факт, як наявну в спогляданні апріорну форму (невідомо ким і як у

нього вкладену), то Бек намагається *виснувати* простір з процесу первісного уявлення, з первісного поєднання як синтезу однорідного, що йде від частини до цілого. «Таким образом, — говорить Бек, — пространство само есть процесс первоначального представления, а именно — первоначальный синтез однородного. До этого синтеза не существует пространства, лишь в синтезе мы создаем его. Пространство или этот синтез есть чистая созерцательная *деятельность*. Критика называет его чистым созерцанием, но я думаю, что выражусь в большем согласии со смыслом нашего постулата, если назову эту категорию созерцательной деятельностью. От этого процесса первоначального представления представление пространства весьма отлично, ибо последнее есть уже понятие. Я имею понятие о прямой линии, это нечто иное, чем то, что я её провожу (первоначально синтезирую)» [цит. за: **47** с. 385]. Простір є синтез однорідного, як рух від частини до частини. Послідовність цього руху є *час*. Первісних уявлень, об'єктами яких були б простір і час, не існує, простір і час виникають тільки в процесі самого первісного уявлення. Для того щоб процес первісного уявлення перетворився на уявлення, він має бути зафіксований, набуваючи тим самим певної усталеності, перетворюючись на об'єктивний образ предмета. Цей «акт» діяльності первісного уявлення Бек і називає «первісним визнанням». Так виникає первісне поняття про предмет, об'єкт і разом із ним сама об'єктивність. «Первоначальный синтез в соединении с первоначальным признанием создает, таким образом, первоначальное синтетически-объективное единство сознания, т.е. первоначальное понятие о предмете» [цит. за: **47**, с. 386].

Далі Бек показує, що всі категорії (реальність, субстанціальність, причинність, взаємодія, можливість, дійсність, необхідність) — суть не поняття або уявлення про речі, а лише первісні способи уявлення, завдяки яким створюються об'єкти, а суб'єктивне сприйняття перетворюється на об'єктивний досвід. І Бек пропонує свою дедукцію категорій.

Хоча простір, час і категорії — це не первісні дані споглядання й не первісні дані поняття, а первісна споглядальна діяльність і первісні функції розсудку, вони не піддаються подальшому обґрунтуванню, бо первісні. Так уже влаштована наша свідомість.

Втім розуміння Кантової філософії має подолати не тільки догматизм, а й обійти ще один риф — скептицизм. Перший крок у цьому напрямі зробив уже Маймон. Він допускає існування речі самої по собі в райнгольдівському сенсі, тобто як чогось реального (хоча й деякого «Х»). Вона для нього — дещо уявлюване, —

$\sqrt{-a}$. Тим самим утрачають силу скептичні аргументи Шульце. Однак скептицизм цим цілком не переборюється. Не даремно сам Маймон називав свою точку зору «наполовину скептичною». Емпіричний матеріал дана свідомості не ззовні, а самою свідомістю. Але не свідомо. Тому досвід завжди є неповне пізнання. Однак доти, доки відчуття не пояснено із самої свідомості, доки річ сама по собі зберігається в її ірраціональному значенні, скептична проблема все ще повністю не розв'язується. Факт відчуття й для Маймона, й для Бека залишається непоясненим, а тому непереборним мотивом скептицизму.

У цьому русі думки — від Райнгольда через Шульце до Маймона й Бека — «народжується» Фіхте, в усякому разі його проблема, його завдання й окреслюються шляхи його розв'язання. Він, як і Шульце, чудово бачить усю суперечливість кантівського вчення. Він, як і Маймон, остаточно відкине річ саму по собі й проблематизує Канта. Він, як і Райнгольд, вважатиме, що критична філософія має бути виснувана з одного основного принципу. Він, як і Бек, буде виходити не з факту, а з якоїсь первісної діяльності. Він, як Маймон і Бек, зіштовхнеться з проблемою відчуття, яка у нього постане як проблема «першопоштовху».

Отже, як писав Шеллінг Гегелю в 1795 році: «Философия ещё не завершила свой путь! Кант дал только результаты. Предпосылки же ещё отсутствуют. Но кто в состоянии понять результаты без предпосылок? [...] В философии мы должны идти дальше». Однак далі — *разом* із Кантом. Цим шляхом і пішов, спираючись на досягнення кантіанцев, Фіхте. Про нього Шеллінг у цьому ж листі з щирим пієтетом говорить: «Я достаточно счастлив от одной лишь мысли, что я один из первых, приветствующих Фихте — нового героя в стране Истины. Бог да благословит великого мужа! Он завершит великое начинание!» [**50**, с. 216, 217]. Із прогнозом Шеллінг поспішив. Одному Фіхте це буде не під силу, для завершення його знадобиться ще робота самого Шеллінга й Гегеля. Втім внесок Фіхте, дійсно, був величезний.

Особа Фіхте

Особа й вчення Фіхте ще чи не більш органічно пов'язані, ніж у Канта. Філософська система Фіхте просто зрощена з душевним складом її творця. Він сам віддавав собі ясний звіт щодо цього зв'язку. «Чистый разум» не вибирає світогляду. «Какую кто философию выберет, зависит [...] от того, какой кто человек, ибо

философская система — не мертвая утварь, которую можно было бы откладывать или брать по желанию; она одушевлена душою человека, обладающего ею» [**44**, т. I, с. 460].

Тому, як слушно помітив Ф. Шлегель, потрібно «[...] попытаться представить необходимый и естественный характер философа вообще. Ибо если Фихте всеми силами своего существа предстает как философ и по своему умонастроению и характеру является для нашей эпохи образцом и представителем этого рода, то, не зная последнего, не только философски, но и исторически нельзя понять Фихте. А до тех пор, пока не поймут его самого, каков он есть и как он становится, даже самый лучший дилетант, хотя и вполне поймет что-то в его философии, в другом же совсем не сможет разобраться» [**53**, т. 1, с. 354]. Такої ж думки дотримувався Г. Гейне. У своїй чудовій праці «До історії філософії й релігії в Німеччині» (1834), приступаючи до з'ясування значення Фіхте в розвитку німецької філософії, він писав: «Почти отчаиваюсь я в возможности дать надлежащее представление о значении этого человека. Говоря о Канте, мы ограничились рассмотрением только его книги. Здесь предметом рассмотрения должен, кроме книги, явиться и человек; у этого человека мысль и воля составляют одно целое, и в таком величественном единении воздействуют они на современность. Нам предстоит поэтому обсуждать не только философию, но и характер, которым она обусловлена [...]» [**16**, с. 108]. Б. В. Яковенко у своїй доповіді, прочитаній на урочистому засіданні Психологічного товариства, присвяченого 100-річчю з дня смерті Й. Г. Фіхте (22 березня 1914 р.), скаже: «Щоб проникнути в сутність вчення якого-небудь мислителя, завжди корисно буває спочатку заглянути в його душу». Щодо Фіхте — це не тільки корисно, а й вкрай необхідно. Бо «мабуть, ні в кому, крім Сократа, протягом усієї історії філософської думки, людина і філософське вчення не поєднувалися до такої нерозривної єдності, ні в кому не переливалися одне в одне з такою безпосередністю й свободою, ні у кому не відсвічувалися одне в одному так повно, як саме в Фіхте». Своєю філософією він дав собі можливість дихати і насолоджуватися чистим, прозорим повітрям істини. «Й так як висота й прозорість його спекуляцій [...] роблять його вчення малодоступним і важко засвоюваним, то особливо корисно [...] до його побудов підходити не прямо, а через посередництво попереднього з'ясування його особи. Ця остання [...] конкретніша, помітніша, наочніша в істотних своїх рисах, ніж у його філософських побудовах» [**56**, с. 373—374]. Одним словом, Фіхте-Людина — ключ до розуміння Фіхте-Філософа.

То яка ж це була людина? Для з'ясування цього слід хоча б стисло викласти історію її життя, що й дозволить висвітити основні риси «емпіричного» і навіть «умоосяжного» її характеру. Гегель даремно, викладаючи вчення Фіхте, обмежився тільки коротенькою історичною довідкою, що помістилася в одному абзаці, наприкінці якої він заявив: «О его частных судьбах мы не можем здесь говорить подробнее» [**14**, с. 461].

Йоганн Готліб народився в селі Роменау (Східна Саксонія) 19 травня 1762 р. у родині ткача. Він був первістком, згодом у сім'ї з'явилися ще шість братів і одна сестра. Сім'я зазнавала нестатків і ледь зводила кінці з кінцями. Однак доля (щасливий випадок) і «талан», як казав Кант, благоволили талановитому сільському хлопчику, що мав виняткову пам'ять і багатющу уяву, і дали йому можливість дістати освіту[8].

Спочатку він учився в місцевого священика, згодом — у княжій школі Пфорта, під Мейсеном, готуючи себе до діяльності проповідника. Проповідницький хист прокинувся в ньому дуже рано, й не полишав його все життя, розвившись потім у жагуче бажання переконувати й ораторське мистецтво. Проповідь завжди була його рідною стихією. Він взагалі міг висловлювати істину, лише повчаючи. В школі він познайомився з Віландом та полемічними статтями Г.Е.Лессінга проти пастора Геце (знамениті «Антигеце»), які справили на нього сильне, багате на наслідки враження.

По закінченні школи, вісімнадцятирічний юнак вступив до теологічного факультету Єнського університету (осінь, 1780 р.). Потім продовжував навчання на батьківщині, в Ляйпцігському університеті. У Єні він слухав лекції з теології й філології, в Ляйпцігу — з догматики. Про філософські його шумування й пошуки нічого невідомо, його знання в галузі філософії ще, очевидно, убогі й за деякими свідоцтвами лежать на шляху пантеїзму a la Спіноза. Фіхте знайомиться з працями Вольфа. В його релігійних уявленнях переважає віра в приречення (призначення). Втім у нього дуже рано пробудився інтерес до суспільно-політичних проблем. Про це свідчить його щоденник «Випадкові думки безсонної ночі». У ньому ми знаходимо запис (1788 р.), який свідчить про його невдоволення сучасним суспільством і критичне відношення до нього: двір і дворянство збагачуються за рахунок країни, селяни страждають від «крайньої зневаги й податкового тягаря», купці цілком поглинені накопиченням багатства. Релігію ж, що загрузла в марних для моралі галасуваннях, слід було б узагалі заборонити [див.: **58**, Bd.1, S. 11].

Щодо зовнішньої сторони життя, то Фіхте тягне тяжке існування й нестатки стають постійним його супутником. Він змушений добувати засоби до життя приватними уроками. У нього немає грошей, а тому дозвілля й часу на освіту. Фіхте не зміг підготуватися до іспиту перед головною консисторією у Дрездені, щоб мати право дістати посаду пастора. Згодом, з тих же обставин, він не одержить й університетського диплома. Йому вже двадцять шість років, але немає певної справи, мети, видів на поліпшення свого жалюгідного матеріального становища, немає друзів. Є тільки докори рідних і презирство людей, що судять про людину за зовнішнім виглядом. І є ще горде відчуття власної гідності й усвідомлення своєї могутньої сили, яка не знаходить собі застосування. «Это было, — зазначає К. Фішер, — самое несчастное и самое безнадежное время его жизни. Он чувствовал себя подавленным и был близок к отчаянию» [**46**, с. 147].

Згодом починаються роки мандрів. Спочатку Фіхте їде в Швейцарію, в Цюріх, де поет, літератор і публіцист Х.Ф.Вейсе виклопотав йому посаду домашнього вчителя. Матеріальне становище поліпшилося, але стосунки з норовливими й упертими батьками учнів не склалися, й сторони, трохи більше за півтора роки після контракту, вирішили розстатися на Пасху 1790 року. Втім в Швейцарії Фіхте «зробив» і декілька придбань, що винагороджували його за деякі прикрості й неприємності в його педагогічній діяльності і наклали відбиток на все його наступне життя. У Цюріху він познайомився з Лафатером (1741—1801), який увів його до гостинної родини Ран, глава якої був чоловіком сестри поета Ф. Г. Клопштока (1724—1803) Йоанни. Його дочка, Йоанна Марія Ран, що успадкувала від матері ім'я та розум, стане йому згодом дружиною й всерозуміючою (часто ліпше, аніж він сам себе), вірною і єдиною супутницею його життя. Його душа вперше була зігріта. З нею він ділиться своїми планами, радощами й прикрощами. Вона родить йому сина, названого, мабуть, в честь Канта — Іммануїлом, який також стане філософом і посмертно видасть твори батька.

Проте поки що Фіхте через своє непевне становище і невизначеність планів не зважується на одруження. Він пише брату: «Нужна большая смелость, чтобы жениться, не имея места, и, наконец, я чувствую в себе слишком много сил и влечений, чтобы, так сказать, обрезать себе крылья женитьбой, надеть на себя ярмо, от которого я никогда не освобожусь, и добровольно решиться влачить всю жизнь существование заурядного человека». Й ще одне примітне одкровення: «Я позволил любить себя, не очень

желая этого» [цит. за: **46**, с. 150]. До Фіхте прийшла любов? Якщо це й була любов, то, як на пересічну людину, якоюсь дивною. Він не згорає від пристрасті. Він не розчиняє себе в іншій людині, забуваючи про себе. Його кохання обачне. В Йоанні його не приваблює ані її молодість (вона на чотири роки старша від нього), ані її краса (за його власним зізнанням вона не була вродливою[9]); ані її розум, який не був блискучим; ані її кошти. Його відчуття живить честолюбство. Кохана притягає Фіхте до себе своїм розумінням *його*, шануванням *його*, відданістю *йому*. Втім він не егоїст у звичному сенсі цього слова. Усе це заради можливості служіння людству. Навряд чи характер людини й основні риси його духовного складу висвітлюються яскравіше, ніж у любові. Й Фіхте, у цитованому листі, «засвітив» себе, відкрився в усій своїй наготі. Він буде завжди клястися в любові до людства, до «дальнього», як буде говорити Ніцше, але дуже стримано й відсторонено — до «ближнього». Втім, беззастережно й категорично стверджувати так було б, мабуть, необачно. Можна навести десятки листів Фіхте до своєї коханої, а згодом дружини, в яких він виказує найніжніші почуття й зізнається в щирій любові. Б. Яковенко навіть вважає, що цитований лист до улюбленого брата Готтхельфа від 5 березня 1791 р. є за своїм змістом «єдина темна пляма в усьому тому, що писав Фіхте чи самій своїй дружині, чи про неї іншим» [**57**, 55].

Гнаний обставинами і своїм характером, але натхнений своєю честолюбною любов'ю, з масою проектів і планів у голові, навесні 1790 року він повертається до Ляйпцігу. Це був рік внутрішніх шумувань і метань. То він хоче заснувати школу красномовства, то видавати журнал для жіночої освіти, то випробовує себе в новелі й трагедії. Однак з усього цього нічого не виходить, і він знову змушений узятися за приватні уроки. Він усе ще не знайшов точки опори устрою життя. Однак удача знову посміхнулася йому.

Випадок зводить його з філософією Канта. До нього звернувся з проханням навчити кантівській філософії один студент. Тільки наприкінці 27-го року життя (друга половина 1790 р.) Фіхте відкриває для себе Канта. Ось що він пише своїй майбутній дружині до Цюріху: «Теперь дух прожектерства во мне угомонился, и я благодарю Провидение за то, что, прежде чем заставить меня испытать крушение всех моих надежд, оно поставило меня в положение, дающее мне возможность перенести это спокойно и радостно. По-видимому, благодаря совершенно случайному поводу, я именно всецело отдался изучению кантовской философии, кото-

рая обуздывает мою всегда отличавшуюся большой силой фантазию, дает перевес уму и непостижимо возвышает дух над всеми земными вещами. *Я воспринял более благородную мораль и вместо того, чтобы заниматься внешними вещами, больше занимаюсь самим собой* (курсив мій. — *Авт.*). Это дало мне спокойствие, какого я еще никогда не чувствовал; при моем шатком внешнем положении я переживал самые счастливые дни. Я посвящу этой философии по меньшей мере несколько лет моей жизни, и все, что я напишу по крайней мере в течение нескольких лет с этого времени, будет только о ней. Она невообразимо трудна, и ее непременно надо сделать более легкой». «Скажи твоему дорогому отцу, что, беседуя о необходимости всех человеческих поступков, мы ошибались, хотя и делали верные заключения, потому что исходили из ложного принципа». А ось що через півроку Фіхте пише про цей час брату: «Я уехал с огромными надеждами и планами из Цюриха; вскоре все эти надежды потерпели крушение, и я был близок к отчаянию. С досады я набросился на кантовскую философию, столь же возвышающую сердце, как и головоломную. В этом я нашел занятие, наполнившее мой ум и сердце; моя неудержимая страсть разбрасываться замолкла; это были счастливейшие дни, какие я только пережил. *Изо дня в день с трудом добывая себе хлеб, я все же был тогда, быть может, одним из счастливейших людей на всем земном шаре*» [цит. за: **46**, с. 153, 154].

Тут слід звернути увагу на два моменти. Уже в не дуже молодій, але самовпевненій і честолюбній людині, Кант зробив духовний переворот. І що він змушений визнати (адже це теж б'є по честолюбству!) — кантівська філософія «невообразимо трудна», «головоломна». Життєва опора, нарешті, знайдена. Цією опорою була моральна філософія Канта. Мета теж ясна — зробити цю невимовно складну філософію зрозумілою, «более легкой» і тим самим зробити її надбанням людства.

Вивчення кантівської філософії було «осяянням», переворотом у житті Фіхте, йому відкрився «новий світ». Вона розв'язала йому проблему свободи. З його листів до старших товаришів по школі й університету: «Я прибыл с головой, кишащей великими планами, в Лейпциг. Все пошло прахом, и от такого количества мыльных пузырей мне не осталось даже легкой пены, из которой они состояли. Так как я не мог изменить того, что *вне меня*, то я решился изменить то, что во мне. Я набросился на философию и именно, само собою разумеется, на кантовскую. Тут я нашел средство против истинного источника моих бед и сверх того не-

мало радости. Влияние, оказываемое этой философией, особенно же ее моральной частью, [...] на всю систему мышления человека непостижимо». «Я живу в новом мире с тех пор, как прочел Критику практического разума. Положения, казавшиеся мне неопровержимыми, опровергнуты; вещи, о которых я думал, что мне их никогда не могли бы доказать, напр., понятие свободы, долга и т. д. для меня доказаны, и это возбуждает во мне большую радость. Прямо непостижимо, какое уважение к человечеству, какую силу дает нам эта система» [цит. за: **46**, с. 154—155].

Роз'яснення кантівського вчення Фіхте вирішив почати з «Критики здатності судження». Взимку 1790—1791 років він почав писати «Досвід пояснювальних витягів із кантівської "Критики здатності судження"». Він писав із Ляйпціга Вейсхуну: «З деяких пір я особливо зайнятий вивченням «Критики здатності судження»; й так як вона показалася мені досить темною, то я подумав, те ж саме може трапитися й з іншими і що було б зовсім недаремно зробити її дещо яснішою [...]. Моїм наміром було видалити повторення, прокласти синтетичний метод, який провадиться Кантом незрівнянно в цілому, також і в його окремі частини, стосовно яких Кант діє, як мені здається, нерідко безладно, й сказати те, що темне у Канта, іншим, якщо й не кращим, то все ж більш ясним способом, щоб читач, який користувався б одночасно й кантівською книжкою, міг побачити суть діла з двох боків. Там і сям я відхилявся від кантівського викладу, так як інший спосіб викладу здавався мені яснішим, хоча й призводив до тих самих результатів» [**62**, S. 111, 112]. Втім справа в силу певних зовнішніх причин не була доведена до кінця. Працю, яка була майже закінчена, він не опублікував. Доля розпорядилася інакше. Знову нужда змушує шукати місце домашнього вчителя, яке підвернулося цього разу в Варшаві. Місце для незгідливого Фіхте знову виявилося неприйнятним і він, одержавши, не без погроз судом, неустойку й, маючи на що жити найближчі місяці, лишає Варшаву й поспішає в Кенігсберг лицезріти Людину, якій він зобов'язаний своїм духовним переворотом. Спочатку старіючий Кант, у якого мріяла дістати аудієнцію вся освічена Європа, прийняв його, як він сам висловився, «не дуже». І Фіхте, щоб звернути на себе увагу метра, лишається в Кенігсберзі й пише, спираючись на ідеї Канта, протягом чотирьох тижнів працю про сутність позитивної релігії «Досвід критики всякого одкровення». Свої погляди на релігію сам Кант ще систематично не виклав. Його праця «Релігія в межах тільки розуму» з'явиться, нагадаю, тільки в 1793 році, хоча її перша частина буде надрукована як стаття в

«Берлінському Щомісячнику» вже в 1792 році; однак на другу статтю (з чотирьох, котрі будуть потім об'єднані в одну книгу) було накладено цензурну заборону.

Свій рукопис для відзиву Канту Фіхте відсилає 18 серпня 1791 року. Рукопис справляє на Канта приємне враження, й він приймає його в себе «надзвичайно прихильно», як пише Фіхте в своєму щоденнику. Небезінтересна деталь. Свій рукопис Фіхте постачив присвятою: «Філософу». В повернутому за два дні рукопису не було ані приміток, ані позначок, але присвяту було закреслено. Це — факти й усталена думка. Втім є й інша. К. Поппер (1902—1994), котрий в XX столітті ставився до Фіхте настільки ж упереджено й неприхильно, як А.Шопенгауер у XIX, стверджує, що Кант, «который никогда не был способен прочесть более чем несколько страниц любой книги», рукопис Фіхте не читав, а «книга Фихте была исключительно бестолковой, что, впрочем, не мешало ей быть умной копией кантовского стиля» [35, с. 66—67]. Поппер не правий. Кант, як ми вже знаємо, найкропіткіше студіював книжки, а праця Фіхте, в чому ми ще матимемо нагоду переконатися, була не просто «бестолковой», а досить продуманою і написаною не тільки в стилі, але й у дусі Канта, хоча останній, коли Фіхте згодом прислав йому вже рукопис книжки з проханням допомогти твору обминути цензуру, сказав, «не читая самого труда», — «Нет!», але дав ряд порад.

Безгрішшя знову нещадно підступило до Фіхте. Він, переборюючи себе, звертається за кредитом до Канта. Той, з моральних міркувань, відмовив, але запропонував більш гідний вихід із скрутного положення. Він через Боровського (його учня й згодом — першого біографа) посприяв виданню рукопису Фіхте, який зустрів цензурні утруднення, а через Шульца (коментатора кантівської критики) виклопотав йому місце домашнього вчителя в Крокові біля Данцігу у графа Крокова, в родині якого той, за власним зізнанням, вперше почував себе на цій посаді «прекрасно».

Далі події розверталися таким чином. У котрий раз Фіхте супроводжує удача, й на цей раз — вирішальна в його житті й така, що принесла йому славу! Взагалі, доля дарувала Фіхте дуже багато, вона благоволила йому, але лише тому, що він її спокушав. Книга, навмисно чи ні, вийшла анонімно на Пасху 1792 р. Її прийняли за твір про релігію, що очікувався від Канта, а випадкову анонімність сприйняли як навмисну[10]. Кант у «Загальній літературній газеті» від 3 липня 1792 р. помістив спростування й привселюдно назвав її автора. Фіхте раз і назавжди стає відомим.

Викупавшись у променях кантівської слави, Фіхте знайшов свою. Мрія про славу й своє високе призначення збулася. Ці мрії в ньому завжди уживалися поруч. Через рік книжка вийшла другим виданням.

Фіхте натхнений: він довів свої здібності літературною роботою і навесні 1793 р. повертається до Швейцарії, щоб з'єднатися зі своєю нареченою. Тут доля підготувала Фіхте ще один чудовий сюрприз: він знайомиться з великим педагогом Й. Г. Песталоцці (1746—1827), який згодом справив на нього великий вплив.

Влітку Фіхте пише свої перші філософсько-політичні праці: «До виправлення суджень публіки про Французьку революцію. Частина перша: до обговорення її правомірності» й «Вимога до государів Європи свободи думки, яку вони до цих пір придушували. Промова, Геліополіс, в останній рік старої темряви». Обидва твори вийшли анонімно. Виходячи з кантівського поняття свободи, він сміливо критикує існуючу державу й відстоює правомірність її революційного перетворення, що сам Кант у працях «До вічного миру» (1795) і «Метафізика нравів» (1797) буде заперечувати. Цього ж літа Фіхте розробляє план і накидає в загальних рисах своє «Науковчення» (Wissenschaftslehre), як він назве свою філософію, й апробує його взимку 1793—1794 рр. у лекціях добровільним слухачам у Цюріху. Лафатер, що слухав ці лекції, в своєму листі до Фіхте від 25 квітня 1794 р. називає його найгострішим із відомих йому мислителів.

У цей час звільняється кафедра Райнгольда в Єні. Не без протекції Гьоте й інших впливових і прихильних до Фіхте людей (юрист Гуфеланд, ваймарський міністр Фогт та ін.), попри деякі сумніви, викликані «демократизмом» Фіхте, цюріхський філософ уже наприкінці 1793 р. запрошується до Єни, щоб посісти посаду професора філософії. Проїжджаючи через Тюбінген, він знайомиться з Шіллером. Зустрілися дві великі дюдини, один із яких наділив кантівську ідею свободи систематичною філософською, інший — поетичною формою.

Діставши посаду професора й учену ступінь магістра (без захисту дисертації і складання іспиту), Фіхте почав читати 23 травня 1794 р. публічні лекції «Про призначення ученого», й приватні про науковчення — 26-го. Лекції мали колосальний успіх. Він був порівняний з тим, який був у Шіллера, коли той починав читати свої лекції. Не тільки величезна аудиторія університету, а й вестибюль, і двір були переповнені. Ось відзив про ці лекції Стеффенса, майбутнього прихильника Шеллінга й відомого вченого:

«Лекции Фихте были великолепны, определенны, ясны; я был всецело увлечен предметом и должен сознаться, что никогда не слышал ничего подобного» [цит. за: **46**, с. 168].

Спочатку в Єні все складалося якнайкраще. Поклоніння студентів і повага (часом — підлещування) товаришів по службі, заступництво самого герцога. Не менш успішною була видавнича діяльність. Науковчення мало свій власний впливовий друкарський орган — «Філософський журнал», який Фіхте в 1795 р. почав видавати спільно зі своїм другом, Єнським професором філософії Ф. И. Нітхаммером (1766—1848). У 1794 р. в єнській «Всезагальній літературній газеті» Фіхте публікує «Рецензію на книгу «Енезідем, або Про основи даної проф. Райнгольдом у Єні Елементарній філософії, разом із захистом скептицизму від домагань Критики розуму. 1792». Ця перша його власне філософська праця містила в собі уже ідею майбутнього Науковчення. На початку академічної діяльності побачила світло праця «Про поняття науковчення, або так званої філософії» — своєрідний вступ до Науковчення, в якому формулювалося завдання, роз'яснялися вихідні принципи, і був накиданий план Науковченя. Це була програма курсу лекцій. Сам курс, що містив систематичний виклад Науковчення «Основа загального науковчення (На правах рукопису для слухачів)», виходив у вигляді підручника окремими аркушами в ході читання лекцій. Теоретична частина основ була повністю опублікована восени 1794 р., практична — влітку наступного. (Гонорар був настільки пристойним, що дозволив йому навіть купити будинок у Єні.) У цьому ж році публікуються праці «Про гідність людини (Промова, сказана Фіхте у висновок його філософських лекцій 1794 р.)» і «Декілька лекцій про призначення вченого». Перша була задумана як «короткий огляд цілого», але являла собою, скоріше, гімн високому теоретичному і практичному призначенню людини, що є образом Бога і завдяки діяльності якої «самоё тление будет строить, и смерть будет призывать к новой прекрасной жизни» [**44**, т. 1, с. 438]. Друга — об'єднує п'ять публічних лекцій, які були прочитані в університеті під назвою «Про мораль для вчених». Роком пізніше виходить також «Нарис особливостей науковчення щодо теоретичної здібності», де Фіхте намагається розв'язати деякі теоретичні труднощі, з якими зіштовхнувся при викладі «Основи». В 1797 р. були надруковані статті: «Перший вступ до науковчення», «Другий вступ до науковчення для читачів, що вже мають філософську систему», «Дослід нового викладу науковчення». Усі три статті мали за мету зробити Науковчення більш зрозумілим. У 1796—

1798 рр. у працях «Основи природного права за принципами науковчення» (перша частина вийшла 1796, друга — 1797), «Система вчення про моральність за принципами науковчення» (1798) Фіхте розвиває на закладеному в попередніх дослідженнях фундаменті систему вчення про право й вчення про моральність.

Фіхте починає впливати на епоху. Видатні філософи визнають його своїм главою. Райнгольд і Шеллінг робляться прихильниками Науковчення. Уже сучасники вважали Фіхте генієм і зараховували його в сонм безсмертних. Ф. Шлегель зіставить як найбільшу «тенденцію епохи» «Науковчення» Фіхте з Французькою революцією й «Мейстером» Гьоте [див.: **53**, т. 1, с. 300]. Він ставить Фіхте поряд з такими великими німцями як Кеплер, Дюрер, Лютер, Бьоме, Вінкельман, Гьоте (див.: **53**, т. 1, с. 363). Він підносить його навіть вище за Канта. В останнього, мовляв, зустрічаються тільки «отдельные зародыши идеализма, однако результаты его философии слишком удалили бы нас от истины». Тільки Фіхте «со всей строгостью и определенностью научно утвердил *принцип свободы* в более чем одном смысле и более чем одной потенции этого слова и со всей силой искоренил противоречащие этому предрассудки [...]. Он совершенно один впервые открыл и выдвинул правильный метод в философии и сделал самостоятельное свободное мышление искусством, — одной этой заслуги было бы уже достаточно, чтобы обеспечить его бессмертие [...]. С тех пор как этот замечательный человек столь мощно пробудил гений свободы и потряс сознание в его внутренней творческой глубине, появились важнейшие изменения и революции и во всех других сферах человеческого мышления и творчества [...]»[11] [**53**, т. 2, с. 24].

Однак і в заздрісниках і недоброзичливцях також нестачі не було. Заздрість і недоброзичливість зробили свою чорну справу. Хмари над Фіхте починають згущатися. Фіхте, дуже скоро після призначення його в Єну, викликав підозру в якобінстві. Нападки продовжувалися. Вони збільшилися восени 1798 року. В єнському журналі була надрукована стаття Ф. К. Форберга (1770—1848), одного з його учнів, «Про розвиток поняття релігії», в якій автор відстоював точку зору, за якою релігія взагалі не є вірою, а складається тільки зі справедливих або добрих вчинків. Для цього не потрібна ніяка віра, навіть віра в Бога, яку не можна обґрунтувати нічим. Фіхте не погоджується з цим і публікує в журналі як доповнення до статті Форберга свою власну статтю «Про основу нашої віри в деяке Божественне світоправління». Він погоджувався з Форбергом у тому, що релігія перебуває в моральних

вчинках, але самі ці вчинки, наполягав Фіхте, грунтуються на вірі в позачуттєвий «моральний світоустрій». Позиція Фіхте, як і його учня, суперечила догматичним уявленням про віру, але в ній не було ніякого атеїзму. Це була релігійно-пантеїстична точка зору. Однак проти нього, завдяки наклепу недоброзичливців, було висунуто звинувачення в атеїстичному образі думки, шкідливому й такому, що розтліває. Так виникла горезвісна «суперечка про атеїзм».

Утрутилося Саксонське курфюрство, зажадавши від держальників Ляйпцігського й Віттенбергського університетів вжити заходів — конфіскувати журнал і захистити «релігію, що зазнала нападу». За місяць по тому ваймарський уряд, у веденні якого перебував Єнський університет, одержав письмову вимогу притягти до відповідальності й піддати суворому покаранню видавців журналу. Фіхте змушений був виправдуватися. Проте він чудово розумів, що за релігійним звинуваченням ховалося звинувачення політичне; звинувачення в атеїзмі було лише ширмою, приводом обвинувачення в демократизмі, якобінстві. Це було, по суті, «політичне цькування» (Гейне). Фіхте був виведений із себе, зробив ряд необдуманих, необачних кроків і, як наслідок, дістав відставку й змушений був залишити університет. Вигнання Фіхте з Єнського університету не пройшло для останнього безслідно. Він утратив не тільки Фіхте, але декілька років по тому його залишила ціла плеяда кращих викладачів, у тому числі й Шеллінг.

Гьоте, який зробив чи не все, щоб зам'яти «суперечку про атеїзм» і розв'язати питання про долю Фіхте з найменшими для того утратами, в листі Шлоссеру писав: «Мне жаль, что мы должны были лишиться Фихте, и что его глупая надменность выбросила его из существования, какого он нигде не найдет на земном шаре [...]. Он, без сомнения, одна из превосходнейших голов, но, как я почти боюсь, пропал для себя и для мира» [цит. за: **46**, с. 198]. Гьотівські «пророцтва», на щастя, не збулися, а побоювання не виправдалися. 3 червня 1799 р. Фіхте вже в Берліні, де він розгорне не менш плідну діяльність, аніж в Єні.

У Пруссії не тільки не схвалювали рішення Ваймарського уряду, а й прусський міністр Дом сам радив Фіхте переселитися до Берліна. Велику підтримку дістав Фіхте з боку свого друга Ф. Шлегеля й подруги останнього — Доротеї Фейт, дочки Мендельсона. Він знайомиться також з друзями Ф. Шлегеля — романтиками Й. Л. Тіком (1773—1853) і Ф.Шляєрмахером (1768—1834).

Проте рубіж XVIII—XIX ст. у розвитку вчення Фіхте був переломним. На нього один за одним обрушуються удари долі, які

не могли не відбитися на його світогляді й вченні. Цькування в «суперечці про атеїзм», що змусило його залишити Єну; цілковите нерозуміння його вчення й різкий відзив про нього в «Заяві з приводу науковчення Фіхте» Канта (1799); розумна критика доброзичливо до нього настроєного Якобі, що обвинуватив його в «Листі до Фіхте» (1799) в «нігілізмі» й безбожництві; відхід від нього в 1800—1801 році Райнгольда; розрив з Шеллінгом — усе це разом узяте не могло пройти для Фіхте безслідно. Масла у вогонь, безумовно, підлив Гегель, опублікувавши восени 1801 року свою першу філософську працю «Різниця між системами філософії Фіхте й Шеллінга в співвіднесенні з працями Райнгольда, що мали за мету полегшити огляд стану філософії на початку XIX ст.», в якій ясно показав глибину розходження між Шеллінгом і Фіхте й дав зрозуміти, що філософія Фіхте Шеллінгом перевершена, й сам примкнув до останнього, хоча вже пішов своїм шляхом.

Фіхте знову й знову переробляє науковчення. Він стурбований хибним його розумінням. У 1801 р. він публікує написану ще в 1800 р. працю «Ясне, як сонце, повідомлення широкій публіці про справжню сутність новітньої філософії (Спроба примусити читача до розуміння)», в якій здійснюється ще одна спроба подолати бар'єр нерозуміння. На цей раз, доведений до розпачу неможливістю достукатися до фахівців-філософів, він адресує її «широкій публіці». До філософів він, як і раніше, не достукався. Гегель і в цій праці угледить лише «суб'єктивний ідеалізм». У «Енциклопедії філософських наук» читаємо: «*Фихте* в своем небольшом произведении «Ясное, как солнце...» рассмотрел в популярной форме антагонизм между субъективным идеализмом и непосредственным сознанием; в форме диалога между автором и читателем он старается показать правомерность субъективно-идеалистической точки зрения [...]. От него (читача. — *Ю. К.*) требуют, чтобы он считал себя заключенным в безысходном кругу одних лишь субъективных представлений» [**13**, с. 297]. Гегель не помітив того, що праця являла собою не тільки популяризацію викладеного раніше, а й містила в собі зародки вчення Фіхте другого періоду його творчості, яке вже аж ніяк не було суб'єктивним ідеалізмом. Втім, не було воно суб'єктивним ідеалізмом і в першому періоді (до цього конче важливого питання щодо автентичного розуміння філософії раннього Фіхте ми ще повернемося). Роком раніше були видані праці «Призначення людини» і «Замкнена торгова держава». Перша — праця-віха, що документує й маніфестує перехід Фіхте на нову точку зору, друга —

своєрідний філософський утопічний проект державного соціалізму. В 1806 році друкуються дві праці з філософії історії: «Основні риси сучасної епохи», в основу якої були покладені берлінські лекції, що були читані взимку 1804—1805 рр., і її безпосереднє продовження «Наставляння до блаженного життя, або також Учення про релігію» — лекції, читані в Берліні в 1806 р. В 1808 р. публікуються знамениті «Промови до німецької нації», в яких викладено вчення-програму Фіхте про виховання народу, в 1810 — фіхтевська феноменологія — «Факти свідомості», написана на основі лекцій, читаних у Берлінському університеті в 1810 р., й додаток до них — «Науковчення в його загальних рисах».

Після смерті філософа (1814) було видано декілька курсів лекцій пізнього Фіхте, в яких науковчення дістає подальше обґрунтування, розвиток і переробку. Перше видання творів Фіхте було підготовлене й видано його сином Іммануїлом фон Фіхте в 1845—1846 рр. у вісьмох томах.

Втім Фіхте замало письмового столу, його духовна життєва стихія — лекція-проповідь. У Берліні за численним проханням бажаючих і за внутрішнім спонуканням він знову починає читати приватні лекції. Їх слухачами були навіть державні діячі й міністри.

Надходять запрошення від університетів. Заслуга першої пропозиції зайняти кафедру, опальному й звільненому в відставку єнському професору, належить Росії. В 1804 році Фіхте запрошують до Харківського університету[12]. Згодом прийшло запрошення з Баварії до Ландсгута. Воно також не відбулося через надмірні, мабуть, домагання Фіхте — він хотів не тільки посісти кафедру філософії, а й заснувати філософську школу, яка була б при університеті на правах особливого закладу, заснованого на началах абсолютної свободи викладання. Перше запрошення з позитивним результатом було зроблено Пруссією — надійшла пропозиція з Ерлангенського університету, яку він і прийняв. Влітку Фіхте мав читати лекції в Ерлангені, взимку — в Берліні. Курс публічних лекцій у Берліні називався, як і перші лекції в Єні, «Мораль для вчених»; в Ерлангені він читав курс філософської енциклопедії. Професура тривала всього-на-всього один літній семестр (1805). Початок війни Пруссії з Францією зробив неможливим викладання в Ерлангенському університеті. За декілька днів до заняття Наполеоном столиці Пруссії Берліна (27 жовтня 1806 р.), він залишає місто. Спочатку переїжджає у Штутгарт, потім у Кенігсберг, де дістає тимчасову професуру. Влітку він звільняється від лекцій і вільний час присвячує вивченню

праць Песталоцці. В його педагогічній системі він знаходить «*истинное лекарство для больного человечества, равно как единственное средство сделать его способным к пониманию наукоучения*» [цит. за: **46**, с. 207].

Напередодні бою при Фрідланді (14 липня 1807 року) Фіхте залишає Кенігсберг і переїжджає до Копенгагена. Після укладення Тільзитського миру, який остаточно поверг Пруссію, а разом з нею і всю Німеччину, надій на визволення Берліна від ворожих військ не залишалося, чекати було нічого й наприкінці серпня 1807 р. Фіхте повертається до Берліна. Він не збирається сидіти, склавши руки. «Німецька нація згасла», потерпіла «повну катастрофу», але прийшов час «виправдання, що починається». Істинні причини нещастя Фіхте убачає в моральнісному розкладанні й безсиллі народу.

Взимку 1807—1808 рр. він читає свої знамениті «Промови до німецької нації», в яких, з ризиком для життя, сміливо й мужньо закликає німецьку націю згуртуватися й боротися «за німецьке діло», за звільнення від французького ярма. Ці «Промови» були покликані відновити віру в себе поваленого народу.

Ряд галльських професорів вийшли з пропозицією перенесення Галльського університету в столицю, до Берліна. Пропозицію схвалив король. В жовтні 1807 р. Фіхте представляє один із проектів університету — університет має бути одночасно науковим і виховним закладом. Цей проект не підтримали. Його відхилили, як такий, що не відповідав тодішньому устрою німецьких університетів. Основним запереченням було те, що виховання не створюється, а установлюється, але для цього достатньо, щоб кожну науку викладав кращий професор. У 1810 р. Берлінський університет було відкрито. Першим виборним ректором його став Фіхте. Посаду він прийняв неохоче, бо передбачав службові конфлікти через свою непоступливість, нездатність іти на компроміси. Побоювання виправдалися, й він змушений був двічі в 1812 р. просити про звільнення його від ректорства. Прохання було прийнято. Офіційне формулювання причини відставки говорило само за себе: «Фіхте на поганому рахунку у французької влади за свої «Промови до німецької нації».

Похід Наполеона в Росію в 1812 р. став його крахом. Пруссія повстала, король підписав угоду з Росією. Війна союзників з Францією закінчилася в 1813 р. «битвою народів» під Ляйпцігом. Фіхте приймав участь у війні як ополченець ландштурму, а перед самим початком війни, влітку 1813 р., читав лекції «Про поняття істинної війни». Він вважав її війною народу, в якій кожному

ставиться в обов'язок боротьба не на життя, а на смерть, бо це війна за визволення людства, за моральне призначення людського роду.

Дружина Фіхте, що доглядала за пораненими в одному з військових шпиталів Берліна, заразилася тифом і передала хворобу чоловіку. Він помер 27 січня 1814 р. Трагічне і життя Фіхте, і його смерть: незавершеність життєвих планів і безглузда передчасна смерть. Однак на його надгробному камені справедливо й мудро вибито біблійний вислів: «Він буде світити вічно». Поруч із могилою Фіхте — могила Гегеля, який заповідав поховати себе поруч з ним.

Фіхте прожив коротке життя, він пішов у інший світ, коли йому ще не сповнилося й 52 роки, у повному розквіті фізичних і розумових сил. Та Богу краще знати, кого й коли запрошувати до себе. Земний час його скінчився. «Світовий дух» передав уже естафету Шеллінгу й Гегелю. Для Фіхте ж настав час «блаженного життя», «наставляння», до якого він так переконано й ревно проповідував.

Отже, що ж це була за особа — Фіхте? Який його характер?

Фіхте — це, безсумнівно, характер. У своїй «Антропології», у розділі «Характер особи» Кант роз'яснював, що словом «характер» користуються в подвійному значенні. Коли говорять, що в людини той чи інший характер, то під ним розуміється просто відмітна ознака людини як природної істоти. Інше ж значення — це відмітна ознака людини як розумної істоти, наділеної свободою. В цьому сенсі — «человек с принципами, о котором достоверно известно, чего можно ожидать не от его инстинкта, а от его воли, имеет характер». «[...] Иметь характер — значит обладать тем свойством воли, благодаря которому субъект делает для себя обязательными определенные практические принципы, которые он собственным разумом предписывает себе как нечто неизменное». «Здесь главное не то, что делает из человека природа, а то, что он *сам делает из себя*»[13] [**29**, т. 6, с. 533, 541]. Такий Фіхте.

Якщо Кант — це людина думки, сама незворушність, холодний математичний розрахунок, то Фіхте — ураган, буря, блискавка, непохитна воля й спрага діяльності. Дух боротьби й пафос викриття пронизують усі його праці, так само як і епістолярну спадщину. Кант більше за все боявся бути втягненим у діла світу сього. Про свою життєву позицію він повідав так: «Когда сильные мира сего охвачены состоянием опьянения, вызванного то ли дыханием богов, то ли исчадием ада, тогда пигмею, которому до-

рога своя голова, следует посоветовать не вмешиваться в их споры, пусть даже самым осторожным и почтительным обращением, прежде всего потому, что те его всё равно не услышат, но зато другие, выступающие доносчиками, извратили бы его слова [...]. А для простой толпы? Это был бы напрасный и даже во вред ей самой идущий труд» [цит. за: **5**, с. 31]. Позиція Фіхте — принципово інша. Він — людина діла, особа, що жагуче прагнула діяльності. Коли почалася війна, він навіть змушений був прийняти важке рішення й перервати розроблення науковчення. Втім все ж він — насамперед філософ, і діло його — слово, слово, яким він хоче зробити морально досконалішим і свій народ, і все людство. На менше він не згодний. Тільки кабінет ученого й письмовий стіл — не для нього. Фіхте бачить своєю ареною весь світ, який є не таким, яким має бути, й тому він покликаний врятувати його шляхом морального перетворення і вдосконалення.

Майже всі тексти Фіхте і його лекції — не спокійний академічний виклад, а, швидше, релігійна проповідь. Він віщує і пророчить. Він не стільки викладав філософію, скільки проповідував її. Читаючи лекції, він священнодіє. «Я — жрець істини, я вступив до неї на службу й зобов'язався зробити для неї все — дерзати й страждати» [**59**, S. 42]. Причому, теоретична істина сама по собі для нього гроша ломаного не варта, він шукає «*рятівної* істини». Таким був стиль його життя і стиль мислення. Характер Фіхте віддзеркалюється і в стилі його творів. Він писав так, як не писали ані Кант, ані Гегель. Ось як Б. Яковенко влучно порівнює манеру писання Фіхте й Гегеля: «У цього останнього вражає холодний, ясний спокій розумового достатку, досягнутості: думка характеризується тут не напругою й енергією, а прозорістю, кришталевістю, легкістю, безперервністю. Навпаки, думка Фіхте увесь час живе в *титанічній боротьбі*, увесь час кипить і клекоче, несеться могутніми кидками, ударяючи в голову і груди, як важкий молот» [**57**, с. 153]. Добре відомий вислів Ж. Бюффона «Стиль — це людина». У випадку з Фіхте цей вислів треба обернути: «Людина — це стиль».

Спіноза, який найбільш повно втілив у Новий час античну споглядальну життєву позицію людини-мудреця, сформулював її з повною визначеністю: «Немає необхідності в тому, щоб жити, але є необхідність у тому, щоб мислити». Кант почав перевертати це відношення. Він почав наполягати на приматі практичного розуму. Фіхте йде далі. Життя «вище» за мислення, а сутність життя — *діяльність*. «Мы не потому действуем, что познаем, а познаем потому, что предназначены действовать; практический

разум есть корень всякого разума». «Ты существуешь [...] для деятельности; твоя деятельность, только твоя деятельность определяет твою ценность» [**44**, т. 2, с. 167, 152]. «Породу вчених я знаю; мало що нового я там зможу відкрити. У мене самого менше всього схильностей стати таким ученим за фахом. Я хочу не тільки *мислити*, я хочу *діяти* [...]. У мене лише одна жага, лише одна потреба, лише одне повне відчуття самого себе, а саме — діяти поза себе. Чим більше я дію, тим більше щасливим я себе почуваю» [**58**, Bd II. S. 61—62]. Цій максимі, сформульованій ще в 1790 р., Фіхте залишиться вірним усе життя. Більше того, суб'єктивна максима універсалізується в об'єктивний принцип: «Діяти, діяти — ось у чому наше призначення!». Фіхте хоче «виправдати справами своє місце серед людства [...] викликати своїм існуванням навіки певні наслідки для людства й для всього духовного світу [...]». Або в одному з своїх листів: «Я бажав би максимально діяти, скільки тільки я зможу». «Я хочу бути діяльним якомога довше усним і письмовим словом — це мета мого життя. Я волію бути там, де знаходжу найкраще поле діяльності» [**58**, Bd. I, S. 266, 112, 593]. Мислення й діяльність для нього — одне и те саме. Якщо Шопенгауер буде дорікати німецьким філософам, зокрема Гегелю, в тому, що з філософського амвона вони проповідують одне, а в житті являють собою дещо інше, то цей докір стосується будь-кого, але тільки не Фіхте. Чи не під впливом Фіхте, буде пафосно питати молодий Маркс: «Бо що таке життя, якщо воно не діяльність?» [**23**, с. 489].

Основна риса характеру Фіхте — цілісність. Життя і найабстрактніша спекуляція становлять для нього органічну єдність. Філософ «не должен ставить знание на место жизни и таким путем разделываться с нею; нет, он должен жить, и жить именно через посредство своего познания сущности знания. Этого, т.е. жить истинною жизнью, он не мог бы без своего знания». І в іншому листі до Якобі: «Для чего иного существует вообще спекулятивная точка зрения и с нею и вся философия, как не для жизни? Если бы человечеству никогда не суждено было вкусить этого запрещенного плода, то оно могло бы обойтись без всякой философии». «И таким образом, оказывается, что одно невозможно без другого: жизнь, как действенное погружение в механизм, невозможна без деятельности и свободы (иначе: спекуляции), которая погружается, — хотя бы и не каждый человек доходил до сознания этого; а спекуляция невозможна без жизни, от которой она отвлекается. Оба момента — жизнь и спекуляция — могут быть определены только один через по-

средство другого» [цит. за: 57, с. 141, 142]. Умоглядно жити, для Фіхте, не означає полинути в світ марних, порожніх, сухих і схематичних абстрактностей, а означає проникати в саме нутро життя, поринати в його витоки, опановувати його началами [див.: там само, с. 143].

Не в останню чергу звідси висновується й цілісність системи Фіхте, незважаючи на ті крайнощі, в які він упадав у різні періоди своєї творчості. Утім він сам часто спеціально доводив свої міркування до крайніх і парадоксальних наслідків, щоб тим самим відстояти свою, єдино істинну, як йому здавалося, точку зору. В цьому ми при викладі його вчення переконаємося не раз. І в цьому корениться можливість протилежних інтерпретацій фіхтевського вчення. Єдина філософська система, яка могла б його задовольнити, повинна була бути породжена тільки ним самим і вилитою немовби з одного шматка сталі. Тільки така система могла стати основою його власного усеосяжного й непохитного переконання, яке нагадує релігійну віру. Про себе він, як Лютер, міг би сказати: «на тому стою й не можу інакше». Йому невідомі сумніви. Він зовсім нездатний до сприйняття іншої думки.

Його переконання виливалося в пристрасть віддавати. Мати й давати — ось корінь, ядро його природи. Для Фіхте просвіщати — це значить переконувати людей у тій істині, в якій переконаний він сам і тим самим навертати їх до своєї віри. В цьому він убачав своє призначення, свою місію. В те, що він говорить, Фіхте не просто вірить, а й непохитно переконаний. Ця непохитність переконання виникала з того, що він називає «чуттям істини»[14]. Він «абсолютно переконаний» у тому, що тільки його істина — єдиний цілющий засіб проти моральної зіпсованості людей і несправедливого суспільного устрою. Його сила — в переконанні. Втім у цьому і його слабкість. Він і не підозрює того, що монополія на істину згубна для істини.

Ось декілька вражень від особи Фіхте його учнів і слухачів його лекцій: «Он говорит некрасиво, но слова его значительны и вески, — писав, знайомий уже нам, учень Фіхте К. Форберг. — Его принципы строги и мало смягчены гуманностью. Если его вызывают, он становится ужасен. Его дух — беспокойный дух, он жаждет случая много сделать в мире. Поэтому его публичная лекция шумна как гроза, разражающаяся своим пламенем в отдельных ударах; он возвышает душу, он хочет создать не только хороших, но и *великих* людей; его взор карающ, его поступь смела, он хочет руководить с помощью своей философии духом ве-

ка, его фантазия не блестяща, но энергична и мощна, его образы не пленительны, но смелы и велики. Он проникает в глубочайшие недра предмета и распоряжается в области понятий с такой уверенностью, которая показывает, что он не только живет, но и господствует в этой невидимой стране» [цит. за: **46**, с. 133]. «Нещадність й імперативність його дедукцій і положень мені цілком подобалися, — ділився спогадами ще один слухач, — але, з іншого боку, мій дух свободи не зміг підкоритися тому залізному примусу, який заради послідовності прагнув підім'яти під себе всі обставини життя. Фіхте воістину був могутньою людиною; часто я жартома називав його Бонапартом філософії, й багато подібності можна було знайти у них обох. Не спокійно на зразок мудреця, а неначе сердито й войовничо стояла ця невелика, широкоплеча людина на своїй кафедрі, і його каштанове волосся акуратно обрамляло зморшкувате обличчя [...]. Коли він стояв на своїх міцних ногах або крокував, то здавалося, що він уріс у землю, на яку спирався, що він упевнений і непохитний у відчутті своєї сили. Жодного ніжного слова не вирекли його вуста й жодної посмішки; здавалося, що він оголосив війну цьому світові, що протистоїть його *Я*, й намагався сухістю сховати нестачу вишуканості [...]» [**61**, S. 65].

Фіхте, справді, можна порівняти з Наполеоном. А ще і з Марксом. Всі вони особи диктаторського типу. Вони примушують, підминають під себе. Примітні заголовки деяких праць Фіхте: «*Вимагання* від государів Європи...» (курсив мій. — *Авт.*). Він вимагає навіть від государів! Або підзаголовок праці «Ясне, як сонце, повідомлення...» — «Спроба *примусити* читачів до розуміння» (курсив мій. — *Авт.*). Примусити (!), не більше, але й не менше. Щоб принести людям істину, Фіхте готовий узяти в руки й меч. Втім споріднює Фіхте з Наполеоном і Марксом не тільки неприборкана воля, що не знала ні пощади, ні співчуття (ані до інших, ані до себе), ні некамуфльований егоїзм і честолюбство. Їх ріднить, насамперед, те, що їх неприборкана воля, егоїзм і честолюбство підкорені й служать вищій меті. Тільки вища мета знаходилася на вершині їх егоїзму. З Марксом Фіхте споріднює ще й месіанський характер їх вчень.

Фіхте більше за все боявся «влачить жизнь заурядного человека». Він, безумовно, мав на увазі себе, коли в праці «Про гідність людини» звеличував «высшего человека», про якого говорив, що навколо нього «люди образуют среду, в которой приближается больше всего к центральной точке тот, кто отличается наибольшей гуманностью». Навколо «высшего человека» «обла-

гораживаются души», бо «чем больше кто-либо — человек, тем глубже и шире действует он на людей». «Высший человек с силою подъемлет свой век на более высокую ступень человечества» [**44**, т. 1, с. 438, 439]. Ніколи ще зарозумілість, честолюбна жага слави й безкорисливе служіння людству не поєднувалися настільки органічно в одній людині.

Непохитність Фіхте має і зворотну сторону. Він, про що свідчить Шіллер, який добре знав його, не вміє прощати, не терпить заперечень, рідко виявляє стриманість, нездатний ні до яких компромісів, упертий і уразливий. Фіхте не був людиною «приємною в усіх відношеннях».

Не тільки фігурою, рисами обличчя, але багато в чому й норовом, запальним і упертим, свавільним і неприборканим характером, загостреним чуттям власної гідності, схильним до властолюбства, він був схожий на матір. Ці риси сувора школа життя й висока духовна культура, наскільки це взагалі можливо, з роками згладили, піднесли й облагородили, але вони не зникли.

Спочатку гніт матері, а потім — монастирської школи інспірували реакцію протесту проти будь-яких кайданів, неприборкане бажання їх подолання як якогось зовнішнього, кісного матеріалу, яким згодом виявляться не тільки форми сучасного йому суспільного життя, а й уся природа, і будили жадання свободи, яка стане альфою й омегою його вчення.

Батько великого філософа Людвіга Фоєрбаха, відомий правознавець Ансельм фон Фоєрбах, писав про Фіхте: «Это неукротимый зверь, не выносящий никакого сопротивления и считающий всякого врага своего безумия врагом своей личности. Я убежден, что он был бы способен разыграть из себя *Магомета*, если бы еще были Магометовы времена, и вводить свое наукоучение мечом и смирительным домом, если бы его кафедра была королевским троном» [цит. за: **46**, с. 140].

І ще про дві риси характеру Фіхте й тісно пов'язані з ними риси духовного складу. Це — бездоганна чесність і неймовірна працьовитість.

«Основною рисою характеру Фіхте була найвища чесність» [**62**, S. 221], — писав про нього його учень Форберг. Фіхте міг жити тільки відповідно до того, що визнавав істинним, правдивим і належним. Він якось писав своїй нареченій: «Я міцно-приміцно вирішив бути чесною людиною» [**62**, S. 155].

Вирізняла Фіхте й вражаюча працелюбність. Його енергійний дух не терпів байдикування. Його характеризує повна відсутність лінощів, неробства, сибаритства. Праця, праця, ще раз праця —

можна було б написати на прапорі його повсякденного життя. З листа до нареченої 1793 року: «Не треба неробства, вульгарного товариства, таких занять, котрі не заповнюють мій дух до країв. Усе це для мене — отрута. Навпаки, мені потрібна сувора робота, що захоплює мене [...]» [**62,** S, 153]. Якщо Кант вважав джерелом усіх людських пороків неправду, олжу то Фіхте — лінь, пасивність, байдикування.

«Если мы хотим охарактеризовать, — пише Фішер, — одним словом всего его, всю его духовную и физическую природу, с её мощью и сопряженными с нею недостатками, вплоть до причины его телесных страданий, то должны повторить то, что сказал о нем его врач и друг Гуфеланд: «Его основной чертой был избыток сил!» (**46**, с. 220).

Отже, діяльність і цілісність — основні виміри особи Фіхте. Діяльність буде й основною категорією його цілісного вчення.

Епоха Фіхте

Сам Фіхте досить певно висловився щодо кореляції свого вчення й сучасної йому епохи. Центральна подія епохи — Французька революція. Фіхте перебував під глибоким її враженням. Вона — основний зовнішній витік його мислення. Він у 1793 р. назвав Французьку революцію «найбагатшою ілюстрацією до великої теми — права й гідність людини». «Моя система — це перша система свободи — писав Фіхте у квітні 1795 р. датському поету Й. Баггезену, — так само, як ця нація (французька. — *Ю. К.*), визволить людство від матеріальних ланцюгів, моя система визволить його від ярма речі самої по собі, зовнішніх впливів; її перші принципи роблять із людини незалежну істоту. «Основа загального науковчення» народилася в роки, коли французька нація своєю енергією домоглася торжества політичної свободи; вона народилася внаслідок моєї внутрішньої боротьби із самим собою й усіма укоріненими в мені забобонами [...]. Доблесті французької нації зобов'язаний я тим, що піднявся ще вище [...]. Отже, моя система певною мірою належить до французької нації». «[...] *Коли я писав про цю революцію, мені, немов у винагороду, з'явилися перші позначки й передчуття цієї системи* (курсив мій. — *Авт.*)» [**58**, Bd. II , S. 449-450].

Один із слухачів останніх лекцій Фіхте в Берлінському університеті писав: «Основна ідея лекцій Фіхте зводилася до показу того, що Наполеон, придушив ідеї свободи, досягнуті в часи

Французької революції, позбавив тим самим світ цього найбільшого надбання [...]. Французька революція дістала в ньому всесвітньо-історичне й — що означало набагато більше — *моральне* виправдання; найбільшою провиною Наполеона він вважав його *зраду* справі революції» [**62**, S. 249]. Мислення Фіхте нерозривно пов'язане з основною суспільно-історичною проблематикою епохи.

Хоча позитивне (навіть захоплене) ставлення до Французької революції не було у Фіхте минущим захопленням, а залишалося незмінним, він уже добре бачив, що вона, домігшись «торжества політичної свободи», не вирішує всі людські проблеми, а лише оголює їх. Характерною рисою сучасної епохи, духу часу, Фіхте вважав розрив людини з моральною спільнотою, апофеоз нової індивідуалістичної свідомості, що перевернула з ніг на голову всі колишні цінності.

У «плані світової історії» Фіхте в праці «Основні риси сучасної епохи» (1806) виділить п'ять епох. Сучасну йому, третю епоху всесвітньої історії, яку він вважає перехідною між двома першими, які можна об'єднати в «одну эпоху слепого господства разума», й двома останніми, які можна також розглядати «как одну эпоху зрячего господства разума», він характеризує як епоху «освобождения [...] от разума вообще во всякой форме», епоху «абсолютного равнодушия ко всякой истине и полной разнузданности, не опирающейся ни на какое руководство, — состояние законченной греховности». Це епоха, в якій «не может оставаться ничего, кроме одной голой индивидуальности», в якій «индивидуальная и личная жизнь определяется влечением к самосохранению и благополучию», а «мир сводится к средствам личного существования». «В области нравственности она признает за единственную добродетель преследование собственной пользы, и самое большее, что она к этому добавляет (отчасти видимости ради, отчасти же по непоследовательности), это деятельность в пользу других, разумеется, когда это не противоречит нашей собственной выгоде, а единственным пороком она объявляет упущение своей выгоды. Она будет утверждать и — ко всякому возможному поступку ей нетрудно подыскать неблагородный побудительный мотив, ибо ей совершенно незнакомо благородное — даже будет доказывать, что так действительно думали и действовали все люди, когда-либо жившие и живущие теперь, и что в человеке вообще нет иных побуждений, кроме своекорыстных; при этом она будет сожалеть о тех, которые предполагают в человеке еще что-нибудь другое, как о жалких глупцах, не знаю-

щих еще мира и людей». Моральна свідомість цієї епохи «представляет предмет в противоположном истине виде и делает истинной добродетелью то, что в действительности есть единственный порок, а единственным пороком — то, что на самом деле есть единственная добродетель». Ця епоха зображується Фіхте «высокомерно взирающей сверху вниз на тех, кто, грезя о добродетели, упускает наслаждения, и довольной тем, что сама она — выше таких вещей и не позволяет навязывать себе ничего в этом роде [...] Потому-то и самое высокое и утонченное, что в конце концов ощущает тот, кто старательно заботился о своей выгоде и отстоял ее, несмотря на множество препятствий, есть восторг по поводу собственной пронырливости» [**44,** т. II, с. 383—384, 385, 388—389, 392, 376, 398]. Чи не нагадує нам багато в чому ця фіхтевська характеристика сучасної йому епохи, наший сьогоднішній час?

Вихідна інтуїція. Завдання філософії

Завжди слід приймати до уваги, що жодне філософське вчення, навіть найраціоналістичніше, не народжується відразу як будівля з абстрактно-понятійних конструкцій. Воно завжди виникає із збігу цілого ряду інтуїтивних імпульсів (та інтенцій), серед яких, як правило, є головний — *вихідна інтуїція*. «Передчуття системи», — говорить про неї Фіхте.

Без з'ясування цієї вихідної інтуїції системи Фіхте ми приречені на те, щоб поверхневий план фіхтеанства, його шкарлупу приймати за його суть. Потрібно вийти за межі сухих умоглядних конструкцій фіхтевських побудов і проникнути, передусім, у його первісну, таку, що зберігається впродовж усієї його творчості, інтуїцію[15].

Це добре усвідомлювали багато російських філософів початку XX ст., які й здійснили найрадикальніший прорив у розумінні глибинної суті вчення Фіхте, вперше доглянувши за його абстрактними схемами і побудовами життєво й духовно перетворюючу спрямованість цього вчення [див.: **39**, с. 258—328][16]. «В основі усякої істинної філософії, — писав відомий російський філософ і історик філософії І. Ільїн, — лежить якийсь безпосередній духовний досвід, що єднає її з справжньою предметною сферою й змістовно живильними її коренями» [**24,** с. 165]. Тому й «для розуміння науковчення, як і взагалі класич-

них філософських праць минулого, необхідно виробити особливе, пристосоване до атмосфери філософських пошуків, що існувала тоді, *чуття*, яке тільки й може допомогти цілісному сприйняттю вчення» [**23**, с. 7]. Тільки в цьому випадку ми доберемося до серцевини фіхтеанства, удержимо його цілісність і не розтягнемо його по «періодах».

Тому немає нічого більш помилкового, аніж починати виклад філософського вчення Фіхте з аналізу його трьох основоположень і напівсхоластичної форми їх висновування, без попереднього з'ясування тієї вихідної інтуїції, яка і є нервом усього фіхтевського філософування. Тільки таким шляхом можна увійти в це вчення, відкрити його «двері» ключем, а не зламати їх.

Якою ж була ця інтуїція?

Як і в Канта, все філософування Фіхте зосереджено на одній думі, пронизано нею й підкорене їй. Це — людина та її доля, свобода людини. «Моя система від початку й до кінця є лише аналізом поняття свободи» [**58**, Bd. II, S. 218]. Людина — не така, якою вона має бути. Допомогти їй стати такою, якою вона має бути, — єдине завдання філософії. Неважко помітити, що тут Фіхте відштовхується від уже відомого нам бачення призначення філософії Кантом: «*Если существует какая-либо наука, которая действительно нужна человеку, то это та, которой я учу, именно, подобающим образом выполнить ту роль, которая указана человеку при создании мира; из нее он может научиться тому, чем должно быть, чтобы быть человеком*» [**30**, с. 242].

Для більш конкретного й ґрунтовного розуміння вихідної інтуїції філософії Фіхте звернемося до ще дотепер не освоєного, на жаль, глибокого досвіду російського фіхтезнавства початку XX ст.

Життєву й духовно перетворюючу спрямованість фіхтевського вчення російські філософи розуміли, здавалося б, по-різному. Так, Б. Яковенко убачав цю спрямованість у спробі побудови такої філософії, яка покликана була б служити перетворенню Життя шляхом подолання його зовнішніх, що не відповідають його внутрішній сутності, форм. «*Через науковчення*, — писав він, — *повинно вперше розкритися й стати можливим справжнє життя, життя вільне й розумне*». Науковчення — не суха спекуляція, воно є «перетворенням, відродженням і відновленням духу в його найглибших коренях», установлення якогось «нового світу в часі»[17]. Науковчення, як його розуміє Б. Яковенко, є «не тільки вченням про знання, а й одночасно вченням про життя, вченням про блаженство й вченням про мудрість». Філософія Фіхте для

нього — *філософія життя*. А ще російський мислитель переконаний у тому, що етична філософія Фіхте не доповнюється релігійною філософією й не змінюється нею, як це намагався зобразити ще Гейне, а є за самою своєю суттю одночасно *релігійною філософією*. Він зіставляє Сократа, Христа й Фіхте і робить висновок: «*Науковчення Фіхте є метафізичною розробкою християнського переконання в дієвості істини й істинності справжньої дії*» [**56**, с. 386, 388]. Згадуваний уже І. Ільїн, якому такий підхід (пошук вихідної інтуїції вчення як умова його адекватного розуміння) принесе популярність праця про Гегеля «Філософія Гегеля як учення про конкретність Бога й людини» (1918), апробував його спочатку на Фіхте й виклав результати в цікавій і оригінальній статті «Філософія Фіхте як релігія совісті» в ювілейному випуску журналу «Проблеми філософії і психології» (1914). В основу світорозуміння Фіхте, в самий корінь його абстрактних міркувань він кладе *совість*. «Саме совість є тим божественним голосом, — наполягає Ільїн, — реальна сила якого потрясла душу Фіхте, і зміст якого розкрив йому сутність людини й світу» [**24**, с. 173]. Справді, за Фіхте, «только совесть дает основу истине» [**44**, т. 2, с. 158]. Ільїн спирається на потаємні висловлювання Фіхте про совість в «Призначенні людини»: «Голос из глубины моего существа, которому я верю и ради которого я верю во все другое, во что я верю, повелевает мне действовать не только вообще. Последнее невозможно [...]. Этот голос моей совести повелевает мне в каждой стадии моего существования, как именно я должен поступать в этой стадии и чего я должен избегать; он сопровождает меня во всех обстоятельствах моей жизни и высказывает одобрение моим действиям. Он непосредственно создает во мне убеждение и с непреодолимой силой вырывает у меня согласие своему мнению; невозможно с ним бороться.

Прислушаемся к нему, честно и свободно, без страха и умствований повиноваться ему — вот мое единственное назначение, вот в чем вся цель моего существования [...].

Только благодаря этим велениям совести мои представления приобретают истинность и реальность. Я не могу не обращать на них внимания и не признавать их, не отказываясь от своего назначения.

Поэтому я не могу не признавать реальности, которую эти веления совести создают, не отрицая в то же время своего назначения.

То, что я должен повиноваться этому голосу, непосредственно истинно, без всяких дальнейших исследований и обоснований; это истинное изначальное основание всякой другой истины и до-

стоверности. Согласно этому взгляду все делается истинным и достоверным, что только предполагается истинным и достоверным, благодаря повиновению внутреннему голосу» [**44**, т. II, с. 161—162].

Позиція ж Б.Вишеславцева настільки ґрунтовна й переконлива, що її розгляд буде, так чи інакше, присутнім протягом усього нашого подальшого аналізу.

При всій різниці акцентів і відтінків прочитання Фіхте[18], всіх російських фіхтезнавців об'єднувало розуміння того, що вчення Фіхте було продуктом стійкої первісної етичної установки свідомості й було пронизано, від початку й до кінця, моральним пафосом. Усі вони були згодні в тому, що серцевина цього вчення — не гносеологія, не логіка, не онтологія, не соціологія, не естетика, а — етика. Саме етичне становить його рідну (несвідомо-інтуїтивну й свідомо-конструктивну) стихію. В галузі етики Фіхте глибший, фундаментальніший і сучасніший Канта. Більше того, в цій галузі він не перевершений ані Шеллінгом, ані Гегелем і «із класиків німецького ідеалізму він дав більше всього для побудови етичної системи, здатної панувати над теперішнім і майбутнім» [**8**, с. XV]. Філософія Фіхте — це *етичний ідеалізм*.

Учення Фіхте не просто пофарбовано в етичні тони. Етика є не просто центральною частиною його філософії. Усе його вчення від початку й до кінця — етика, воно підлегле етичній цілі. Уся філософія Фіхте, на всіх етапах її розвитку супроводжується моральною інтуїцією, сповнена морального пафосу. Ця інтуїція є наслідком констеляції всіх трьох факторів (іманентної логіки розвитку післякантівської філософії, впливу його епохи й характеру особи Фіхте). *Уся* його філософія — етичний ідеалізм[19].

Утім, так характеризували філософію Фіхте вже В. Віндельбанд і В. Дильтей (1833—1911), але тільки російські фіхтезнавці початку XX ст. розкрили внутрішню її цілісність, не розводячи її на етичний ідеалізм і релігійний (В. Віндельбанд), та всебічно обґрунтували таке розуміння цього вчення.

Вихідний пункт у розвитку вчення Фіхте — етика Канта. Однак він робить порівняно зі своїм учителем важливий крок уперед, істотно доповнюючи його. Етика Канта має все ж абстрактний, формальний характер. Вона адресована всім, «людині взагалі». Етика Фіхте — одна з перших могутніх спроб створення неформальної етики. Паралельно з ним розробляв свій варіант «матеріальної», «конкретної» етики — «утворюючу етику» Ф. Шляєрмахер.

Для того щоб з'ясувати, в чому Фіхте йде далі Канта, доповнюючи й поглиблюючи його, необхідно прояснити те уявлення про *індивідуальність*, яке лежить в основі цих етичних учень й дає ключ до їх розуміння. У цьому нам допоможе видатний німецький філософ і соціолог, один із головних представників пізньої «філософії життя» Г.Зіммель (1858—1918). Звернемося до його шістнадцятої лекції курсу лекцій про Канта, який він прочитав узимку 1902—1903 рр. студентам усіх факультетів Берлінського університету [**22**, с. 148—157].

Поняття індивідуальності, як воно склалося в Новий час у XVIII ст., є, по суті, тією віссю, навколо якої оберталися тоді всі принципово життєві проблеми. У всіх можливих комбінаціях розглядається питання про те, як може бути гарантована самостійність особи щодо природи й суспільства, чи як їй належить підкорятися їм.

Ідеал свободи й рівності, який надихав XVIII ст., виражав поширену реакцію на пануючий суспільний устрій. Людина гостро відчувала, що вона, її індивідуальні сили, знаходяться у разючій суперечності з її соціальними й історичними умовами і формами. Вони сприймалися як рабські окови. Нетерпимими, застарілими та гнилими бачилися привілеї вищих станів і деспотичний контроль над образом життя, панщина селян і політична опіка над міським життям, нетерпимість і примус, що чинилися церквою. В умовах цього гніту й формувався ідеал свободи індивіда. Тоді гадали так: достатньо звільнитися від цих кайданів, які силоміць спрямовують сили особи в неприродну колію, від паралізуючих ці сили економічних, соціальних, політичних і релігійних умов, щоб вони розкрилися й привели суспільство з епохи історичної нерозумності в епоху природної розумності.

Проте ці думки таїли у собі дуже небезпечну оману. Здавалося, що достатньо усунути ті несправедливі нерівності між людьми, які були створені становими, цеховими й релігійними путами, щоб з усуненням цих інституцій зникла сама нерівність, нерівномірний розподіл прав. Здавалося, що свобода, яка їх знищить, приведе до загальної й сталої рівності.

Ця омана ґрунтувалася на уявленні про людину як людину взагалі, відповідно — про свободу взагалі, релігію взагалі («природна релігія»), право взагалі («природне право»), яке припускало однорідних індивідів, завжди й скрізь однакових, і не брало до уваги особливість і своєрідність конкретної людини. Те, що відрізняє людей одне від одного зовсім не бралося до уваги, бо пануючим було переконання в тому, що в кожному ін-

дивіді міститься ядро, яке є сутнісним у ньому і яке у всіх людей однакове.

Звідси стає зрозумілим, чому свобода й рівність відчувалися як єдиний ідеал. Як тільки людині буде дана свобода, її людська сутність, прихована й спотворена історичними зв'язками й умовами, знову виступить у всій своїй чистоті, спливе її справжнє Я, яке буде в усіх однаковим.

Це Я здобувало абсолютну суверенність. Воно звільнялося від усього історичного, від усіх сплетень з природою, з Ти, із суспільством. Усі історичні сили повинні надати можливість діяти цьому Я, оскільки над ним і поруч з ним немає нічого, й за своїм поняттям воно може йти лише тим шляхом, який указує йому власна форма його сутності. Так складалося уявлення про філософське «чисте Я», без'якісне, неісторичне, позбавлене якихнебудь індивідуальних властивостей людини.

Для XVIII ст. індивідуальність та індивідуальна своєрідність, розмаїття осіб є лише недоліком, нечистотою, що порушує рівність усіх Я, яка усувається лише вищим потягом до чистого й всезагального «Я». Одинична особа є лише засобом реалізації розуму. Таке розуміння індивідуальності було філософськи сублімоване Кантом. «[...] Все его мышление преисполнено понятием индивидуальности, господствовавшим в его время» [22, с. 148]. Чисте Я Канта взагалі не означає яке-небудь визначене уявлення, оскільки воно — тільки його носій; як свідомість воно — лише цілком загальне відчуття того, що я взагалі існую.

І гносеологічний світ, і соціальний та моральнісний ідеал поставлені тут на це всезагальне, загальнозначуще Я.

Таке розуміння індивідуальності робить зрозумілим той примітний факт, що освічений ідеалізм, включаючи кантівський, надаючи людині свободу й відстоюючи права особи, був водночас часто нетерпимим, владним і позбавленим розуміння індивідуальних переконань. «Ибо предпосылкой этой свободы, — зауважує Г.Зіммель, — было то, что она — свобода однородных по своей сущности индивидов; не разрушая своей системы, она не могла признать, что теоретическо-практические свойства людей могли быть в их последней абсолютной основе различными» [22, 151]. Для Канта той, хто згоден із самим собою, повинен бути згоден і з ним — домагання, яке не є безглуздим тільки при повній рівності внутрішньої структури усіх індивідів. «[...] Объективно истинное, фактически необходимое познание есть познание субъективно всеобщее, узнаваемое по совпадению его у всех возможных субъектов; тем самым познание становится продуктом

единственно общего всем, общечеловеческого в нас, надисторического, надиндивидуального «человека вообще», который относится ко всем отдельным индивидам как общее понятие к его экземплярам. При убеждении, что в нас говорила эта последняя инстанция, может быть обретена единственно возможная истина, которая состоит в непротиворечивости человека самому себе, одновременно, следовательно, и в невозможности того, что другой будет ему противоречить: поскольку существует лишь *одно* Я, может существовать лишь *одна* истина для всех. Чистое кантовское Я есть всеобъемлющее выражение этого понимания: по мере того как *его* форма становится абсолютно действенной — что, правда, может происходить лишь в бесконечном приближении — открывается *та* истина, которая должна быть безусловно всеобщей» [**22** с. 151—152]. А звідси уже був один крок до *ідеалізму* Фіхте. Оскільки істина вимагає орієнтації вже не на об'єкт, а на рівні для всіх внутрішні критерії, то сам об'єкт у колишньому реалістичному сенсі може відпасти. «Так идеализм, выведение всей объективности из условий духовности, оказывается последовательным синтезом понятия индивидуальности XVIII века: если суверенность Я, которой он учит, вообще превращает объект в продукт субъекта, то принципиальное равенство сущностного ядра во всех субъектах гарантирует, что лигитимированный им, ибо из него созданный объект, действительно объективен, т.е. необходим для всех и общезначим»[**22**, с. 152].

Втім поняття індивідуальності XVIII ст. вже наприкінці його почало хитатися, виявляти свою уразливість. Все більш наполегливо заявляло про себе зростаюче відчуття особи. Аксіома, що світ для всіх людей один, що природа людини однакова, почала викликати сумніви усюди, де останню підставу збагнення визначають мінливі інстанції душі, релігійності, волі.

Етика Канта була цілком заснована на тій формі індивідуалізму, що панувала в XVIII ст. Вона тому й абстрактна, що апелює до людини взагалі, до «абстрактної людини». Й у цьому відношенні вона незаперечна. Фіхте й не буде намагатися її заперечувати. Він буде лише цю етику розвивати й доповнювати.

Кожна людина, будучи «кожною», тобто представником роду «людина», «людиною взагалі», є ще й *самобутньою, неповторною індивідуальністю*. Ця ідея «позакантівського» походження. Вона дозріє й зміцниться у Фіхте, під впливом Якобі, романтиків, Шляєрмахера, Гьоте. Фіхте й спробує «примірити» етичне до конкретної людини, визначити її конкретний моральний обов'язок.

Декілька слів про суттєву відмінність етики Фіхте від кантівської. Й таке попередження мені здасться доречним, оскільки воно забезпечує нас надійним компасом, який допоможе не заблукати в подорожі по «країні» — «Вчення Фіхте».

Я дозволю собі в цьому місці процитувати великий фрагмент з книжки Б. Вишеславцева «Етика Фіхте», яка стала неабияким раритетом та й досі залишається неперевершеним викладом фіхтевського вчення як за теоретичною глибиною та нетрадиційністю й оригінальністю його прочитання, повнотою майже не доступних для нас джерел, майстерністю їх перекладу, так і за добірністю літературного стилю.

Дамо слово Б. Вишеславцеву: «За такої точки зору змінюється вся етика. Вона вже не говорить: будь, як і всі; вона говорить: будь, як ніхто. Фіхте прокладає шлях новій *конкретній етиці*, що залишає позаду етику Канта. Він уже не може задовольнятися вченням про *обов'язок* (Pflichtenlehre), яке дає лише загальні *правила, придатні для всіх однаково*. Такі правила, звичайно, повинні існувати, але «вища мораль» на них не зупиняється; вона потребує індивідуалізації: кожний повинен знайти й обрати своє своєрідне і єдине призначення, бути тим, чим може бути і чим повинен бути він і тільки він. Кожний індивід існує заради кінцевої цілі, кожний має перед собою визначену сферу можливостей, і тому кожному кінцева ціль визначає саме *таку*, а не інше завдання. «Каждый должен только то, что он один должен и он один может», і якщо він свого завдання не виконає, то в даному суспільстві воно взагалі виконане не буде. «Возникновение каждого индивидуума есть особый определенный декрет нравственного закона, который высказывается вполне лишь посредством своих декретов, обращенных ко всем индивидуумам». Кожна індивідуальність є немовби особлива «мысль Божества». Тут відпадає усяка суворість стоїчної моралі обов'язку з її холодним схваленням закону, виконаного усупереч схильностям. «Высшая мораль» потребує лише повного й свободного виявлення того, що є в людині найкращого й цінного, що в ній єдине й незамінне, що становить зерно її душі. «Он должен желать лишь того, что он в глубочайшем существе, действительно хочет», до чого спрямована чиста воля людини, звільнена від усього далекого, випадкового, наносного. Лише це істинно-бажане здатно дати найбільшу насолоду, охопити душу полум'ям «несказанной любви». Навпаки, діяти усупереч своєму призначенню є найбільше нещастя, бо «никогда мы не будем делать охотно то, чего мы в существе своем не можем желать», і удачі на цьому шляху ніколи не буде,

оскільки «от него отказывается наша природа». Причому Фіхте далекий від будь-якого індивідуалізму [...]. *Пафос індивідуальності* у нього злитий з *пафосом універсальності* [...]. Індивідуальність тим багатша, чим складніша й повніша, чим конкретніша, чим більше вона зрослася й сплелася з цілим [...]. «Характер индивидуума и его действий, — говорить Фіхте, — определяется действием *всех*», «взаимодействием со *всем* миром свободы», «только в этом взаимодействии выясняется это определенное *я* каждого». Індивідуальність є, таким чином, «результат моего отношения к абсолютной сумме *всех* индивидуумов». [...] *Індивідуальний характер* кожного визначається його місцем у системі індивідів; кожний дістає в єдиному цілому божественного життя своєрідну участь, властиву тільки йому, й ніякому іншому індивідууму. Отже, індивідуальність виявляється лише в протиставленні й у зіставленні з *усіма*, лише в системі «универсальной соотносительности». Проте система *усіх* є нескінченне ціле, або *актуальна нескінченність*; тільки вона в змозі конструювати індивідуальність. Не категорія *множини* (потенційної нескінченності) творить індивідуальність, а лише категорія *всезагальності*. Беатріче не була для Данте *одною з багатьох*; вона була для нього *одною з усіх*, і лише тому його любов була любов'ю до індивідуальності, вічною любов'ю. Єдиність і незамінність існують лише sub specie aeternitatis. Потрібно оглянути поглядом *усю нескінченність* універсуму, щоб визнати дану істоту, або дану мить єдиною, незамінною *ні одним з усіх* інших» [**8**, с. 387—388, 386—387].

Отже, «індивідуальний» обов'язок конкретної людини, по-перше, — це бути самим собою, а не намагатися бути кимсь іншим. Кожна людина, будучи індивідуальністю, призначена бути кимсь. Кожна людина має *своє*, одній їй накреслене, призначення. Реалізувати (чи, точніше, — постійно *реалізовувати*) це призначення і є *конкретний* обов'язок *конкретної* людини. «Первейший акт высшей моральности» полягає в тому, що «человек овладевает свойственным ему предназначением и совершенно не желает быть ничем иным, кроме того лишь, чем он, и только он, быть может, чем он, и только он — вследствие его высшей природы, т.е. божественного начала в нем, — быть обязан [...]. Стремление же даже только хотеть быть чем-то иным, нежели тем, к чему мы предназначены, как бы велико и возвышенно ни казалось это другое, есть *верх аморальности* [...] (курсив мій. — *Авт.*)» [**45**, с. 127—128]. І зовсім не має значення, яке твоє призначення: бути монархом, моральним наставником людства (в чому Фіхте убачав своє власне призначення) чи купцем, ремісни-

ком чи селянином. У моральному відношенні всі рівні. «Моральний світоустрій» обіймає всіх людей, усіх пов'язує у своєму незримому, надчуттєвому й вічному порядку. Немає людини, яка була б занадто малою для цього устрою, яка була б не важлива або зайва. Кожна людина має своє визначене місце в цьому світі й своє *призначення*. Її моральний обов'язок — реалізувати, здійснити в максимальному наближенні своє призначення. Міра моральності людини є мірою виповнення *свого* призначення, й вона зовсім не визначається змістом цього призначення.

Формула фіхтевського категоричного імперативу така: «*Чини завжди згідно зі своїм призначенням*!».

По-друге, людина ніколи не є тією, якою вона має бути. Той, хто вважає, що він уже є тим, ким він має бути, загинув для моралі, він — аморальна людина. Тому моральний обов'язок людини полягає в тому, щоб постійно прагнути до того, ким вона має бути.

І ще одне. Ця моральна самореалізація індивідуума має бути орієнтована на всезагальний моральний світоустрій, гармонізувати з ним і водночас становити його необхідну умову.

Категорія «*призначення*», поряд з поняттями обов'язку й діяльності, — центральна в етиці Фіхте.

Квінтесенція, стрижнева ідея цього вчення, його «невідчужувана истина», як її надзвичайно ємко й точно сформулював Б. Вишеславцев, така: «Завдання вищої моралі: створювати індивідуальне й неподільне у сфері вищих цінностей [...]; викликати до життя співзвуччя неповторно-різних і разом з тим взаємодоповнюючих один одного індивідуальних духів [...]. Це останній і вищий щабель царства свободи» [**8**, с. 428—429].

Неминуще значення етики Фіхте Б. Вишеславцев проникливо характеризує так: «Найбільша заслуга етики Фіхте полягає в тому, що вона установлює *об'єктивний критерій добра,* достатньо широкий і всеохоплюючий: «*система абсолютної гармонії*» буде її принципом, тобто система найбільш диференційованого й найбільш інтегрованого буття, система найбільшої єдності найбільш протилежного, найбільш різноманітного; й «*систему інтеліген-ційй*» вона оцінює так високо лише тому, що бачить у ній найскладнішу й найбагатшу систему» [**8**, с. 383—384].

Втім до такого розуміння філософії (етики) й її задач Фіхте прийде не відразу. То яке ж відношення воно має до *вихідної* інтуїції? Адже те, про що досі йшла мова, це вже не стільки інтуїція, скільки саме вчення.

Тому повернемося до вихідного, до витоків, до інтуїтивної «археології» фіхтевського вчення.

Обдарований від природи унікальною пам'яттю, багатою уявою, жадобою діяльності, Фіхте дуже рано передчував своє високе *призначення*. Проте це ще дуже й дуже неясне відчуття досить довго не знаходило собі того сегмента життя, в якому воно могло б виповнитися. Це його гнітило, але не придушувало, він без утоми його шукав. І *де* він тільки не шукав! У *чому* він себе тільки не шукав! Він пробував себе в усім! Втім доля, яка попри всі випробування, а може завдяки їм, завжди була прихильною до нього, дарувала дві вказівки, одну — реальну, другу — духовну, які були подані одна за одною: Французьку революцію (1789) і Канта (1790, рік першого знайомства з кантівською філософією). Настало прозріння, ясне усвідомлення свого призначення. Його жадаюча діяльності натура стрімко ринулася реалізовувати його. Фіхте відбувся. Неясне відчуття було розвинуте в стрункy теорію. Він подарував нам велике філософське вчення, ядром якого була етична теорія морального *призначення* конкретної людини. Вже в першому своєму етичному творі «Декілька лекцій про призначення ученого», в першій лекції «Про призначенні людини в собі (an sich)» (1994) Фіхте висуває *принцип індивідуальності*. Людина існує, вона безумовна, її існування є таким чином самоціль. Однак вона є *щось*. Її ціллю тому може бути — бути тільки тим, чим вона є, причому «якраз тому, що вона цим є». Із самої себе вона витягає своє визначення, яке не несе в собі ніякого іншого закону, крім закону тотожної самості (Selbigkeit), й таким чином може мислитися як така, що вічно перебуває.

Спираючись на цю тезу щойно опублікованого тоді твору «моего друга Фихте». в своєму трактаті про естетичне виховання Шіллер коротко підсумує зміст фіхтевської праці таким чином: «[...] Во всякой человеческой личности, по предрасположению и назначению, живет чистый идеальный человек, и великая задача бытия человека в том, чтобы при всех переменах согласоваться с его неизменным единством». Тому держава має «уважать в личности не только объективный и родовой, но и субъективный, специфический характер». І в примітці: «Я ссылаюсь здесь на недавно появившееся сочинение моего друга Фихте «О назначении ученого», где из настоящего положения читатель найдет чрезвычайно ясный вывод, которого *на этом пути еще никто не искал* (курсив мій. — *Авт.*» [**51**, с. 259].

«Я есмь тот, — говорить Фіхте, — кем я себя свободно делаю, и я таков потому, что я таким себя делаю». «Тот голос в моей глубине, которому я верю и ради которого верю всему другому [...], этот голос моего сознания вверяет мне во всяком особом ра-

сположении моего бытия, что я определенным образом должен в этом положении делать, чего я должен избегать [...]. Прислушиваться к нему, повиноваться ему честно и непредвзято, без страха и умствования, *вот мое единственное назначение, вот вся цель моего бытия*» [переклад В. В. Бибихина і А. В. Михайлова; **19**, т. IV, с. 94]. Такі твердження знаходимо й у Шляєрмахера.

«Но это требование, — зауважує В. Дильтей, порівнюючи позиції Фіхте і Шляєрмахера, — абсолютного и вполне автономного самоопределения постоянно возвращалось у Фихте к общезначимому нравственному закону. Он был субъективным лишь в аспекте своего происхождения из свободы, не в аспекте своего содержания. Здесь тот пункт, где сама натура Шлейермахера вторгается в систему Фихте, перестраивая ее. Из Я получается индивидуальность, из субъективности истока — субъективность содержания» [**19**, т. IV, с. 94]. А от тут з Дильтеєм погодитися аж ніяк не можна. Шляєрмахер не стільки «перебудовує», скільки договорює Фіхте й проясняє його.

Тож звернемося до Шляєрмахера, щоб краще зрозуміти Фіхте.

Сутність етичних поглядів Шляєрмахера найповніше представлена в його моральнісній сповіді «Монологи», котрі були написані в тому ж році, що й «Призначення людини» Фіхте (1800). Вони виникли з потреби «выразить себя самого, свое стремление, внутренний закон своей жизни». Разом з тим, вони являють собою «попытку перенести в жизнь философскую точку зрения, именуемую идеализмом, изобразить характер, соответствующий этой точке зрения». Причому Шляєрмахер спробував викласти своє моральнісне світорозуміння не як систему абстрактних правил і вчень, а як конкретну форму особистого життя.

Моральна проблема все життя займала Шляєрмахера й становила його головний інтерес. Уже в 1797 р. він виношував плани написання «Апології гуманності», яка була б спрямована проти моральної системи Канта. Фр. Шлегель бачив у його паперах начерк «про аморальність усякої моралі».

Аналіз «Монологів» авторитетним, глибоким знавцем німецької класичної філософії С. Л. Франком (1877—1950) приводить його до висновку, що «Збагнення метафізичного й морального сенсу індивідуальності є велике відкриття Шляєрмахера» [**48**, с. 31]. Однак для того щоб підкреслити своєрідність етичних поглядів Шляєрмахера, він, як і Дильтей, надмірно зближає етичну точку зору Фіхте з точкою зору Канта, постійно говорить про «канто-фіхтевський дуалізм», «канто-фіхтевське життєрозуміння» й протиставляє йому шляєрмахерівське. Однак таке проти-

ставлення, якщо якоюсь мірою й виправдане як методологічний прийом рішення конкретного історико-філософського завдання, що постала перед С. Франком, то відразу ж дає збій при розв'язанні іншого завдання — з'ясуванні розходження фіхтевського й кантівського етичних вчень. У цьому випадку набагато продуктивніше акцентувати точки дотику позицій Фіхте й Ф. Шляєрмахера, ніж проводити вододіл між ними.

«Відкриття» Шляєрмахером «метафізичного й морального сенсу індивідуальності» було все ж інспіровано Фіхте, попри те, що після публікації «Призначення людини» Шляєрмахер пише її критику, підкреслюючи пункти розбіжності між ним і Фіхте. Шляєрмахер у своїй етиці рішучіше ніж Фіхте виходить з аналізу не «трансцендентального», а реально-даного «Я», його погляди здобувають більш життєвий і реалістичний характер, переборюючи кантівський дуалізм між внутрішнім буттям ідеального духу й зовнішнім, емпіричним життям.

Кант поділяв пануюче в його епоху розуміння людини як тільки абстрактної ідеальної «людини взагалі», що й ставило тому перед кожною людиною завдання бути виразником загальної людяності. Єдина мораль і єдина «релігія в межах тільки розуму» повинна була об'єднувати всіх людей. У Фіхте ж, а ще виразніше у Шляєрмахера (однак не без впливу Фіхте), знаходимо ту думку, що *індивідуальність*, особиста *своєрідність* кожної людини, є та точка в ній, через котру вона найглибше пов'язана з істинним та нескінченним буттям і точніше за все відображує його. Вони з'ясували, що внутрішня, метафізична й моральна сутність людини невіддільна від її своєрідності, що кожна особа є самобутня ентелехія, покликана на свій лад виразити й здійснити нескінченну сутність буття, й що Всесвіт — це не агрегат однорідних атомів, а система або організм живих своєрідних істот.

Уже йшлося про те, що для XVIII ст. й для Канта індивідуальність та індивідуальна своєрідність, різноманіття особистостей є лише недолік, нечистота, що усувається лиш вищим вабленням до чистого й загального «Я». Окрема особа є лише знаряддя й засіб реалізації розуму, категоричного імперативу.

Навпаки, основна думка усього етичного світогляду Шляєрмахера (як і Фіхте) полягає в розумінні моральності як вимоги особистого внутрішнього саморозвитку й самовиховання, що випливало з переконання в індивідуальній своєрідності моральної своєрідності життя. У другому діалогу Шляєрмахера знаходимо його одкровення щодо шляху, який привів його до свого вчення про мораль: «Высокое откровение дано было мне изнутри — его

не вызвали никакие нравственные учения, никакие системы мудрецов: долгое искание, неудовлетворенное ни теми, ни другими, было увенчано светлым мгновением; свобода разрешила действием темные сомнения». «Долгое время и я удовлетворялся тем, что нашел разум; и почитая превыше всего однородность бытия, я думал, что для каждого случая есть только одна правда, что поведение должно быть для всех одинаковым и что один человек отличается от другого лишь своеобразием своего положения и места. Человечность, казалось мне, имеет различные обнаружения лишь во многообразии внешних действий; внутренний человек не должен быть своеобразно развитым существом, а всюду каждый сам по себе должен быть равен другому». Тому що, коли людина, «презирая недостойную обособленность чувственной животной жизни, приобретает сознание общечеловечности и подчиняет себя долгу, он не способен тотчас же поднять свой взор к высшей самобытности духовного развития и нравственности [...]». Багато хто зміцнює себе в цьому невизначеному проміжному стані, а саме — в переконанні необхідності підкорити своє життя кантівському всезагальному моральному закону. Однак «все, кто не воспринял мысли о своеобразии отдельного существа, подобны грубой массе камня, которому не хватало простора и покоя, чтобы, кристаллизуясь, достигнуть своеобразной формы. Мной же овладела эта мысль. Ненадолго мог я успокоится на одном лишь чувстве свободы; я спрашивал, для чего же тогда нужна личность и единство текучего преходящего сознания во мне? И *меня влекло искать высшее нравственное начало, которое открывало бы смысл личности.* Меня не удовлетворяло убеждение, что человечество должно существовать как однородная масса, которая всегда раздроблена в своем внешним проявлении, но внутренне всегда тождественна. Меня удивляло, что, согласно этому убеждению, отдельные духовные образы людей приобретают характер устойчивого единства преходящих явлений без всякого внутреннего основания, лишь по внешним причинам, в силу трения и соприкосновения.

Так открылось мне то, что с того времени более всего возвышает меня; мне уяснилось, что *каждый человек должен на свой лад выражать человечество* (курсив мій. — *Авт.*)» [**54**, с. 363, 364—365].

Отже, як бачимо, багато чого в етиці Фіхте проясняють «Монологи» Шляєрмахера, бо в одному істотному відношенні Фіхте на шляху до нього — в розумінні етичного як особистісного первня, через який тільки й може зреалізуватися кантівське безосо-

бово-загальнолюдське призначення людини. Бо в кожного своя частка й своя доля в творінні. Причому «індивідуалізм» обох мислителів виростає не всупереч, а на ґрунті універсалізму. Самоспоглядання є свідомість загальнолюдськості. Шляєрмахер говорить про «дві великі умови моральності», розвитку «задатків своєрідності» — *сприйнятливості* й *любові*. «Кто хочет развить из себя определенное существо, тот должен быть способен воспринимать все, что не есть он сам». Лише якщо індивід «постоянно сознает свою обязанность созерцать все человечество и сопоставлять всякое иное выражение последнего со своим собственным, он может сохранять сознание своей самости: ибо лишь через противоположение познается единичное». Любов — це «святое чувство», без якого б були «невозможны самобытная жизнь и развитие», без неї «все растекалось бы в однообразную грубую массу». У любові індивід одночасно самоствердує себе, самодоповнює й самовідкриває. «Вне любви нет развития, вне самобытного развития нет завершенной любви; одно дополняет другое, и оба растут в неразрывной связи» [**54,** с. 370, 371]. Моральний обов'язок людини — самобутньо удосконалюватися й заповнювати себе в любові. А любити можна лише самостійну істоту. Прийдешнє «возвышенное царство культуры и нравственности» мислиться Шляєрмахером як «взаимосозерцание душ». Й нас не повинні збивати з пантелику висловлювання Фіхте на кшталт: «Целью для каждого служат другие, а сам он — никогда» («Система вчення про моральність», 1798). Чи: «личность *должна* быть приносима в жертву идее; [...] с точки зрения истины и подлинной действительности, индивидуум вовсе не существует, ибо не должен иметь никакого значения и должен погибнуть, и, напротив, существует единственно род, ибо последний должен быть рассматриваем, как единственно существующий» («Основні риси сучасної епохи», 1806) [**44**, т. II, с. 395]. Це в такий парадоксальний спосіб Фіхте наголошує на загальнолюдському первні в людині.

Фіхте і Шляєрмахер рухалися все ж в одному напрямі.

Звідси розуміння Фіхте сутності й завдань філософії. Філософія як лише вчення про знання не задовольняє його, він вимагає від неї бути «інструментом життя». Науковчення Фіхте розглядав як фундамент вчення про життя, мудрість і блаженство. Воно «наукоповчає», щоб стало можливе «правильне життя»: «адже життя є ціллю, а не спекуляцією: ця остання є тільки засіб» [**62** , S. 174]. Воно покликане сприяти зміні й поліпшенню світу й людини. «К чему вся философия и зачем нужно её остроумное

оснащение, если она признает свою неспособность сказать что-либо новое для жизни и даже неспособна служить инструментом жизни, если она является лишь учением о знаниях, но не школой мудрости». Філософія «[...] в широчайшем смысле слова *педагогически* влияет на все непосредственно практическое. Исходя из высочайших оснований философия учит пониманию того, как следует формировать цельного человека [...], её влияние на умонастроение всего человечества, однако, нужно искать в том, что она придаёт ему силу, отвагу и веру в себя, показывая, что всё это и его судьба в целом зависят исключительно от него самого, — тем, что она ставит человека на его собственные ноги» [цит. за: **5**, с. 29]. «Благодаря принятию и всеобщему распространению наукоучения среди тех, кому оно требуется, весь человеческий род избавится от слепого случая и от власти судьбы. Все человечество получит свою судьбу в свои руки, оно станет подчиненным своей собственной идее, оно с абсолютной свободой сделает отныне из себя самого все, что только оно из себя пожелает сделать» [**6**, с. 95]. М. Бур правильно зауважує, що перехід від критичної філософії до науковчення був зумовлений не тільки чисто науковими, спекулятивними міркуваннями, але, насамперед, прагненням надати практичну спрямованість тим тенденціям філософії Канта, які Фіхте визнавав правильними. Кант, про що свідчить його «Заява з приводу науковчення Фіхте», цього зовсім не зрозумів.

Фіхте залишається філософом, чи не найменш дослідженим з усіх представників німецького класичного ідеалізму, і все ще багато в чому незрозумілим. Фіхте завжди погано розуміли, точніше просто не розуміли. Він сам скаржився на це й хворобливо це переживав. Адже він убачав призначення своєї філософії в моральнісному вдосконаленні людини, своєї нації, всього людства. Він *повинен* був бути зрозумілим. Прагнучи цієї цілі, Фіхте майже десять разів переробляв своє «Науковчення» й перед самою смертю йому почало здаватися, що в цьому напрямі він досяг такого успіху, що це вчення може бути зрозумілим «навіть дитині».

Фіхте не розуміли вже сучасники. Його не розуміли ані І. Кант і К. Л. Райнгольд, ані Ф. Г. Якобі і Ф. Е. Д. Шляєрмахер, ані Ф. В. Й. Шеллінг і Г. В. Ф. Гегель. Сьогодні його розуміють ще менше.

Учення Фіхте малодоступне і складне для засвоєння. У Фіхте ми маємо справу з єдиною у своєму роді за своєю розумовою владністю системою, надзвичайно важкою за своєю внутрішньою

складністю, та такою, що вражає своїм напруженням. Засвоєння філософії Фіхте потребує неабияких зусиль і неймовірного розумового напруження. Викласти філософське вчення Фіхте дуже непросто. Філософія Фіхте, як слушно зауважив К. Фішер, — філософія «наиболее трудного и наименее понятного мыслителя» [**46**, с. 719].

Тяжкий гріх за нерозуміння філософії Фіхте лежить, передусім, на Шеллінгу й Гегелі. Праці пізнього Фіхте вони взагалі не читали, бо були зайняті розробками своїх власних філософських систем. Шеллінг не читав уже «Ясне, як сонце, повідомлення широкій публіці про сутність новітньої філософії» (1801), а лише «перегорнув». Саме Шеллінг і Гегель сфабрикували міф про філософію Фіхте, як «суб'єктивний ідеалізм»; міф, який ще й нині напрочуд живучий серед фіхтезнавців. Цей міф потрібен був Шеллінгу й Гегелю для того, щоб більш рельєфно подати свої системи «об'єктивного» та «абсолютного» ідеалізму, акцентувати їх відмінність від фіхтевської. Шеллінг і Гегель, захоплені розробленням своїх власних філософських систем, просто не могли стежити за ходом розвитку свого старшого сучасника, втім, як і за ходом, багато в чому рівнобіжного розвитку один одного. Вони дистанціювались від Фіхте, наголошували на відмінності своїх учень від фіхтевського й тому їх цілком задовольняв ними самими «заморожений» образ Фіхте. Вони прогледіли Фіхте (та й не бажали бачити), який рухався з ними рівнобіжно в одному напрямі, а в дечому сам задав цей напрям ще в своїх ранніх працях.

Зупинимося на деяких підводних рифах, що підступно перекривають русло та заважають увійти до того порту, що зачаровує своєю красою, архітектурною довершеністю форм, яким є філософія Фіхте.

Спочатку Кант досить жорстко й навіть різко відхрестився від Фіхте[20], потім Шеллінг та Гегель відмежувалися від нього. Вони визнавали заслуги Фіхте тільки як щабля, «перехідної форми» до своїх власних учень. Відтепер у філософії Фіхте почали вбачати всього-на-всього лише проміжну ланку, полустанок на магістральному шляху від Канта до об'єктивного ідеалізму Шеллінга й абсолютного ідеалізму Гегеля. Її розглядали лише як «суб'єктивно-ідеалістичну» прелюдію до симфоній Шеллінга й Гегеля, як інтермецо в ході розвитку всього післякантівського ідеалізму. Ця обставина робить Фіхте найбільш «незручним» і найбільш важким для теоретичного аналізу представником німецької класики, тому що філософія Фіхте не є лише перехідне формоутворення

на шляху від Канта до Шеллінга і Гегеля. Вона має й самостійне значення.

Ніколи не був Фіхте й суб'єктивним ідеалістом, не був він ним навіть у першому викладі Науковчення 1794 р. та у двох манускриптах, які відшукав на початку століття Кабіц у паперах Фіхте: «Власні розмисли над елементарною філософією» і «Практична філософія», і які є самим першим накресленням фіхтевської системи. Інтерпретація вчення Фіхте «першого періоду» як суб'єктивно-ідеалістичного хибна.

Починаючи з першого абрису своєї системи, у всіх основоположеннях: «**Я** *покладає* Я», «**Я** *покладає не*-Я», «**Я** *покладає* Я і не-Я» — два Я: абсолютне, чисте, наіндивідуальне Я, яке є визначальним; і Я конечне, що протистоїть не-Я. Фіхте вважає, що факт свідомості, чи особистого, суб'єктивного Я, яке настільки безпосередньо близьке кожній людині, не можна визнати відправним пунктом філософії, оскільки він суб'єктивний і не прояснений. Ілюзія суб'єктивного ідеалізму виникає через те, що крім цих двох Я, Фіхте вводить ще третє Я — Я читача, слухача, якого він намагається ввести в науковчення, феноменологічно відправляючись від фактів емпіричної свідомості. Послухаємо Фіхте. Ось що він пише в одному з листів до Райнгольда: «Це первинне покладання, протипокладання і ділення, помітьте, не є ані мислення, ані споглядання, ані відчуття, ані бажання тощо; *це вся сукупна діяльність людського духу*, яка не має імені, яка ніколи не відкривається у свідомості, яка незрозуміла. Оскільки вона являє собою щось таке, що визначається в усіх окремих (і остільки тих, що утворюють свідомість) актах духу, а не яке-небудь окреме визначення (курсив мій. — *Авт.*» [**62**, Bd. II, S. 214]. Треба мати на увазі й те, що реалізм зовнішніх речей, як речей у Фіхте цілком зберігається, тому що не людина є їх творцем, а певне нелюдське начало, яке таким самим чином покладає й саму людину. Який же це суб'єктивний ідеалізм? У так званому другому періоді творчості (після 1800 р.) Фіхте в суб'єктивному ідеалізмі вже ніхто не звинувачував.

Однак ідеалізм Фіхте хоча й не суб'єктивний, але специфічний. Він не тотожний ідеалізмові Шеллінга чи Гегеля. Незважаючи на те, що сам Фіхте продовжував, на зразок Канта, іменувати його «трансцендентальним», його трансценденталізм зазнав істотних обмежень. У міру розвитку його філософії цей трансценденталізм хоча й залишався, але все більше ставав трансценденталізмом спекулятивним, тобто таким, що грунтувався на розумінні Я, абсолюту як тотожності мислення та буття. Саме тому П. П. Гай-

денко в останній своїй праці, присвяченій Фіхте, ввела для позначення ідеалізму Фіхте дуже вдалий і точний термін — «спекулятивний трансценденталізм»[див.: **11**]. Та й цей термін ще не цілком виражає специфіку фіхтевського ідеалізму. Цей ідеалізм від самого початку й до кінця мав релігійно-етичну спрямованість. І тому вважаю найбільш прийнятним для позначення фіхтевської форми ідеалізму термін «*етично-релігійний спекулятивно-трансцендентальний ідеалізм*».

Неабиякі труднощі для розуміння вчення Фіхте створює його метод. На це вказував сам Фіхте, але його читачами (навіть фіхтезнавцями) цей метод чомусь залишається поза увагою. Ось як сам Фіхте пояснював особливості свого філософування: «Те, що я хочу повідомити, — писав він Райнгольду в листі від 2 липня 1795 р., — є щось таке, що, власне, не можна ні сказати, ні уловити в понятті й що може бути збагнене лише інтуїцією; те, що я говорю, повинно лише таким чином впливати на читача, щоб у ньому виникла шукана інтуїція. Хто хоче вивчати мої твори, тому я раджу вважати слова за слова й піклуватися тільки про те, щоб де-небудь проникнути в ряд моїх споглядань, продовжуючи вивчення навіть і в тому випадку, якщо він не зовсім розуміє, що відбувається; — і так до тих пір, поки де-небудь йому не засвітить, нарешті, світло. Це світло, якщо тільки це — повне, не половинчасте світло, відразу ж дозволить йому стати в ряду моїх споглядань на таку точку зору, з якої саме й слід розглядати все ціле» [**59**, Bd. II, S. 213]. Отже, до оман, які перешкоджають правильно зрозуміти й оцінити смисл фіхтевської філософії, слід віднести, насамперед, розуміння його науковчення, як однієї з форм інтелектуалістичного раціоналізму. Не можна не погодитися з Б. Яковенком, що «[...] *науковчення* цілком ґрунтується на інтуїтивному прозрінні, це виклад інтуїтивний та інтуїтивним методом» [**54**, с. 194]. Сам Фіхте не залишає щодо свого методу ніяких сумнівів і неясностей. «На початку моєї філософії, — пише він Райнгольду, — стоїть щось зовсім незбагненне, це робить її складною, оскільки зрозуміти, в чому справа, можна тільки за допомогою сили уяви; розсудок же не спроможний надати ніякої допомоги [...]» [**59**, Bd. II, S. 214]. Інтуїтивний метод Фіхте потребує подолання понять, розміщення себе *вище від понять*, *над поняттями*. Б. Яковенко це добре розумів. Ось як він витлумачує фіхтевську точку зору: «Ясним визнанням обмеженості мислення в поняттях потрібно покласти кінець їх владі й вивести себе в царину, вільну від них, в якій і вони самі здобувають зовсім нове, генетичне значення, — в царину чистої самодіяльності, ціль і за-

кон якої є вона сама і яка для свого власного плину й становлення покладає себе у вигляді понять межі, щоб згодом жити в їх подоланні. Це піднесення над поняттям потребує величезної духовної сили й зосередженості, потребує глибокого проникнення у свою суть, усвідомлення у своїй свідомості наявності надсвідомої дієвості, у своєму Я-емпіричному — Я-чистого, у своєму фактичному існуванні — чистої генези чи діло-дії» [57, с. 199—200]. У способі філософування Фіхте багато чого спільного з характером філософування Сократа. Їхні філософські роздуми глибоко пронизані майєвтикою, бажанням спонукати слухача чи читача самого, власними силами продумати висловлювану думку, обґрунтувати її, засвоїти й потім жити нею.

Шеллінг також «органом» філософування буде вважати інтелектуальну інтуїцію й дивуватиметься, чому Гегель протиставляє їй своє «поняття». Маститий російський гегелезнавець І. О. Ільїн вважав, до речі, що «за методом свого філософування Гегель має бути визнаний не «діалектиком», а інтуїтивістом, або точніше, інтуїтивно мислячим ясновидцем» [25, с. 121]. Р. Гайм у свій час схарактеризував систему Гегеля як «художній витвір» [12, с. 71], а Ф. Енгельс як «dialektical poem» [21, с. 485]. І все ж філософування Фіхте докорінно відрізняється від філософування Шеллінга й особливо Гегеля. Філософським побудовам Гегеля й ходу його думки притаманна раціоналістична прозорість, логічна послідовність і досить легка сповіщеність. Його думці властивий холодний, ясний спокій розумового достатку, довершеність; вона характеризується кришталевістю, легкістю, послідовністю й безперервністю. Цього не скажеш про фіхтевські тексти.

Постає питання: що може гарантувати появу у читача такої «шуканої інтуїції», що може гарантувати те, що йому «засвітить, нарешті, світло»? Запорукою цього може бути лише ґрунтовне знання безпосередніх попередників Фіхте: Канта, Райнгольда, Шульце-Енезідема, Маймона, втім, як і наступників, тих, «хто прийде пізніше». Причому не тільки Шеллінга й Гегеля. Фіхте стоїть на філософському роздоріжжі. Від нього ведуть шляхи як до спекулятивного ідеалізму Шеллінга й Гегеля, так і до романтиків й Ф. Шляєрмахера. Це ускладнює дослідження вчення Фіхте, але водночас дозволяє нам багато чого прояснити в ньому та уникнути однобічностей у його інтерпретації. До того ж багато ідей Фіхте отримують чи то у Шеллінга й Гегеля, чи то у романтиків і Шляєрмахера подальший розвиток, мають більш розгорнуті й чіткі формулювання й тому полегшують розуміння фіхтевських ідей.

Етика Фіхте розкривається найбільш повно шляхом звернення до таких різних, здавалося б, етичних вчень, як вчення Шляєрмахера і Гегеля. Ці вчення, попри всю свою розбіжність, альтернативність, у чомусь виходять з одного кореня. В цих вченнях було досказане те, що у Фіхте не отримало ще достатньо чіткої концептуальної форми. У Шляєрмахера — це принцип індивідуальності. У Гегеля — спроба подолання кантівського етичного трансценденталізму шляхом історизації моральності й з'ясування розбіжностей моралі і моральності. Щодо Шеллінга, то це окреме й дуже складне питання. Його етичне вчення майже не досліджене.

І, нарешті, ще про одну підступну оману, яка очікує дослідників філософії Фіхте і якою вже спокусився не один фіхтезнавець. Це — так званий «націоналізм» Фіхте.

У січні 1807 р. в обложеному французами Берліні Фіхте читає свої приголомшливі безсмертні «Промови до німецької нації». З часів Лютера німецька нація не знала подібного звертання. В цих «Промовах» Фіхте, ще в недалекому минулому космополіт, що схилявся перед «генієм» Франції, постає, здавалося б (й багато кому здається понині) чи не одним із засновників німецького націоналізму. В 1793 р. він захищав Руссо й Французьку революцію і ще в 1799 р.заявляв: «Ясно, що відтепер і на віка тільки Французька республіка може бути батьківщиною чесної людини, що лише їй вона може присвятити свої сили, оскільки не тільки найбільші надії людства, але навіть саме його існування пов'язані з перемогою Франції [...]. Я присвячую всі мої здібності Республіці» [**62,** S. 100]. Одного часу Фіхте навіть хотів прийняти французьке підданство. Однак після вторгнення Наполеона його ставлення до Франції різко змінюється. Як і багато засновників німецького націоналізму, він від початку поділяв антинімецькі настрої, що коренилися, не в останню чергу, в почутті неповноцінності[21]. Тепер же Фіхте в патріотичних «Промовах до німецької нації» не тільки прагне розбудити самосвідомість німецького народу в критичний для нього історичний момент, а й заявляє про обраність, винятковість цього народу. Німці, вважає Фіхте, — «пранарод», тільки вони «єдино істинний народ», тільки вони «здатні до справжньої й розумної любові до своєї нації», тільки німецька мова — «прамова». Він приписує німецькому народові історично виняткову роль. «Промови» закінчуються словами: «Виходу немає; якщо ви загинете, то разом з вами загине людство без усякої надії коли-небудь відродитися» [**60**, S. 246]. Та все це, скоріше, лише емоційні популістські заяви Фіхте-трибуна.

Навіть у «Промовах» Фіхте-теоретик займає іншу позицію. Як це не парадоксально, але Фіхте стає «націоналістом», точніше, гарячим патріотом, через свій вищий інтернаціональний ідеал, інтернаціональний запит та інтернаціональні переконання. Його так званий «націоналізм» підлеглий загальнолюдським устремлінням. Хай там як, але погляди Фіхте геть-чисто позбавлені шовіністичного угару на кшталт голосінь Г. Клейста (1777—1811).

І всередині держави національна ідея не є для Фіхте панацеєю від усіх бід. Він проводить різницю між «національною державою» й «культурною державою», і піддає національну державу суду морального розуму. Державі наполегливо навівається вимога необхідності убачати своє головне завдання в тому, щоб піклуватися про становлення винятково людського в нації. Національна держава повинна шукати свою велич у відстоюванні ідей, що здатні принести благо всім народам. Національна ідея, про яку нині так багато говорять у нас, піднімається Фіхте на рівень повноцінного культурного ідеалу. Національна ідея — не ідеал усіх ідеалів, вона має бути підлегла культурному ідеалу. Помилковою й шкідлива думка, що саме в національній ідеї містяться всі духовні й моральні цінності. Національна ідея стає згубною, якщо вона діє сама по собі, ідея національної культури тоді руйнує саму культуру. Небезпечно, коли духовне начало відступає в національній культурі на задній план. До цих застережень Фіхте варто конче прислухатися сьогодні. Хай там як, щоб бути об'єктивним, «націоналізм» Фіхте потрібно розглядати в контексті його демократизму й гуманізму. Я повністю погоджуюся з А. Абушем, що «[...] Фіхтевські «Промови до німецької нації» були спрямовані не проти ідей, що йшли з Франції, бо він був їх прихильником; у зв'язку з вигнанням із Єнського університету 1799 р. він сам називав себе «ославленим демократом». Фіхте прагнув допомогти зруйнувати тиранію в особі Наполеона, його «універсальну монархію», що пригноблює Європу. В той час, як молодий прусський поет Генріх фон Клейст [...] впадав часом у націоналістичний чад озлоблення проти чужоземного завойовника, могутня мова творів Фіхте завжди була пронизана глибоко людським і братерським почуттям справжнього «призначення людини»» [1, с. 156].

Чим краще ми розуміємо великого філософа минулого, тим чіткіше вимальовуються як сильні, так і слабкі сторони його вчення. У Фіхте — і тих, і тих не обмаль. Поряд з проповіддю найвищої свободи, поряд з повагою до гідності кожної конкретної людини, особи, ми зустрінемо у нього й проект поліцейської, майже оруелівського зразка, держави; він проголошує самоцінність особи й

водночас шокує такими заявами: «личность *должна* быть приносима в жертву идее; [...] с точки зрения истины и подлинной действительности, индивидуум вовсе не существует, ибо не должен иметь никакого значения и должен погибнуть [...]» [**44**, с. 395]; він — «громадянин світу» і водночас дає привід думати, що тільки німців вважає за справжніх людей; він оспівує діяльнісну природу людини, закликає до невтримної та радикальної перебудови світу (природи й суспільства), але ще навіть не передчуває всіх негативних наслідків невтримного активізму тощо. Та історик філософії має так намагатися відсіювати зерно від плевелів, щоб не загубити жодного зернятка. Це його професійний обов'язок і його призначення.

Наприкінці одна порада тим, хто лише приступає до вивчення філософії Фіхте. Вивчення фіхтевської системи доцільно розпочинати не з праць корпусу науковчення 1794 р., а з «популярних» «Призначення людини» (1800) і «Ясне, як сонце, повідомлення широкій публіці про сутність новітньої філософії» з двох причин. По-перше, в цих працях, адресованих «широкій публіці», Фіхте чинить запеклу спробу зробити своє вчення зрозумілішим. По-друге, «Призначення людини» — це взагалі своєрідна феноменологія духу самого Фіхте. «Сумнів», «Знання», «Віра» — назви трьох розділів праці й разом з тим основні ступені філософського розвитку мислителя. До того ж ці праці прийнято вважати перехідними, такими, що розмежовують перший і другий періоди творчості Фіхте, а тому містять у собі ніби інваріант обох періодів і дають змогу відразу відштовхнутися від стійкого ядра вчення, що зберігається, яке, звичайно ж, при усій його єдності не залишалося незмінним. До цих праць слід додати працю «Факти свідомості», яка хоча й написана на основі лекцій, прочитаних Фіхте в 1810 р. (у тому ж році побачила світ окремим виданням), за своїм значенням виходить за рамки етапної роботи й являє собою, по суті, розробку тематики гегелівської «Феноменології духу» (1807), яка була своєрідним вступом в систему Гегеля, надаючи вивчаючим його філософію «сходи», піднімаючись якими можна «увійти» в саму систему. «Вскочити» в неї не можна. Це завдання й фіхтевської феноменології. Крім того, праця досить ясно дає стислий образ цілого, його Gestalt.

Що ж стосується двох періодів у творчості Фіхте, то цей поділ не варто абсолютизувати. Адже сам Фіхте не одного разу заявляв, що його філософія не змінювалася. І не можна не погодитися з К. Фішером, який вважав, що попри певні зміни в поглядах Фіхте з окремих питань, основний характер його вчення залишався незмінним. Пізній Фіхте не усуває раннього, а прояснює.

Примітки

[1] Цей період («Від Канта до Фіхте») в обговоренні й розвитку кантівської філософії, який підготовляв «народження» Фіхте, ґрунтовно простежили в своїх «Історіях філософії» К. Фішер і В. Віндельбанд [**47**, с. 297—404; **7**, с. 186—209].

[2] Рецензія, надрукована в «Геттінгенських повідомленнях про вчені предмети» від 19 січня 1782 р., була написана другом і шанувальником Канта Х. Гарве, але скорочена й перекручена вставками одного з керівників видання, представника еклектичної популярної філософії — Федера, який ототожнив ідеалізм Канта з ідеалізмом Берклі. Рецензія сприяла не розумінню, а нерозумінню своєрідності трансцендентальної точки зору Канта. Повну нездатність зрозуміти складний і оригінальний зміст «Критики» виявив і автор другої рецензії, що з'явилася в серпні цього самого року в «Готтській вченій газеті».

[3] Намагаючись спростувати помилкові твердження рецензентів, а також Гамана, Кант змушений був у деяких істотних пунктах розширити й поглибити «Критику» і, як наслідок, — не стільки спростив її для розуміння, скільки ускладнив.

[4] Під кінець життя Канта кількість публікацій, присвячених його філософії наближалося до двох тисяч, і написані вони були сімомастами авторами.

[5] Райнгольд ледь не першим окреслив цей, що став потім канонічним в істориків філософії, прогресуючий ряд філософії Нового часу: Кант — Якобі — Райнгольд — Шульце — Маймон — Фіхте — Шеллінг — Барділі, й спробував розкрити необхідний внутрішній зв'язок ланок цього ряду. Він «промахнувся» тільки з Шеллінгом, якого вважав лише побічним продуктом цього магістрального шляху філософії й поставив на його законне місце, як необхідну останню ланку, Барділі, а не Шеллінга. Про Гегеля, зрозуміло, мови ще бути не могло. У першій частині статті він дав огляд історичного розвитку філософії Нового часу в докантівський період: Бекон, Декарт, Спіноза, Ляйбніц, Вольф, Локк, Юм.

Райнгольд стояв біля витоків історії філософії як науки й був одним із її засновників. Уже десятьма роками раніше він взяв активну участь у бурхливій дискусії кантіанців з проблем історії філософії, що прошуміла в 90-х роках XVIII ст., і яка, виходячи з кантівської ідеї «філософської історії філософії», закладала той фундамент наукової історії філософії, на якому згодом були побудовані «Історії філософії» Гегеля, Шеллінга, Фоєрбаха. Дискусію, нагадаю, ініціював К. Хайденрайх статею з характерною назвою: «Дсякі ідеї про революцію в філософії, здійснену І. Кантом, і в особливості про вплив її на трактування історії філософії». Райнгольд одним з перших відгукнувся на цю статтю статею «Про поняття історії філософії. Академічний нарис» (1791), яка свідчила про те, що він розглядав історію філософії не як перелік думок, на що, говорячи про заслуги критичної філософії в галузі історії філософії, спеціально звернув увагу визначний історик філософії Нового часу Л. Фоєрбах [**38**, с. 7].

[6] Маймон, за протекції відомого учня й друга Канта Марка Герца, послав Канту рукопис своєї першої праці «Дослід про трансцендентальну філософію», що являє собою полемічний коментар до «Критики чистого розуму» з «критично-скептичної» точки зору. Кант відповів, що через свою зайнятість він не зміг докладно прочитати рукопис і вже хотів, було, відіслати його назад, «но взгляд, брошенный на нее (рукопис. — *Ю. К.*), вскоре убедил меня в ее выдающихся достоинствах и в том, что не только никто из моих противников не понял так хорошо меня и основной вопрос, но и лишь немногие обладают для столь глубоких исследований таким проницательным умом, как господин

Маймон». Утім, коли книжка була вже надрукована, Кант, який хворобливо реагував на всяку критику, в листі до Райнгольда від 28 березня 1794 р. відгукнувся про неї дратівливо й різко. Йому, мовляв, незрозуміло «что собственно хочет сказать Маймон своим улучшением критической философии (такие улучшения евреи вообще охотно предпринимают, чтобы на чужой счет придать себе важности), я никогда не мог хорошенько понять и потому должен предоставить опровержение его другим». Проте спростувань не було. На запит Маймона у «Єнську літературну газету», чому так довго не друкується рецензія на його книжку, йому відповіли, що три найбільш спекулятивних мислителі відмовилися рецензувати його книжку через неможливість проникнути в глибину його досліджень [див.: **47**, с. 357].

[7] Втім, Віндельбанд висловив припущення, що том «Єдино можлива точка зору...» написаний уже під впливом «Науковчення».

[8] Слухаючи проповідь місцевого проповідника, він не тільки захоплювався нею, а й запам'ятовував. Коли один заможний сусідній дворянин запізнився на недільну проповідь улюбленого в усій окрузі проповідника, йому порадили покликати «гусятника Фіхте», який зможе повторити її напам'ять слово в слово. Переконавшись у цьому, дворянин вирішив подбати про його виховання й освіту.

[9] Ось її автопортрет: «Насамперед, я мала зростом, — пише вона брату Фіхте Готтхельфу, — у шістнадцять років я була надто гладка, але так як з якогось часу я значно схудла, то шкіра, що раніше розтяглася, покрилася зморшками; понад те природа наділила мене відразливо довгим підборіддям; але гірше за все те, що я дозволила вирвати собі верхні зуби, аби не страждати зубним болем (який доводиться терпіти майже всім у Швейцарії); тепер надаю Вашій власній уяві зобразити мене в такому комічному вигляді, яка я є насправді» [**62**, S. 16].

[10] Поппер, знову ж таки, зображує все зовсім інакше. В анонімності видання він убачає хитромудрий намір самого Фіхте. «[...] Карьера Фихте как философа с самого начала была основана на обмане. Его первая книга «Опыт критики всяческого откровения» была опубликована анонимно как раз тогда, когда ожидался выход кантовской философии религии [...] Всё, включая слухи, было приведено в движение, чтобы заставить людей поверить, что это — работа Канта» [**35**, с. 66—67]. Ясність в цю історію, яку вніс К. Фішер, Поппер, якщо й читав його працю, проігнорував. Згідно Фішеру, ніякого наміру з боку Фіхте не було. Якщо ж намір і був, то він виходив від видавців. Фішер наводить свідчення Т. фон Шена, учня Канта (що став згодом міністром і оберпрезидентом Пруссії), за яким анонімність була й не справою випадку, й не хитромудрим наміром Фіхте, а спекуляцією видавця, який «совершенно вопреки намерениям Фихте, велел заготовить два рода заглавных листов. На обложке экземпляров, продававшихся в Кенигсберге, имя Фихте как автора было помещено; в тех же, которые продавались в Лейпциге, имя автора было пропущено. Эта *спекуляция* издателя доставила Фихте больше известности, чем он мог бы получить, не будь этого» [**46**, с. 163].

[11] Втім, починаючи з 1804 р., ставлення Шлегеля до Фіхте змінюється. Воно стає критичним. У Фіхте, мовляв, «*еще нет реальной завершенной философии*». Як і Декарт, Фіхте прагнув до «совершенно новому творению из собственного духа, полному забвению всего, что мыслилось прежде», але це йому «также не удалось». «В фихтевской системе обнаружилось [...] много сходства с пантеизмом, низвергающим нас в бездонную пропасть пустоты и ничтожества». Фіхте знаходиться ще тільки «на пути к истинной философии» [**53**, т. 2, с. 103, 135—136, 139].

[12] Існують різні версії того, чому Фіхте не поїхав до Харкова. Згідно з однією з них, його стримувало незнання мови. В цю версію важко повірити, з огляду на напористість Фіхте при подоланні життєвих перешкод і його феноменальну пам'ять, а, отже, здібність до мов. Він володів вільно грецькою й латиною, французькою й італійською, іспанською й португальською. В різний час він переклав Данте, Макіавелі, всього Саллюстія, декілька од Горація, декілька уривків з Монтеск'є і Руссо. Для нього, безумовно, було б неважко освоїти за декілька місяців російську. Фішер неукладення контракту з Харківським університетом пов'язує з тим, що переговори з Харковом були перервані запрошенням із Лансгута. К. Поппер же в своєму поясненні посилається на Э. Н. Андерсона, який у своїй цікавій книжці про німецький націоналізм і культурну кризу в Пруссії 1806—1815 років писав: «В 1804 г. Фихте [...] решил оставить службу в Пруссии и хотел принять приглашение в Россию. Прусское правительство не удовлетворяло его финансовые запросы, и он надеялся на большее признание в России, когда писал русской стороне: «Я буду ваш до смерти!» в случае, если правительство сделает его членом Санкт-Петербургской Академии наук и заплатит ему жалованье не меньше, чем четыреста рублей [...]» [див.: **35**, с. 65—66]. І одна, й друга вимоги були, мовляв, з огляду різних причин, неприйнятними.

[13] Кант розповідає таку повчальну історію: до англійського короля Якова I звернулася нянька, що вигодувала його, з проханням зробити її сина джентльменом. На це Яків відповів: «Цього я не можу; можу його зробити графом, але джентльменом він має зробити себе сам». Не залежить характер і від обставин, середовища. Ось що говорить про характер, виходячи зі свого власного найтяжкого життєвого досвіду, сучасний видатний російський письменник О. І. Солженіцин, який ніколи, мабуть, не читав Канта: «Раніше розуміли так: все в житті зумовлює середовище. А я вам скажу, що це зовсім не так. Я прожив довге життя в найрізноманітніших умовах, часом надзвичайно тяжких, і зміг переконатися, що середовище впливає іноді ворожо. Втім доля людини визначається не середовищем. Ми не іграшки в руках історії. Доля людини — це її характер. Справді, характер людини — це компас, за яким вона йде [...]. Середовище щодо нас пасивне. Людина завжди вища від обставин» [Аргументы и факты, № 20 (458), май 2004, с. 10].

[14] Помічу, що це поняття лишилося недослідженим жодним сучасним вченням про істину, хоча воно, безсумнівно, виражає не тільки дуже істотний аспект суб'єктивного сприйняття істини, але й, усупереч Гегелю, її одержання й освоєння.

[15] Ми вже зіштовхувалися з цим при викладі філософії Канта. Пошук його вихідної інтуїції полегшив він сам, указавши, що такою була антиномія свободи й необхідності. Нагадаю. «В 1769 г., — згадував Кант, — меня озарил яркий свет». Застерігаючи від помилкового розуміння його філософії, кидаючи в старості ретроспективний погляд на свій духовний розвиток, у листі до Гарве від 21 вересня 1798 р. Кант писав: «Не исследование бытия Божьего, бессмертия etc. было моей отправной точкой, но антиномии чист[ого] раз[ума]. «Мир имеет начало — он не имеет начала» etc. — до четвертой: «Человеку присуща свобода — у него нет никакой свободы, а все в нем природная необходимость». Вот что, прежде всего, пробудило меня от догматического сна и побудило приступить к критике разума как такового [...]» [**28**, с. 617].

[16] У Росії інтерес до філософії Фіхте був пробуджений спочатку не стільки суто академічними запитами, скільки пошуками «критичних» марксистів широкого світоглядного, морального й філософськи-релігійного ідеалістичного підґрунтя своїх соціалістичних суспільно-політичних програм. Звідси, через

Ф. Лассаля, який «був вірним учнем Фіхте» (П. Струве), звернення до самого Фіхте. Ще в 1900 р. у статті «Ф. Лассаль. З приводу 75-ліття з дня народження» П. Струве писав «До «діалектичних» та інших переконаних «матеріалістів» ми звернулися б з закликом: «Назад до Лассаля!». Це означає у відомому сенсі: назад до Гегеля й — ще далі й більше — до *Фіхте*» [37, с. 266]. Ім'я Фіхте стає відомим революційно налаштованій інтелігенції й студентству. Молодий радикал у Горького в «Житті Клима Самгіна» говорить: «До народу треба йти не від Маркса, а від Фіхте. Матеріалізм — поза народною стихією. Матеріалізм — утома душі. Творчий дух життя втілений в ідеалізмі» [17, с. 80].

Для Струве важливо було проведене Фіхте поєднання національного пафосу з індивідуальною свободою й моральним законом, яке мало стати стрижнем для синтезу філософії й практики.

Починаючи з 1905 року, безпосередньо натхненні проповіддю Струве, виходять переклади багатьох творів Фіхте. З'являється також переклад шостого тому «Історії нової філософії» К. Фішера «Фіхте, його життя, твори й вчення». У 1914 р., до сторіччя з дня смерті великого філософа, виходить спеціальний, присвячений йому, випуск журналу «Питання філософії й психології», в якому були опубліковані статті Г. Ланца, Л. Лопатіна, Б. Яковенка, І. Ільїна, А. Кубицького. В цьому ж році з'являється фундаментальне, і неперевершене за своєю глибиною й дотепер, дослідження Б. П. Вишеславцева «Етика Фіхте». Викликає тільки жаль і подив, що цей найбагатший досвід фіхтезнавства пройшов повз нашу новітню навчальну історико-філософську літературу.

[17] Далі Яковенко, на підтвердження своєї точки зору, приводить цілий корпус цитат із текстів Фіхте. Їх вибірка й переклад настільки вдалі, що вважаю доречним і корисним навести їх. «Философия — не сухая спекуляция [...], а преобразование, возрождение и обновление духа в его наиглубочайших корнях, установление нового органа, а благодаря тому и некоторого нового мира во времени». Вона «образует, преобразует, создает новое бытие». Вона «делает реальным и свободным от рабства, лишенного закономерности бытия. Действительно существует и свободен ведь только тот, кто является в своих глазах всецело и во всем руководимым абсолютным законом, кто является в своих глазах продуктом этого последнего: ибо реальное в явлении является только как закон». «Через посредство наукоучения человеческий дух приходит к себе самому и отныне покоится только в самом себе, без чужой поддержки и всецело владеет самим собою, как танцор — своими ногами или фехтовальщик — своими руками». «Оно сообщает духу не только внимательность, искусность, крепость, но одновременно и абсолютную самостоятельность, принуждает пребывать наедине с самим собою, жить в себе и господствовать». Воно зміцнює характер, розуміння й бажання справедливості; воно є кращою порукою проти всякого роду хиб; воно містить у собі критерії і підстави пізнавальної обробки кожного предмета і таким чином здатно вказати кожній науці її систематичне місце в загальній пізнавальній роботі й тим самим припинити сліпе топтання спеціальних наук у догматичних сутінках. «Лишь только наукоучение будет понято и принято, государственное управление точно так же, как и все иные искусства и науки, перестанет беспомощно блуждать и топтаться и пробавляться опытами, но подчинится строгим правилам и основоположениям». Словом, «наукоучение всем этим укрепляет и обеспечивает культуру, освобождая ее от власти слепого случая и подчиняя власти благоразумия и правила». Якщо науковчення буде внутрішньо прийнято, якщо мислячі піднімуться до його споглядального збагнення, то таким чином «все человечество получит себя само в свои собственные руки [...], и с этого момента будет делать из самого себя с абсолютной свободой все то, что только захочет». «Цель земной жизни

человечества — в том, чтобы в течение ее свободно установить все свои отношения сообразно разуму». «На духе, на находящейся в себе самой свое обоснование жизненности мысли покоится жизнь, ибо за пределами духа в действительности ничего нет. Подлинно жить — значит подлинно мыслить и постигать истину» [**56**, с. 387—388].

[18] У своєму докладному нарисі «Про етичне осмислення філософії Фіхте в Росії наприкінці XIX — початку XX століття» В. В. Лазарев звернув увагу на те, що «підхід І. Ільїна іманентний відчуванню Фіхте, підхід Б. Яковенка — особі його, а підхід Б. Вишеславцева — мисленню німецького філософа» [**39**, с. 268].

[19] Це, звичайно, ускладнює виклад власне етики Фіхте. Цим, до речі, пояснюється той дивовижний і парадоксальний факт, що в історіях етики етичне вчення Фіхте взагалі не розглядається, а його ім'я навіть не згадується. Не знайдемо його викладу і в найновітнішому підручнику з історії етики, який «рекомендовано Міністерством освіти Російської Федерації як підручник для студентів вищих навчальних закладів, що навчаються по напряму підготовки й фаху «Філософія»» [**27**]. Стверджувати, навіть мовчки, що у Фіхте немає етики — безглуздя. Якщо ж вона є, до того ж дуже потужна й самобутня, то чому вона зовсім залишається поза увагою в солідній історії етичних учень. Така ж сумна історія і з етикою Фоєрбаха. Й з чим зовсім погодитися не можна, то це з тим, що «философия практического разума Канта и концепция морали и нравственности Гегеля *вполне репрезентативны* для немецкой классики в целом (курсив мій. — *Авт.*)» [**20**, с. 86], як стверджує, як це не дивно, авторитетний фахівець з етики О.Г. Дробницький. Правильним буде якраз прямо протилежне твердження: без етичних учень Фіхте й Фоєрбаха панорама етичної думки в німецькій класичній філософії буде істотно збідненою, неповною й тому — неадекватною. Очевидно, до аналізу етики Фіхте й Фоєрбаха потрібний зовсім інший методологічний підхід, ніж до вчень про мораль Канта чи Гегеля. Інакше нам дійсно, доведеться відмовити вченням, стрижнем яких є етика, в наявності етичної теорії.

[20] 28 серпня 1799 р. у «Всезагальній літературній газеті», у відповідь на звернене до нього від імені публіки «торжественное предложение» висловитися з приводу науковчення Фіхте, Кант опублікував «Заяву з приводу науковчення Фіхте». Він писав: «Я настоящим заявляю, что считаю *наукоучение Фихте* совершенно несостоятельной системой. Ибо чистое наукоучение представляет собой только логику, которая со своими принципами не достигает материального момента познания и как *чистая логика* отвлекается от его содержания. Попытка выковырять из нее реальный объект представляет собой напрасный и потому никогда не выполнимый труд». Ще раніше він радив Фіхте «вместо бесплодных ухищрений развивать ему прекрасную способность изложения, которую можно было бы с успехом использовать для Крит[ики] ч[истого] р[азума]. Но он вежливо отклонил мое предложение, — пише Кант, — заявивши, что «он все же не будет терять из вида схоластическое». Следовательно, на вопрос, считаю ли я подлинным критицизмом дух философии Фихте, он ответил сам, и мне нет никакой необходимости высказываться по поводу ее ценности или неценности, так как речь идет не об оцениваемом объекте, а об оценивающем субъекте. Сказанного достаточно, чтобы отмежеваться от любого участия в этой философии». Закінчуючи свою заяву, Кант наводить італійську приказку «Боже, спаси нас только от наших друзей, с врагами же мы сами справимся», й недвозначно відносить Фіхте до розряду таких так званих друзів, котрі «лживые, коварные, которые стремятся к нашей погибели, хотя и говорят при этом на языке благожелательства [...]; по отношению к ним и их козням надо всегда быть в высшей степени настороже» (**28**, с. 625—626).

[21] Коли Е. М. Арндт подорожував по Європі в 1798—1789 рр., він називав себе шведом, тому що, як він говорив, ім'я німця «смердить у світі». Німецькі лідери того часу особливо виступали проти варварства Пруссії. Й. Вінкельман говорив: «Я лично предпочел бы быть турецким евнухом, чем пруссаком». Г. Лессінг заявляв: «Пруссия — самая рабская страна в Европе» [**35**, с. 366—367]. Гьоте жагучо сподівався, що визволення прийде з Наполеоном. А ось судження Канта про національний характер німця з «Антропології» (1798), останнього його твору, що був виданий ним самим: «[...] У него нет национальной гордости, и он, как космополит, не привязан к своей родине[...]» [**29**, т. 6, с.571].

Література

1. *Абуш А.* Ложный путь одной нации. — М., 1962.
2. *Асмус В. Ф.* Диалектика в философии Фихте // Избр. филос. труды. — Т. II. — М., 1971.
3. *Бакрадзе К. С.* Проблема диалектики в немецком идеализме. — Тбилиси, 1981.
4. *Булатов М. А.* Немецкая классическая философия. — Часть 1. Кант. Фихте. Шеллинг. — К., 2003.
5. *Бур М.* Фихте. — М., 1965.
6. *Бур М., Иррлиц Г.* Притязания разума. — М., 1978.
7. *Виндельбанд В.* От Канта до Ницше. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. — М., 1998.
8. *Вышеславцев Б.* Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. — М., 1914.
9. *Гайденко П. П.* Философия Фихте и современность. — М., 1979.
10. *Гайденко П. П.* Парадоксы свободы в учении Фихте. — М., 1990.
11. *Гайденко П. П.* Жизнь и творчество Иоганна Готлиба Фихте // Фихте И. Г. Соч., Работы 1792—1801 гг. — М., 1995.
12. *Гайм Р.* Гегель и его время. СПб. — 1861.
13. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. — Т. 1. — Наука логики. — М., 1974.
14. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии // Соч.: В 14 т. — Т. XI. — М. — Л., 1935.
15. *Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет. В 2 т. — Т. 2. — М., 1971.
16. Гейне Г. К истории философии и религии в Германии // Соч.: В 10 т. — Т. 6. — Л., 1958.
17. *Горький М.* Жизнь Клима Самгина // Полн. собр. соч. — Т. 22. — М., 1955.
18. *Гулыга А. В.* Немецкая классическая философия. — М., 1986.
19. *Дильтей В.* Собр. соч.: В 6 т. — Т. III. — М., 2004, Т. IV. — М., 2001.
20. *Дробницкий О. Г.* Понятие морали. Историко-критический очерк // Моральная философия: Избр. Труды. — М., 2002.
21. *Енгельс Ф.* Діалектика природи // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. — 2-ге вид. — Т. 20.

22. *Зиммель Г.* Кант. Шестнадцать лекций, прочитанных в Берлинском университете // Избранное. — Т. 1. — Философия культуры. — 1996.

23. *Ильин И.* Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего // Вопросы философии и психологии. — М., 1912. — Кн. 111 (1).

24. *Ильин И.* Философия Фихте как религия совести // Вопросы философии и психологии. — М., 1914. — Кн. 122 (2).

25. *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. — Т. I. — М. — 1918.

26. История диалектики. Немецкая классическая философия. — М., 1978.

27. История этических учений. — М., 2003.

28. *Кант И.* Трактаты и письма. — М., 1980.

29. *Кант И.* Соч.: В 6 т. — М., 1963 — 1966.

30. *Кант И.* Приложение к «Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного» // Докритические сочинения. — Т. II. — М., 1940

31. *Кузнецов В. Н.* Немецкая классическая философия второй половины XVIII — начала XIX века. — М., 1989.

32. *Маркс К.* Економічно-філософські рукописи 1844 року // З ранніх творів. — К., 1973.

33. *Нарский И. С.* Западноевропейская философия XIX века. — М., 1976.

34. *Новгородцев П. И.* Об общественном идеале. — М., 1991.

35. *Поппер К.* Открытое общество и его враги. — Т. II Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. — М., 1992.

36. *Риккерт Г.* Философия истории // Философия жизни. — К., 1998.

37. *Струве П.* Лассаль. По поводу 75-летия со дня его рождения // На разные темы (1893—1901 гг). Сборник статей. — СПб., 1902.

38. *Фейербах Л.* Гегелевская история философии // Соч.: В 3 т. — Т. 2. — М., 1967.

39. Философия Фихте в России. — СПб., 2000.

40. *Фихте И. Г.* Опыт критики всякого откровения // Соч. — Работы 1792—1801. — М., 1995.

41. *Фихте И. Г.* Востребование от государей Европы свободы мысли, которую они до сих пор подавляли // Там само.

42. *Фихте И. Г.* Наукоучение 1801 года. — М., 2000.

43. *Фихте И. Г.* Рецензия на книгу «Энезидем, или Об основах данной проф. Рейнгольдом в Йене Элементарной философии, вместе с защитой скептицизма от притязаний Критики разума. 1792» (1794) // Шеллинг Ф. В. Й. Ранние философские сочинения. — СПб., 2000.

44. *Фихте И. Г.* Соч.: В 2 т. — СПб., 1993.

45. *Фихте И. Г.* Наставление к блаженной жизни, или также Учение о религии // Наставление к блаженной жизни. — М., 1997.

46. *Фишер К.* История новой философии. Фихте, его жизнь, сочинения и учение. — Т. 6.– СПб. — 1909.

47. *Фишер К.* От Канта к Фихте // Ф.В.Й. Шеллинг. Ранние философские сочинения. — СПб., 2000.

48. *Франк С. Л.* // Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера // Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. — М. ; К, — 1994.

49. *Хёсле В.* Гении философии Нового времени. — М., 1992.
50. Шеллинг — Гегелю. Тюбинген, в крещенскитй сочельник, 1795 г. // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. — В 2 т. — Т. 2. — М., 1971.
51. *Шиллер Ф.* Письма об эстетическом воспитании человека // Соч.: В 7 т. — т. 6 — М., 1957.
52. *Шинкарук В. И.* Теория познания, логика и диалектика И. Канта. — К., 1974.
53. *Шлегель Ф.* Соч.: В 2 т. — М., 1983.
54. *Шлейермахер Ф.* Речи о религии к образованны людям ее презирающим. Монологи. — М. ; К., 1994.
55. *Якоби Ф. Г.* О трансцендентальном идеализме // Новые идеи в философии. Сб. 12 — СПб., 1914.
56. *Яковенко Б. В.* Мощь философии. — СПб., 2000.
57. *Яковенко Б. В.* Жизнь и философия Иоганна Готлиба Фихте. — Санкт-Петербург, 2004.
58. *Fichte J. G.* Briefwechsel, hrsg. von Hans Schulz. — Bd. 1 — 2. Leipzig, 1930.
59. *Fichte J. G.* Von den Pflichten der Gelehrten. — Berlin, 1972.
60. *Fichte J. G.* Reden an die deutsche Nation / Mit einer Einleitung von Reinhard Laut. — Hamburg, Meiner, 1978.
61. Fichte in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen, hrsg. von Hanz Schulz. — Berlin, 1923J.
62. *J. G.Fichtes* Leben und literarischer Briefwechsel / Hrsg. von seinem Sohne I. H.Fichte. — 2-e Aufl. — Leipzig., 1862. — Bd. I.
63. *Kroner R.* Von Kant bis Hegel. — Bd. II. — Tübingen, 1924.
64. *Medicus F.* Fichtes Leben. — Leipzig, 1914.

ФРІДРІХ ВІЛЬГЕЛЬМ ЙОЗЕФ ШЕЛЛІНГ

Натурфілософія

Блискуче написану біографію Шеллінга, хронологію подій його життя та етапів духовного розвитку цієї чи не найцікавішої постаті у всій німецькій класиці, читач знайде у книжках чудового майстра жанру біографії ідей, яка вплетена в біографію людей та їх характери — А. Гулиги [**11**; **12**, с. 146—195].

Учення Шеллінга постійно розвивалося. Воно не встигало застигнути у відстояній формі. Як тільки ця форма починала набувати більш-менш чітких контурів, Шеллінгів неспокійний дух проривав їх і спрямовувався далі, виливаючись, точніше — вихлюпуючись, у нову форму, яка, у свою чергу, поступалася іншій. Тому шеллінгознавці, якщо й не в розпачі, то у всякому разі помітно напружуючись, намагаються зафіксувати за допомогою теоретичного аналізу ці кристалізації, які так і вислизають і стрімко проносяться повз них. Фахівці нараховують до восьми створених Шеллінгом порівняно самостійних систем. Його не даремно називали «філософським Протеєм». Проте не можна погодитися з відомим англійським істориком філософії Ф. Ч. Коплстоном (1907—1994), що «[...] время, потраченное на установление точного количества фаз или «систем» в философствовании Шеллинга — это потерянное время. [...] В общем философия Шеллинга — это скорее философствование, чем законченная система» [**21**, с. 126]. Ця думка якщо й не хибна, то принаймні однобічна. Шеллінгове вчення — система, але така, що розвивалася.

Як самостійний мислитель Шеллінг, на відміну від Канта, Гегеля і навіть Фіхте, дозрів надзвичайно рано. Кант видав свою першу «Критику» на 58-му році життя; Фіхте було 32 роки, коли він створив перший варіант Науковчення; Гегель обнародував вступ до своєї системи — «Феноменологію духу» — у 37 років. Шеллінгу ж виповнилося тільки 17, як він уже захищає свою першу (магістерську) дисертацію «Досвід критичного та філософського тлумачення найдавнішої філософеми про походження людського зла за третьою главою книги Буття». В 23 роки — він професор. А в 25 говорить — «моя філософська система»[1]. Гегель навіть вважав, що вона була в нього вже кількома роками раніше.

Та раннє дозрівання мало й свій тіньовий бік. Філософський дух не любить поспіху. Його не даремно Гегель називав «кротом». Великий філософ, засновник неоплатонізму — Плотін до 50 років взагалі нічого не писав, хоча після — писав і писав дуже багато. За все, що даровано у житті, а не здобуто власною працею, треба розплачуватися. І Шеллінг розплачувався сповна за свою скоростиглість. Розплачувався перш за все своєю невдоволеністю створеним. Він знову й знову починав усе із самого початку. Згодом він навіть буде звідувати страх за публікацію своїх творів. До того ж уява в його дусі, нехай і інтелектуальна, але *уява, інтуїція* завжди превалювала над логічним мисленням. Це було поетичне мислення. «*Музичне* мислення» — говорив про та-

ке мислення Гегель. Шеллінг за складом свого мислення, душі й духу був водночас і мислителем, і поетом.

Фіхте теж був від природи наділений багатою уявою, але вона в нього приборкувалася могутнім розсудком, основна функція якого, на його думку, полягала лише в тому, щоб закріплювати, зупиняти створене уявою. Невтримний же потік уяви Шеллінга його розсудок приборкати не міг. Він проривав будь-які греблі його мислення.

До того ж при поясненні мінливості поглядів Шеллінга не можна не брати до уваги й таку обставину. Починаючи з 1798 р., він читає курси лекцій в університеті й водночас розробляє, обґрунтовує свою філософську систему. Шеллінг, як і Фіхте кількома роками раніше, саме завдяки лекціям просувається вперед, друкує те, що викладає усно. Такий характер роботи, з одного боку, стимулює творчу думку, адже повідомлення — акушерка думок, часом навіть прояснює їх, але в цілому все ж накладає на них печатку скоростиглості, незавершеності, ембріональності. Викладені у письмовій формі, ці думки одразу виявляють свій хитливий, коливний, не до кінця оформлений і навіть суперечливий характер. Вони породжують почуття незадоволеності ними автора й штовхають його на нову обробку. Це було зовсім невідомо Канту, який не читав лекцій з власної філософії; характер незакінченості не притаманний жодному його твору.

У перший період Шеллінг послідовно створює три системи: натурфілософію, систему трансцендентального ідеалізму й філософію тотожності. Втім, після побудови останньої він почав вважати, що перші дві — її складові.

Цей нарис присвячений лише натурфілософії Шеллінга та сучасній перспективі її проблематики.

Шеллінг починав як фіхтеанець. Точніше, Фіхте дав перший поштовх. Правовірним фіхтеанцем Шеллінг не був ніколи. Імунітет проти учнівського сприйняття Фіхте в нього був закладений уже його «генієм», потягом до об'єктивності, раннім інтересом до міфології. Фіхте, звичайно, панував у філософській свідомості епохи. Він заворожував. Проте проникливий юнак уже дуже рано йде врівень із Фіхте, йде не стільки *за* ним, скільки *поряд* з ним, торуючи його проблематику. Він не даремно вважався ще в Тюбінгені «другим засновником» науковчення. Але Шеллінг дуже швидко збагнув, що цей шлях, якщо й не хибний, то системі Фіхте все ж таки чогось бракує. Чого саме?

Фіхте єнського періоду розпочинає свою філософію з Я, із самосвідомості. Але звідки взялося це Я? Звідки його зміст? Фіхте

починає з Я, немов «пострілом із пістолета», як згодом скаже Гегель про принцип тотожності Шеллінга. Й Шеллінг поки що ставить перед собою скромне завдання — *доповнити* вчення Фіхте дослідженням *трансцендентальної передісторії Я,* яка й становить його необхідну передумову[2].

Ось як Шеллінг описує в 1827 р. хід своєї тодішньої думки у мюнхенських лекціях з історії нової філософії: передісторію Я можна шукати лише в природі, принаймні у необхідній природі Я. Усе це аж ніяк не турбувало Фіхте, він ставився до всієї цієї необхідності скоріше як до чогось, що викликає незадоволене заперечення, ніж до того, що потребує пояснення. «Будучи вынужден заняться философией, отправляясь от того, на чем остановился Фихте, мне пришлось, — говорить Шеллінг, — прежде всего выяснить, как упомянутая безусловная и неустранимая необходимость, которую Фихте пытается устранить одними словами, можно сочетать с понятиями Фихте, т. е. с утверждаемой им абсолютной субстанцией. И тогда сразу же оказалось, что внешний мир, правда, существует *для* меня, лишь поскольку я одновременно сам существую и осознаю себя (что само собой разумеется), но и обратное: как только я *существую* для самого себя, я уже сознаю, что вместе с высказанным — Я существую — я нахожу мир уже существующим, следовательно, что *осознавшее* себя Я, никоим образом не может создать мир. Ничто не препятствует тому, чтобы вернуться вместе с этим Я, *теперь* сознающим себя во мне Я, к моменту, когда оно еще не сознавало себя, — принять сферу по ту сторону теперь *наличествующего* сознания, а также деятельность, которая проникает в сознание не сама, а только посредством ее результата». Шеллінг намагався, таким чином, пояснити нерозривний зв'язок між Я й зовнішнім світом за допомогою аналізу «трансцендентального прошлого этого Я». І далі Шеллінг робить дуже важливе зізнання у плані самоусвідомлення ним свого власного внеску в філософію: «Таким образом, с первых моих шагов в философии проявилась тенденция историчности, хотя бы в виде осознающего самого себя, приходящего к самому себе Я. Ибо: «Я существую» — лишь выражение того, что «Я прихожу к самому себе», следовательно, это «Я прихожу к самому себе», которое высказывается словами «Я существую», предполагает бытие *вне себя* в прошлом. Ведь только то может прийти *к себе*, что ранее было *вне* себя. Следовательно, первое состояние Я есть бытие-вне-себя». «Здесь я впервые, — ще раз наголошує Шеллінг, — пытался применить в философии историческое развитие» [**55**, с. 467—468, 470].

І в цьому місці Шеллінг робить важливе зауваження. Він сам каже, що це «очень важный момент». «[...] Я, поскольку оно мыслится по ту сторону сознания, именно поэтому еще не есть индивидуальное Я». Те, що таке неіндивідуальне Я існує, Шеллінг вже добре знав, займаючись міфологічною свідомістю. Тут питання постало більш широко, але воно вже було підготовлене його попередніми філософськими розвідками. «[...] Индивидуальным оно определяет себя только тогда, когда приходит к себе; следовательно, Я, мыслимое *по ту сторону* сознания или по ту сторону высказанного «Я существую», — одно и то же для всех человеческих индивидуумов, оно становится в каждом своим Я, *своим* индивидуальным Я, лишь приходя в нем *к себе*». З того, що мислиме по той бік свідомості однакове для всіх індивідів, що тут індивід ще не бере участь, стає зрозумілим, чому я у своєму уявленні про зовнішній світ, не впевнившись у цьому шляхом досвіду, розраховую на згоду всіх людських індивідів (вже дитина, показуючи мені деякий предмет, допускає, що цей предмет має існувати для мене так само, як і для неї). «Как только Я становится индивидуальным, что выражается словами «Я существую», как только оно приходит, следовательно, к «Я *существую*», с чего начинается его *индивидуальная* жизнь, оно уже не помнит о пути, пройденном им до этого [...], поскольку именно конец этого пути есть сознание, оно (теперь индивидуальное) прошло путь к сознанию, будучи само лишено сознания и ничего не зная об этом пути. В этом — объяснение слепоты и необходимости его представлений о внешнем мире, как в другом — объяснение их одинаковости и всеобщности у всех индивидуумов. Индивидуальное Я находит в своем сознании как бы памятники, следы того пути, но не самый путь. Именно поэтому дело науки, и именно изначальной науки, философии, — заставить это Я сознания *сознательно* прийти к самому себе, т.е. к сознанию. Или: задача науки состоит в том, чтобы это Я сознания *само* осознанно прошло бы весь путь — с начального момента его пребывания вне себя до высшего сознания. Философия есть для Я не что иное, как анамнез — воспоминание о том, что оно совершало и испытывало в своем всеобщем (своем предындивидуальном) бытии [...]» [**55**, с. 468].

Отже, спочатку Шеллінг «[...] стремился [...] только показать, как вместе с человеческим Я можно мыслить положенным все». Тільки таке тлумачення Фіхте, впевнений Шеллінг, «сделало его понятным и устранило основные возражения против него» [**55**, с. 469].

Шеллінг сподівався, що, відштовхуючись від ідеалізма Фіхте, він зміг «вновь достигнуть объективного», зміг «примирить идеализм Фихте с действительностью или показать, каким образом, даже принимая положения Фихте, что все есть лишь *посредством* Я и *для* Я, может быть понят объективный мир» [**55**, с. 468, 469].

Цьому він завдячував своїм знанням природознавства, до якого «с давних пор имел склонность» і ретельно вивчав у Ляйпцігу, та насамперед впровадженому ним *методу*, який «позже использовался лишь в большем масштабе». «Найдя уже здесь тот метод, который впоследствии стал душой независимой от Фихте системы, он (той, «кому хотелось бы теперь или в будущем обстоятельно изучить постепенный ход развития новой философии». — *Ю. К.*) убедится в том, что упомянутый метод свойственен именно мне, причем настолько естественно, что я даже затрудняюсь *гордиться* им как своим открытием, однако именно поэтому я не могу и допустить, чтобы *его* у меня украли или чтобы другой похвалялся, будто ему принадлежит открытие этого метода (натяк на Гегеля. — *Ю. К.*)» [**55**, с. 469—470]. У Фіхте цього методу ще не було, його «инструмент был слишком ограничен, чтобы исполнить на нем всю мелодию»; Гегель же його згодом безсоромно запозичив, скаржиться Шеллінг.

Поставлене перед собою *завдання* й застосований для його розв'язання *метод* Шеллінг стисло, але цілком зрозуміло, викладе в одній із своїх мюнхенських лекцій так (наведемо цей фрагмент лекції повністю, зважаючи на те, що сам Шеллінг зробив це досить зрозуміло): «Задача, которую я сначала перед собой поставил, была, следовательно, такова: объяснить совершенно независимое от нашей свободы, более того, ограничивающее эту свободу, представление об объективном мире посредством *процесса*, в который Я именно актом самополагания, оказывается непреднамеренно, но необходимо втянутым. Превращая самого себя в предмет, Я не может не привлечь самого себя (в том смысле, как говорят: меня то или другое не привлекает, я игнорирую это), причем оно не могло бы привлечь самого себя, не ограничив себя этим, не затормозив свою саму по себе стремящуюся в бесконечность деятельность, не превратив самого себя, бывшего прежде полной свободой и в качестве ничто, в нечто для самого себя, следовательно, в ограниченное. Тем самым граница, которую Фихте поместил вне Я, переместилась в само Я, и процесс стал совершенно имманентным, — в нем Я было занято только самим собой, своим собственным, в себе положенным противо-

речием, тем, что оно было одновременно субъектом и объектом, конечным и бесконечным. Я, превратившись в объект для самого себя, правда, нашло себя, но не в качестве того *простого*, каким оно было раньше, а как нечто двойственное, как и субъект и объект *одновременно* — оно было теперь *для* самого себя, но именно поэтому перестало быть *само по себе*; эта положенная в нем случайность должна была быть преодолена, было доказано, что *моменты этого последовательного преодоления тождественны моментам природы* (курсив мій. — *Авт.*), и этот процесс был продолжен от ступени к ступени, от момента к моменту, вплоть до той точки, где Я вновь прорвалось из ограничения в свободу и теперь действительно имело самого себя или было *для* самого *себя* таким, каким оно раньше было *само по себе*, имело себя как полную свободу. Этим была завершена теоретическая философия и началась практическая философия. Здесь я впервые пытался применить в философии историческое развитие, — вся философия была для меня историей самосознания, которую я разделил на эпохи [...]». Отже метод Шеллінга — *історичний*. І більш конкретно: «[...] принцип продвижения или применяемый мною метод основан на различении развивающегося или занятого порождением самосознания Я и рефлектирующего его, как бы наблюдающего за ним, следовательно, философствующего Я. Каждый момент полагал в объективное Я определение, однако это определение было положено в нем только для наблюдателя, не для самого Я. Продвижение заключалось все время в том, чтобы то, что в предшествующий момент было положено в Я, только для философствующего, в следующий момент полагалось объективно самому Я, для самого Я в нем, и таким образом, в конечном счете само объективное Я достигало бы точки зрения философствующего, или объективное Я становилось бы совершенно равным философствующему, тем самым субъективному. Момент, в который наступало это равенство, когда, следовательно, в объективное Я было положено совершенно то же, что в субъективное, был завершающим моментом философии, получившей тем самым одновременно полную уверенность в своем конце». Й далі: «В объективном Я в каждый данный момент было в свернутом состоянии положено *больше*, чем оно само знало; деятельность субъективного, философствующего Я состояла только в том, чтобы помочь объективному Я прийти к познанию и сознанию того, что в нем положено, и таким образом привести его в конце концов к полному самопознанию. Этот метод, посредством которого то, что в предшествующий момент положено лишь субъек-

тивно, в последующий присоединяется к объекту, оказался весьма плодотворным и в дальнейшем» [**55**, с. 470—471]. Цей метод Шеллінг назве методом *потенціювання*.

Отже, спочатку Шеллінг мав намір лише доповнити науковчення Фіхте натурфілософією, яка б з'ясовувала «трансцендентальне минуле» фіхтевського Я. Проте невдовзі він заговорив про свою власну систему («моя система»), яку назвав «філософією тотожності», що висновувалася із принципу тотожності мислення та буття (звідси — назва системи). Натурфілософія ж стала лише її складовою частиною, однією з «першонаук». Свою мюнхенську лекцію «Натурфілософія» Шеллінг розпочинає словами: «Теперь я перехожу к изложению своей системы, сложившейся совершенно независимо от Фихте» [**55**, с. 472]. Спочатку Шеллінг *розбудовує* разом з Фіхте (паралельно з ним) теорію знання, потім *добудовує* її (натурфілософією) й *перебудовує* (трансцендентальна філософія стає «другою» першонаукою, а натурфілософія «першою» [**52**, с. 15]; трансцендентальна філософія добудовується завершуючою ланкою — філософією мистецтва), і, нарешті, *будує* свою власну систему — філософію тотожності.

Ось як описував Шеллінг початок своєї самостійної діяльності, стан тогочасної філософії та завдання, що постали перед ним, у вступній лекції в Мюнхенському університеті: «Когда около тридцати лет тому назад я впервые был призван действенно участвовать в развитии философии, в университетах господствовала сама по себе сильная, внутренне в высшей степени жизненная, но чуждая всякой действительности философия. Кто бы мог тогда подумать, что неизвестный учитель, юноша по годам, преодолеет столь могущественную и, несмотря на ее пустую абстрактность, тесно примыкающую к ряду излюбленных тенденций времени философию? И все-таки это произошло — правда, не в виде его заслуги или вследствие особого его достоинства, но вследствие природы вещей, силы непреодолимой реальности, заключающейся во всех вещах; он никогда не забудет той благодарности, того радостного признания, которые тогда были высказаны ему выдающимися по своему духу представителями нации, хотя теперь лишь немногие знают, от чего, от каких ограничений и уз должна была быть освобождена философия, не знают, что *прорыв в свободную, открытую область объективной науки*, которой вы теперь можете наслаждаться, что эта свобода и жизненность мышления, чье действие вы ощущаете, должны были быть тогда завоеваны (курсив мій. — *Авт.*)» [**59**, с. 385].

Чому Шеллінг зацікавився природою, філософією природи? Адже він в Тюбінгенському університеті вивчав не природознавство, а богослов'я та філософію. Наведені думки Шеллінга прояснюють це, але самоусвідомлення Шеллінгом витоків свого самостійного філософського шляху пройшло повз більш глибокі корені інтенцій його філософування.

Філософію Канта Маркс, як відомо, влучно характеризував, як німецьку теорію Французької революції. Ще більше це стосувалося ранньої «філософії діяльності» Фіхте, яка була теоретико-філософською рефлексією, концептуалізацією того суб'єктивного революційного пориву, яким був охоплений «революційний дух» епохи. Шеллінга, як і його старших товаришів — Гегеля й Гьольдерліна, також полонила революція. Усі вони були у захваті від неї. Але Фіхте концептуалізував належне, наміри, сподівання. Одним словом — суб'єктивне. Підсумки ж революції виявилися дещо іншими. Вони засвідчили, що наміри й бажання — це одне, а об'єктивні наслідки реалізації цих бажань — інше. В результаті свідомої діяльності людей виходить щось таке, чого ніхто не бажав і не очікував. У 1800 р. в «Системі трансцендентального ідеалізму» Шеллінг застережливо скаже: «Даже если долг мой в том, чтобы так поступить, я не могу быть совершенно беспечен относительно того, что вытечет из моих действий. Это не может быть так, раз при зависимости моего поступка от моей свободной воли такой зависимости уже не существует для того, что вытекает из этих поступков, и того, чем они могут стать для всего человеческого рода в целом» [**52**, с. 345—346]. Сам дух епохи вимагав «розібратися» з об'єктивністю, чимось несвідомим, з об'єктивною стороною діяльності.

З безсвідомим у людській історії, у людському дусі Шеллінг вже мав справу в своїх ранніх дослідженнях міфу. Міф є первісною єдністю суб'єктивного й об'єктивного, їх неподільністю. Об'єктивність же у чистому вигляді — це природа. Звідси інтерес Шеллінга до міфу та природи і, відповідно, до природознавства. Перша його друкована стаття «Про міфи, історичні сказання і філософеми давнини» (1793) присвячена міфу. Його перші власне філософські статті: «Про можливу форму філософії» (1794), «Я як принцип філософії» (1795), «Листи про догматизм і критицизм» (1795), за умови уважного їх читання — не просто переказують і не просто коментують Фіхте, як той сам вважав, а засвідчують інтерес до об'єктивності, якого як раз бракувало Фіхте. А два роки потому з'являються вже праці, де Шеллінг виступає як фундатор нового філософського вчення — натурфілософії. Що ж

до категорії безсвідомого, то вона стане наскрізною для всього його подальшого філософування.

У своєму філософуванні Шеллінг свідомо спирається на спадщину минулого. Передусім — це трансценденталізм Канта. Продовжуючи відповідь на кантівське питання «як можливе знання?», він поглиблює його до питання про природні передумови свідомості й, відповідно, знання. Канту ж Шеллінг зобов'язаний принципу доцільності, як принципу пояснення життя, і силам притягання й відштовхування, що конструюють матерію. У Фіхте Шеллінг запозичує вчення про безсвідоме, про несвідому продуктивну уяву, яка творить світ; вчення про розвиток духу. Ідеї цих вчень (розвитку, безсвідомої творчості) він поширить на всю світобудову — не лише на дух, що мало місце у Фіхте, а й на природу. Ці ідеї відкрили йому й світ Ляйбніца. У вступі до свого першого натурфілософського твору «Ідеї до філософії природи як вступ до вивчення цієї науки» Шеллінг заявив: «Настало время, когда можно восстановить его философию» [**60**, с. 82]. Він згоден з Ляйбніцем, що внутрішня доцільність не лише регулятивний принцип рефлексії над життям, як її витлумачив Канта, а об'єктивна характеристика самого життя і всієї світобудови. Ляйбніц же був його однодумцем у погляді на світ як на систему розвитку. І ще до його вчителів додається Спіноза, в якому Фіхте вбачав тільки антипода. Спіноза потрапляє в орбіту мислення Шеллінга ще до його власне натурфілософських пошуків і побудов. За місяць до виходу праці «Про Я як принцип філософії» (1795) він писав Гегелю: «Я між тим став спінозистом! Не дивуйся, ти незабаром почуєш, що це значить. Для Спінози світ (об'єкт, що протистоїть суб'єкту) — це *все*. Для мене — це Я. Мені здається, що справжня відмінність критичної філософії від догматичної полягає в тому, що перша виходить із абсолютного (ніяким суб'єктом ще не обумовленого) Я, а остання — з абсолютного об'єкта або не-Я. У своїх остаточних висновках ця філософія веде до системи Спінози, а перша — до системи Канта» [**68**, S. 65]. Згодом Шеллінг буде мислити абсолютне Я і природу (як його прояв) у категоріях Спінози. Більше того, він буде намагатися поєднати Спінозу і критичну філософію. Спіноза увійде до мислення Шеллінга назавжди, як згодом і до мислення Гегеля. У побудовах пізніх варіантів філософії природи будуть залучені також Платон і Д. Бруно (1548—1600), та навіть Я. Бьоме (1575—1624) й Ф. Баадер (1765—1841).

Натурфілософія Шеллінга завдячує також тим відкриттям та тенденціям розвитку, які мали місце в науках про природу на

межі XVIII—XIX ст. Шеллінг тримав руку на пульсі природознавства, яке, незважаючи на свій в цілому аналітично-механістичний характер, помітно рухалося від вивчення окремих речей, сил природи до встановлення між ними взаємозв'язків; від вивчення речей до вивчення процесів. Ідеї Ляйбніца, «докритичного» Канта, Гьоте, К. А. Ешенмаєра (1768/1770—1852), відкриття Л. Гальвані (1737—1798), Д. Прістлі (1733—1804), А. Л. Лавуазьє (1743—1794), К. Ф. Кільмаєра (1765—1844) (вчителя Ж. Кюв'є (1769—1832)), А. Галлера (1708—1777) живили філософську думку Шеллінга. А відкриття А. Вольта (1745—1827), Г. Деві (1778—1829), Т. Зеебека (1770—1831), Г. Х. Ерстеда (1777—1851), М. Фарадея (1791—1867) підтверджували умоглядні ідеї натурфілософії й переконливо доводили, що вона продуктивна й на правильному шляху. «То, что двадцать восемь лет тому назад, — скаже Шеллінг в своїй першій лекції в Мюнхені 26 листопада 1827 р., — едва осмелились предположить, воззрения, которые в то время называли необузданными мыслями неведающего своих границ умозрения, мы воочию наблюдаем теперь в эксперименте» [**59**, с. 382].

Не можна не згадати ще й таке важливе джерело, яке живило природобачення Шеллінга, як романтизм. Новаліс так пророчо змалює образ натурфілософа, який натхненно описує природу: він «[...] по праву вступает как художник на путь действия и, умело пользуясь движением собственного духа, пытается свести мироздание к простой, но кажущейся загадочной фигуре, мало того [...] он, можно сказать, танцует природу и словами повторяет линии движений» [**34**, с. 136—137]. Це неначе про Шеллінга.

Для всіх романтиків природа споконвічна і самобутня. Краса вийшла із материнських рук природи, в якій вона жила, як вважав Гьольдерлін, не усвідомлюючи себе. Мистецтво — це відгомін органного співу природи. Природа єдина, цілісна, жива й має душу. І той, «кто хочет по-настоящему узнать ее душу, — писав Новаліс, — пусть ищет ее в обществе поэтов: там она откровенна и изливает свое дивное сердце. Но тот, кто не любит ее от всего сердца, кто любуется в ней лишь отдельными чертами и только их стремится познать (йдеться про природодослідників, які, на думку романтиків, умертвляли природу. — *Ю. К.*), тот пусть прилежно посещает ее у одра болезни или в ее склепе» [**34**, с. 116]. Шеллінг усотав у себе це коло поглядів, яке було співзвучне його поетичному духові. Для нього природа також є «первоначальной, еще бессознательной поэзией духа», а мистецтво — «единственный извечный и подлинный органон» як філософії,

так і «прообраз науки» [**52**, с. 24, 393, 387]. Навряд чи хто краще зобразив такий умонастрій стосовно природи, ніж великий російський поет Ф. І. Тютчев (1803—1873), який сприйняв ідеї великого німецького філософа:

Не то, что мните вы, природа:
Не слепок, не бездушный лик –
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык...

Твори, в яких Шеллінг виклав своє натурфілософське вчення такі: «Ідеї до філософії природи як вступ до вивчення цієї науки» (1797), «Про світову душу. Гіпотеза вищої фізики для пояснення загального організму, або Розробка перших основоположень натурфілософії на принципах важкості (der Schwere) та світла» (1798), «Перший нарис системи натурфілософії» (1799), «Вступ до нарису системи натурфілософії, або Про поняття умоглядної фізики і внутрішньої організації системи цієї науки» (1799). Саме з цих праць Шеллінг рекомендував почати знайомство з його вченням тим, «кто окажет мне честь, заинтересовавшись ходом моего философского развития, и в частности захочет ознакомиться с собственно *эвристическим* принципом, принципом открытия, который мною руководил [...]» [**55**, с. 471]. Торкається ряду проблем натурфілософії, зокрема її зв'язку з трансцендентальним ідеалізмом, і «Система трансцендентального ідеалізму» (1800). Крім цих творів, Фіхте звертався до проблем філософії природи у працях: «Про істинне поняття філософії природи і правильний спосіб розв'язання її проблем» (1801), «Виклад моєї системи філософії» (1801), «Подальший виклад системи філософії» (1802), «Додатки» до другого видання «Ідей до філософії природи» (1803), «Система філософії взагалі і філософії природи зокрема. Вюрцбурзький курс лекцій 1804» (із рукописної спадщини, що лишилася після смерті), «Афоризми, що правлять вступом до філософії природи» (1805), «Афоризми з галузі філософії природи» (1806), вступ до другого видання твору «Про світову душу» — «Дослідження про відношення реального та ідеального в природі, або Розвиток перших основоположень філософії природи у зв'язку з принципами важкості та світла» (1806). Про останню працю Шеллінг сказав: «Я приложил к сочинению о мировой душе исследование, которое сам считаю лучшим из всего, что возникло из моего духа в этом роде за продолжительный период времени. Это, по крайней мере, опять искренняя и свежая философия природы» [цит. за: **47**, с. 112]. Стаття «Про ставлення фі-

лософії природи до виправленого вчення Фіхте» (1806), яку Шеллінг вважав «одним из самых лучших и самых дельных» його творів [цит. за: **47**, с. 520], є висновком та своєрідним коментарем до «загальної філософії природи» і має велике значення для з'ясування межі між Шеллінгом та Фіхте.

Для розуміння Шеллінгом взаємозв'язку природознавства і натурфілософії важливе значення має його промова в Мюнхенській академії наук 28 березня 1832 року «О новейшем открытии Фарадея» [**58**]. Це відкриття експериментально довело важливі умоглядні положення натурфілософії.

Останні твори з натурфілософії (у них викладена, на думку Шеллінга, «загальна філософія природи») містять подальше обґрунтування філософії природи як складника філософії тотожності — висновування природи з абсолютного.

Хоча початок натурфілософського періоду у творчості Шеллінга датують зазвичай появою «Ідей до філософії природи як вступу до вивчення цієї науки», перший нарис натурфілософії ми знаходимо вже у статті, надрукованій у «Філософському журналі» Нітхаммера в 1797 р. під назвою «Загальний огляд новітньої філософської літератури» (написана в 1796—1797 рр.). При перевиданні 1809 р. праця отримає більш точну назву — «Дослідження у пояснення ідеалізму науковчення». Саме у цій праці природа постає як система розвитку, рушійною силою і кінцевим продуктом якого є дух. «Постоянный и твердый ход развития природы к организации ясно обнаруживает живое влечение, которое, как бы в борьбе с грубою материей, то побеждает, то терпит поражение, прорывается то в более свободных, то в более ограниченных формах. Это — всеобщий *Дух* природы, постепенно преобразующий грубую материю до самого себя. Начиная с мхов, в которых едва лишь заметны следы организации, и до благородного *образа*, как бы уже сбросившего с себя оковы материи, господствует одно и то же влечение выражать до бесконечности один и тот же идеал целесообразности, один и тот же прообраз — *чистую форму нашего Духа*.

Никакая организация немыслима без *творческой (продуктивной) силы*. Хотел бы я знать, как проникла бы такая сила в материю, если последнюю мы будем считать *вещью в себе*? Здесь уже нет оснований быть робкими в утверждениях. Никакое сомнение невозможно в том, что *происходит* ежедневно и перед нашими глазами. Продуктивная сила имеется в вещах вне нас. Но такая сила есть лишь сила *Духа*. Таким образом, эти вещи не могут быть «*вещами в себе*» — не могут действительно быть *благодаря*

себе самим. Они могут быть лишь творениями, лишь *продуктами* Духа.

Последовательный ряд (Stufenfolge) организаций и переход от неживой к живой природе ясно обнаруживают продуктивную силу, лишь постепенно развивающуюся до полной свободы» [**63**, с. 218—219]. Отже, «жизнь необходимо присутствует в природе». Вона «есть видимый аналог духовного бытия» [**63**, с. 219]. Природа є несвідомою творчістю, яка проходить шерег ступенів розвитку від неживої природи до самосвідомості й свободи.

Ідея натурфілософії була не така вже й нова. Саме поняття «натурфілософія» (philosophia naturalis) сягає стоїцизму (Сенека). Платон в «Тимеї» намагався створити систематичну антропоцентричну ідеальну конструкцію природи. Платонівську тему розвивали майже всі філософи доби Відродження: Дж. Піко делла Мирандола (1463—1494), Парацельс (1493—1541), Дж.Кардано (1501—1576), Б. Телезіо (1509—1588), Дж. Бруно (1548—1600), Т. Кампанелла (1568—1639) та ін. Принцип, яким керувався вже Піко делла Мірандола, це — універсальний віталізм. Природа не складена з частин і не розділяється на різні класи істот, які відмінні одна від одної за своєю сутністю. Вона є єдиним великим Життям, і це Життя таке, що рух у цілому виявляється і в кожній частині. Це не просто єдиний ланцюг, що передає впливи просторово з однієї точки в іншу. Тут панує особлива всепроникаюча «симпатія», завдяки якій кожна окрема подія пов'язується з усією системою подій. Пізнання природи є «співчуття» з всезагальним порядком Життя. Світ схожий на натягнуту струну, до якої можна доторкнутися в одному місці, й це буде відчуватися по всій її протяжності. Зберігає світ єдиним «Світова Душа» (поняття походить від Платона). Вона є джерелом всіх різноманітних рухів космосу, що дає йому порядок і гармонію. Природа — це перша стадія духу. Те, що в розумі діє свідомо, у природі діє як безсвідома сила. Природа — є розум, але розум «прихований і темний», який ще не прийшов до самосвідомості. Піко міркує так: кольори, наприклад, існують тільки в можливості, тільки потенціально. Свою актуалізацію вони отримують завдяки оку, яке бачить їх. Але око не могло би бачити їх без світла, яке робить їх видимими. Цим світлом є Бог. Людина — око світу, істота, яка осмислює у єдиному центрі те, що в природі існує окремо. Майже так буде мислити й Шеллінг. «Единый поток мысли идет от натурфилософской концепции Пико к Мировой Душе Шеллинга» [**17**, с. 260].

Природа стала у Шеллінга об'єктом спеціального філософського аналізу. У Фіхте природі відводилося лише місце не–Я.

«Для наукоучения, — наполягав Фіхте вже після появи натурфілософії та філософії тотожності Шеллінга, — природа есть только построенное абсолютным мышлением противоположение абсолютной силе свободной и духовной жизни», «природа есть только граница, только отрицание [...], в ней не должно быть ничего положительного» [**46**, с. 696]. «[...] Природа не живет и не способна, подобно разуму, к бесконечному развитию, но мертва и есть неподвижное и замкнутое в себе существование». «[...] Природа, конечно, также имеет свое основание в Боге, но отнюдь не как нечто такое, что абсолютно существует и должно существовать, а лишь как средство и условие иного существования, живого в человеке, и как нечто такое, что должно во все большей мере преодолеваться непрестанным прогрессом этого живого». І тут же різкий випад проти натурфілософії: «Не давайте поэтому ослепить себя или ввести в заблуждение философией, которая присваивает себе самой имя философии природы, которая думает, будто превзошла всю доселе бывшую философию тем, что стремилась сделать природу Абсолютным и обожествить ее. Во всякое время и все теоретические заблуждения, и все нравственные пороки человечества зиждились на том, что люди унижали имя бытия или существования, присваивая его тому, что в себе не есть и не существует, и искали жизнь и наслаждение жизнью в том, что само в себе имеет смерть. А потому упомянутая философия есть не то что не шаг вперед в направлении истины, а просто возвращение вспять, к старому и самому распространенному заблуждению» [**43**, с. 181—182]. Втім він не менш різко, навіть принизливо висловлювався й про філософію тотожності в цілому. У «Науковченні 1801 року» він скаже про неї: «[...] эта система вместо того, чтобы называться системой абсолютного тождества, должна бы была скорее называться *системой абсолютного ничтожия* (курсив мій. — *Авт.*)» [**39**, с. 78]. «Продукт свободы может быть понят только как упразднения некоторого развития природы, и деятельность свободы измеряется при этом степенью *умерщвления* ею сил природы (курсив мій. — *Авт.*)» [**46**, с. 723].

Природа, для Фіхте — перешкода життю. Вона лише «супротивник» людини. У суспільстві майбутнього, де егоїстичні наміри людей не будуть розділяти людей і знищувати їх сили у боротьбі одне з одним, їм нічого не залишиться, як спрямовувати свою об'єднану міць «на единого общего противника, который у них остался, — на противодействующую человеку грубую природу» [**42**, с. 180].

Чи не профіхтевське ставлення людини до природи народіював Новаліс? «Пусть, — говорят более смелые, — род наш ведет длительную, обдуманную разрушительную войну с этой природой. Мы должны пытаться одолеть ее медленными ядами [...]. Продолжайте, завладевайте тайными нитями и распаляйте в ней вожделение к самой себе. Пользуйтесь этими раздорами, чтобы уметь управлять ею, как неким огнедышащим быком. Она должна будет вам покориться. Терпение и вера подобают человеческому роду. Далекие братья объединены с нами для единой цели, звездное колесо станет колесом прялки нашей жизни, и тогда мы сможем при помощи наших рабов построить себе новый Джинистан» [**34**, с. 121]. А та картина, яку змалював нам Фіхте у промові «Про гідність людини» (1794) зовсім не випливала з його ставлення до природи і сприймається сьогодні просто як «чорний гумор». Фіхте запевняв, що «Все, что теперь еще бесформенно и беспорядочно, разрешится через человека в прекраснейший порядок, а то, что теперь уже гармонично, будет [...] становиться еще гармоничнее. Человек будет вносить порядок в хаос и план в общее разрушение, через него само тление будет строить, и смерть будет призывать к новой прекрасной жизни. [...] Там, где он вступает, пробуждается природа [...]. В его атмосфере воздух становится легче, климат мягче и природа проясняется в надежде превратиться через него в жилище и хранилище живых существ» [**40**, с. 438].

У Шеллінга ж природа постала не як Не-Я, не як породження Я, якою вона була у Фіхте, а як автономна «безумовна реальність». «Так как она сама определяет свою сферу, то никакая чуждая сила не может вторгнуться в ее [пределы]; все ее законы — имманентны, или: природа является законодательницей для себя самой (автаркия природы). Обобщая, можно свести оба положения к следующему: природа обладает безусловной реальностью — к положению, которое как раз и есть принцип натурфилософии» [**65**, с. 130].

Тому тут непридатні методи трансцендентальної ідеалістичної філософії. «[...] Наиболее кратко натурфилософию можно определить как *спинозизм физики*. Из этого следует, что в данной науке отсутствуют те объяснения идеалистического характера, которые может дать трансцендентальная философия [...]. Любое идеалистическое объяснение, перенесенное из своей специфической области в область объяснения природы превращается в фантастическую бессмыслицу, примеры чего хорошо известны. Поэтому первая максима каждой подлинной науки о природе —

объяснять все силами природы — принимается нашей наукой во всей ее широте и распространяется даже на ту сферу, границы которой не переступало до сих пор ни одно объяснение природы [...]» [**49**, с. 183—184].

Основна ідея, якою був охоплений Шеллінг у натурфілософський період творчості, була така: шлях від природи до духу має бути настільки ж можливим, як і зворотний шлях, що його проклав Фіхте від духу до природи. Цей шлях (від природи до духу) і є відповіддю на питання про можливість природи поза нами, нас у природі й природи в нас.

В основі світу лежить Абсолют, тотожність реального й ідеального, об'єкта й суб'єкта, природи й духу. Філософія тотожності засипає непрохідну прірву, що утворилася між ними в критичній філософії. Природа і дух — лише ступені розвитку одного й того ж первеня, вони — лише продукт диференціації цієї тотожності на два полюси. На кожному з цих ступенів ця тотожність зберігається, але з кількісною перевагою реального, чи ідеального, начала. Філософія має прийняти (annehmen), що існує градація ступенів життя в природі. Природа — прогресуючий процесс перемоги ідеального над реальним, суб'єктивного над об'єктивним. Вона є перше самовиявлення Абсолютного. Спочатку, як «natura naturans» (творящая природа — лат.), як першообраз і першоджерело, а вже потім (не за часом, а за сенсом) — «natura naturata» (сотворенная природа — лат.).

Фундамент натурфілософії — принцип єдності природи і духу. «Природа, — заявляє Шеллінг вже в першій програмній праці з натурфілософії «Ідеї до філософії природи», — должна быть видимым духом, дух — невидимой природой. Следовательно, *здесь*, в абсолютном тождестве духа *в* нас и природы *вне* нас, с необходимостью должна решаться проблема, как возможна природа вне нас. Поэтому конечной целью наших дальнейших поисков является эта идея природы [...]». І завершує Шеллінг «Вступ» до праці вкрай важливим формулюванням свого підходу до вирішення поставленої проблеми: «[...] эта работа начинается не *сверху* (с выдвижения принципов), а снизу (с опытов и испытания предшествующих систем)» [**60**, с. 128].

Доведення цієї ідеї, її втілення, висували перед Шеллінгом три взаємопов'язані завдання. По-перше, звести багатоманітні «сили природи» до одного кореня, «принципу природи». По-друге, довести, що життя (жива природа) може бути пояснена з самої природи. По-третє, подолати прірви, які існували у природознавстві його часів: між неживою і живою природою, між природою і людиною.

У розв'язанні цих завдань «умоглядна фізика» не тільки не цурається емпіричної, а якомога ретельніше спирається на її результати. До досвідної науки Шеллінг ставиться з найглибшою повагою, він зовсім позбавлений будь-якої пихатості щодо неї.

Проте натурфілософія, «умоглядна фізика», суттєво відрізняється від досвідної фізики. Натурфілософія, на відміну від трансцендентального ідеалізму (природа — *продукт* Я), з одного боку, і експериментальної фізики — з іншого, вивчає природу не тільки як продукт, але й «как продуктивность и продукт одновременно» [**49**, с. 183]. З'ясовуючи специфіку натурфілософського підходу до природи стосовно трансцендентального, Шеллінг разом з тим розкриває істотну різницю між об'єктами емпіричного й теоретичного пізнання. Емпіричне пізнання вивчає продукти, теоретичне — продукування. Енгельс згодом скаже, що природознавство все більше з науки про речі перетворюється на науку про процеси. Й ще одна відмінність. Якщо об'єкти емпіричного пізнання *дані*, то теоретичного — *створені*, «сконструйовані». Геометр, наприклад, має справу з точками, лініями тощо. Але вони емпірично не дані, а сконструйовані у пізнавальному процесі, опосередковані пізнавальною діяльністю. Те ж саме треба сказати про «абсолютно чорне тіло» фізика, чи про економіку капіталізму, яку вивчає економіст. Економіку якого капіталізму вивчав, скажімо, Маркс? Німецького, англійського чи північноамериканського? Ні першого, ні другого, ні третього, чи якогось іншого. Він вивчав економіку капіталізму взагалі, капіталізму в «чистому» вигляді, якого емпірично ніде і ніколи не існувало. Але саме такий «умоглядний» підхід дав йому можливість відкрити закони будь-якого капіталізму.

Втім, уже саме досвідне природознавство робить перший крок до того, що починає «создавать объекты [...] науки». «Увидеть внутреннюю конструкцию природы было бы невозможно, если бы мы не обладали способностью вторгаться в природу посредством свободы. Природа действует открыто и свободно, но действует не изолированно, а под натиском множества причин, которые должны быть сначала исключены, чтобы получить чистый результат. Следовательно, природу необходимо принудить действовать в определенных условиях, которые обычно в ней либо вообще не существуют, либо существуют, будучи модифицированы другими. Подобное вторжение в природу называется экспериментом. Каждый эксперимент — это вопрос природе, на который ее вынуждают дать ответ. Но в каждом вопросе содержится скрытое априорное суждение; каждый эксперимент, который яв-

ляется экспериментом, есть предсказание, а само экспериментирование — создание явлений» [**49**,с. 186].

Викласти систему натурфілософії нелегко. У Шеллінга немає якоїсь однієї праці, де б він систематично виклав свою філософію природи. Шерег праць з натурфілософії, що хронологічно слідують одна за одною, не розвивають тему, і, навіть, часто не доповнюють одна одну, а починають побудову із самого початку. Причому схеми викладу, послідовність основних понять не залишаються незмінними, як і зміст самих понять.

І все ж — це не безнадійна справа. Найбільш вдало, як на мене, реконструював інваріант системи В. В. Лазарєв [**28**, с. 35—56], принципи її побудови — М. О. Булатов [**3**, с. 284—302], генезу — А. В. Гулига [**12**, с. 166—177]. Спираючись на їх доробок та на результати інших дослідників, викладу стисло категоріальний шерег вчення і зупинюсь лише на деяких суперечливих, або тих, що лишилися з тих чи інших причин взагалі без розгляду, питаннях.

Натурфілософія досліджує природу як самопродуктивність. Природа, для Шеллінга, самодіяльна. Про неї не можна навіть сказати, що вона діяльна, перебуває у русі. Вона, як говорив про Я, «інтелігенцію» Фіхте, «[...] есть *делание* (Thun), и сверх этого — безусловно ничего; ее не следует даже называть *деятельной*, потому что этим выражением указывается на что-то пребывающее, чему присуща деятельность» [**45**, с. 467], на якийсь незмінний субстрат. Шеллінг упритул наближується до розуміння руху як саморуху. «Поскольку первую проблему этой науки — открытие *абсолютной* причины движения [...] — механически решить невозможно, ибо при механическом рассмотрении движение происходит только из движения и так до бесконечности, то для подлинного построения умозрительной физики остается только один метод — динамический, предпосылкой которого служит мысль, что движение возникает не только из движения, но также из состояния покоя, что, следовательно, и *в самом покое природы таится движение*, что *всякое механическое движение лишь вторично и выведено из единственного первичного, изначального движения* [...] (курсив мій. — *Авт.*)» [**49**, с. 185]. Цей саморух природи розгортається у «[...] последовательность ступеней перехода продуктивности в продукт [...] Следует показать, *как* продуктивность постепенно материализуется и превращается во все более фиксированные продукты, что дало бы *динамическую последовательность ступеней в природе*, а это и есть, собственно, главная задача всей нашей системы» [**49**, с. 209].

Перехід від продуктивності до продуктів зумовлений споконвічною подвійністю, суперечливістю продуктивності, зіткненням позитивної і негативної тенденцій. «Эту двойственность далее физически дедуцировать невозможно, ибо, будучи условием природы вообще, она есть принцип всякого физического объяснения, а всякое физическое объяснение может быть направлено лишь на то, чтобы свести все встречающиеся в природе противоположности к этой изначальной противоположности внутри природы [...]» [**49** , с. 196].

Отже, поки що ми маємо такі основні категорії натурфілософії: природа як безумовна реальність («безусловным может быть только *само бытие*» [**49**, с. 192], цілістність (єдність, взаємозв'язок), продуктивність, подвійність. Усі ці категорії далі фізично виснувати неможливо. Це — вихідні принципи натурфілософії.

Чергова проблема, з якою зіштовхується Шеллінг — це проблема продукту. «Задача натурфилософии, — говорить Шеллінг, — состоит не в том, чтобы объяснить продуктивное в природе, ибо, если она не положит его в природу изначально, она никогда не привнесет его в природу. Ее задача — объяснить постоянство. Однако то, *что* в природе что-либо становится постоянным, может быть объяснено только самой *борьбой природы* (конкретизація подвійності. — *Ю. К.*; курсив мій. — *Авт.*), *направленной против всякого постоянства*. Продукты являлись бы только точками, если бы природа своим натиском не придавала им объем и глубину [...]». Тут ми зіштовхуємося з антиномією: цей продукт не може бути безконечним, бо, в протилежному випадку, продуктивність вичерпала би себе в ньому; однак він не може бути і конечним, тому що в нього вливається сила всієї природи. Розв'язання цієї антиномії таке: продукт «должен быть конечным и бесконечным одновременно, только по видимости конечным, но находящимся в бесконечном *развитии*» [**49**, с. 198]. Продукт — момент розвитку, в якому застигла вся історія природи і одночасно — «зародыш универсума». «Некий путешественник, — ілюструє й пояснює свою думку Шеллінг, — находясь в Италии, заметил, что на большом обелиске в Риме можно увидеть изображение всей мировой истории; также и в каждом продукте природы. Каждый минерал — фрагмент летописи Земли. Но что такое Земля? Ее история вплетена в историю всей природы, и единая цепь тянется от окаменелости через всю неорганическую и органическую природу вплоть до истории универсума» [**49**, с. 199].

Від поняття продукту Шеллінг переходить до поняття матерії. «Самым темным из все вещей, более того — самим воплощением

темного, многие считают материю» [57, с. 34]. Шеллінг іншої думки. Його погляди на матерію зазнавали істотних змін. Спочатку він гадав, що матерія — це, хоча й необхідний, але косний, пасивний первень світобудови. Згодом він вважатиме інакше: матерія — «[...] *это именно тот неведомый корень, который, прорастая, создает все образования и живые явления природы*. Без познания его физика теряет свою научную основу, и даже наука о разуме лишается той связи, которая опосредствует идею действительностью (курсив мій. — *Авт.*)». Однак «я не считаю, — продовжує Шеллінг, — материю чем-то наличным вне зависимости от абсолютного единства, что можно было бы подложить под него в качестве материала, но и не рассматриваю ее просто как ничто; я в общем согласен с высказыванием Спинозы [...]», який розглядав матерію як атрибут, що виражає собою безконечну і вічну сутність. Але в розумінні матерії Шеллінгом і Спінозою є й істотна різниця: «Однако поскольку каждая часть материи для себя должна быть отпечатком всего универсума, то материю следует рассматривать не как один атрибут, в котором выражена вся бесконечная сущность, но как совокупность таких атрибутов». Матерія жива. В ній, наполягає Шеллінг всупереч Спінозі, є рух, розвиток. У Спінози рух — лише модус. У Шеллінга — атрибут. В матерії «в самом полном смысле этого слова [...] мы можем [...] как бы в символическом образе разглядеть все внутренние движущие силы универсума и высшее основоположение самой философии». «[...] Материя выражает не иную и не менее значительную связь, чем та, которая есть в разуме, — вечное единство бесконечного и конечного».

Ця життєвість матерії зумовлена тим, «что в основе материи лежит противоположность, двойственность, [...] закон дуализма, который мы обнаруживаем с одинаковой несомненностью, как в единичных явлениях, так и в целостности мира» [57, с. 34—35]. Це все висловлювання з праці «Про співвідношення реального та ідеального в природі» (1806). Але вже в 1798 р. Шеллінг заявляв: «*Закон полярности есть всеобщий закон мироздания*» [50, с. 119].

Тут виникає досить непросте питання про так званий «матеріалізм» Шеллінга. Це питання ще більше провокує дивна поема Шеллінга «Epikurisch Glaubenbekenntniss Heinz Widerporstens» (1799) («Епікурейський символ віри Гейнца Відерпорста» у перекладі А. В. Гулиги; у перекладі В. В. Вебера — «Эпикурейские воззрения Гейнца Упрямца»), яка за життя філософа була опублікована зі значними купюрами у шеллінгівському «Журналі спеку-

лятивної фізики» (1801). Ця поема — символ віри вільнодумства і відвертого матеріалізму. Написана в іронічній формі, вона містила у собі досить серйозні місця кардинально-світоглядного характеру. Навіть Гьоте висловився проти її повної публікації в «Атенеях». Й це не дивно. Адже Фіхте далеко не за такі вільності змушений був залишити Єнський університет.

С той поры, как открылось
мне как-то разом,
Что материя есть мира высший разум,
Советчица наша и наша защитница,
Жизни и смерти вечная житница,
Начало всему и всему конец,
Всех истин основа и всех венец, —
С той поры не терял я ни силы,
ни бодрости духа,
Какая б со мной не бывала проруха.
Про то, что невидимо, не рассуждал я,
Лишь очевидное уважал я.
Исповедую веру прежнюю,
Люблю красотки коленку нежную,
Груди спелые, гибкий стан,
И при этом цветов дурман...

(Переклад В. В. Вебера) [**1**, с. 176]

Одно я усвоил раз навсегда:
Кроме материи — все ерунда.
Она — наш верный друг
и хранитель,
Она всех мыслей мать и отец,
Познания начало, незнанья конец.
И тут совсем
ни при чем откровенье,
Чего-то незримого благоговенье.
Если я верю в какого-то Бога,
То только в такого,
что можно потрогать.
Моя религия предельно проста:
Жаркие надо любить уста,
Стройные бедра, высокую грудь,
Ну, и живые цвета не забудь!...

(Переклад А. В. Гулиги) [**12**, с. 171]

Було б легковажно витлумачити поему як каприз, витівку генія, або ж як «припадок его застарелого энтузиазма в отношении иррелигиозности» [цит. за.: **1**, с. 246], як це зробив Фр. Шлегель у листі до Шляєрмахера. Я не можу не погодитися з А. В. Михайловим, автором «Приміток» до російського перекладу поеми В. В. Вебера, що Шеллінг вдався до поетично-іронічної форми висловлення своїх поглядів через те, що не міг висловити їх прямо в академічній прозі. Але це були його справжні погляди. Він вважає, що «Епікурейські погляди» з їх вільнодумством є віконцем у невиявлений інакше шар шеллінгівської думки, яка ще не відстоялася, бурхливої, зухвалої і, безумовно, не згідної з академічною філософською гречністю» [**1**, с. 246].

Історики філософії — марксисти ніколи не вважали Шеллінга матеріалістом, хоча й знаходили у нього «елементи матеріалізму», «матеріалістичні тенденції», протиставляли «матеріалістичний зміст» його вчення «ідеалістичній формі». Та й сам Шеллінг

ніколи не погодився б з тим, що він матеріаліст. Коли Фіхте звинуватив його в матеріалізмі, він рішуче відкинув ці звинувачення. Матеріалізм — це догматизм, і Шеллінг ніколи не полишав цього переконання. Його позиція, наполягав він, — ідеалізм. Але не однобічний «ідеалізм Я», а «ідеалізм природи». Він все частіше буде називати свій ідеалізм «завершеним ідеалізмом», «ідеал-реалізмом», «абсолютним ідеалізмом», який долає однобічності як «відносного» ідеалізму, так і реалізму (матеріалізму). Вже в «Філософських листах про догматизм і критицизм» Шеллінг досить чітко формулює свою позицію: «Всякий, кто размышлял об идеализме и реализме, об этих двух противоречивейших теоретических системах, тот обнаруживал само собой, что обе они возможны лишь в *приближении* к Абсолюту, и что в Абсолюте они объединяются, т. е. перестают быть противоположными системами». Але тут же намагається переконати, що «[...] реализм, мысленный в своем завершении, необходимо становится *идеализмом* [...]» [**61**, с. 143]. Втім, у «Системі трансцендентального ідеалізму» Шеллінг знову наполягає: «[...] высшее начало не может быть ни субъектом, ни объектом, ни тем и другим одновременно, но исключительно лишь абсолютной тождественностью». Така позиція у будь-яких її проявах марксистами завжди оцінювалась, як неспроможна, і навіть «недоумкувата» претензія піднестися вище від матеріалізму та ідеалізму. Але останнім часом у вітчизняній філософії можна зустрітися із спробою подивитися на це питання з дещо іншого боку. Відомий знавець німецької класичної філософії М. О. Булатов висловлює таку цікаву й варту уваги думку: «Щоб зрозуміти своєрідність Шеллінга, треба трохи відвернутися від галасу боротьби матеріалізму та ідеалізму і подивитися на нього в більш широкому плані, в контексті всієї історії європейської філософії. Тоді ми побачимо, що до нього насправді матеріалісти за первень брали матерію взагалі або які-небудь речовинні утворення [...], ідеалісти — суб'єктивний або об'єктивний дух, мислення тощо. Шеллінг був першим, хто спробував подолати такі однобічності, і хоча він у підсумку є ідеалістом, постановка й розробка проблеми деякого більш загального первеня світу — його видатна заслуга» [**3**, с. 273].

Закон полярності зумовлює розвиток природи. Всі протилежності у природі лише побіжки первісної протилежності. Вихідною, найпростішою формою полярності є магнетизм. «Магнетизм — вовсе не особенность того или иного отдельного рода материи, но свойство материи вообще, следовательно, подлинная категория физики» [**52**, с. 54]. Магнетизм, електрика і хімізм — три ка-

тегорії, потенції динамічного процесу. Третя — це єдність перших двох. Спекулятивним, умоглядним способом Шеллінг намагається встановити між ними взаємозв'язок.

У трактовці «первинних сил природи» Шеллінга не було однозначності. За начало він приймає то магнетизм, то електрику, то протилежність тяжкості й світла, то сили притягання і відштовхування. Пояснення цьому факту намагається дати В. В. Лазарєв. В природі, за Шеллінгом, немає нічого безумовно первинного; усяке начало, як у колі, відносне. Те ж саме має місце у теоретичній побудові. Початок у ході просування вперед змінюється [див.: **28**, с. 43].

Цікавою є спроба Шеллінга встановити також зв'язок між цими силами, потенціями й «геометрією» природи. Якщо їх розглядати як такі, що «наповнюють» простір, то лінії відповідає магнетизм; площині — електрика; об'єму, трьом вимірам простору — хімізм. У цій довільній, з першого погляду, аналогії («дедукції») криється «раціональне зерно», а саме — ідея єдності динамічних і просторових характеристик матерії [див. також: **26**, с. 173].

Необхідний зв'язок Шеллінг намагається встановити й між неживою, неорганічною й органічною, живою природою; між механізмом і організмом. «Как только наше рассмотрение идеи природы возвышается до того, чтобы видеть в ней *целое*, противоположность между механизмом и организмом, которая долгое время задерживала развитие естествознания и могла бы для некоторых оказаться препятствием и понимании нашего исследования, исчезает.

С давних пор существует предубеждение, будто организацию и жизнь нельзя объяснить из начал природы. Если этим хотят сказать, что *первые* истоки органической природы недоступны *физическому* исследованию, то это необоснованное утверждение ведет лишь к утрате исследователем мужества [...]. Объяснение природы продвинулось бы хотя бы на один шаг, если бы можно было показать, что *иерархия всех органических существ сложилась посредством постепенного развития одной и той же организации* (курсив мій. — *Авт.*)» [**50**, с. 90].

Перехідною потенцією від механізму до організму слугує гальванізм. Він підсумовує всі неорганічні процеси, не є просто «[...] отдельный какой-либо процесс, но общая формулировка для всех тех процессов, действие которых переносится и на самый результат» [**52**, с. 158]. «[...] Жизненный процесс должен быть процессом более высокой потенции, чем химический, и если основная схема химического процесса — двойственность, то

схемой жизненного процесса должна быть тройственность [...]. Но схема тройственности есть [...] основная схема гальванического процесса [...], следовательно, гальванический процесс [...] стоит на одну ступень выше, чем химический процесс». Це третє, яке відсутнє у хімічному процесі, перешкоджає тому, щоб у органічному продукті виникала «неразличенность» [**49**, 223—224, 225].

Механізм і організм. Яке їх співвідношення? Що чому передує? Механізм організму чи організм механізму? У різних працях Шеллінга ми зустрічаємося зі, здавалося би, прямо протилежними поглядами. У працях «Про світову душу» (написана в 1787, видана в 1788) і «Першому нарисі системи натурфілософії» (1799) організм постає первинним. «[...] Наша философия не может исходить из механизма, [...] организм не только не может быть объяснен из механизма, но, напротив, механизм только и становится объяснимым исходя из организма. [...] Мир есть *организация*, а *всеобщий организм* сам — *условие* (и тем самым *положительное*) *механизма*». Шеллінг, залучаючи в союзники Якобі та всю організмічну традицію в поясненні світу, стверджує: «[...] не вещи суть начала организма, а, наоборот, *организм есть начало вещей.* [...] Даже мертвое в природе не *мертво само по себе*, а есть лишь *угасшая жизнь*» [**50**, с. 91, 125]. Але вже кілька місяців потому у «Вступі до нарису системи натурфілософії» Шеллінг пише: «Неорганическая природа — продукт *первой* потенции, органическая природа — продукт *второй* [...]. Поэтому неорганическая природа предстает вообще как от века существующая, а органическая — как *возникшая*» [**49**, с. 223]. «[...] органическая природа вообще есть только более высокая потенция неорганической и [...] она [...] возвышается над неорганической» [**49**, с. 211]. Життя — «возникает» і виникає з «противоречий» неорганічної природи, воно «[...] вообще есть лишь повышенное состояние обычных сил природы» [**49**, с. 224]. Якщо у «Нарисі» йшлося про спускання органічних форм природи до неорганічних, то тут, як бачимо, подано еволюційну концепцію підняття, сходження, поступу від нижчого до вищого.

Та Шеллінг не суперечить самому собі, й не змінює точку зору. Всесвіт мислиться ним як такий, що пульсує. Насправді, чому не припустити б, що у кругообігу матерії мають місце обидва переходи? Чому не припустити б, що організм і механізм споконвічні? Адже в науці ще й досі залишається відкритим питання про походження життя.

Шеллінг виходить з думки Канта про те, що життя не пояснюється механічними законами. Але він не приймає пояснення його

й за допомогою якоїсь таємничої надприродної «життєвої сили». «[...] Понятие *жизненная сила* — совершенно пустое понятие. [...] *Сущность жизни* вообще состоит не в *силе*, но в *свободной игре сил*, непрерывно поддерживаемой каким-либо внешним влиянием» [**50**, с. 179]. Шеллінг — супротивник як преформізму, так і віталізму. Життя потрібно зрозуміти, виходячи із самої природи.

Життя — це не просто одне з явищ природи, а вищий прояв життєвості природи в цілому, її вища потенція. Тут Шеллінг спирається на поняття романтиків «органічної форми», яке прийшло на зміну поняття Просвітництва — «форма рефлексії». Вже Ляйбніц запропонував поняття «індивідуальної форми» для пояснення органічного життя. Згодом Ф. Шлегель ввів поняття «органічної форми». Воно трактувалося романтиками не як вираз, позначення для певного класу явищ, а як вираз універсального спекулятивного принципу. «Проблема организма, — зазначає Е. Кассірер, — была духовным центром, к которому романтизм постоянно возвращался, занимаясь самыми различными предметными областями. Учение Гете о метаморфозах, критическая философия Канта и первые наброски натурфилософии и «Система трансцендентального идеализма» Шеллинга представляются здесь сходящимися в *одной* точке» [**18**, с. 82].

Кант для розуміння органічної природи радив розглядати її als ob (немовби) вона діяла за законами доцільності. У Канта доцільність була лише судженням рефлексії, тобто засобом, яким ми маємо мислити життя, а не об'єктивним відношенням. Для Шеллінга ж доцільність — основна характеристика самого життя. Гегель говорить: «[...] кантовское понимание, согласно которому наша способность познания так *рассматривать* природу, он превратил в положение, что природа так *создана*» [**8**, с. 504]. Але доцільність не привноситься з свідомості (адже остання сама має бути виснувана з природи, пояснена з неї), а вища потенція *всієї* природи, яка разом з тим має свій специфічний прояв — власне життя.

Далі Шеллінг переходить до конструювання органічного. Через гальванізм як сполучну ланку такі «сили природи», як магнетизм, електрика й хімізм («хімічна спорідненість»), підносяться до вищого степеня й переходять у чутливість, подразливість, відтворюваність. «Чувствительность есть лишь более высокая потенция магнетизма, раздражимость — лишь более высокая потенция электричества, стремление к формированию — лишь более высокая потенция химического процесса» [**49**, с. 225].

Нас не повинно збивати з пантелику те, що Шеллінг часто називає чутливість, подразливість, відтворюваність, як і магнетизм,

електрику, хімізм, то потенціями природи, то силами, то «щаблями розвитку». Насправді ж це, скоріше, «функції матерії». У праці «Про світову душу» він пише: «[...] все эти функции суть лишь ответвления одной и той же силы и что в них как в своих отдельных явлениях выступает единое начало природы, в котором мы должны видеть причину жизни [...]» [**50**, с. 178]. І тут же, зауважимо, посилається на розгляд «*прогрессивного развития органических сил*» Кільмаєра в доповіді «Про взаимоотношение між органічними силами» (1793). Ця ж думка проводиться у приписці до тексту «Вступу до нарису...», в якій він робить одне дуже важливе пояснення: «Каждый индивидуум — выражение всей природы. Как существование *отдельного* индивидуума, так и вся органическая природа в целом основаны на этой последовательности ступеней. Все богатство и многообразие своих продуктов органическая природа обретает только благодаря тому, что она постоянно изменяет соотношение упомянутых выше трех функций. Так же и неорганическая природа производит все богатство своих продуктов посредством того, что она бесконечно изменяет соотношение тех трех функций, ибо магнетизм, электричество и химизм суть функции материи вообще и лишь постольку категории для конструкции всей материи. То, что эти три функции материи — не явления отдельных материй, а *функции материи вообще*, составляет подлинный глубочайший смысл динамической физики, которая именно благодаря этому бесконечно выше всех остальных направлений в физике» [**49**, с. 600]. Проблема походження видових різниць в органічному світі зводиться Шеллінгом до нескінченної множинності спроб «світової душі» шляхом зміни співвідношення «трьох функцій» (чутливість, подразливість, відтворюваність) утілитися в найбільш досконалий організм.

Чи йдеться у Шеллінга про реальну еволюцію живої матерії, чи лише про її конструювання? Це питання непросте. Перше тлумачення було б більш привабливим, але може виявитися хибним. Шеллінг стосовно цього не залишає, здається, місця щонайменшим сумнівам: «Утверждение, что различные организации образовались посредством постепенного развития друг из друга, является непониманием идеи, которая на самом деле находится в разуме (природы)». І далі: «[...] природа представляет собой развитие из первоначальной инволюции. Эта инволюция не может быть [...] чем-то реальным, она представима только как абсолютный синтез, который идеален» [цит. за: **28**, с. 51—52]. Але у Шеллінга є й інші висловлювання, які наводять на іншу думку. У праці «Про світову душу» він пише: «То, что наш опыт не дает

нам данных о преобразовании природы, о переходе одной формы или одного вида в другие формы или виды (хотя метаморфоза ряда насекомых и, если каждая почка является новым индивидуумом, то и метаморфоза растений, могут быть приведены хотя бы в качестве аналогичных явлений), не является доводом против такой возможности; ибо, как вправе заметить на это сторонник данной точки зрения, изменения как в органической, так и в неорганической природе могут (до тех пор пока не остановилось движение во всем органическом мире) охватывать все более длительные периоды, для которых наши маленькие периоды (определенные движением Земли вокруг Солнца) не способны служить масштабом и которые столь велики, что до сих пор опыт еще не показал завершения ни одного из них». При цьому Шеллінг додає таке зауваження: «Однако оставим вопрос об этих возможностях» [**50**, с. 90]. Тому Ф. Коплстон, наприклад, вважає, що «[...] можно четко показать, что теория эмерджентной эволюции не только полностью гармонирует с шеллинговской интерпретацией, но и требуется при его понимании мира как саморазвивающегося органического единства» [**21**, с. 140]. Хай там як, але у Шеллінга в цьому питанні немає повної погодженості. І навіть якщо він допускає можливість реальної еволюції живої матерії, його переважно цікавить не генетична історія природи, а ідеальне або теоретичне її конструювання.

Зрозуміти Шеллінга часто заважає нестрогість термінології. Так терміни: «сила», «потенція», «щабель», «степінь», «ступінь», «функція» він часто вживає то як синоніми, то — ні. Але схопити значеннєві відтінки часом дуже складно, а іноді й взагалі неможливо. Ця термінологічна нестрогість перешкоджає розумінню його думки, і водночас свідчить про незавершеність та попередній характер самого вчення. Шеллінг ніколи не вирізнявся закінченістю своїх теоретичних побудов. Та він, здається, й не дуже журився з цього приводу. Хто ще з представників німецької класичної філософії, крім Фоєрбаха, міг би собі дозволити назвати свою побудову «гіпотезою». А Шеллінг відверто саме так називає один із своїх варіантів натурфілософії — «Гіпотеза вищої фізики...». На відміну від Канта, Фіхте, Гегеля, він ніколи не претендував на абсолютну значимість своїх побудов.

За часів Шеллінга природознавство кишіло різноманітними, одна від одної незалежними, самостійними силами. Шеллінг намагався умоглядно довести (там, де це було можливо, спираючись на досвідне природознавство), що магнетизм, електрика, хімізм, тепло, світло, життя тощо — це не самостійні ізольовані

сили, а форми однієї і тієї ж самої організації, процесу розвитку природи від неорганічної до органічної — аж до людини. Цим же шляхом підуть у своїх натурфілософських побудовах Гегель у «Філософії природи» (втім, у деяких принципових питаннях він буде поступатися Шеллінгу) і Енгельс у «Діалектиці природи». Спеціальне детальне порівняння побудов Шеллінга, Гегеля та Енгельса на предмет їх збігу й розбіжностей, яке, наскільки мені відомо, ще не здійснювалося, було б дуже корисне й повчальне. Енгельсова теорія форм руху матерії в зародку міститься вже у Шеллінга. Майже через 75 років Енгельс, який спирався на більш широкий емпіричний базис (вирішальну роль у якому відіграли «три великих відкриття»: закон збереження й перетворення енергії, відкриття клітки та теорія походження видів Дарвіна), й більш розвинуту теорію діалектики Гегеля, продовжував, по суті, справу, яку започаткував Шеллінг[3].

Відтворимо шеллінгівську конструкцію природи в цілому. Вона будується за *трьома* потенціями. Діяльність, що лежить в основі природи, є самооб'єктивацією безконечного Абсолюту. Ця об'єктивація, будучи єдністю, синтезом сил відштовхування (безконечна діяльність) і притягання (обмежувальної сили) конструює матерію тією мірою, в якій вона є просто маса. Це перша потенція природи, її нижчий рівень, загальна структура світу. Другою потенцією, внаслідок подальшої дії первісних сил, є світло і загальний механізм, динамічний процес, який є не чим іншим, як «друга конструкція матерії», тобто її конструкція на більш високому рівні. Якщо на нижчому рівні ми маємо елементарну дію сил притягання й відштовхування, то на вищому рівні ті ж самі сили проявляються у феноменах магнетизму, електрики та хімізму. Третя потенція природи, яка є єдністю перших двох, — організм. І тут ми виявляємо ті ж самі сили у подальшій актуалізації їх потенцій у феноменах чутливості, подразливості та репродуктивності. Їх взаємодія веде до найвищої точки, якою є людський організм, який найповніше виражає ідеальність природи, і є точкою переходу до її самосвідомості.

Інстинктивно знайдену Кантом форму троїстості, на яку той набрів у своєму вченні про категорії і яку Фіхте систематично застосував до аналізу Я, свідомості, Шеллінг поширив на всю світобудову та її пізнання, підніс до універсального принципу філософії. За цим принципом будується як уся природна та історична реальність, так і її відтворення в філософії. Цей принцип у Шеллінга — не просто мертва схема, а наповнений, принаймні тісно пов'язаний з такими діалектичними, по суті, принципами,

які складатимуть і елементи гегелівської діалектики, як: принцип всезагального зв'зку (системності), полярності, розвитку, історизму. І Гегель даремно звинувачував Шеллінга в «отсутствии диалектики» [**8**, 505].

Нагадаємо, що вся динамічна конструкція природи Шеллінга спрямована на перехід від реального до ідеального. Ідеальне виявляється в природі, перш за все, як світло. Тяжкість і світло — ось найперше з'явище, маніфестація в природі протилежності реального та ідеального. Шляхом потенціювання, поступового піднесення форм природи в бік зростання суб'єктивності, реальне переходить в ідеальне, природа — в дух, самосвідомість, Я. Найвищий прояв ідеального в природі — внутрішня доцільність. Через неї Шеллінг і здійснює перехід від реального до ідеального, природи до духу (історії).

Цей перехід шеллінгознавці-марксисти вважали ідеалістичним. Такою перехідною ланкою може бути, мовляв, лише праця, предметно-практична діяльність, дериватом якої і є свідомість, дух. Але за такого підходу виникають неабиякі труднощі. Праця — не *перехідна* ланка від природи до духу, історії, а *вже* історія. Адже праця, на відміну від життєдіяльності тварин, — це цілепокладаюча діяльність, яка передбачає реалізацію ідеальної цілі. Праця не лише покладає свідомість, а й *наперед* покладає, передбачає (рос.: *предполагает*) її. Праця і свідомість можуть виникати лише з одного кореня. Шеллінг таким коренем вважав доцільність.

Отже, приступаючи до вивчення натурфілософії Шеллінга, треба полишити, насамперед, погляд на натурфілософію, як на якийсь казус, непорозуміння, умоглядне фантазерство, що на декілька десятиліть загальмувало розвиток природознавства. А саме так сприймали її (і, чого замовчувати, — й тепер сприймають) деякі противники Шеллінга. Ось як свого часу зображував вчення Шеллінга російський сходознавець і письменник Й. І. Сеньківський: «Умозрительная физика [...] хотела объяснить явления природы во всех их отношениях и доказать всемирный организм в его целости с помощью одного умозрения; но, растерявшись в отвлеченностях, в аллегорических образах и самых странных сравнениях, она скоро превратилась в формализм неподвижный и безжизненный, где силы природы, числа и математические знаки олицетворяются и распределяются по особенной табели о рангах. Так, например, электричество представляет собою смысл, кровь соответствует воде, инстинкт — свету, череп — алмазу, а что золото и серебро — мужчина и женщина, которые *тяготят* друг к

другу, об этом нечего и говорить. «Вещество проявляется в воде, как безразличное, в свете — как идеальное, в алмазе — как существенное». Все объяснено — и дело кончено» [**48**, с. 94].

Не треба забувати, що багато відкриттів, які підтверджували умоглядні прозріння філософії природи, були зроблені вже після появи праць Шеллінга з натурфілософії, а деякі й безпосередньо під впливом їх ідей. Натурфілософія Шеллінга була адаптована фізикою (Ерстед), геологією (Стеффенс), біологією (Карус), психологією (Шуберт). Г. Ерстед, що експериментально відкрив явище електромагнетизму (1820), і Р. Майєр — один із перших відкривачів закону збереження і перетворення енергії (1842), читали праці Шеллінга і надихалися ними. У 1824 р. хімік Ф. Вьолер здійснив перший синтез органічної речовини, чим довів «спекулятивну» ідею Шеллінга про єдність неорганічної й органічної матерії. Відкриття М. Фарадея (1832), який остаточно довів тотожність різних видів електрики й заклав фундамент електромагнітної теорії матерії, було тріумфом для натурфілософії. За 10 років до Ламарка й за 60 років до Ч. Дарвіна Шеллінг висунув ідею про те, що послідовний ряд усіх органічних істот є результатом поступового розвитку однієї й тієї ж організації. Спекулятивний синтез Шеллінгом корпускулярної та хвильової теорії світла Ньютона і Гюйгенса була підтверджена Луї де Бройлем лише через 100 років. Космогонічна гіпотеза Шеллінга, за якою Всесвіт виник не внаслідок стиску первісно розсіяної матерії, а внаслідок «вибуху» споконвічної надтвердої речовини, має дещо спільне із сучасними космогонічними теоріями вибуху та експансії і контракції.

Не полишав Шеллінг свого інтересу до натурфілософії й, відповідно, до досягнень природознавства до кінця свого життя. Ми вже згадували, як він відреагував на відкриття Фарадея. Включав Шеллінг натурфілософію, як складову, і в свою пізню філософію. Коли російський письменник М. О. Мельгунов у 1836 р. запитав Шеллінга: «Яка істотна відмінність вашої теперішньої системи від колишньої?», Шеллінг відповів: «Вона та ж сама; головні, основні засади не змінені, тільки вона *зведена на більш високий щабель*». Стосовно питання про те, чи не виключив Шеллінг натурфілософію із його нової системи, той гаряче заперечив — «О, ні!». Більше того, він нібито має багато нових ідей у цій галузі. Це буде п'ята частина всього вчення. Перші чотири — історико-філософський вступ, «позитивна» філософія, філософія міфології, філософія віри. «Утім, філософія природи входить і до усіх інших частин моєї системи [...]», — сказав Шеллінг [**48**, с. 177, 176].

Натурфілософія, таким чином, тричі присутня у філософії Шеллінга. Перший раз — як доповнення до Науковчення Фіхте. Другий раз як складова, перша «першонаука» філософії тотожності. Третій — як п'ята частина всього вчення.

Свого часу натурфілософія Шеллінга мала багато прихильників і послідовників серед природознавців і особливо медиків. У 1802 р університет у Лансгуті присудив Шеллінгу навіть ступінь доктора медицини. Викладалася Шеллінгова натурфілософія й в університетах Россії. Її алептами були Д. М. Велланський (1774—1847) і М. Г. Павлов (1793—1840). За панування у другій половині XIX ст. позитивізму філософія природи Шеллінга була майже забута. Але й у цей час рецепції натурфілософських ідей Шеллінга повністю не зникають. Про Ф. Енгельса вже йшлося. Знаходимо їх й у останнього великого російського шеллінгіанця В. Соловйова (1853—1900) та засновника «філософії безсвідомого» Ед. фон Гартмана (1842—1906). Про вплив Шеллінга на «філософію хозяйства», яка «має бути свідомим продовженням філософської, саме «натурфілософської» справи Шеллінга» [**48**, с. 533] заявляв сам С. М. Булгаков (1871—1944). У XX ст. натурфілософією Шеллінга певною мірою надихався видатний французький філософ, нобелівський лауреат А.Бергсон (1859—1941), а через нього — творець одного з варіантів космічного монізму Тейяр де Шарден (1881—1955).

Яку ж усе-таки кардинальне саме *філософське* завдання розв'язує натурфілософія? Та перш ніж це з'ясувати, й з'ясувати краще, полишимо на деякий час Шеллінга й поринемо в сьогодення.

Чи можлива філософія природи сьогодні?

Починаючи з 60-х років XX ст. в марксистській філософії розгорнулася жвава, якщо не бурхлива, дискусія з проблеми її структури. Зокрема гостро дискутувалося питання про статус «філософії природи», «діалектики природи» у «марксистсько-ленінській» філософії. Дискусія закінчилася нічим; кожна із сторін, що сперечалися, залишилися при своїй думці. Та це питання, варто зазначити, не є суто «марксистським», воно рано чи пізно виникало й виникає в тому чи іншому напрямі світової філософії й не можна вважати, що в ньому все зрозуміло. Для його розв'язання аж ніяк не завадить звернення до класичної спадщини, й насамперед — до спадщини Шеллінга. Його аргументи та

рішення досить вагомі, переконливі, й було б більш ніж доречно прислухатися до них.

Втім, розберемося спочатку в суті дискусії.

Аналіз літератури, в якій прямо чи опосередковано обговорювалося питання про правомочність існування «філософії природи» у рамках діалектичного матеріалізму, приводить до висновку, що в ній, попри наявність цілого спектру точок зору, які відрізнялися ледь уловимими відтінками, викристалізувалися дві альтернативні позиції. Сутність першої з них полягала в рішучому відстоюванні необхідності конституювання в системі діалектичного матеріалізму відносно самостійної філософської науки — «діалектики природи». Суть другої — у настільки ж рішучому запереченні будь-яких спроб її створення.

Ідею «філософії природи» її супротивники категорично оцінювали як науково неспроможну, як усього-на-всього рецидив натурфілософських претензій класичного онтологізму. В ті, не такі вже далекі часи, безроздільно панував гносеологізм, а так званого онтологізму боялися як чорт ладану й лякали ним філософських дітей. «*Не можна, ні в якому разі* (курсив мій. — *Авт.*), — наполягав відомий радянський філософ, академік Б. М. Кєдров, — схвалити спробу деяких теоретиків створити свого роду марксистську «філософію природи», як особливу філософську науку. Нічого, крім довільної спроби гальванізувати натурфілософію в подібних вправах не має й бути не може» [**19**, с. 404].

Свою аргументацію академіки Б. М. Кєдров, П. В. Копнін та їх прибічники будували на думці Ф. Енгельса про те, що з виникненням діалектичного матеріалізму й проникненням діалектики в природознавство систематизація даних наук про природу, створення задовільної для нашого часу «системи природи», чи, висловлюючись сучасною мовою, природничонаукової картини світу, є справою не філософії, а самого природознавства, стосовно якого філософія вже виконує не системостворюючу, а світоглядну й методологічну функції[4].

Аргументи, здавалося б, досить переконливі. Тим не менше ми стикаємося з фактом «загадкової» живучості натурфілософських прагнень. П. В. Копнін так охарактеризував ситуацію, що склалася: «Ф. Енгельс ще в XIX ст. проголосив, що натурфілософії прийшов кінець й відродження її означало б крок назад. Однак доводиться безупинно зіштовхуватися із спробами зробити цей крок назад, який означає, що в певному відношенні натурфілософія невигубна. Причому йдеться не про те, що деякі напрямки буржуазної філософії схильні до неї. Це зрозуміло, й тут кон-

серватизм не дивний. Дивно, що і в колах філософів-марксистів є тяга до натурфілософії» [**22**, с. 21].

Чи у «дивинах» справа? Адже ідея марксистської «філософії природи» («діалектики природи») досить міцно затвердилася у радянській філософській літературі, й було б, вважаю, поспішним і помилковим кваліфікувати її як науково неспроможну без детального критичного аналізу не тільки аргументів, що наводилися в цій літературі (які, справді, не завжди безперечні), але й тієї аргументації, яку можна витягти «на користь» даної ідеї з аналізу класичної натурфілософської спадщини. Не претендуючи на повний розбір і оцінку тих засад, на яких будуються різні версії включення «філософії природи» до складу філософії, спробую «верифікувати» цю ідею на класичному історико-філософському матеріалі. Це дозволяє навести деякі додаткові міркування й аргументи на користь того погляду, що натурфілософська проблематика не тільки «невигубна», але що її свідоме винищування було б у наш час таким само «кроком назад», як і некритичні рецепції минулої спекулятивної натурфілософії.

Завдяки яким же причинам усе-таки настільки стійка навіть у марксистській літературі, на перший погляд, досить архаїчна ідея «філософії природи»? Здається, що основних таких причин три. По-перше, певні об'єктивні труднощі, з якими зіштовхується реалізація природничо-наукової програми побудови «системи природи»; по-друге, низка принципових труднощів, що виникають при спробі провести строге розмежування й зафіксувати чітку різницю натурфілософської й природничо-наукової програм синтезу наукового знання; й, по-третє, наявність досить сильної аргументації на користь принципової різноплановості філософського й природничо-наукового підходів до розгляду природи.

Проаналізуємо всі перераховані причини по порядку:

1. Єдність природничо-наукового знання, навіть у межах однієї і найбільш розвинутої науки про природу — фізики, й, відповідно, цілісне розуміння фізичної реальності до теперішнього часу залишається проблемою. Єдність фізичних ідей і теорій є, скорі-ше, деякою регулятивною ідеєю, програмою досліджень, ніж характеристикою реального стану справ у галузі фізичної науки. Сподівання на досягнення єдності фізики, пов'язані із створенням єдиної узагальнюючої теорії, усе ще залишаються всього-навсього сподіваннями. Щодо єдності всіх природничих наук, єдності сучасної науки про природу, то вона, на думку фахівців, є не більш як «гіпотетичне об'єднання сучасних окремих концепцій» [**25**, с. 8]. У всякому разі доводиться визнати, що «в приро-

дознавстві в цілому відсутня єдина картина світу у вигляді цілісної теоретичної системи» [**36**, с. 217]. Звідси й випливає відомий скепсис стосовно створення такої системи у межах природознавства. Цей скепсис і живить, з одного боку, натурфілософські ілюзії, за якими й у наш час тільки філософія може взяти на себе функцію реалізації системно-теоретичної орієнтації у розумінні природи, а, з іншого боку — породжує уявлення про суто зовнішній, формальний характер приведення всього нашого знання про природу в єдину систему. Єдино можливою формою «підсумовування», систематизації знань тоді виявляються різного роду енциклопедії. Втім про неформальність процедури систематизації усіх наших знань про природу свідчить досвід тієї ж натурфілософії. Адже ті нові ідеї й здогадки, які були висунуті класичною натурфілософією (те, що Енгельс називав «природничо-науковими успіхами натурфілософії» [**32**, т. 20, с. 485], неможливо пояснити інакше, як ефектом системності. Ці плідні ідеї — безпосередній продукт узагальнення й систематизації наявного тоді природничо-наукового матеріалу. Приведення знання в систему дозволяє, у крайньому випадку гіпотетично, виявити невідомі зв'язки досліджуваного об'єкта або ж дає певні орієнтири для їх пошуку.

2. Як тільки ми спробуємо продумати, порівняти й зіставити сутність двох історичних програм єдності наукового знання — натурфілософської й природничо-наукової, то відразу ж знайдемо, що сформулювати чіткі демаркаційні критерії цих програм — досить складне дослідницьке завдання, що в цьому питанні далеко не все очевидно й зрозуміло. Звичайно, просте до самоочевидності «рішення» цього питання досягається за рахунок спрощеного, а то й деформованого розуміння класичної натурфілософської програми, як вона подана у працях Шеллінга й Гегеля, що, звісно, значно полегшує винесення остаточного вироку натурфілософії, але навряд чи сприяє дійсному проясненню питання.

Зауважу, важливо зіставити саме програми, а не конкретні форми їх реалізації. Тільки за такого підходу наївність і помилковість тих чи інших конкретних натурфілософських положень не будуть висуватися як аргумент безнадійної застарілості й безперспективності самої натурфілософії. Адже й історія строгої науки буяє помилками, оманами, тупиковими ходами думки.

а) Так, іноді сутність натурфілософської програми вбачають у тому, що, згідно з нею, «філософія сама по собі (безвідносно до природознавства) здатна тією чи іншою мірою будувати природничо-наукову картину світу» [**13**, с. 32]. Насамперед, слід прямо сказати, що з моменту виникнення природознавства таких натур-

філософських побудов, програм, які б намагалися будувати природничонаукову картину світу «безвідносно до природознавства», просто не існувало. Що ж стосується натурфілософських праць Шеллінга й Гегеля, то вони свідчать не тільки про дуже ґрунтовну обізнаність цих мислителів у питаннях сучасного для них природознавства, а й про те, що їх натурфілософські побудови були результатом свідомого синтезу, узагальнення багатого природничо-наукового матеріалу. «Численні діалектичні ідеї натурфілософії Шеллінга, — підкреслював І. С. Нарський, — виникли як результат запозичення й узагальнення ним відкриттів, пошуків і передових тенденцій природознавства його часу» [33, с. 217]. Цей цілком обґрунтований висновок стосується й гегелівської «Філософії природи». Й «за усіма наукознавчими канонами, — резонно зауважує автор післямови й приміток до останнього видання російською мовою «Філософії природи» А. П. Огурцов, — натурфілософія Гегеля базується на серйозному знанні джерел і далека від романтичного неприйняття природознавства» [35, с. 607]. Втім, можливо, цитованих вище авторів слід розуміти тільки в тому сенсі, що специфіка натурфілософського підходу до природи полягає у спробі побудови природничо-наукової картини світу не науковими, а саме філософськими засобами. Проте якщо навіть строго дотримуватися природничо-наукової програми систематизації наукового знання, то ми змушені будемо визнати так закономірність: чим вищий рівень систематизації природничо-наукового знання (теорія, конкретно-наукова картина світу[5], природничо-наукова картина світу), тим значно більшою стає частка власне філософських засобів систематизації, тим більшу силу здобувають саме філософські міркування й аргументи.

b) Суттєву особливість натурфілософського підходу до природи вбачають також у його *умоглядному* характері. Але що розуміти під умоглядом? На жаль, це поняття майже не розроблене й «обертається» в нашій філософській літературі на напівінтуїтивному рівні. Не випадково стаття «умогляд» відсутня у філософських енциклопедіях, словниках як вітчизняних, так і зарубіжних. Якщо ж спробувати експлікувати його значення з тих інтуїтивних смислів, у яких воно зазвичай вживається, то під умоглядом, очевидно, слід розуміти таке мислення, яке конструює предмет без безпосереднього звернення до результатів досвідного дослідження (дещо подібне до гегелівського «розуму»). Втім, тоді оцінка натурфілософії як умоглядної побудови «системи природи» потребує ряду уточнень і обмежень. Оскільки натурфілософи все ж не намагалися будувати «системи природи» «безвідносно до при-

родознавства», продуктом умогляду в цих побудовах були зовсім не всі зв'язки в природі, а тільки ті, які досі не були ще виявлені досвідним шляхом. Однак хіба не так само робить теоретичне природознавство, коли воно вторгається у царину невідомого? Адже в сучасному природознавстві існує багато теоретичних систем, побудованих на явно недостатній досвідній (фактичній) основі. Взагалі, якби наука була змушена чекати того моменту, коли всі зв'язки об'єкту будуть виявлені за допомогою досвіду, і лише згодом приступала б до цілісного його відтворення в теорії — вона, зважаючи на невичерпність свого об'єкту, просто не була б можливою, не могла б початися. Це добре розумів Шеллінг. Емпірична, досвідна фізика «[...] не допускает ничего гипотетического или только вероятного, она занимается очевидным и достоверным». Але ми «уверены в том, что каждое явление природы связано — пусть даже посредством множества промежуточных звеньев — с последними условиями природы [...]. Обнаружить эти промежуточные звенья — дело экспериментального исследования. Умозрительной физике надлежит только указать на их недостаточность; поскольку, однако, каждое новое открытие отбрасывает нас в новую область незнания, и вслед за каждым распутанным узлом завязывается новый, то совершенно очевидно, что полное обнаружение всех промежуточных звеньев во взаимосвязи природы [...] составляет бесконечную задачу». Умоглядна фізика робить явною фрагментарність наших пізнань і прагне «[...] вновь объединить в систему эти фрагменты великой целостности природы. Это объясняет, почему *умозрительная* физика [...] всегда была источником всех великих открытий в природе» [**49**, с. 189].

Причому, вихід до сфери невідомого, які не були б його конкретні механізми й форми, які вони не були б різноманітні, починається на найвищому «версі» теоретичної діяльності — в «умогляді», в мисленні, що виходить за межі наявного досвіду (минулого й теперішнього), за межі реального базису пізнання. При цьому слід мати на увазі, що найабстрактніший умогляд, будучи відносно вільним від традиційних мисленнєвих схем, традиційних еталонів та парадигм мислення своєї епохи, зовсім не є нічим не скованою уявою. Умогляд не «порожній». Він «сповнений» законами логіки й діалектики. Якщо ми ще нічого конкретного не знаємо про пізнаваний предмет, то ми все ж знаємо про нього те, що цей предмет має володіти якісними, кількісними, сутнісними тощо визначеннями, а можливість мислити його пов'язана із строгим дотриманням законів логіки. Логіка й діале-

ктика, таким чином, не тільки накидають загальну програму дослідження ще невідомого предмета, а й окреслюють, нехай ще досить невизначено, його найзагальніші контури. Вже Кант звертав увагу на те, що «система категорий [...] служит достоверным наставлением или путеводной нитью, указывающей, как и через какие пункты необходимо проводить [...] исследование» [**16**, с. 145]. А Енгельс у цьому зв'язку відзначав, що «послідовність думки в усі часи повинна була допомагати недостатнім ще знанням рухатися далі» [**32**, т. 20, с. 339].

с) Умоглядне конструювання натурфілософією емпірично ще невиявлених зв'язків об'єкта приводило до того, що натурфілософські побудови виявлялися сплавом знання й незнання; натурфілософія «висловила багато геніальних думок і передбачила багато більш пізніх відкриттів, але чимало також наговорила і нісенітниць» [**32**, т. 21, с. 291]. Втім, хіба теоретичні системи природознавства не є подібними утвореннями? Історія науки свідчить про те, що, коли на зміну старій теорії (якою б вона не здавалася непогрішною) приходить нова, більш досконала теорія, завжди виявляється, що в структурі колишньої теорії мали місце фіктивні поняття («ефір», «абсолютний час», «абсолютний простір» тощо) й фіктивні положення. У цьому зв'язку показовим є визнання відомого американського фізика Г. Бонді, зроблене ним у книзі з характерною назвою — «Гіпотези й міфи у фізичній теорії». «Особенностью науки, — пише він, — является то, что вы должны иметь возможность описать явления так, чтобы можно было сказать нечто вразумительное, не имея исчерпывающих данных». І далі: «Я убежден, что при развитии физики все великие достижения приносили с собой предрассудки и мифы, которые оказывались иногда весьма полезными, а иногда были чрезвычайно вредными для дальнейшего прогресса физики» [**2**, с. 16, 20].

Узагалі, якщо еталон науковості класичного природознавства був орієнтований на абсолютно достовірне знання, що виключає будь-яку гіпотетичність, чи, у кращому випадку, припускає гіпотезу як попередній, допоміжний ступінь на шляху побудови наукової теорії, то сучасному природознавству притаманне визнання принципово гіпотетичного характеру всіх своїх теоретичних побудов. Наукова теорія мислиться як гіпотетико-дедуктивна система.

Щоб уникнути непорозумінь, слід сказати, що висловлені міркування зовсім не переслідували мети деяким чином реабілітувати колишню натурфілософію або ратувати за створення аналогічного їй сучасного варіанта. Мені хотілося тільки показати, що

критика натурфілософської програми єдності наукового знання (й, відповідно, розмежування з нею) може бути ефективною тільки за урахування її нетривіальності.

3. В оцінках класичних натурфілософських побудов зазвичай припускаються однієї досить суттєвої помилки. Мовчазно передбачається, що завдання натурфілософії й природознавства ідентичні (а саме — в систематичній формі дати загальну картину природи як зв'язного цілого), а різні лише способи їх реалізації (у першому випадку — умоглядний, спекулятивний, у другому — орієнтація на узагальнення емпіричних фактів). Після цього мислення починає «працювати» за логікою, що дивно нагадує логіку халіфа, який наказав спалити Александрійську бібліотеку: в книгах цієї бібліотеки, розмірковував він, або написано те ж саме, що і в Корані, й тоді вони зайві; або в них міститься дещо, що суперечить Корану, й тоді вони — хибні й шкідливі. У нас за такого підходу виходить майже те саме: одне з двох — або філософія природи узгоджується з поглядами природознавства, й тоді вона зайва, або ж не узгоджується, й тоді вона хибна. Та при цьому упускається той важливий факт, що натурфілософські побудови Шеллінга й Гегеля були викликані до життя не стільки потребами природознавства, що розвивалося, в систематизації накопиченого ним матеріалу, скільки внутрішніми потребами самої філософської науки, що в них вирішується не стільки природничо-наукове, скільки філософське завдання.

Які ж проблеми філософського порядку змусили Шеллінга, а згодом і Гегеля зробити об'єктом філософського аналізу природу, після того, як «критичний» Кант виніс, здавалося б, смертний вирок онтології й звів теоретичну філософію до теорії пізнання, логіки й методології?

Повернемося до Шеллінга. Як основний принцип своєї підсумкової філософії першого періоду, за допомогою якого була здійснена спроба подолати в межах ідеалізму агностицизм Канта й суб'єктивний, як здавалося Шеллінгу, ідеалізм Фіхте, він запропонував принцип тотожності мислення й буття, суб'єктивного й об'єктивного, й спробував його довести. Гегель був несправедливий стосовно свого попередника, стверджуючи, що Шеллінг цей принцип тільки «виставив».

Мислення й буття, суб'єктивне й об'єктивне — протилежності. Будучи діалектиком, Шеллінг добре розумів, що тотожність протилежностей полягає не в їх схожості, однаковості, а в їх *взаємопереході*. Перехід від суб'єктивного до об'єктивного, яким займався вже Фіхте, Шеллінг, ідучи його шляхом, буде дослі-

джувати в «Системі трансцендентального ідеалізму». Зворотній же перехід — перехід від об'єктивного до суб'єктивного, був оригінальною проблемою Шеллінга, яку й мала розв'язати його натурфілософія.

Суб'єкт і об'єкт як діалектичні протилежності, не існують одне *без* одного, й одне *до* одного. Лише з виникненням суб'єкта дійсність починає протистояти йому як об'єкт. Відношення «суб'єкт — об'єкт» — історичне відношення. Тільки на певному ступені свого розвитку природа роздвоюється на суб'єкт і об'єкт. Виникає питання: чи існували вони в природі до цього роздвоєння, чи ні? Звісно, ні. Адже про яке ж виникнення тоді може йтися? Однак, з іншого боку, якщо б суб'єкта й об'єкта в якійсь формі не було до цього в природі, то вони виникали б з нічого. Шеллінг намагається вирішити цю антиномію за допомогою виявлення тих природних форм, які ведуть до появи суб'єктивності. Дослідити процес виникнення духу, процес зародження й становлення в природі суб'єктивного, ідеального — *основне завдання натурфілософії* Шеллінга.

Натурфілософія не має наміру конкурувати з наукою. В неї інші завдання, інша мета й інші методи рішення проблем.

Природознавство із самого початку свого існування прагне відтворити речі і явища в їх об'єктивній незалежності від суб'єктивної діяльності людини, відтворити природу такою, якою вона існує «сама по собі». Ідеалом природознавства є адекватне відображення «чистої» об'єктивності й повна елімінація суб'єктивності, тобто побудова такої моделі об'єкта, із якої було б усунуто все те, що йде від суб'єкта, від способів його сприйняття. Й сучасне природознавство, попри гносеологічний урок, наданий квантовою механікою (суб'єктивні моменти опису об'єкта невід'ємні від самого цього опису, входять у нього), не відмовилося від цього гносеологічного ідеалу класичної науки, а принесло із собою лише більш чітке його усвідомлення як ідеалу. «Релятивістська й квантова методологія, — наголошують на цій обставині відомі фахівці з філософії й методології науки П. В. Копнін і П. С. Дишлевий, — зберігають тезу про можливість абсолютно-об'єктивного опису у фізиці, однак розглядають цю тезу як ідеал, до якого прагне розвиток фізичного розуміння і який реалізується в кожній (новій) теорії й у кожному конкретному способі опису лише частково, неповно, відносно» [**23**, с. 69].

Натурфілософія ж, на відміну від природознавства, навпаки, покликана дати не зображення об'єкта без суб'єкта, а розкрити процес становлення суб'єкту з об'єкта, в якому, вважав Шеллінг,

«хоть и в неосознанном виде, имеются проблески того, что свойственно интеллигенции (суб'єкта. — *Ю. К.*)» [**52**, с. 13]. Проте для цього сам об'єкт — природа повинен бути взятий, по-перше, як *система* («інтелігенція» — продукт усієї природи, а не якоїсь її окремої частини) і, по-друге, як система, що *розвивається* («інтелігенція» — продукт розвитку). Отже, знамените Шеллінгове завдання «привести в систему все обломки великого целого природы» [**53**, с. 12], побудувати «систему природы» (узагальнити, як ми сказали б зараз, дані сучасного йому природознавства) було для Шеллінга не самоціллю, а *засобом* вирішення питання про співвідношення суб'єктивного й об'єктивного, мислення й буття, тобто власне філософської проблеми. Поділяючи точку зору тих авторів, які наполягають на розрізненні предмета філософського знання й основного питання філософії Нового часу, на незвідності першого до другого (В. П. Тугарінов та ін.), я разом із тим дотримуюся того погляду, що найбільш чітким критерієм для виокремлення власне філософської проблематики є не міра її загальності, а міра її причетності до вирішення основного питання філософії, що статусом філософським володіють ті й тільки ті проблеми, в яких так чи інакше вирішується питання про співвідношення мислення й буття. А це питання вирішується аж ніяк не тільки у гносеології.

Шеллінгу, як потім і Гегелю, так і не вдалося вирішити виявлену ними складну *філософську* проблему. І не тільки тому, що німецькі ідеалісти повною мірою не врахували тієї важливої обставини, що перехід від матерії до духу опосередкований діяльністю, а й тому, що вони надзвичайно спростили саме завдання, одухотворивши природу, витлумачивши її як «недоспілу розумність», як «заціпенілий інтелект» (Шеллінг), «відчужений дух» (Гегель).

І тим не менше саме Шеллінг поставив дуже важливу філософську проблему. Раціональне її формулювання таке: *«як немисляча матерія приходить до того, що починає мислити?»*. Для вирішення цієї проблеми принципове й плідне значення має теорія відображення, одним із відчайдушних адептів якої був Ленін[6].

Матеріалізм, як відомо, в одному з його класичних визначень, — є визнання первинності матерії й вторинності свідомості. Матерія й свідомість (краще — дух, оскільки свідомість, строго кажучи, є лише одна з форм духу) абсолютно протилежні. Втім «протилежність матерії й свідомості, — як влучно зауважує Ленін, — має абсолютне значення тільки в межах дуже обмеженої сфери [...],

виключно в межах основного гносеологічного питання про те, що визнавати первинним і що вторинним». Якщо ми будемо наполягати на їх абсолютній протилежності й за цими межами, то неминуче прийдемо до метафізичного (ідеалістичного, або ж агностичного) відриву свідомості від матерії. Тоді поява свідомості буде здаватися або чудом (оказіоналізм), або ми змушені будемо визнати її субстанціальність (Декарт), тобто взагалі відмовитися від пояснення факту її виникнення. Тому «це протиставлення не повинно бути «надмірним», перебільшеним, метафізичним [...]. Межі абсолютної необхідності і абсолютної істинності цього відносного протиставлення є саме ті межі, які визначають *напрям* гносеологічних досліджень. За цими межами оперувати з протилежністю матерії і духу [...], як з абсолютною протилежністю, було б величезною помилкою» [**29**, с. 240].

Перехід від матерії до духу — діалектичний перехід. Діалектичний же перехід відрізняється від недіалектичного суперечністю, перериванням поступовості, стрибком. Проте наявність між матерією й духом стрибка, переривання поступовості зовсім не заперечує відомої «неперервності» переходу від одного до другого. Дух не приходить у матерію ззовні. Людина та її свідомість — закономірний продукт розвитку *всієї* матерії, яка в людині лише «приходить до усвідомлення самої себе» [**32**, т. 20, с. 336]. Звісно, матерія до людини не мислить і не усвідомлює. Не є матерія й системою «несвідомої думки» (Шеллінг, Гегель). Уся матерія навіть не відчуває (гілозоїзм — подолана точка зору). «Але логічно допустити, що вся матерія має властивість, по суті споріднену з відчуттям, властивість відображення» [**29**, с. 83]. І без усебічного аналізу цієї властивості факт появи свідомості науково пояснити не можна. Звідси — необхідність у дослідженні досвідомих форм відображення, відображення у живій і неживій природі.

Отже, «ідеалістична» ідея натурфілософії Шеллінга про необхідність виявлення в природі «слідів розумності», «проблисків інтелігенції» набуває у світлі теорії відображення раціонального смислу. *Філософія повинна досліджувати відносини (взаємовідносини) духу й матерії і в плані виявлення природних передумов духовного.* Зрозуміло, що вирішити це завдання філософія може тільки, спираючись на природознавство. Однак зрозуміло також і те, що це не природничо-наукове, а філософське задача, його вирішувати її повинна не логіка, гносеологія чи методологія, а філософія природи. Ця назва мені здається більш прийнятна, ніж пропонована іншими філософами — «діалектика природи». Остання занадто багатозначна. Вона може позначати й об'єктив-

ну діалектику природи (яку не заперечував ніхто з марксистів, на відміну від, скажімо, Сартра), й філософське вчення про неї (правомірність якого заперечується багатьма марксистами), й, нарешті, природничо-наукову діалектику, діалектичний зміст природничо-наукової картини світу.

Філософія природи не вичерпується вченням про форми відображення в живій і неживій природі. Досліджуючи природні передумови свідомості, вона неминуче виступає і як учення про атрибути матерії, оскільки свідомість, «мислячий дух» — один «з її атрибутів» [**32**, т. 20, с. 341], і вчення про основні форми її руху (й досоціальні), бо мислення — тільки вища форма руху матерії, яка генетично пов'язана з іншими формами руху, впритул до «простого переміщення». В людині, як висловлювався Енгельс, «[...] природа приходить до усвідомлення самої себе» [**32**, т. 20, с. 336]. В «слуху природа чує саму себе, в нюху вона нюхає саму себе, в зорі вона бачить саму себе» [**32** , т. 40, с. 176]. «[...] Рух матерії — це не самий тільки грубий механічний рух, не саме тільки переміщення; це теплота і світло, електрична і магнітна напруга, хімічна сполука і розлад, життя і, нарешті, свідомість» [**32**, т. 20, с. 339]. «Сама історія є *дійсною* частиною *історії природи*, становлення природи людиною» [**32**, т. 42, с. 115].

Крім наведених вище, існують й інші міркування стосовно різноплановості природничо-наукового та філософського підходів до виокремлення філософії природи як відносно самостійної філософської галузі знання. Втім, вважаю, ті аргументи, які можна почерпнути з аналізу натурфілософської спадщини Шеллінга на користь того, що філософія природи має не тільки історичне, а й актуальне сучасне значення, досить нетривіальні й заслуговують самої пильної уваги.

Окреслив Шеллінг і ще один дуже важливий аспект саме філософського, а не природничо-наукового дослідження природи. Це — ціннісний аспект. Природа — не лише засіб життя людини, вона є самоцінною, естетичною та етичною цінністю. Кант заперечував етичні обов'язки людини стосовно природи. Шеллінг наполягав на них. Він розкриває людський її сенс, моральний. До природи, як і до людини, треба ставитися не лише як до засобу, але й як до цілі. Й сама вона попереджає про це. Цунамі й землетруси — чи не застереження це людству! Цьому вчили також Фоєрбах та Маркс. Вони мріяли про гармонійний зв'язок природи й суспільства, де суспільство є «закінчена сутнісна єдність людини з природою, справжнє воскресіння природи, здійснений натуралізм людини і здійснений гуманізм природи» [**32**, т. 42, с. 109].

ДІАЛЕКТИКА ЯК ЛОГІЧНИЙ ТА ЕСТЕТИЧНИЙ ФЕНОМЕН

Уся «Передмова» до «Феноменології духу» — ця перша за початковим задумом частина системи Гегеля, була маніфестацією його принципового розходження зі своїм колишнім однокурсником і товаришем — Шеллінгом. Якщо Шеллінг протиставляв діалектику логіці, то Гегель їх поєднав. Він створює *діалектичну логіку*, й з її позицій критикує філософію Шеллінга, та розуміння ним «органу філософування» — *інтелектуальну інтуїцію*.

Гегель надіслав примірник «Феноменології» Шеллінгу. Той прочитав лише передмову; йому, мабуть, все стало зрозуміло, але Гегелю він у цьому не зізнається, кокетує, лукавить і відносить усю нищівну гегелівську критику до своїх епігонів. Гегелю ж висловлює здивування. «[...] Я до сих пор прочитал только предисловие. Поскольку ты сам обратил мое внимание на его полемическую сторону, то я должен был думать бы о себе слишком скромно, чтобы отнести эту критику за свой счет, хотя я и так умеренного мнения о самом себе. Твоя полемика поэтому, возможно, направлена против злоупотреблений и болтунов, насколько я могу судить по твоему письму. Тебе нетрудно представить, как был бы я рад когда-нибудь избавиться от них. То, в чем мы действительно придерживаемся различных убеждений и точек зрения, следовало бы нам выявить и разрешить *без всякого примирения* (курсив мій. — *Авт.*). Ведь примирить можно, конечно, все, кроме одного. Так, я признаюсь, что я не понимаю смысла того, почему ты противопоставляешь *понятие* интуиции (Anschauung). Не можешь ведь ты подразумевать под понятием нечто иное, чем то, что мы с тобой называем идеей, которая, с одной стороны, является понятием, а с другой — интуицией» [**51**, с. 283]. Дискусія, якби й відбулася, то ні до чого би не призвела, кожен залишився би при своїй думці. Але праві, як побачимо, були, у певному сенсі, обидва.

То чи інтелектуальна інтуїція, чи поняття є «органом філософування»? Спробуємо розібратися.

Загальною рисою постклассичної філософської думки є ірраціоналізація діалектики, витлумачення її в дусі інтуїтивізму. Соціальні корені цього явища з позицій Марксова соціологізму були досить прозорі: «в своєму раціональному вигляді діалектика викликає у буржуазії та її доктринерів-ідеологів лише злобу і жах, тому що в позитивне розуміння існуючого вона включає в той же час розуміння його заперечення, його неминучої загибелі» [**32**,

т. 23, с. 23]. Та справа тут дещо складніша. А Марксовий редукціонізм у поясненні ірраціоналізіції діалектики і в цьому випадку виявляє як свою потужність, так і свою обмеженість.

Розуміння діалектики, як ірраціональної, позалогічної форми осягнення дійсності, притаманне не тільки антисцієнтистським напрямам сучасної філософії, а й сцієнтистським: позитивізму та пропозитивістським течіям. Відмінність полягає лише в тому, що перші ставлять діалектику вище за науку, оскільки тільки їй відкриваються, ніби ті глибинні структури буття, які принципово недосяжні науковому пізнанню; другі — піддають діалектику остракізму, як таку, що не задовольняє ідеалів строгої науковості, як суто романтичний витвір.

Для того, щоб дійти певної прозорості в цьому непростому питанні, вважаю продуктивним, як і в інших спірних випадках, звернутися за порадою до такого безпристрасного «судді», яким є історія діалектики, що є найближчою основою будь-якої її теорії. Це звернення дає змогу також більш ґрунтовно розібратися в структурі «суб'єктивної діалектики», що включає в себе як істотну й необхідну компоненту — діалектичну логіку, але не вичерпується нею.

Енгельс вичленив в історії «домарксистської» діалектики дві її основні форми: «грецьку діалектику» і діалектику «класичної німецької філософії від Канта до Гегеля». Енгельсу ж належить і перший абрис порівняльного аналізу цих форм.

Навіть порівняльно-феноменологічний опис античного й новоєвропейського типів діалектики дозволяє не лише краще зрозуміти їх своєрідність, а й глибше проникнути в природу діалектики взагалі.

Антична діалектика як певний конденсат рабовласницької культури, на противагу новоєвропейській, має своїм універсальним предметом універсальну «річ» — космос, тому вона *космологічна* й *астрономічна*. Її характерна риса — принциповий *об'єктивізм* [див.: **31**, с. 39 та ін.], тому вона цілком *онтологічна*, оскільки антична діалектика є й певним способом проникнення в цю діалектичну природу космосу, вона — не логіка, а результат «безпосереднього споглядання», а тому — *естетична*.

Ніякої діалектичної логіки античність просто не знала. Антична діалектика — не логічний, а естетичний феномен, вона є не понятійно-дискурсивною, а образно-інтуїтивною. «Тут, — підкреслює Енгельс, — діалектичне мислення виступає ще в первісній простоті [...]. Загальний зв'язок явищ природи не доводиться в подробицях: він є для греків результатом безпосереднього спо-

глядання» [**32**, т. 20, с. 346—347]. Тотожність протилежностей, діалектичні синтези у грецьких філософів — це не надчуттєві раціональні поняття, а пластичні художні образи, «образи-поняття», «смислообрази», як їх називає ґрунтовний знавець античної філософії Ф. Х. Кессіді [**20**, с. 196], і навіть «символи» (А. Ф. Лосєв). Тотожність протилежностей не осягається тут у поняттях, не *доводиться*, а безпосередньо, інтуїтивно схоплюється, *показується*.

Навіть «конструктивно-логічна» (Лосєв), «спекулятивна» (Гегель) діалектика Платона з його, здавалось би, вже досить розвинутою філігранною технікою доведення, наскрізь пронизана чуттєвою інтуїцією й спогляданням. У цьому осягненні суперечностей є дещо містичне, божественне, езотеричне, «аристократичне». Геракліт не доводить, а, як дельфійський оракул, віщує таємницю світобудови, що відкрилася тільки йому. Платон же в «Філебі» проникнення в тотожність протилежностей називає «божественним даром».

Цілковитий (Геракліт) або частковий (Платон) інтуїтивізм античної діалектики — необхідний наслідок її онтологізму й синкретизму. Форма саморуху предметності, не кажучи вже про специфіковану форму його пізнання, ще не вичленована й не зроблена предметом спеціального аналізу. У всіх античних філософів усе пронизано діалектикою, але ніякого спеціального вчення про діалектику немає. Діалектичне ще злите зі змістом. Воно — не форма саморуху змісту, а він самий у всій його чуттєвій конкретності, безпосередності, особливості. Діалектика — це лише ритм, пульс, розміреність космічних сфер і космічних рухів (досократики) або ж *їх* смислу (Платон). Чого бракує античній діалектиці, так це розвитку форми. Діалектика в античних грецьких філософів — не метод, а тип споглядання й світосприйняття.

Коли ж Арістотелю вдалося позбавитися платонівських уявлень, міфологічних образів, одним словом, інтуїтивного елемента діалектики Платона, діалектика стала логікою, але логікою... без діалектики. Діалектика Арістотеля все ще в основному є діалектикою буття, що осягається, а не дискурсивно-логічного мислення. Знадобилася ще багатовікова історія філософського пізнання, щоб діалектика була відлита в суто логічні форми, щоб «знаряддя» дійсності трансформувалося у пізнавальне знаряддя, у метод мислення.

Проте перш ніж діалектика перетворилася на логічну систему, в її зв'язку й відмінності від діалектики речей, діалектичне мало бути зафіксоване в самому процесі пізнання за допомогою суто логі-

чних засобів. Сама логіка мала натрапити на ту форму діалектичного, яка раніше була лише результатом безпосереднього споглядання. Це й трапилося. Кантівські антиномії — підсумок, сума, висновок «трансцендентальної логіки». Саме логічне вело до антиномізму, виявляючи цим самим свою межу. Якщо раніше логіка починалася там, де закінчувалася діалектика (Арістотель), то тепер діалектика починалась там, де закінчувалася логіка. З позицій попередньої логіки, антиномії були алогічні. І Кант, який більше за все цінував розум і логіку, дійшов до сповненого трагізму висновку, що «розум даремно розправляє свої крила».

Подолання кантівського антиномізму могло піти (і пішло) двома можливими напрямами: шляхом ірраціоналізації антиномій, виявлення позалогічних засобів осягнення суперечності, або ж — створення принципово нового типу логіки. Перша можливість була реалізована Гаманом (1730—1788), Якобі й знайшла своє найбільш адекватне втілення в німецькому романтизмі, загальновизнаним ідейним керманичем якого був Шеллінг.

Усіх романтиків, насамперед, об'єднувала якась хвороблива відраза до пласко-розсудкового способу мислення раціоналістичного Просвітництва. Їх піднесено-художнім натурам, сповненим «пристрасного томління» (Гегель) за безповоротно зруйнованій буржуазною практикою цілісності людської діяльності, ніщо не було таким чужим, як породжена цією практикою форма її здійснення, що підкоряла собі й сферу наукової рефлексії — розсудок, який розщеплює, атомізує, омертвляє у своїх «виснажених» абстракціях природу й життя.

Науці і філософії, ототожненими із суто розсудковою діяльністю, не здатною проникнути в життя, оскільки життя є втіленою суперечністю, Шеллінг і романтики протиставляють естетичну діяльність, мистецтво — цей «единственный извечный и подлинный органон» як філософії, так і «прообраз науки». Мистецтво і поезія були піднесені до загального закону буття й проголошені універсальними схемами філософії та науки. «[...] Хотя наука в высшей своей разновидности ставит перед собой ту же самую задачу, что искусство, способ выполнения здесь таков, что цель, поставленная перед собой наукой, приобретает характер бесконечного задания. В виду этого можно сказать, что искусству надлежит быть прообразом науки, и наука лишь поспешает за тем, что уже оказалось доступным искусству» [52, с. 387]. В науці для романтика тому стільки науки, скільки в ній мистецтва.

Суперечність, що випадає з поля зору науки, як деяке «нескінченне завдання», актуально переборюється й розв'язується в акті

творчого уявлення, інтелектуальної інтуїції. «[...] То единственное в своем роде, благодаря чему мы становимся способными мыслить и сочетать в единое противоречивое [...] — это сила воображения», деякий особливий «поэтический дар», «художественная одаренность» [**52**, с. 391]. Що ж стосується понять, то вони тут «вообще беспомощные», оскільки суперечність «можно только созерцать». Споглядання суперечності — це дар, який даний лише «гению». Йому доступне те, чого не може дати жодна логіка. Логіка взагалі — «наука только рассудка» [**54**, с. 14], діалектика ж — мистецтво, й тягар логічних заборон не для неї. Це проникнення в тотожність протилежностей, акт геніального бачення, за влучним висловом О. І. Герцена, — «таємниця генія, а не науки», і «таємниці цієї він передати не може, так само як митець не може передати акту творчості» [**10**, с. 51]. Романтик — не вчений, а пророк. Інтелектуальна інтуїція — здатність певних осіб, обранців духу, «выпадающая, — як іронізує Гегель, — на долю только родившихся в рубашке счастливчикам» [**8**, 492]. Вона більшості чужа й недоступна.

Романтик звільнений від *доведення* тотожності протилежностей. Він її *постулює* й споглядає. Доводить наука, мистецтво ж *показує*. Коли Гегель був ще під впливом Шеллінга, він також заперечував будь-яке домагання довести тотожність протилежностей, як глупоту й обмеженість «поверхневого розсудку». Він у той час ще вельми однобічно підносив естетичну освіту на противагу розсудковій.

При всій обмеженості екстравагантної концепції інтелектуального аристократизму, Шеллінг, безумовно, правий у тому, що геніальність пов'язана з умінням розв'язувати протиріччя, що реальне розв'язання протиріч — це завжди творчість, і, як така, завжди супроводжується «естетичним зором». Реальне розв'язання протиріч не має нічого спільного з тим хибним уявленням про діалектичний синтез, для якого (уявлення) він розгортається за раз і назавжди наперед заданим монотонно-безбарвним формальним алгоритмом, за наперед заданою універсальною схемою. Тоді наука перетворилася б на ремесло, і генію, звісно, робити в ній було б нічого.

Як інструмент, за допомогою якого митець долає закостенілі визначення розсудку, романтики (Ф. Шлегель, К. В. Ф. Зольгер [1780—1819]) висувають *дотепність*. «Остроумие, — проголошує Ф. Шлегель, — является принципом и орудием универсальной философии» [**30**, с. 177]. Треба зазначити, що «дотепна рефлексія» — не вигадка романтиків, а достеменний факт, притаман-

ний як момент будь-якій, хоч ледь розвинутій теоретичній культурі (як художній, так і науковій), що його романтики довели тільки до чіткого усвідомлення. Помилковою була лише абсолютизація, універсалізація цього моменту й надмірне протиставлення його логічному рухові. Уже Гегель відвів «дотепній рефлексії» певне місце в «заперечно-розумному» моменті логічного. Дотепність, таким чином, якщо й не набула логічного статусу, але була визнана як попередній ступінь у осягненні протиріччя. Втім, будучи суттєвим моментом в осягненні протиріччя, вона повністю не вичерпує його. На цьому ступені суперечність *схоплюється*, *висловлюється,* але не знаходить ще понятійного вираження. Дотепність, вважає Гегель, схоплює суперечність, висловлює її, приводить речі у відношення одну до одної, змушує поняття світитися через суперечність, але не виражає поняття речей та їх відношень. Дотепність — це ще не «розум», не «ум».

У всій «естетичній» діалектиці була одна суттєва вада. Вона полягає в тому, що ця діалектика не має методологічної цінності. Вона — надбання гадки (рос.: — *мне*-ния — те, що належить *мені*), а не знання (те, що можна передати). Діалектика ця елітарна.

«Антиаристократична» революція, «демократизація» діалектики пов'язана з ім'ям Гегеля. Він почав із того, що з усією рішучістю й безкомпромісністю звів рахунки зі своєю колишньою «філософською совістю», зі своїм романтичним минулим. Його «Передмова» до «Феноменології духу» — це письмове заперечення й розрив союзу з романтизмом. Критика Гегелем романтичної діалектики чудова й варта уваги.

Визначеності, міри, форми, поняття і міркування — ось чого вимагає Гегель на противагу «пророчому екстазу» романтиків. «Бурхливе натхнення» і «туманність»; «пророчі промови», що з «презирством» поглядають на визначеність; «беззмістовна інтенсивність» і «порожня глибина» мусять поступитися «розумінню», «формі поняття», яке виражає розгорнуту необхідність справи. «Повчання» не задовольняє Гегеля, й він прагне до «розуміння». Третируваний романтиками, й в недалекому минулому самим Гегелем, розсудок знову одержує свої законні права. «Разум без рассудка — это ничто, — тепер рішуче заявляє він, — а рассудок без разума — нечто. Рассудок нельзя получить в подарок» [**9**, с. 541]. Гегель говорить, що розсудок це — зусилля й праця «найдивовижнішої і найвеличнішої, чи радше, абсолютної сили». Не «інтуїція», «споглядання», «безпосереднє знання», а *наукове поняття* є орган і істинна форма істини, бо «елементом, стихією її екзистенції є тільки *поняття*». Шеллінг і романтики в осягнен-

ні «істини», «сутності», тотожності протилежностей не йдуть далі від її висловлювання, далі від деякого нерозкритого «у собі». Але «якщо [...] форма тотожна сутності, то саме через це буде непорозумінням стверджувати, що пізнання задовольняється отим у-собі, сутністю, і могло б обійтися без форми». «Саме тому, що форма не менш необхідна сутності, ніж сутність сама собі, сутність слід розуміти й виражати не просто як сутність [...], а і як форму, і то в усьому багатстві розвиненої форми». Нерозробленість форми й була причиною того, що зміст позбавлявся «збагненності» (рос.: общепонятности), «зберігав подобу якогось езотеричного скарбу, доступного лише поодиноким» [**6**, с. 37, 20, 28, 24].

Цю форму, про яку романтики й не мали гадки, вважаючи, що з логікою раз і назавжди покінчено, форму, яку «недогледіли» навіть професійні логіки, Гегель і зробив предметом спеціального аналізу і розгорнув її у логіко-діалектичну систему. Остання може бути вивчена, засвоєна й стати надбанням кожного, оскільки «тільки те, що цілком визначене, є ще й екзотеричним, збагненним, тим, що може опанувати й зробити своїм набутком кожен. Збагненність — це та форма, в якій наука пропонує себе всім, і той шлях, яким може дійти до неї кожен, і дійти з допомогою тями [Verstand] раціональних знань [...]» [**6**, с 24].

Гегелю належить та заслуга, що він уперше в історії діалектики здійснив перехід від художньої, символічно-образної, понятійно-образної діалектики до розуміння діалектики, як науково-теоретичного методу опанування дійсності. У Гегеля діалектика стає надбанням не тільки художнього відчуття, а й теоретичної думки. Логіка й діалектика виявляють внутрішню єдність. Логіка стає діалектичною, діалектика набуває раціонально-дискурсивної, логічної форми. Діалектика перетворюється на систему логічних форм-засобів, форм-знарядь, за допомогою яких мислення відтворює саморух предмета у всій його цілісності й конкретності. Вона стає системою форм синтезу протилежностей, що забезпечують дискурсивно розгорнутий рух мислення по засвоюваній ним суперечній сутності буття.

На відміну від грецької діалектики чуттєвого космосу, що переливається своїми сліпучими барвами, гегелівська діалектика — категоріальна й понятійна. Це діалектика надчуттєвих понять, безобразних категорій. І коли Гегель захоплено заявляє, що «нет ни одного положения Гераклита, котрого я не принял в свою «Логику» [**7**, с. 246], то цьому вірити не можна, бо немає жодного положення Геракліта, яке ця «Логіка» могла б прийняти, не даючи гераклітовим образам логічного тлумачення. У іншому випад-

ку їх можна було прийняти тільки в «примітки». Логіка «ввібрала» у себе всю багатоманітність і багатогранність зв'язків чуттєвої предметності і «згорнула» їх у «чисту» категоріальну форму. Діалектика перетворилася на логіку понятійного мислення. «Пульс» дійсності, що згас в анатомічному театрі розсудку, знов забився, але на цей раз уже у формі «царства тіней».

Гегель був переважно логіком, і як будь-якого логіка його цікавили передусім не речі, а поняття речей. Втім Гегель абсолютизував логічне. Та «логіцистом» він ніколи не був і не міг бути (тому позитивісти й відмовлялися бачити в Гегелі логіка). Живе відчуття реальності рідко зраджувало його. Хотів він того чи не хотів, усвідомлював це чи ні, вплив Шіллера, Гьоте, Шеллінга на нього величезний, і він не міг не ввібрати в себе «естетичного споглядання», що перебуває в безпосередньому, «інтимному» зв'язку з об'єктивною дійсністю, не препарованою ще ніякими абстракціями. Філософія увінчує у Гегеля побудовану ним ієрархію ступенів самосвідомості «абсолютного духу», слідуючи за мистецтвом і релігією. Тому філософія, будучи запереченням релігії, є запереченням заперечення мистецтва, тобто певним поверненням до нього, відновленням і збереженням його на новій основі — як моменту. Естетичне стає, таким чином, моментом логічного. Гегель одним з перших усвідомив органічний зв'язок логічного й естетичного, спробував здійснити їх синтез. І цей синтез є не чим іншим, як діалектичне.

З легкої руки учня Гегеля Й. Ердмана (1805—1892) гегелівська система була хрещена «панлогізмом», і варто сказати, що ця характеристика має під собою реальну підставу. Однак, не слід її абсолютизувати. Гегель не тільки мислитель, а й митець. Тому правий був Р. Гайм, охарактеризувавши, нагадаю, систему Гегеля як «художній витвір» [**5**, с. 71]. Цікавим є також у цьому відношенні висловлювання Енгельса: «Подібно до того, як Фур'є є a mathematical poem і все ж не втратив значення, так Гегель є a dialectical poem» [**32**, т. 20, с. 485]. Характерно, що Маркс розглядав «Капітал» не лише як логічну систему, а й як «художнє ціле» [**32**, т. 31, с. 110].

Логічне конкретне поняття — не просто абстрактно-розсудкова загальність. Тільки «розсудкове поняття» вороже художньому, естетичному, тільки воно позаестетичне. Конкретне ж, діалектичне поняття завжди естетичне, оскільки основна ідея теоретичної діалектики, як і мистецтва, — цілісність. Щоправда, воно естетичне не стільки у своєму «наявному бутті», скільки у своєму генезисі, становленні. «Наука, як система позитивних

знань про світ, — зазначає цю обставину Б. Г. Кузнєцов, — має мало точок дотику з поезією. Навпаки, наука, як процес, наука в її розвитку, наука як серія змін в уявленнях про світ, подібно до змінного електричного або магнітного поля, зумовлює поле іншого типу; наука, що розвивається, викликає поетичну компоненту» [**24**, с. 110]. А. Ейнштейн (1879—1955) говорив, що Ф. Достоєвський дав йому більше, ніж великий математик К. Ф. Гаусс (1777—1855), один із засновників неевклідової геометрії. Науково-теоретичний і художній спосіб освоєння діалектики — не антиподи, вони взаємодоповнюють одне одного. Мистецтво дає науці не лише імпульси для пошуків, а й у певному розумінні задає форму їх здійснення. Без естетичної компоненти складно уявити те, що нині називають «стилем сучасного наукового мислення».

Узагалі, зближення наукового й художнього начала — тенденція духовного виробництва сучасності, що проглядає досить виразно. Часто цілком неможливо провести вододіл між художнім і науковим витвором. Що із себе являє, наприклад, інтелектуальна проза Т. Манна, А. де Сент-Екзюпері — соціально-психологічні дослідження чи художню творчість?

Діалектика є формою освоєння конкретного. Останнє становить зміст і науки, і мистецтва. Однак продукт мистецтва — конкретне в споглядані й уявленні, науки — конкретне поняття, мислена конкретність. Художній спосіб здійснення діалектики полягає в «баченні» цілого (конкретного) раніше за свої «частини» (абстрактного). Науково-теоретична діалектика є формою реконструювання «цілого» за допомогою його «частин», *формою сходження від абстрактного до конкретного.*

Логіко-діалектичний спосіб відтворення конкретного передбачає вичленення його абстрактних моментів. Однак, якщо конкретне ще невідоме, то це розчленування може бути здійснене таким чином, що подальша побудова мисленої конкретності, цілісності виявиться просто неможливою. Насильницьке, довільне абстрагування, що не засноване на цілому, як на своєму принципі, приводить до того, що на шляху сходження ми отримаємо випадкові взаємовідношення і суто розсудковий зв'язок. Очевидно, неправильним є те уявлення, за яким теоретичний рух виходить як із деякої готової передумови, як із чогось даного, із тих абстрактних моментів предмета, які були вичленені на аналітичній стадії його дослідження. Було б помилковим вважати, що Гегель просто синтезував готові категорії попередньої філософії, чи Маркс — попередньої політичної економії. Ці категорії потребували суттєвого «переплавляння», перш ніж став можливим син-

тетичний рух сходження, що використовує їх як «будівельний матеріал». Втім цією «плавильною піччю» могло бути тільки саме конкретне. Одержуємо антиномію: щоб пізнати ціле, мусимо знати його частини, знання ж останніх, у свою чергу, можливе тільки в тому випадку, якщо саме ціле деяким чином уже відоме. *Ця антиномія розв'язується художньо-діалектичним баченням цілісності.* Як свідомий рух від конкретного в спогляданні й уявленні до абстрактного, так і самий рух відтворення конкретного (від абстрактного до конкретного) має, таким чином, здійснюватися в постійній інтенції на ціле, яке, за висловом Маркса, і «при теоретичному методі» повинне «постійно витати в нашому уявленні як передпосилка» [**32**, т. 12, с. 684]. Конкретне естетичного споглядання — та умова й те тло, на якому тільки й можливе його понятійно-логічне відтворення. Діалектика як логіка тому з необхідністю доповнюється художнім способом освоєння діалектики. Тому, як бачимо, праві були й Шеллінг, і Гегель. Втім, як це часто буває, вони, на жаль, не порозумілися.

Естетична діалектика, видатним представником, чи фундатором якої був Шеллінг, — відносно самостійна форма діалектики. Цю обставину відзначає Енгельс, звертаючи увагу на те, що, коли нова філософія й наука загрузли в метафізичному способі мислення, діалектика все ж жила й практикувалася, але не у власне філософських працях. За межами філософії й науки нам були залишені «високі зразки діалектики, пригадаймо тільки «Небожа Рамо» Дідро і «Міркування про походження нерівності між людьми» Руссо [**32**, т. 20, с. 20].

Механізми відтворення реально-конкретного в конкретному спогляданні й уявленні досліджуються поки що переважно на рівні психології. У гносеології ж вони вивчені значно гірше, ніж спосіб сходження від абстрактного до конкретного в мисленні. Тут ще на дослідників чекає велика робота, яку значно полегшить звернення до філософської спадщини Канта, що уперше поставив питання про необхідність початкового пізнання цілого у своєму глибокому вченні про продуктивну здатність уявлення; й, безумовно, Шеллінга, який багато зробив у дослідженні цієї проблеми.

Подальша розробка теорії діалектики неможлива без того, щоб намагатися aufheben всі ті форми діалектичного, які були виявлені в історії діалектики, й серед яких чільне місце посідає не тільки антиномічна діалектика Канта, антитетико-синтетична діалектика Фіхте, логічна діалектика Гегеля, а й естетична діалектика Шеллінга.

Шеллінгу не так «повезло», як Канту чи Гегелю. Історики філософії не дуже дарують увагою його вчення як раннього, так і, особливо, пізнього періоду творчості. Він розглядається переважно лише як перехідна ланка між Кантом і Фіхте та Гегелем. Звичайно, як своєю натурфілософією, так і трансцендентальним ідеалізмом і теорією Абсолюту як чистої тотожності, Шеллінг торував шляхи до системи абсолютного ідеалізму Гегеля. Гегель без Шеллінга був би багато в чому незрозумілим. Але й філософія пізнього Шеллінга не позбавлена продуктивних ідей, які вже інкорпаровані сучасною філософською думкою, або ж ще чекають на це. Коротко зупинюся лише на тих, які найбільш вагомі й найбільш грунтовно розроблені Шеллінгом.

Це, по-перше, внесок Шеллінга до історико-філософської науки. Його історико-філософські вступи до лекцій, мюнхенські лекції з історії нової філософії свідчать про те, що він розробив досить потужне історико-філософське вчення, яке в чомусь поступається гегелівському, а в чомусь перевершує його. Шеллінгу вдалося здійснити продуктивний синтез кантівської ідеї «апріорної історії філософії» і ляйбніціївської ідеї побудови філософії, як «перспективного центру», де сходилися б різні (навіть прямо протилежні) філософські вчення. Ці устремління не полишали Шеллінга, починаючи з «Листів про догматизм і критицизм» (1795). Але, на відміну від Канта й Гегеля, Шеллінг не спокусився ідеєю абсолютної, замкненої філософської системи. Не ставив він якихось меж й історичному філософському поступу.

Більш об'єктивний, ніж Гегель, був Шеллінг і в оцінці окремих філософських вчень минулого. Особливо це помітно при аналізі ним вчень Спінози й Ляйбниця.

Неабиякий інтерес становить й виклад Шеллінгом історії класичної німецької філософії від Канта до власної «філософії тотожності» й Гегеля, який є найбільш цінним документом саморефлексії німецького класичного ідеалізму. Поділ же філософії (і відповідно — історії філософії) на негативну і позитивну був, по суті, першою спробою окреслити й зрозуміти перехід філософії від класичної до постклассичної, перехід, який ще тільки окреслювався.

Заслуговує на увагу й критика Шеллінгом гегелівського логіцизму, що межувала з критикою ідеалізму взагалі, яка випереджала критику Гегеля матеріалістами — Фоєрбахом і Марксом. Нагадаю дещо єзуїтську, але не позбавлену сенсу відому максиму: «коли один ідеаліст критикує засади іншого ідеаліста, від цього виграє тільки матеріалізм».

Не можна перебільшити й той внесок, який зробив Шеллінг до аналізу міфологічної свідомості. Він, по суті, заклав підвалини наукового її розуміння. Не випадково один з найавторитетніших дослідників міфологічної свідомості XX ст. Е. Кассірер постійно звертається до нього.

Чекає ще своїх дослідників і філософія релігії Шеллінга.

І треба завжди пам'ятати, що Шеллінг, як і будь-який видатний філософ, — не просто перехідний щабель, а має й самоцінне значення. Його філософування хоча й не набуло завершеної систематичної форми на кшталт Гегелевої системи, проте іскрить розсипом продуктивних ідей.

Головна цінність Шеллінга не в тому, що в нього можна знайти остаточне вирішення тих чи інших філософських проблем. Філософія взагалі вже навчилася бути застережливою стосовно всяких остаточностей. Сучасні філософи можуть знайти лише стимули й натхнення в його мисленні. Але лише ті, які симпатизують шеллінгівському складу розуму і вважають значимими проблеми, які він піднімав. Цього не знайдуть у ньому навіть видатні філософи, які не конгеніальні його думці. Останні висловляться про Шеллінга не інакше, ніж це зробив видатний логік і математик, один з засновників неопозитивізму — Б. Рассел (1872—1970): «[...] як філософ, він, хоч і славетний свого часу, не має ніякого значення» [37, с. 599]. Такої ж думки про Шеллінга був і один з найбільш популярних філософів XX сторіччя — К. Поппер (1902—1994). Та ця думка, наважуся сподіватися, буде ставати все більш самотньою.

Примітки

[1] Згодом (1827) Шеллінг створення ним «нової системи», хоча ще й у «оболонці думок Фіхте» буде датувати 1800 роком (публікація «Системи трансцендентального ідеалізму»). А «Перший нарис системи натурфілософії» вийшов ще роком раніше (1799).

[2] Майже тридцять років потому Шелліг так згадує ці часи: «Я не спешил разработать собственную систему и удовлетворился — это подобало также моему тогдашнему возрасту — на первое время тем, чтобы сделать понятной систему Фихте, надеясь, что Фихте сам одобрит это толкование его системы, что, впрочем, в дальнейшем оказалось не так. Мне была важна не такая система, которой я мог бы гордиться, называя ее своей, а система, удовлетворяющая меня самого». «[...] Я стремился тогда лишь объяснить систему Фихте, хотя я никогда не слушал его лекций». Звернемо увагу й на те, що Шеллінг не забув у цих лекціях віддати належне Фіхте; він говорить, що шанує його, як «учителя и предшественника». Фіхте «[...] первым высказал идею философии, основанную на свободе, положил самостоятельность Я не только, как Кант, в основу

практической, но и теоретической и тем самым всей философии в целом» [55, с. 469].

Енгельс був, можливо, настільки захоплений своєю ідеєю, що не віддав належне одному із своїх попередників. А Енгельсу було з ким поділитися славою відкриття. Гегеля, втім, хоча й мимохідь, він згадав. Шеллінга — ні. Ось як він повідомляє свою ідею Марксу у своєму відомому листі від 30 травня 1873 року: «Сьогодні вранці в ліжку мені прийшли в голову такі діалектичні думки з приводу природничих наук:

Предмет природознавства — рухома матерія, тіла. Тіла невіддільні від руху: їх форми і види можна пізнавати тільки в русі; про тіла поза рухом, поза всяким відношенням до інших тіл, нічого не можна сказати. Лише в русі тіло виявляє, що воно є. Тому природознавство пізнає тіла, тільки розглядаючи їх у відношенні одне до одного, в русі. Пізнання різних форм руху і є пізнанням тіл. Отже, вивчення цих різних форм руху є головним предметом природознавства.

1) Найпростіша форма руху, це зміна *місця* (в часі, щоб зробити приємність старому Гегелю), механічний рух.

a) Руху *окремо* взятого тіла не існує; проте кажучи відносно, таким рухом можна вважати *падіння*. Рух до однієї центральної точки, спільної для багатьох тіл. Але як тільки окреме тіло має рухатися не до центра, а в *іншому* напрямку, то, хоч воно, як і раніше, підлягає законам *падіння*, але ці закони видозмінюються

b) у закони траєкторії і ведуть прямо до взаємного руху кількох тіл — планетарний і т.д. рух, астрономія, рівновага — тимчасова або позірна в самому русі. Але *дійсним* результатом цього роду руху кінець кінцем буває завжди *контакт* рухомих тіл: вони падають одно на одне.

c) Механіка контакту — стичні тіла. Проста механіка, важіль, похила площина і т.д. Але *цим не вичерпуються дії контакту*. Він виявляється безпосередньо у двох формах — у терті і ударі. Обидва вони мають ту властивість, що при певній мірі інтенсивності і за певних обставин витворюють *нові*, уже не тільки механічні дії: *тепло*, *світло*, *електрику*, *магнетизм*.

2) *Власне фізика* — наука, яка вивчає ці форми руху, дослідивши кожну з них окремо, констатує, що за певних умов вони *переходять одна в одну*, і на закінчення приходить до висновку, що всі вони при певній мірі інтенсивності, яка змінюється в різних рухомих тілах, спричинюють дії, що виходять за межі фізики, зміни внутрішньої будови тіл — *хімічні* дії.

3) *Хімія*. При дослідженні вказаних вище форм руху було більш або менш однаково, чи провадилось воно над живими чи неживими тілами. Неживі тіла навіть показують ці явища в їх найбільшій *чистоті*. Навпаки, хімія може пізнати хімічну природу найважливіших тіл тільки на таких речовинах, які виникають з процесу життя; головним завданням хімії все більше і більше стає штучне виготовлення цих речовин. Вона становить перехід до науки про організм, але діалектичний перехід може бути встановлений тільки тоді, коли хімія зробить цей дійсний перехід або буде близька до цього.

4) *Організм* — тут я поки що не вдаюсь ні в яку діалектику.

Оскільки ти там сидиш у центрі природознавства, то якнайкраще зможеш судити, що тут правильного.

Твій Ф.Е».

А на закінчення листа — постскриптум: «Коли ви вважаєте, що все це має яке-небудь значення — не розповідайте нікому про це, щоб який-небудь паршивий англієць не обікрав мене; опрацювання, в усякому разі, потребує ще багато часу» [**32**, т. 33, с. 66—67].

Чи не цю ж саме ідею, але, звісно, в менш розвиненій формі й термінології, відстоював Шеллінг у своїй натурфілософії? Енгельс, до речі, в «Діалектиці

природи» оперує багатьма з тих самих понять, що й Шеллінг. Такими поняттями, наприклад, як: сила притягання і сила відштовхування тощо.

[4] Нагадаю ці положення Енгельса. У праці «Анти-Дюрінг» він підкреслював: «Якщо схематику світу виводити не з голови, а тільки *за допомогою* голови з дійсного світу, якщо принципи буття виводити з того, що є, — то для цього нам потрібна не філософія, а позитивні знання про світ і про те, що в ньому діється; те, що виходить в результаті такої роботи, також не є філософія, а позитивна наука» [**32**, т. 20, с. 35]. У праці «Людвіг Фоєрбах і кінець класичної німецької філософії» Енгельс розвиває цю ідею: «Таким чином, за допомогою фактів, що їх дало саме емпіричне природознавство, можна в досить систематичній формі дати загальну картину природи як зв'язного цілого. Дати таку загальну картину природи було раніше завданням так званої натурфілософії, яка могла це робити тільки таким чином, що заміняла невідомі ще їй дійсні зв'язки явищ ідеальними, фантастичними зв'язками і надолужувала невідомі ще факти вигадками, поповнюючи дійсні прогалини лише в уяві [...]. Інакше тоді і бути не могло. А тепер, коли нам досить глянути на результати вивчення природи діалектично, тобто з точки зору їх власного зв'язку, щоб дістати задовільну для нашого часу «систему природи», і коли свідомість діалектичного характеру цього зв'язку проникає навіть у метафізично вишколені голови природодослідників всупереч їх волі, — тепер натурфілософії прийшов кінець. Всяка спроба воскресити її не тільки була б зайвою, а *була б кроком назад*» [**32**, т. 21, с. 291].

[5] Під конкретно-науковою картиною світу розуміється фізична, біологічна тощо картини світу.

[6] Тема: «Ленін як філософ» сьогодні вимагає нагального перегляду. Однак його обожнювання в усіх галузях діяльності не може поступитися його недооцінкою як соціального мислителя й філософа взагалі, та навіть зганьбленню, тенденція чого, м'яко кажучи, спостерігається на пострадянському просторі, особливо серед філософів та політичних діячів, які ще не так давно молилися йому, як богу, й кадили йому фіміам. Оцінки Леніна як філософа сьогодні, на жаль, як це у нас часто трапляється, змінилися на діаметрально протилежні. Це багато в чому несправедливо й хибно.

Література

1. Бонавентура. Ночные бдения. — М., 1990.
2. *Бонди Г.* Гипотезы и мифы в физической теории. — М., 1972.
3. *Булатов М. А.* Немецкая классическая философия. Часть I. Кант. Фихте. Шеллинг. — К., 2003.
4. *Виндельбанд В.* От Канта до Ницше. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. — М., 1998.
5. *Гайм Р.* Гегель и его время. — СПб., 1861.
6. *Гегель Г. В. Ф.* Феноменологія духу // З нім. пер. П. Таращук; Наук. ред. пер. Ю. Кушаков. — К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004.
7. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. — Кн. 1 // Соч.: В 14 т. — Т. IX. — Парт. изд., 1932.
8. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии // Соч.: В 14 т. — Т. XI. — М.; Л., 1935.

9. *Гегель Г. В. Ф.* Афоризмы // Работы разных лет.: — В 2 т. — Т. 2. — М., 1971.
10. *Герцен А. И.* Письма об изучении природы. — Л., 1946.
11. *Гулыга А.* Шеллинг. — М., 1982.
12. *Гулыга А.* Немецкая классическая философия. — М., 1986.
13. *Дишлевий П. С., Ломсадзе Ю. М., Уйомов А. І.* Критика Ф.Енгельсом натурфілософського підходу до природничих наук // Філософські проблеми сучасного природознавства. — К., вип. 29, 1972.
14. Каменский З.А. Русская философия начала XIX века и Шеллинг. — М., 1980.
15. *Кант И.* Критика чистого разума. — Соч.: В 6 т. — М., Т.3. 1964.
16. *Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Соч.: В 6 т. — Т. 4. — Ч. 1. — М., 1965.
17. *Кассирер Э.* Избранное: Индивид и космос. — М.; СПб., 2000.
18. *Кассирер Э.* Философия символических форм. — Т. 1. Язык. — М. ; СПб. — 2002.
19. *Кедров Б. М.* Философия как общая наука в ее соотношении с частными науками // Философия в современном мире. Философия и наука. — М., 1972.
20. *Кессиди Ф. Х.* От мифа к логосу. — М., 1972.
21. *Коплстон Ф.* От Фихте до Ницше. — М., 2004.
22. *Копнин П. В.* Логические основы современной науки // Диалектика и современное естествознание. — М., 1970.
23. *Копнин П. В., Дышлевый П. С.* Идеи В. И.Ленина о всесторонней гибкости понятий и современное физическое познание // Ленин и современное естествознание. — М., 1969.
24. *Кузнецов Б. Г.* Этюды об Эйнштейне. — М., 1965.
25. *Кузнецов Б. Г.* Пути физической мысли. — М., 1968.
26. *Кузнецов В. Н.* Немецкая классическая философия второй половины XVIII — начала XIX века. — М., 1989.
27. *Лазарев В. В.* Шеллинг. — М., 1976.
28. *Лазарев В. В.* Философия раннего и позднего Шеллинга. — М., 1990.
29. *Ленін В. І.* Матеріалізм і емпіріокритицизм // Повн. зібр. тв. — Т. 18.
30. Литературная теория немецкого романтизма. Документы.– Ленинград, 1934.
31. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранняя классика. — М., 1963.
32. *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори. — 2-е вид.
33. *Нарский И. С.* Западноевропейская философия XIX века. — М., 1976.
34. Немецкая романтическая повесть: В 2 т. — М.; Л. — Т. 1, 1935.

35. *Огурцов А. П.* «Философия природы» Гегеля и ее место в историко-философской науке // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. — В 3 т. — Т. 2. — Философия природы. — М., 1975.

36. Проблемы философии и методологии современного естествознания. — М., 1973.

37. *Рассел Б.* Історія західної філософії. — К., 1995.

38. Философия Шеллинга в России XIX века. — СПб., 1998.

39. *Фихте И. Г.* Наукоучение 1801 года. — М., 2000.

40. *Фихте И. Г.* О достоинстве человека. — Соч.: В 2 т. — Т. I. — СПб., 1993.

41. *Фихте И. Г.* Основные черты современной эпохи. — Соч.: В 2 т. — Т. II. — СПб., 1993.

42. *Фихте И. Г.* Назначение человека. — Там само.

43. *Фихте И. Г.* О сущности ученого и ее явлениях в области свободы // Наставления к блаженной жизни. — М., 1997.

44. *Фихте И. Г.* Настпвление к блаженной жизни или также Учение о религии. — Там само.

45. *Фихте И. Г.* Первое введение в наукоучение. — Соч.: В 2 т. — Т. I. — СПб , 1993.

46. *Фихте И. Г.* Факты сознания. — Соч.: В 2 т. — Т. II. — СПб., 1993.

47. *Фишер К.* Шеллинг, его жизнь, сочинения и учение. — История новой философии. — Т. 7. — СПб., 1905.

48. Фридрих Шеллинг: pro et contra. — СПб., 2001.

49. *Шеллинг Ф. В. Й.* Введение к наброску системы натурфилософии, или О понятии умозрительной физики и о внутренней организации системы этой науки // Соч.: В 2 т. — Т. 1. — М., 1987.

50. *Шеллинг Ф. В. Й.* О мировой душе. Гипотеза высшей физики для объяснения всеобщего организма, или Разработка первых основоположений натурфилософии на основе начал тяжести и света. — Там само.

51. Шеллинг — Гегелю, 2 ноября 1807 г. // Работы разных лет.: В 2 т. — Т. 2. — М., 1971.

52. *Шеллинг Ф. В. Й.* Система трансцендентального идеализма. Л., 1936.

53. *Шеллинг Ф. В. Й.* Введение в умозрительную физику. — Одесса, 1833.

54. *Шеллинг Ф. В. Й.* Бруно, или о божественном и естественном начале вещей. — СПб., 1908.

55. *Шеллинг Ф. В. Й.* К истории новой философии (Мюнхенские лекции) // Соч.: В 2 т. — Т. 2. — М., 1989.

56. *Шеллинг Ф. В. Й.* Иммануил Кант. — Там само.

57. *Шеллинг Ф. В. Й.* Об отношении реального и идеального в природе. — Там само.

58. *Шеллинг Ф. В .Й.* О новейшем открытии Фарадея. — Там само.

59. *Шеллинг Ф. В. Й.* Первая лекция в Мюнхене. — Там само.
60. *Шеллинг Ф. В. Й.* Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. — СПб., 1998.
61. *Шеллинг Ф. В. Й.* Философские письма о догматизме и критицизме // Ранние философские сочинения. — СПб., 2000.
62. *Шеллинг Ф. В. Й.* О Я как принципе философии или безусловном в человеческом знании. — Там само.
63. *Шеллинг Ф. В. Й.* Исследования в пояснения идеализма Наукоучения. — Там само.
64. *Шеллинг Ф. В. Й.* Система мировых эпох. — Томск, 1999.
65. *Шеллинг Ф. В. Й.* Введение к наброску системы натурфилософии (1799) (фрагмент). — «Философские науки», № 1, 1973.
66. *Шеллинг Ф. В. Й.* Первый набросок системы натурфилософии для лекций (1799) (извлечения). — Там само.
67. *Шинкарук В. И.* Теория познания, логика и диалектика И.Канта. — К., 1974.
68. *Schelling F. W.* J. Briefe und Dokumente. — Bd II. — Bonn, 1973.

ОЧЕРК

ГЕОРГ ВІЛЬГЕЛЬМ ФРІДРІХ ГЕГЕЛЬ

У цьому нарисі я не буду викладати та аналізувати філософську систему Гегеля в цілому. Це вже досить докладно та професійно зробили у своїх навчальних посібниках такі відомі історики філософії, як М. О. Булатов, А. В. Гулига, В. М. Кузнєцов, І. С. Нарський. Не буду зачіпати й ті окремі його теорії, що вже ґрунтовно досліджені в численних працях гегелезнавців. Я зупинюся лише на деяких, недостатньо досліджених аспектах учення Гегеля, але розуміння яких украй необхідне для більш глибокого засвоєння його системи в цілому, а саме: на критиці гегелівського способу застосування діалектики; гегелівській концепції співвідношення філософії й історії філософії та стислій характеристиці чи не найскладнішого Гегелевого твору – «Феноменології духу».

Витік і таємниця Гегелевої філософії. «Феноменологія духу»

Саме так влучно схарактеризував «Феноменологію духу» талановитий гегельянець, грунтовний знавець як цієї праці Гегеля, так і всієї його філософії, молодий Маркс. Сам Гегель на схилі свого життя казав, що це була «подорож за відкриттями».

«Феноменологія духу» («Phänomenologie des Geistes») — найскладніший і разом із тим найбагатший за змістом твір Гегеля (підготовлений до друку в 1805–1806 рр., виданий у 1807 р.), в якому вперше викладено основні положення системи «абсолютного ідеалізму». Первісно задуманий як перша частина системи науки (вийшов з друку під назвою «System der Wissenschaft. Erster Teil, die Phänomenologie des Geistes»). З побудовою остаточного варіанту системи («Енциклопедія філософських наук») Гегель почав розглядати твір як «Вступ» до системи та її перший абрис.

Труднощі, які доводиться долати для розуміння цієї праці, пов'язані не лише з новаторством Гегелевого підходу до вирішення кардинальних філософських проблем та складністю самих проблем, а й з особливостями самого тексту праці. Гегель сам бачив його недоліки: недостатньо «ясное и цельное изложение», «включение частностей», що «повредило усмотрению целого», «нарушение формы в последних частях». Він вважав, що «достаточно много» мест «еще нуждаются в многократной переработке» [**19**, с. 271], й мав намір здійснити це у другому виданні (вийшло в 1832 р.), але встиг скоригувати лише перші аркуші «Передмови». Тому розумінню праці допомагають насамперед стислі виклади феноменології у «Філософській пропедевтиці» (Гегель читав її в 1808—1811 рр.) та в «Філософії духу» (1817), а також аналіз трьох «відношень» «мислення і об'єктивності» в першій частині «Енциклопедії філософських наук» (так званій «Малій логіці»). А більш ґрунтовне вивчення «Феноменології духу» можливе лише за умови звернення до тих праць, де була в систематичній формі здійснена розробка тем, які в «Феноменології» Гегель тільки окреслив: «Філософія духу», «Філософія права», «Філософія історії», «Лекції з естетики», «Лекції з філософії релігії», «Лекції з історії філософії».

Композиція книги така: «Передмова», «Вступ» та три розділи. Перший («Свідомість») складається з трьох підрозділів: «Чуттєва вірогідність або „Це" і гадка», «Сприйняття або Речі та їх оманливість», «Сила і розсудок, явище і надчуттєвий світ» (у тексті

укр. перекладу: «Сила і тяма, з'явище і надчуттєвий світ» [див.: **14**]). Другий («Самоусвідомлення», «Істина самовірогідності») містить у собі дві частини: «Незалежність і залежність самоусвідомлення. Панування й рабство», «Свобода самоусвідомлення. Стоїцизм, скептицизм, нещаслива свідомість». Третій розділ залишився без загальної назви і складається з чотирьох підрозділів: «Розум», «Дух», «Релігія», «Абсолютне знання».

У «Передмові», яка є останньою за часом написання і найбільш зрозумілою частиною тексту, викладено Гегелеве розуміння предмета і методу філософії, природи філософського знання, мета та завдання «Феноменології», основні методологічні принципи її побудови як першої частини науки.

Філософія — це знання про абсолютне. «*Абсолютне є дух*, таке вище визначення абсолютного». Дух є субстанцією всієї дійсності, всієї світобудови. Однак він не є нерухомою її основою, а являє собою субстанцію, яка разом з тим є суб'єктом, що розгортається в історичному житті людей та їх пізнанні. Завдяки впертій і тяжкій праці людства дух «приходить до самого себе», відкривається. Абсолютний дух — це «дух, що знає себе як дух». Самопізнання — «власний закон духу». Адекватною формою «одкровення» духу є Наука (філософія як наука). Та Наука, знання духом самого себе, не з'являється у світі раптом і відразу, мов Афіна з голови Зевса, а потребує «страждання, терпіння і роботи». Дослідженням цього хресного шляху духу, «його Голгофи» і є «Феноменологія духа». Абсолютне — це тотожність найзагальніших протилежностей, якими є мислення і буття. Тому тотожність мислення і буття має бути основним принципом істинної філософії. Цей принцип вперше поклав в основу своєї філософії Шеллінг, але він його, як вважав Гегель, лише «виставив», а не довів. Доведення принципу тотожності мислення та буття, який є паролем до входу в істинну філософію, й дається в «Феноменології духу» — науці «*про знання у його виявах*» [**14**, с. 548], як «одкровення» духу. Як явища духу ще не є дух у його сутності, у його істині, так «Феноменологія духу» — це ще тільки «шлях до науки», але «шлях до науки сам уже є наукою». Філософія має бути наукою. «Посприяти наближенню філософії до форми науки, щоб філософія позбулася своєї назви *любові* до *знань* і стала *справжнім знанням*, — ось та мета, яку я ставив перед собою» [**14**, с. 20]. Тотожність протилежностей розсудком незбагненна, але й марні сподівання на безпосереднє знання, чуття, віру (Гаман, Якобі, Шляєрмахер, єнські романтики), чи то інтелектуальне споглядання (Шеллінг). Гегель засуджує «захват і каламбур-

ність», «пророчі балачки», які «зневажливо поглядають на визначеність». Адже, «[...] як є порожня широта, так є й порожня глибина» [**14**, с. 22]. Знання не повинно бути в езотеричному володінні декількох окремих осіб. Є єдиний відправний пункт, що веде до розуму, до науки — це розсудок, який розкладає конкретне, надає йому визначеності й збагненності. «Збагненність — це та форма, в якій наука пропонує себе всім, і той шлях, яким може дійти до неї кожен. І дійти за допомогою тями [Verstand] до раціональних знань — цілком слушна вимога свідомості, що підступає до науки [...]» [**14**, с. 24]. Розсудок є дещо спільне і для науки, і для ненаукової, повсякденної свідомості. Формою і знаряддям наукового пізнання є поняття. «[...] Только в *понятии* истина обладает стихией своего существования» [**15**, т. 4, с. 3].

Феноменологія — це, власне, Гегелева теорія пізнання, яка докорінно відрізняється від усіх попередніх гносеологічних вчень, і ця відмінність виявляється передусім у висхідних принципах її побудови. Найперше — це принцип історизму; теорія пізнання свідомо будується як узагальнення історії пізнання. Ця історія, в свою чергу — лише компонент історії людства, історії культури у всіх її проявах як у реальному житті, так і в свідомості та самосвідомості (економічних, соціальних, моральних, правових, політичних, релігійних, естетичних, філософських). Гносеологічні закономірності вплетені у тканину культурно-історичного досвіду людства. Логіко-гносеологічні механізми й форми, послідовний ряд ступенів пізнання, «формоутворень свідомості», Гегель досліджує на тлі всесвітньо-історичних образів, «гештальтів» (Gestalten). Суб'єктом пізнання виступає не окремий індивід, а Світовий Дух (персоніфікована суспільна свідомість) у його історичному розвитку. Та дух пізнає все ж тільки через конкретну людину (Ньютон, Руссо, Кант тощо), яка, щоб пізнавати, має засвоїти те, що людство вже знає, тобто здобути освіту. Гегель відкриває дуже важливий закон духовної діяльності — закон збігу онтогенезу духовного розвитку з його філогенезом. Освіта окремого індивіда — це повторення в стислому і скороченому вигляді того шляху, яке пройшло людство у своєму історичному розвитку. «[...] Індивід мусить [...] пройти етапи формування універсального духу», і «треба терпляче пройти весь цей *довгий* шлях, бо необхідний кожен момент», і треба «*зупинятися* на кожному моменті, бо кожен сам по собі є повною окремою формою [...]» [**14** с. 35].

Мета науки — осягнення істини. Гегелю належить вагомий внесок у розроблення діалектичної теорії істини. Істина, по-перше, є системою, внутрішнім, необхідним зв'язком елементів,

визначень, органічною цілісністю. «Справжньою формою, в якій існує істина, може бути тільки наукова система цієї істини» [14, с. 20]. Вона, по-друге, є системою, що розвивається. Гегель поділяє точку зору Арістотеля, за якою істина — це відповідність знання предметові. Втім для нього ця відповідність, збіг — не миттєвий акт, а процес подолання розбіжностей, розрізнень. Дійсним цілим є не один результат, а результат разом із своїм становленням. Методом розгортання змісту є діалектика. Кожний подальший ступінь розвитку духу (свідомості) не відкидає попередній, а «знімає» (aufheben) його (заперечує, зберігає і тим самим піднімає його на більш високий, конкретний ступінь).

У «Вступі» Гегель з'ясовує сутність механізму феноменологічного аналізу свідомості, що відповідає об'єктивній діалектиці самої свідомості, яку він називає «досвідом свідомості». Поняття свідомості має в «Феноменології духу» два значення: по-перше, це одна з форм духу, «формоутворень духу», що пізнає, поряд з іншими формами (самосвідомістю, розумом, власне духом); і, по-друге, форма духу, що пізнає, взагалі. Підзаголовок «Феноменології духу» — «Наука про досвід свідомості». У «Пропедевтиці» Гегель взагалі назвав свій курс — «Феноменологія духу, або Наука про свідомість».

Свідомість — це відносини Я, знання з негативним відносно Я предметом, суб'єкта пізнання з об'єктом пізнання. «Сознание, собственно говоря, — это отношение **Я** к какому-нибудь предмету, безразлично, внутреннему или внешнему» [17, с. 7]. В аналізі цих відносин можна йти (і попередники Гегеля дійсно йшли) двома шляхами. Можливе уявлення, що предмети існують поза свідомістю самі по собі як дещо чуже й готове. Цей спосіб уявлення Гегель називає «*реалізмом*». Можливе й прямо протилежне уявлення, а саме: свідомість сама створює собі цей свій світ і сама своєю діяльністю цілком або частково виробляє чи модифікує визначення цього світу. Цей спосіб уявлення — «*ідеалізм*». Проте можливий ще третій підхід, який і запроваджує Гегель. «Здесь следует рассматривать всеобщие определения вещей только вообще как определенное отношение объекта к субъекту» [17, с. 80]. Пізнання — це не однобічне покладання об'єктом суб'єкту, і не настільки ж однобічне покладання суб'єктом об'єкту, а діалектична взаємодія суб'єкта і об'єкта. Теорія пізнання стає вже не вченням про пізнавальні здатності душі, як було у Канта, а вченням про пізнавальні відносини суб'єкта і об'єкта. Свідомість порівнює знання і предмет. У цьому порівнянні виявляється невідповідність знання предмето-

ві. Предмет «сам по собі» інший, ніж знання про нього. Свідомість змінює знання, приводить його у відповідність із предметом. Та із зміною знання змінюється предмет, постає новий предмет. Причина цього в тому, що свідомість збагатилася в ході своєї взаємодії з предметом, горизонт її розширився, в поле її зору потрапили нові речі й відносини. Причому цей рух відбувається в самій свідомості. Новий предмет не випадково потрапляє в поле зору знання, а «по суті належить цьому знанню». «[...] Новый предмет возник благодаря *обращению* (Umkehrung) самого *сознания*» [**15**, т. 4, с. 49]. Отже, джерело розвитку «формоутворень свідомості» міститься не в предметі, як здається пересічній свідомості, а в активності самої свідомості. Предмет у цьому русі втрачає видимість самостійності, зовнішності стосовно свідомості, й свідомість переконується в «духовній», «ідеальній» природі всіх «предметів», з якими їй доводиться мати справу. Цей рух Гегель і назвав «досвідом свідомості». Відповідно до відмінностей свого предмета свідомість має три ступені. Предмет є або об'єктом, що протистоїть Я (свідомість), або самим Я (самосвідомість), або чимось предметним, яке настільки ж належить і Я, — мислення (розум). Ці визначення не взяті емпірично ззовні, а суть моменти самої свідомості.

У «Свідомості», в свою чергу, вирізняється три ступені: «чуттєва вірогідність», «сприйняття» та «розсудок». На ступені «чуттєвої вірогідності» свідомості здається, що вона — найконкретніше знання про предмет, та це ілюзія, уявне багатство «чуттєвої вірогідності», що, як тільки ми його спробуємо виразити в мисленні, випаровується до самого абстрактного знання — знання буття предмета. Сприймальна свідомість має справу з речами та їх властивостями; предмет подвоюється на внутрішнє й зовнішнє, і в цьому подвоєнні перебуває розсудок. Він розглядає речі в сприйнятті лише як явища, за якими він намагається добачити внутрішнє. Таким внутрішнім є закон явищ. Закон є загальним в речах; загальне — це мислення. Маючи справу з законами, свідомість має справу із самою собою. Так подано перехід від свідомості до самосвідомості. Самосвідомість інтерпретована як породження таких найважливіших соціальних відносин, як залежність (панування й підкорення) і праця. Гегель дедалі більше у своєму аналізі враховує соціальну та діяльну природу свідомості. Самосвідомість не є вихідною формою, клітинкою аналізу свідомості, як було в Канта і Фіхте. І в духовному розвитку людства, і в духовному розвитку окремої людини це більш пізня,

похідна від свідомості форма. У суто гносеологічному плані, традиційної для Нового часу гносеологічної моделі «суб'єкт — об'єкт», Гегель протиставив більш плідну модель: «суб'єкт — суб'єкт — об'єкт». Справді, наше знання є безпосереднім відображенням не предметів, а нашої діяльності з предметами, опосередкованої спілкуванням з іншими Я. В ході подальшого аналізу індивідуальна свідомість постає дедалі опосередкованішою всім змістом історії духовної культури людства. Гегель ще не викарбував більш чіткі формули-градації основних ступенів розвитку духу — «суб'єктивний», «об'єктивний» і «абсолютний» дух, — як згодом у «Філософії духу». Мистецтво ще не витлумачено як форму абсолютного духу, а віднесено до розділу «Релігія». В розділі «Абсолютне знання» жодного разу не вжито термін «філософія». Гегель вважає, що філософія перестає бути філософією («*любов'ю* до *знання*»), а стає Наукою («*дійсним знанням*»). У розділі «Дух» в орбіту феноменологічного аналізу втягнено соціальні феномени, форми суспільної свідомості. На початку предмет протистоїть свідомості як дещо чуже їй; в поступі історії духу ця чужість «знімається», долається. Причалом духу є тотожність знання й предмета. Кінець «Феноменології духу» є початком Науки (системи абсолютної філософії, її першої частини — Логіки). Втім є і більш глибокий зв'язок: логіка — це «знята» феноменологія. «Буття», що постало як момент істини, на першому щаблі феноменологічного аналізу стає першою категорією логіки. Досить вибрати моменти тотожності знання й предмета, суб'єктивного й об'єктивного у феноменологічному русі, і ми отримуємо «Науку логіки». «Если в феноменологии духа каждый момент есть различие между знанием и истиной и есть движение, в котором это различие снимается, то наука, наоборот, не содержит этого различия и его снятия. А поскольку момент обладает формой понятия, то он соединяет в непосредственном единстве предметную форму истины и знающей самости. Момент выступает не как движение перехода — из сознания или представления в самосознание и обратно, а его чистая форма, освобожденная от его явления и сознания, чистое понятие и дальнейшее движение последнего зависит единственно от его чистой *определенности*. Наоборот, каждому абстрактному моменту науки соответствует некоторое формообразование являющегося духа вообще» [**15**, т. 4, с. 432—433]. У логіці дух виступає не у формі свідомості, а у формі мислення. Логіка має своїм предметом не пізнавальні відношення суб'єкта і об'єкта, а відношення категорій, форм мислення, що тотожні формам буття.

До критики гегелівської методології (Застосування діалектики як проблема)

Потреба довести діалектику до її практичної реалізації у процесі наукового пізнання обумовлює актуальність дослідження закономірностей її застосування, закономірностей переходу від діалектики як методу щодо самої себе (діалектики як методу філософії) до діалектики як методу побудови інших систем наукового знання (діалектики як філософського методу, що застосовується в інших науках).

Разом з тим, з одного боку, виявлена марність безпосереднього перенесення діалектичної схеми логіки в конкретно-наукові теорії, а, з іншого — неможливість задовольнитись чисто інтуїтивними вимогами до застосування діалектичного методу, такими як: «для застосування діалектики необхідне глибоке знання конкретних фактів»; «застосування діалектики — творча справа» тощо.

Утім проблема застосування діалектики поки що майже не розроблена.

Для всебічного розгляду поставленої проблеми важливе значення має критика гегелівської методології, гегелівського способу застосування діалектики.

Відомо, що Гегель створив в ідеалістичній формі не лише загальну теорію діалектичного методу («Логіка»), а й дав перші зразки його застосування («Філософія природи», «Філософія духу»). Та, на жаль, ми не маємо навіть порівняльної характеристики цих творів, тобто порівняльного аналізу «чистої діалектики» і, так би мовити, «прикладної», «діалектики взагалі» й «окремого випадку діалектики», хоча саме тут можна було б прослідкувати деякі закономірності модифікації особливим предметом дослідження (природою, історією) логічної структури «діалектики взагалі». Так, якщо в «Логіці» аналіз якості передує аналізу кількості, то в «Філософії природи» — навпаки, вихідною логічною формою виступає кількість. І ця незбіжність не пояснюється лише тим, що Гегель застосовував діалектику хибно.

Що ж стосується «Капіталу» К.Маркса, в якому була, як відомо, здійснена одна з класичних спроб застосування гегелівської діалектики до фактів конкретної науки — політичної економії, то якщо проблемам логіки цього твору в нашій філософській літературі присвячено багато фундаментальних праць із метою подальшої *розробки* теорії діалектичного методу, то цього не можна сказати про дослідження «Капіталу» у плані виявлення загальних закономірностей *застосування* діалектичного методу. А коли то-

му чи іншому дослідникові вдається зафіксувати факт розходження логіки «Капіталу» із «Логікою» Гегеля, найчастіше воно пояснюється матеріалістичною переробкою останньої. Але незбіжність логіки «Капіталу» і гегелівської «Логіки» — це незбіжність не лише матеріалістичної та ідеалістичної форм діалектики, а й розходження логіки, діалектики взагалі та логіки дослідження конкретного предмета.

У межах гегелівської філософської системи проблема застосування діалектичного методу об'єктивно виникала при «переході» від «Логіки» до «Філософії природи», оскільки в межах самої Логіки, як слушно зазначає Гегель, «неизбежно приходится рассматривать понятия без всякой связи со способами их применения и с вытекающими из них выводами» [**18**, с. 443]. Втім саме цей «перехід» теоретично Гегелем не розроблений (хоча практично в ідеалістичній формі здійсненний) і має довільний, необґрунтований, випадковий характер. Указаний перехід (вірніше, його відсутність) — ледь чи не найбільш слабка ланка в гегелівській системі, якщо виходити навіть із її власних методологічних засад, і є яскравим прикладом протиріччя методу й системи.

Дійсно, згідно вимогам методу, «для того, чтобы была *положена* целокупность, требуется *двойной* переход, не только переход одной определенности в свою другую, но и переход этой другой, возвращение ее в первую». Гегель підкреслював, що «это замечание о необходимости *двойного* перехода очень важно для всего научного метода» [**16**, т. 1, с. 414—415]. Але саме цього «подвійного» переходу і бракує гегелівській системі. Якщо в ній має місце *виведення* діалектики (гносеологічне — в «Феноменології духу», логічне — в «Науці логіки»), то теорія її «зведення», *застосування* відсутня. Для Гегеля являє серйозну проблему «початок» логіки, але він не виявляє проблеми її «кінця».

Гегель показав, що безпосередньо з природи й історії вилучити всезагальну форму їх саморуху — діалектику — неможливо. Діалектичне необхідно *вивести.* Це виведення являє собою багатоступеневий процес опосередкування, процес згортання багатоманітності змісту у всезагальну форму. А таким всезагальним змістом є логічний, категоріальний зміст.

Таким чином, безпосередньо діалектика виводилася з логіки шляхом рефлексії над останньою, внаслідок чого теорія (логіка) «згорталась», перетворювалась на метод (діалектика). Однак створення логіки, у свою чергу, має передумовою побудову теорії пізнання. Остання ж створюється в результаті узагальнення історії пізнання.

Процес виведення діалектичного методу, згортання багатоманітного змісту у всезагальну форму схематично можна зобразити так: природа й історія (практика) — історія пізнання — теорія пізнання — логіка — діалектика.

Кожен з окреслених ступенів виведення діалектичного виступає формою щодо попереднього і змістом щодо наступного. Так, логіка — це форма, безпосереднім змістом якої є теорія пізнання, форма ж руху логічного змісту — діалектика. Діалектичний метод і є, згідно Гегелю, «осознание формы внутреннего самодвижения ее (логики. — *Ю. К.*) содержания» [**16**, т. 1, с. 107].

Раціональний сенс гегелівського тлумачення співвідношення теорії пізнання й логіки розкрито у дослідженнях В. І. Шинкарука, М. О. Булатова та ін. [див.: **41, 7**]. Раціональним є також розуміння Гегелем сутнісного зв'язку логіки та діалектики. В історії діалектики Гегель вперше поєднує діалектику з логікою, виявляє й розкриває їх внутрішню єдність. Логіка стає діалектичною, діалектика набуває раціонально-дискурсивної, логічної форми.

Однак, якщо виведення діалектичного методу уявлялось Гегелю багатоступеневим процесом *опосередкування*, то його «зведення», застосування здійснювалось ним *безпосередньо,* шляхом накладання діалектичної логіки на емпіричне знання про природу та історію.

Перехід від «Науки логіки» до «Філософії природи» не має в системі Гегеля характеру об'єктивної необхідності, він постає як деяке суб'єктивне «рішення». Ідея «решается из самое себя свободно отпустить себя в качестве природы» [**15**, т. 1, с. 344]. Перейти чи не перейти в природу (застосовувати чи не застосовувати діалектичний метод) — залежить від певного «рішення», це вирішує той, хто володіє цим методом. Застосування діалектики, таким чином, не випливає з необхідністю з об'єкта дослідження, а є наслідком сваволі суб'єкта.

Відсутність теоретичного аналізу цього переходу, тобто нерозробленість *теорії* застосування діалектичного методу, породжувала негативні риси його практики, практичного втілення. Інтуїтивізм у застосуванні діалектики[1] перетворювався на схематизм і мав своїм негативним наслідком довільне, умоглядне конструювання зв'язків дійсності. Спосіб, яким Гегель практикував діалектику, являв собою не лише найбільше мистецтво, але й найбільшу штучність.

Разом з тим Гегелю частково вдалося виявити специфіку застосування діалектичного методу порівняно з його формоутворенням, адже ці процеси не можуть бути цілком тотожними.

Специфіка полягає в тому, що застосування методів узагалі, діалектичного зокрема, являє собою більш схематичний, інтуїтивний і безпосередній процес. Пояснюється це, по-перше, тим, що метод є лише *схемою* дослідження, він має більш загальний, формальний характер порівняно зі змістом предмета, який досліджується за допомогою методу. В іншому випадку було б стільки методів, скільки досліджуваних предметів.

Метод є формою руху змісту, яка хоча і єдина з ним, але змістом усе ж не є. Метод стає схематичним тому, що без конкретного дослідження предмета, без виявлення діалектичного в самому предметі діалектика, логіка виступають лише схемою дослідження. Гегель це усвідомлював. «Утверждение, будто бы категории сами по себе пусты, — зазначав він, — несомненно правильно в том смысле, что мы не должны останавливаться на них и их целостности (на логической идее), а должны двигаться дальше и переходить к реальным областям природы и духа» [**15**, т. 1, с. 91]. «*Містичне* почуття, яке жене філософа з сфери абстрактного мислення у сферу споглядання, — пише К.Маркс, — це — скука, туга за змістом» [**34**, с. 552].

Конкретний зміст предмета неможливо вивести із самого методу, необхідно звернутись до споглядання. Звідси і певна інтуїтивність. Адже «з одним знанням того, що стебло ячменю та обчислення безкінечних малих охоплюється поняттям «заперечення заперечення», я не в змозі ні успішно вирощувати ячмінь, ні диференціювати та інтегрувати, так само, як знання одних лише законів залежності тонів від розмірів струн не дає мені ще вміння грати на скрипці» [**33**, т. 20, с. 146].

Проте у Гегеля перехід від мислення до споглядання має і містичний відтінок, адже, за його словами, звернення до конкретного змісту «мы не должны понимать [...] так, будто, благодаря ему, прибавляется к логической идее привходящее в нее извне, чуждое содержание, а должны понимать [...] так, что именно собственная деятельность логической идеи определяет себя дальше и развивается в природу и дух» [**15**, т. 1, с. 91].

По-друге, діалектика, діалектичний метод, знаходить своє усвідомлення в «Логіці» і вже не усвідомлюється, коли ми досліджуємо певний предмет. Механізм функціонування методу протікає начебто «за спиною свідомості», форма занурюється в безсвідоме, а усвідомлюється переважно конкретний зміст. Ми не могли б, наприклад, бачити предмет, якби ми змушені були одночасно спостерігати (робити об'єктом) саме це «бачення». Якщо б у ході пізнання не відбувався перехід свідомого в безсві-

доме, то пізнання було б узагалі неможливим, тому що кожна думка, кожен пізнавальний акт супроводжувались рефлексією над ними, а остання, у свою чергу, вимагала б рефлексії над собою і т.д. до нескінченності. Безсвідоме і є тим, що долає цю «дурну нескінченність» самосвідомого мислення.

Нарешті, сам рух від логіки до природи Гегелем частково продуманий. Якщо розглядати цей перехід лише як породження «логічною ідеєю» природи, то це, звичайно, ідеалізм. Ф.Енгельс із цього приводу зазначає, що в Гегеля «створення світу набирає нерідко ще більш заплутаного і безглуздого вигляду, ніж у християнстві» [**33**, т. 21, с. 271]. Однак в якості переходу від «Логіки» до «Філософії природи», до теоретичного знання про природу він має деякий раціональний сенс. Уже у Канта відповіддю на питання «як можливе чисте (тобто теоретичне) природознавство?» є побудова «трансцендентальної логіки».

Варто погодитися з Кантом, що «только система категорий делает [...] систематическим само изучение каждого предмета [...] и служит достоверным наставлением или путеводной нитью, указывающей, как и через какие пункты необходимо проводить исследование» [**24**, с. 145]. І у Гегеля система категорій логіки — це основа, фундамент теоретичного дослідження, система форм, які *дають* суб'єкту об'єкт-природу як деяке систематичне ціле (у цьому полягає відмінність Гегеля від Канта, в якого цю функцію виконують не категорії, а «всезагальні форми споглядання» — простір і час), і у формі яких це ціле стає здобутком «поняття» — осягається. Логіка є системою проблем, які звернені до природи, або тим способом, яким природа існує для нас як проблема. Логікою ж *задається* і загальна форма (спрямування) її розв'язання. Категорії — універсальні форми не лише мислення, а й споглядання (хоча й не чуттєвого, а інтелектуального).

Втім самим Гегелем проблема застосування діалектичного методу навіть не усвідомлена.

Чому ж перехід від «Логіки» до «Філософії природи» Гегелем не розроблений? Чому ця ланка системи, що претендує на абсолютну довершеність, у нього випала?

Справа в тому, що цей перехід, за Гегелем, власне переходом не є. Переходити можна лише в дещо «інше», причому, не інше взагалі, а в «своє інше». Проте природа, з точки зору Гегеля, не є таким іншим стосовно логічної ідеї. «Внутрішнє» природи цілком збігається з логічною ідеєю, а «зовнішність», яку Гегель не може не визнати, витлумачується ним як дещо неістотне, негативне, «випадкове». «[...] Уся природа, — зазначає К. Маркс, — є

для нього тільки повторенням, у чуттєвій, зовнішній формі логічних абстракцій [...]». А «*природа як природа,* тобто оскільки вона ще відрізняється від цього таємного, прихованого в ній смислу, природа, відокремлена, відмінна від цих абстракцій, є *ніщо, яке виявляє себе як ніщо.* Вона *позбавлена смислу* або має тільки смисл зовнішності, яка повинна бути знята» [**33**, т. 42, с. 158].

«Зовнішність», за Гегелем, є результатом того, що в природі не лише гра форм має характер іррегулярної, нестримної випадковості, але в кожній формі, яка взята сама по собі, бракує свого власного поняття. Указане «безсилля природи» і ставить «межі філософії», тобто теоретичному пізнанню, застосуванню діалектичного методу.

Перехід у «внутрішнє» природи не мав сенсу тому, що воно не було «іншим», а у «зовнішнє» — тому що воно метафізично розумілось як інше взагалі, як виключно випадкове.

Унаслідок такого розуміння природи (і аналогічного розуміння історії) саме до випадкового зараховувалося те, що Маркс назвав «специфічною логікою специфічного предмета», розкриття якої і бракувало гегелівським прикладним дослідженням.

Поняття *випадкового* взагалі дуже важливе для розуміння обмеженості гегелівської системи, її методологічної концепції.

Випадковість — межове поняття гегелівської системи, що утримувало в собі цілу низку гносеологічних і логічних проблем, вирішення яких у межах системи виявилось неможливим. Пізній Шеллінг, з одного боку (справа), і Фоєрбах — з іншого (зліва), були тими мислителями, які вперше звернули увагу на цей «ірраціональний залишок» величної раціоналістичної системи. Заслуга К. Маркса в тому, що йому вдалося розплутати цей вузол проблем і дати їм, принаймні, принципове вирішення.

Що ж це були за проблеми? Випадкове свідчило, по-перше, про те, що логічне взагалі має свої межі, а, по-друге — що діалектична логіка не є єдиною формою «змістовної» логіки.

Відомо, що Гегель — «логічний пантеїст», «панлогіст». Панлогізм полягає в метафізичному ототожненні логічного з реальним. Втім у своєму намаганні логізувати дійсність Гегель наткнувся на досить серйозну перепону, на щось таке, що чинило опір і не піддавалось логічному виведенню. Він позначив цей «залишок» випадковістю, яка, за Гегелем, свідчить про те, що в природі й історії існування не збігається із сутністю, реальність — із поняттям.

Втім виявлення цієї розбіжності виявилось непрямим визнанням того, що існує дещо незалежне від духу, поняття і не визначається ним — існування, реальність, матерія; звідси випливала

необхідність визнання «речі самої по собі», тобто матеріалістичної інтерпретації дійсності. Як це не парадоксально, але об'єктивний (і ще більш абсолютний) ідеалізм «зигзагом і перекидом» підійшов упритул до матеріалізму, частково навіть перетворився на нього.

Матеріалістичне «перевертання» гегелівських ідей було розпочато Фоєрбахом. Положення про розбіжність реальності й поняття як невідповідність реальності поняттю Фоєрбах перевернув і витлумачив як неадекватність поняття (пізнання) реальності. Визнання ж пізнання таким, що відображує природу, призводило до «реабілітації» споглядання як найважливішого складника пізнавальної діяльності. К. Маркс також не відкидає поняття споглядання, а лише критикує його абсолютизацію, притаманну попередньому матеріалізму, включаючи і фоєрбахівський. За Марксом, процес пізнання — це і не «чиста» активність, і не «чисте» споглядання, а діалектична єдність відображення й активності, споглядання й мислення.

У нашій філософській літературі зазвичай робиться наголос на те, що мислення «вище» за споглядання, тому що більш глибоко проникає в сутність речей. Це, звичайно, правильно. Утім не варто забувати, що дійсність, яка пізнається, повинна бути *дана* суб'єкту, а давати об'єкти — функція вже не мислення, а споглядання. І в цьому відношенні спогадання «вище» за теоретичне мислення.

Ще І. Кант показав, що буття ми не спроможні вивести з логіки, а змушенні звернутись до споглядання. І якщо Гегель довів, що «буття» тотожне за своїм змістом «ніщо», то це вірно тільки з тим уточненням, що «буття» є «ніщо» не для пізнання взагалі, а для логіки. Для споглядання ж воно «дещо».

Помилка Канта полягала в ототожненні споглядання взагалі з однією з його форм, а саме — безпосереднім, чуттєвим споглядданням, і в запереченні можливості опосередкованого, інтелектуального споглядання. Останнє відіграє дуже важливу роль у сучасному науковому пізнанні.

На теоретичному рівні пізнання ми маємо справу не з явищами, не із зовнішністю дійсності, а з її внутрішнім, сутністю. Проте сутність не має зовнішнього характеру, вона невидима, «надчуттєва», а тому й дається суб'єкту пізнання не чуттєвим споглядданням, а інтелектуальним. Ми не повинні заперечувати самого факту існування інтелектуального споглядання на тій лише підставі, що його визнання Шеллінгом і Гегелем було засобом умоглядного конструювання дійсності з «чистого» мислення, що не

вдавалося до послуг «нікчемної» емпірії. Адже саме заперечення інтелектуального споглядання Кантом привело його до того, що він змушений був відмовити пізнанню в осягненні сутності, до агностицизму. На це звертає увагу В. Ф. Асмус. Він пише: «Якщо мати на увазі весь склад учення Канта, то підкреслювання чуттєвого і лише чуттєвого характеру доступної людині інтуїції мало на меті обмежити пізнання цариною явищ. Кантівське заперечення інтелектуального споглядання [...] є запереченням пізнаваності речей самих по собі» [2, с. 60—61]. Тому навряд чи можна погодитись із твердженням, що визнання інтелектуальної інтуїції Шеллінгом і Гегелем було безумовним «кроком назад порівняно з Кантом» [25, с. 8].

За допомогою *споглядання* предмети *сприймаються*, а за допомогою *мислення* вони *осягаються*. Кант вважав, що всезагальними формами споглядання є простір і час, а всезагальними формами мислення — категорії. Втім, по-перше, простір і час — найважливіші категорії не лише механіки й фізики, а й філософії, а, по-друге, всі категорії одночасно є і формами споглядання, але вже не чуттєвого, а всезагального, абстрактного, інтелектуального. Уже для того, щоб перед пізнанням постав у якості його об'єкта «організм» (органічна форма руху матерії), не кажучи вже про соціальну форму руху, необхідна вся система категорій діалектичної логіки, а не лише простір і час. Абсолютизація ж Кантом простору й часу як єдиних форм споглядання пояснюється тим, що він орієнтувався на механістичну картину світу, на «механізм».

Таким чином, феномен випадковості, з яким зіткнувся Гегель при дослідженні природи й історії, вказував на існування меж логіки й ставив проблему співвідношення логічного й нелогічного, мислення й споглядання.

Однак справа не лише в цьому. Адже логізація дійсності здійснювалась Гегелем лише засобами *логіки діалектичної,* а тому проблема співвідношення мислення й споглядання приховувала в собі ще одну проблему: та чи є випадковість, існування чимось нелогічним тільки стосовно логіки діалектичної, а не стосовно логіки взагалі?

Гегель же ототожнив діалектико-логічне з логічним узагалі, тим самим збідниви, обмеживши логічну науку, що призвело до безпорадності щодо емпірії, некритичне ставлення до неї.

Більше того, розуміння Гегелем процесу пізнання, як виключно діалектико-логічного, привело до того, що гносеологічний оптимізм щодо необхідності доповнювався у нього агностицизмом

стосовно випадковості. Зіштовхуючись із випадковим, Гегель виявляє повну безпорадність; він часто не знає, що з ним робити, і схиляється до того, щоб оголосити його, а тому і весь емпіричний світ, що не збігається з поняттям, продуктом простої пізнавальної помилки. Він рятується від агностицизму шляхом оголошення емпіричного світу «ілюзією», шляхом зречення його. І це — Гегель, який не стомлюється повторювати: «Какого высокого мнения мы ни были бы о величии и могуществе духа, оно все же будет недостаточно высоким. Скрытая сущность вселенной не обладает в себе силой, которая была бы в состоянии оказать сопротивление дерзновению познания, она должна перед ним открыться, развернуть перед его глазами богатства и глубины своей природы и дать ему наслаждаться ими» [**15**, т. 1, с. 16].

Між іншим, діалектична логіка не являє собою єдину форму «змістовної логіки», вона — логіка не всього процесу пізнання, а лише теоретичного ступеня його[2]. Теоретичне пізнання розгортає необхідність предмета, відтворює систему його необхідних зв'язків. Що ж стосується випадкового, то воно наявне в теорії лише з боку своєї необхідності, тобто у «знятому» вигляді. В теорії ми вже маємо справу з необхідністю у формі необхідності. А логікою необхідності і є діалектична логіка, категорії й закони якої — форми відображення необхідних зв'язків дійсності та її пізнання.

Утім пізнання не починається з теорії. Природа, історія й пізнання являють собою єдність необхідних і випадкових процесів. Необхідність у дійсності пробиває, торує собі шлях крізь хаос випадковостей, прихована в них. І щоб виявити її, необхідне ретельне вивчення випадковостей, відокремлення необхідного від випадкового, зведення випадкового до необхідного, що є змістом і метою емпіричного пізнання і його логіки.

Діалектична логіка, будучи логікою теоретичного пізнання, сфери всезагального й необхідного, обмежена у своєму безпосередньому використанні на емпіричному рівні пізнання, тому що вона надто «загальна», щоб «утримати» одиничність і випадковість емпірії. Тому застосування Гегелем діалектичної логіки безпосередньо до емпіричного пізнання виявилося значною мірою марним, перша ліпша випадковість видавалась ним за необхідність, а власне необхідність внаслідок цього випадала у випадковість. Саме відсутність у Гегеля логіки емпіричного дослідження, «логіки випадкового» була одним із джерел його «некритичного позитивізму» (Маркс), «спекулятивного емпіризму» (Фоєрбах). Зневажливе ставлення до емпірії оберталось найпласкішим емпіризмом.

Зведення Гегелем змістовної логіки до діалектичної випливало з поширення його хибної концепції «абсолютного зняття» на співвідношення історії й теорії логіки. Сутність цієї концепції полягає в розумінні поступу розвитку як такого, де кожен наступний ступінь розвитку абсолютно знімає в собі попередній, тобто нічого не втрачає і не лишає позаду себе, а несе все минуле із собою. З появою теперішнього минуле втрачає своє самостійне значення, перестає бути чимось «правомірним само по собі» (К. Маркс), редукується до «зникаючого моменту».

Згідно з Гегелем, коли виникає діалектична логіка, всі інші логічні системи знімаються, втрачають свою правомірність і набувають значення лише моментів логіки діалектичної. Історія логіки відкриває, нарешті, свій потаємний смисл як історія логіки діалектичної, а інші типи логіки (Арістотеля, Бекона, Канта), із її точки зору, витлумачуються як ступені до самої себе, як її недорозвинені, недосконалі прообрази.

Звичайно, можна зобразити логіку емпіричного пізнання моментом діалектичної логіки, «граничним випадком» останньої, але при цьому не оминути того «щоб не висмоктати з неї мозок самостійного життя» (Фоєрбах). Хоча не можна не визнати, що з появою діалектичної логіки логіка емпіричного пізнання зазнає певного впливу з її боку.

Те ж саме має місце стосовно формальної й математичної логіки. «Факти теорії й історії мислення, які обумовлюють наявність формальної й формалізованої логік, — зазначає Г.А. Брутян, — ставлять під сумнів розгляд традиційної формальної логіки як пройденого етапу в історії логіки. Це, звичайно, не означає, що традиційна формальна логіка повинна залишатись такою, якою вона існувала до появи символічної логіки. Весь понятійний інструментарій формальної логіки повинен бути експлікований, вдосконалений і розширений у світлі досягнень математичної логіки, її засобами й методами» [**6**, с. 59].

Логіка теоретичного ступеня пізнання — діалектична логіка — була б єдиною формою змістовної логіки лише в тому випадку, якби емпіричний ступінь науки був раз і назавжди пройденим її етапом, що належав виключно історії наукового знання. Однак з появою теоретичного ступеня пізнання, емпіричний ступінь не зникає. Жодній теорії не вдається увібрати в себе, асимілювати все наявне буття емпірії.

Варто визнати, що не лише теоретичне знання не зводиться до емпіричного (кредо радикального позитивізму), але й емпіричне повністю і без залишку не зводиться до теоретичного [див.: **41**,

с. 100—112]. Відношення емпірії й теорії аналогічне відношенню явища й закону. Якщо теорія глибша за емпірію, проникає в сутність речей, то емпірія багатша за теорію. Емпірія — це той «кріт», який рано чи пізно підриває основи будь-якої досконалої теорії, чим підштовхує її розвиток. Звідси — постійна необхідність вдосконалення, збагачення емпіричного базису науки, а тому — і вдосконалення логіки емпіричного пізнання. «Роль досвіду, експерименту, — писав у зв'язку з цим П. В. Копнін, — хоча й змінилася, але ні в якому разі не зменшилась. Логіка з урахуванням особливостей сучасного наукового пізнання й у всеозброєнні своїх засобів повинна вивчати рух пізнання від експерименту в його складній і досконалій формі до теоретичного узагальнення» [**26**, с. 29].

Відомо, що діалектичний шлях пізнання істини такий: від живого споглядання до абстрактного мислення, і від нього — до практики. Це, звичайно, не означає, начебто спочатку ми маємо «чисте» споглядання, а вже згодом — абстрактне мислення (що, до речі, історично, можливо, мало місце). Без мислення процес пізнання взагалі неможливий. А тому його ступені розрізняються не як споглядання й мислення, а різними формами самого мислення. В кожній окремій ланці мислення здійснюється, функціонує лише в одній їй притаманних логічних формах. Ці форми і є предметом дослідження *різних* змістовних (тобто гносеологічних) логічних систем.

Діалектична логіка — це логіка мислення на теоретичному ступені пізнання. Специфіка останньої полягає в тому, що тут як предмет пізнання, так і саме пізнання рухаються в мисленнєвому просторі, тобто, з одного боку, предмет пізнання знаходить своє понятійне, абстрактне вираження, а, з іншого — пізнавальна діяльність виступає як власне мисленнєва діяльність. Мислення немов би «зливається» з предметом, «вбирає» у себе і розгортає внутрішню необхідність його.

Емпіричне пізнання розсудкове, конечне. «Конечным называется, выражаясь формально, то, что имеет конец, то, что есть, но перестает быть там, где оно соприкасается со своим иным и, следовательно, ограничено последним. Конечное, таким образом, состоит в соотношении со своим иным, которое является его отрицанием и представляет собой его границу» [**15**, т. 1, с. 66]. Цією межею «кінцевого мислення» виступає наперед знайдений спогляданням досвідний матеріал. Мислення як деяка суб'єктивна форма протистоїть останньому як об'єктивному змісту. Його діяльність полягає в систематизації емпіричного матеріалу,

що дається сприйняттям, за допомогою категорій, в асиміляції досвідного змісту в межах наявних концептуальних структур, що незалежно склалися від цього матеріалу.

У результаті такої діяльності суб'єктивність наповнюється об'єктивним змістом, а об'єктивність сприймається суб'єктом, стає об'єктивним мисленням. Тому останнє не має предмета, який би протистояв йому, або ж має предмет, який покладається ним самим. Мислення, відповідно, має «знятий», ідеалізований предмет, який разом з тим уже не предмет як такий. В цьому сенсі мислення мислить себе самого, виступає як мислення мислення, і у своєму предметі співвідноситься лише із собою, не має краю, межі. Воно — розумне, «безкінечне мислення» (Гегель). Теоретичне, «безкінечне мислення» продукує не лише форму змісту, який доставляється ззовні, а й сам зміст[3].

Мислення, що досягає ступеня розуму, здатне виробляти свій власний, іманентний зміст. Якщо зміст емпіричного пізнання задається досвідом, то на рівні теорії зміст поняття виводиться не з досвіду, а з інших понять. Перехід від одного ствердження теорії до іншого здійснюється на основі власної внутрішньої логіки теорії, без безпосереднього підключення до чуттєвого досвіду. Зміст теоретичних об'єктів визначається не стільки зв'язком з емпіричним базисом, скільки взаємними зв'язками теорії. Достовірність, яка грунтується на знанні необхідності, приходить на зміну переконливості наперед знайденого й досвідних фактів емпіричного пізнання. Пізнавальна діяльність має тут уже не екстенсивний, а інтенсивний характер, змінюється й розвивається вже сама концептуальна схема, мислення протікає, так би мовити, *в середині* теоретичних конструкцій.

Теоретичне мислення, спрямоване на саме себе, на свої поняття, як на об'єкт, і розгортає свій, специфічний мисленнєвий зміст. Утім цей «специфічний мисленнєвий зміст» після перевірки виявляється не чим іншим, як власним внутрішнім змістом предмета, що відображується теорією. Мислення, таким чином, заглиблюючись у себе, здійснюючи *відхід* від емпіричної зовнішності предмета, заглиблюється в сам предмет. Мислення тим самим «входить» у предмет, і те, яким він виявляється «для нас», тотожне тому, який предмет «у собі й для себе». Саме на ступені «абстрактного мислення» досягається тотожність, збіг суб'єктивного й об'єктивного, в русі мислення схоплюється саморух предметності. Формами ж мислення, в яких воно свідомо й систематично функціонує на цьому ступені пізнання, є форми мислення, тотожні формам буття, тобто категоріальні форми, які вивчаються діалектичною логікою.

Сферою пізнання, в якій ступінь «абстрактного мислення» постає у чистому вигляді, виступає філософське знання. Дійсність, із якою має справу філософія — це вже дійсність, оформлена в поняттях. Місце фактів тут належить фундаментальним поняттям конкретних наук. Звідси зрозуміло, чому діалектичний метод і формувався історично як метод власне філософського мислення — на противагу математичному методу й методам емпіричних наук.

Зрозуміло також і те, чому діалектичний метод знаходить найповніше застосування в межах самої філософії, точніше, філософської логіки, а «пряме застосування діалектики як детально діючого методу в природознавстві [...] просто нездійсненне» [**35**, с. 259]. Навіть у «Капіталі» К.Маркса, який є прикладом систематичного застосування діалектичного методу, останній модифікується досліджуваним предметом і доповнюється іншими методами дослідження (наприклад, історичним). Користуючись лише діалектичним методом, можна, напевно, викласти лише саму діалектику, тому що лише в такому випадку має місце повний збіг предмета й методу. «В каждой другой науке рассматриваемый ею предмет и научный метод различаются между собой» [**16**, т. 1, с. 95].

Діалектична логіка не вичерпує собою всієї багатоманітності форм логічного. Вона доповнюється як логікою емпіричного пізнання, що досліджує форми мислення, в яких здійснюється пізнавальний рух від конкретного в спогляданні й уявленні до абстрактного мислення, так і логікою переходу від абстрактного мислення до практики, так би мовити, логікою застосування логіки, логічних понять до емпіричного, конкретно-чуттєвого матеріалу. В цьому плані подальшого розвитку й вирішення чекають проблеми логіки, поставлені не лише Гегелем (діалектична логіка), а й Беконом (логіка емпіричного пізнання), Кантом (логіка застосування логіки).

Відомо, що Бекон уперше в історії логіки поставив питання про створення логіки емпіричного пізнання, логіки, яка вивчає механізми і форми виведення з досвідних даних істотних зв'язків і відношень — законів явищ. І хоча запропонована ним індуктивна версія логічної схеми емпіричного пізнання виявилася значною мірою спрощеним вирішенням найскладнішої проблеми науково-теоретичних узагальнень випадкової багатоманітності емпіричних даних, задум Бекона побудувати універсальну логічну концепцію досвідного, емпіричного пізнання донині вражає своєю сміливістю й грандіозністю.

Бекона не дуже шанували історики логіки. Рідко який «раціоналіст» не користався випадком познущатись над «усеіндуктивізмом» логіка емпіричної науки. А з точки зору наступного розвит-

ку індуктивного напряму формальної логіки, Бекон виявився, звичайно ж, і вузьким у постановці питання, і нікчемним у технічних подробицях.

Втім, по-перше, Бекон був досить далекий від недооцінювання ролі теоретичних концептів, мисленнєвих схем у формуванні досвідних даних, фактичного матеріалу[4]. По-друге, уявлення про абсолютизацію й універсалізацію Беконом запропонованих логічних схем емпіричного пізнання явно перебільшені. Нарешті, беконівська версія індуктивної логіки містила в собі дещо таке, що залишилось не тільки незрозумілим, але навіть не поміченим усіма пізнішими індуктивістами від Д. Мілля до Р. Карнапа і Г. Райхенбаха, Г. Греневського і Н. Решера, всіма позитивістськими течіями «логіки науки» взагалі. Це була ідея логіки емпіричного пізнання як *генетично-змістовної логіки.*

Саме змістовний підхід до аналізу емпіричного пізнання давав Бекону впевненість у наявності в емпіричному дослідженні загальнозначущої логічної регламентації, яку й повинен експлікувати логік своєю критичною рефлексією. Коли ж позитивісти звели логічне до формально-логічного, то факт неможливості формально-логічної інтерпретації процесу отримання нового знання[5], процесу перероблення даних споглядання й уявлення в поняття був витлумачений ними як свідоцтво алогічності цього процесу, який тому й був включений у сферу компетенції не логіки, а індуктивної психології[6].

Навіть серед учених, які не були налаштовані пропозитивістськи, дискредитація традиційного логічного індуктивізму беконівського типу, що претендував на створення «логіки відкриттів», була сприйнята як дискредитація й крах будь-яких претензій логіки на аналіз процесу отримання нового знання (як емпіричного, так і теоретичного).

Так, А. Ейнштейн, який ніколи не сумнівався в тому, що «все познание реальности исходит из опыта и возвращается к нему», був переконаний також і в тому, що вихідні принципи теорії не є результатом якого-небудь логічного руху, а продуктами вільного вимислу. «Высшим долгом физиков, — писав він, — является поиск тех общих элементарных законов, из которых путем чистой дедукции можно получить картину мира. К этим законам ведет не логический путь, а только основанная на проникновении в суть опыта интуиция» [**44**, с. 182, 226, 40].

В листі до М. Соловіна від 7 травня 1952 р. ця думка сформульована ще більш чітко і зрозуміло: «Что же касается гносеологических вопросов, то Вы меня совершенно не поняли. По-види-

мому, я плохо объяснил свою точку зрения. Схематически эти вопросы я представляю себе так.

(1) Нам даны Е — непосредственно данные нашего чувственного опыта.

(2) А — это аксиомы, из которых мы выводим заключения. Психологически А основаны на Е. Но никакого логического пути, ведущего от Е к А, не существует. Существует лишь интуитивная (психологическая) связь, которая постоянно возобновляется» [**44**, с. 569].

Перехід від незнання до знання, процес формування як абстрактних (емпіричний рівень), так і конкретних (теоретичний рівень) понять являє собою *інтуїтивно-дискурсивний* процес. Звичайно, винайдення логіки, яка автоматично приводила б до відкриттів, була логікою відкриттів — не більше ніж логічна утопія. Однак, як влучно зазначав у свій час П. В. Копнін, «нема логіки відкриттів, але і немає жодного відкриття без логіки» [**27**, с. 289]. Завдання логіки і полягає у виявленні *логічних* компонентів процесу отримання нового знання (відкриття). Це завдання вирішується як логікою емпіричного пізнання (для емпіричного рівня), так і діалектичною логікою (для рівня теоретичного).

Постановку питання про змістовну логіку зазвичай пов'язують з ім'ям Канта. Під змістовною логікою, як відомо, розуміється логіка, яка досліджує форми думки *гносеологічно,* відкриваючи в них не лише формально-логічний склад, а й їх пізнавальну цінність. Втім не Кант, а Бекон уперше в історії логіки свідомо протиставляє свою логіку всій попередній, як логіку змістовну — логіці «формальній» [**11**, с. 34].

На відміну від останньої, нова логіка мислиться Беконом як така, що має своїм предметом не закони і правила виведення з одних готових суджень інших, а форми руху мислення до істини. Ця логіка не абстрагується від пізнавального відношення «Розуму до Речей» [**11**, с. 34], а вивчає, як мисленнєві форми забезпечують «вхождення» «Речей» у «Розум». Тому вона і виступає *теорією методу* «відшукання істини», логікою отримання нового знання, логікою «утворення понять» і «аксіом». При цьому беконівська логіка, будучи *змістовною,* вивчає не *всезагальні* логічні форми — категорії (як відомо, вони становлять предмет логіки діалектичної), а окремі, *особливі.* Логіка емпіричного пізнання, таким чином, відрізняється за своїм предметом як від формальної логіки (тим, що вона змістовна), так і від логіки діалектичної (тим, що вона логіка особливих форм отримання особливого змісту: абстрактних понять, законів, «аксіом» тощо).

Бекон справді не створив логіки емпіричного пізнання[7], але і в наш час питання логіки емпіричного пізнання недостатньо розроблені. Зрозуміло одне: ця проблема складна, і Беконів оптимізм явно невиправданий. З'являється все більше підстав вважати, що ця проблема взагалі не має якого-небудь єдиного універсального розв'язання, оскільки стало очевидним, що не існує універсальних схем генералізації й схематизації досвідних даних, їх перероблення в закони науки.

Якщо діалектична логіка являє собою єдину логічну систему, оскільки відкриває гранично всезагальні форми руху мислення, які осягає, то в міру занурення до сфери особливого й випадкового логічні схеми оброблення досвідних даних стають нескінченно багатоманітними. Тому не може існувати однієї, універсальної системи логіки емпіричного пізнання, про яку мріяв Бекон. Особливості конкретного змісту емпірії вимагають *особливих логічних моделей* для свого руху у всезагальне понятійне знання. Остання обставина значно ускладнює завдання логіки, але жодною мірою не виключає необхідності її вирішення.

Проблеми логіки емпіричного пізнання розробляються в наш час у межах загальної проблематики комплексної логічної дисципліни, що оформилась як «логіка науки», «логіка наукового дослідження». І це не випадково.

Справа в тому, що в «чистому» вигляді емпіричний ступінь пізнання існував лише на певному історичному етапі. Так, політична економія мала емпіричний характер до К. Маркса, біологія — до Ч. Дарвіна, хімія — до Д. Менделєєва тощо, але з виникненням теоретичного пізнання схема розвитку знання «емпірія — теорія» модифікується у схему «теорія — емпірія — теорія», де емпірія лише опосередковує перехід до нової теоретичної побудови. Емпіричні дослідження ніби «вплітаються» у трансформацію теорії.

Більше того, досвід побудови сучасних природничо-наукових теорій показав, що емпірія, яка їх опосередковує, іноді взагалі випадає. Ми маємо приклади теоретичних систем, які виникли не з потреби привести у відповідність теорію з новими емпіричними даними, що суперечать старій теорії, а в результаті чисто теоретичних удосконалень старої теорії. Так, виникнення геометрії Лобачевського було пов'язано не з аналізом нової «геометричної» емпірії, а з дослідженням основ евклідової геометрії (постулат про паралельні прямі).

Інший приклад: створення спеціальної і, особливо, загальної теорії відносності. В популярній літературі створення Ейнштейном спеціальної теорії відносності зазвичай пов'язується з праг-

ненням теоретично пояснити дослід Майкельсона — Морлі. Та, як показали американські вчені М. Поляні та Д. Холтон, уявлення спеціальної теорії відносності як теоретичної інтерпретації не відповідає дійсному стану речей. Дослід Майкельсона — Морлі принципово пояснюваний і на основі теорії Лоренца. Протиріччя між існуючою теорією і новими дослідними даними — далеко не єдине джерело нових теоретичних побудов. Створення СТВ і ЗТВ показало, що тут більшу або навіть головну роль відіграє *внутрішня логіка розвитку теорії,* намагання підняти рівень загальності, логічної стрункості, простоти тощо.

Досвід побудов сучасних наукових теорій, по-перше, привів до переоцінки ролі й значення теоретичного мислення в русі до нового знання; й, по-друге, виявив, що механізми взаємодії емпірії й теорії більш складні за уявлення логіки й методології, які орієнтувались на класичну науку.

Стало зрозумілим, що теоретичне, що виникає як пряме й безпосереднє узагальнення емпіричного, на певному етапі розвитку пізнання ніби відривається, «емансипується» від емпірії, набуває відносної самостійності й рухається вже на власній, внутрішній основі. Виявилося, що та закономірність у русі пізнання, яка була схарактеризована Марксом як «обертання методу», має загальне значення. Теорія, історично висновуючись з емпірії, вже виступає висхідною й визначаючою ланкою ланцюга «емпірія — теорія». Відношення теорії й емпірії, так би мовити, обертається. Вже не емпірія задає смислове поле для побудови теорії, а, навпаки, — теорія формує й доставляє собі емпірію.

Саме процес *теоретизації емпірії* приводить до необхідності дослідження логіки емпіричного пізнання в контексті загальнотеоретичної (тобто діалектичної) логіки, що здійснюється в рамках «логіки наукового дослідження». Втім було б помилкою вважати (подібно до Гегеля), що проблеми логіки емпіричного пізнання не мають самостійного значення і являють собою релікт минулого, назавжди залишеного, пройденого і «знятого» логічною наукою.

Виникнення «логіки наукового дослідження» свідчить не про зведення одних логічних систем до інших, а про вступ науки логіки до якісно нового етапу свого розвитку — *синтетичного.*

В історії розвитку логіки виокремлюють три етапи, взаємопов'язаних за законом заперечення заперечення:

1. Первісна нероздільна єдність логічного, зародок усіх більш пізніх логічних систем.

2. Диференціація первісної єдності на окремі логічні системи, які вивчають різні сторони, аспекти логічного (антична ло-

гіка, формальна логіка, логіка емпіричного пізнання, діалектична логіка).

3. Становлення синтетичної логічної дисципліни, яка синтезує продукти аналітичного етапу розвитку науки логіки (логіка наукового дослідження).

Уже стає все більш зрозумілим, що логічні проблеми сучасного наукового пізнання вже неможливо вирішити за допомогою якої-небудь однієї системи логіки, для цього необхідний весь арсенал існуючих логічних засобів (як змістовних, так і формальних). Цей факт і покликав до життя синтетичну, чи, принаймні, комплексну логічну дисципліну — логіку наукового дослідження. Однак остання може ефективно розв'язувати свої завдання лише за умови подальшого вдосконалення й розвитку різних логічних напрямів. Адже інтеграція й диференціація не просто пов'язані, а й взаємозумовлені.

Таким чином, сфера логічного значно багатша за логіко-діалектичне. Забуття цього небезпечне повторенням основної методологічної помилки Гегеля, яка полягає в неправомірному розширенні сфери застосування діалектичної логіки[8], що знайшло свій вираз і в уявленні про науку як прикладну логіку, і в безпосередньому зануренні діалектичної логіки в емпіричне знання про природу та історію.

Логіка в Гегеля не просто дає загальну канву для осмислення конкретно-наукового матеріалу, не просто вказує на основні пункти, через які слід проводити дослідження, а складає справжню суть змісту конкретного пізнання. Тому останнє по суті зводиться до виявлення в наявному емпіричному матеріалі тих абстрактних логічних відношень, які вже ретельно розроблені в «Науці логіки». Ось і виходить, що конкретні науки не більш ніж прикладна логіка, тобто та ж діалектична логіка, але проілюстрована прикладами.

Аналізуючи гегелівську філософію права, К. Маркс дійшов висновку, що «в центрі інтересу тут стоїть не філософія права, а логіка». «Вся філософія права, — зазначає Маркс, — являє собою тільки доповнення, вставлене в логіку». «Коли випустити конкретні визначення, які з таким же успіхом можуть бути замінені — для якої-небудь іншої галузі, наприклад, для фізики — іншими конкретними визначеннями і які, таким чином, неістотні, то ми матимемо *розділ з логіки*» [**33**, т. 1, с. 222, 225].

У Гегеля, підкреслює Маркс, «завжди одні й ті самі категорії доставляють душу то для одних, то для інших сфер». Наприклад, перехід сім'ї та громадянського суспільства до політичної держа-

ви полягає лише в тому, що «дух цих сфер, який *у собі є* дух держави, тепер і відноситься до себе як цей дух держави і стає *дійсним* для себе як внутрішній зміст сім'ї і громадянського суспільства». Таким чином, цей перехід виводиться Гегелем «не з особливої сутності сім'ї і т. д. і не з особливої сутності держави, а із *загального* співвідношення *необхідності* і *свободи*. Це той же самий перехід, який Гегель проробляє в логіці з сфери сутності в сферу поняття. Той самий перехід проробляється і в натурфілософії — як перехід з неорганічної природи в живу природу» [**33**, т. 1, с. 215].

Оскільки в прикладних дослідженнях ми все ж маємо справу не з логікою, а з конкретним пізнанням, філософією природи, філософією права тощо, то позитивний зміст усе-таки розгортається через звернення до емпіричних даних. Адже Гегель не може, наприклад, сконструювати «спадкового монарха» засобами чистого мислення. Втім емпірія береться Гегелем некритично. В теорію некритично вводиться перший ліпший факт, перше ліпше емпіричне існування витлумачується як «реальний момент» ідеї. Гегель не *доводить* шляхом «критики» емпіричне дослідження, емпірію до теорії, а безпосередньо *вводить* її, *підводить* наявну (некритично сприйняту) емпірію під логіку.

Він ніколи не задається питанням — а чи є взагалі ця *форма підведення* вірною й адекватною формою застосування діалектики. Гегель знає тут — емпірію, там — логіку, і ще безпосереднє підведення першої під другу. Саме тому «логіка діла» лишається нерозкритою.

В гегелівських прикладних дослідженнях складається ситуація, в якій, за словами Маркса, «верхи покладаються на нижчі кола в усьому, що стосується знання деталей; а нижчі кола довіряють верхам у всьому, що стосується розуміння загального, і, таким чином, вони взаємно вводять одні одних в оману» [**33**, т. 1, с. 255]. Логіка й емпірія, загальне й одиничне, форма й зміст так і не отримують у Гегеля раціонального опосередкування та об'єднання.

Уявлення Гегеля про процес отримання конкретно-теоретичного знання та «участі» у цьому процесі діалектичної логіки схематично можна зобразити наступним чином:

діалектична логіка + емпіричні данні = конкретне теоретичне знання.

З цієї схеми видно, що, по-перше, діалектична логіка, за Гегелем, *привноситься* в конкретний матеріал, а, по-друге, — вона додається (прикладається) *безпосередньо* до емпіричних даних.

Насправді все набагато складніше. Почнемо з того, що Гегель помилявся, вважаючи, ніби «диалектика [...] представляет собой принцип, который один *вносит* в содержание науки *имманентную связь и необходимость* (курсив мій. — *Авт.*)» [**15**, т. 1, с. 135]. Це положення, згідно з яким конкретні науки не спроможні самі розкрити іманентний зв'язок й необхідність свого предмета й змушені запозичувати цю необхідність і зв'язок із філософської логіки й діалектики, давно вже залишено ходом розвитку самих конкретних наук.

Однак «даремне» заперечення цього гегелівського уявлення про «зовнішність» діалектики конкретним наукам було б не менш помилковим. Адже хоча діалектичний метод і не є методом лише філософського пізнання, а тому не знаходиться в зовнішньому відношенні стосовно конкретних наук, теорія цього методу створюється філософією, і метод, таким чином, в певному сенсі, вноситься в науку ззовні.

Діалектичний метод як всезагальний метод конкретних наук не виробляється самими конкретними науками, які виключно своїми силами спроможні йти до діалектики не прямо, а зигзагами, не свідомо, а стихійно, наближаючись до неї навпомацки. Він може бути привнесений лише «ззовні» — філософією.

Прагнучи подолати гегелівське протиставлення і відрив філософської логіки й логіки самої науки, їх (зовнішнє відношення, деякі автори, на мій погляд, не обминають протилежної крайності — їх повного ототожнення. З. М. Оруджев, наприклад, пише: «Логіка як філософія, як теорія пізнання *не повинна відрізнятись* від логіки самої науки, що розкриває особливі закони свого предмета» [**36**, с. 39]. Але якщо вони нічим не відрізняються, якщо «логіка як філософія й теорія пізнання» тотожна «логіці самої науки, що розкриває особливі закони свого предмета», то зникає логіка, тобто власне діалектика як філософська наука.

Діалектику не можна звести до жодної конкретної науки, ні до їх (наук) сукупності. Її не викласти ні у формі політичної економії, ні у формі фізики тощо, оскільки вона втратить свій усезагальний, філософський характер. З іншого боку, якщо логіка самої науки тотожна філософській логіці, то зникає логіка самої науки, що розкриває особливі закони свого предмета, те, що Маркс називав «специфічною логікою специфічного предмета». Це й трапилося з Гегелем, у якого доведений до крайнощів відрив філософської логіки від логіки конкретної науки перетворився на свою протилежність — на абстрактну тотожність, на уявлення про науку як прикладну логіку.

Наука — не просто прикладна логіка. Гегель не враховував того, що будь-яке конкретне знання (знання про конкретний предмет) становить й певну конкретну логіку, що «логіка діла» визначає і «логіку роблення (рос. — делания)».

Знання — це єдність змісту й форми. Будучи знанням про *предмет,* воно має деякий предметний зміст, будучи *знанням* про предмет — деяку логічну форму. Конкретному змісту відповідає конкретна форма. Ми, звісно, усвідомлюємо зміст, форма ж лишається нерефлектованою. Лише на дуже розвинутому ступені пізнання усвідомлюються як зміст знання, так і його форма (ступінь самоусвідомлення науки). Однак навіть у тому випадку, якщо знання не досягло ступеню самосвідомості[9], форма, по-перше, наявна і, по-друге, маючи більш загальний характер, ніж зміст, виступає і формою його становлення, приросту. Ця форма і задає поле бачення нового предметного змісту.

Новий зміст, який виникає, істотно трансформує стару форму, і все починається спочатку. Цей розвиток форми і є розвитком *логіки конкретної науки.* В цьому сенсі скільки наук — стільки й логік. Можна говорити й про фізичну, хімічну тощо логіку. Будь-який зміст наука здатна асимілювати лише шляхом іманентного оформлення. Концептуальна структура, понятійний апарат науки — ось ця іманентна форма. Наука — є логікою, але не *прикладною,* а *іманентною.* Звідси випливає той висновок, що проникнення в конкретне пізнання філософської (діалектичної) логіки можливе лише через логіку самої науки, а не через безпосереднє накладання діалектико-логічної схеми на конкретно емпіричний зміст.

Нарешті, діалектична логіка, будучи логікою гранично загальних логічних схем, форм — категорій, має умовою свого застосування в конкретному пізнанні досягнення останнім певного рівня зрілості, узагальнення емпіричного матеріалу.

В цьому сенсі принципового значення набуває думка Маркса, яку він висловив у листі до Енгельса з приводу наміру Лассаля викласти політичну економію «по-гегелівськи», тобто по-гегелівськи застосувати діалектичний метод до фактів конкретної історичної науки. Маркс зазначає, що «тут він (Лассал. — *Ю. К.*) собі на прикрість побачить, що одна річ — за допомогою критики вперше довести науку до такого рівня, щоб її можна було викласти диалектично, і зовсім інша річ — застосувати абстрактну, готову систему логіки до туманних уявлень про таку саме систему» [**33**, т. 29, с. 216]. Маркс, таким чином, на противагу Гегелю вважав, що «діалектична форма викладу правильна лише в тому випадку, якщо вона знає свої межі» [**33**, т. 46, ч. II, с. 450].

З'ясування Марксом меж діалектики було зумовлено ще й тією обставиною, що діалектика після Гегеля у представників його школи вироджується в простий формалізм, який пригнічує зміст. Енгельс у зв'язку з цим писав: «Офіціальна гегелівська школа засвоїла собі з діалектики вчителя тільки маніпуляції найпростішими прийомами, які вона застосовувала скрізь і всюди, і притому ж часто до смішного незграбно. Вся спадщина Гегеля обмежувалась для цієї школи простим шаблоном, за допомогою якого будувалась усяка тема, і списком слів та зворотів, придатних тільки для того, щоб вчасно вставляти їх там, де бракувало думок і позитивних знань. Таким чином, вийшло так, як казав один боннський професор, що ці гегельянці тямили дещо в «нічому», а писати могли про «все». Так це, звичайно, й було» [**33**, т. 13, с. 463]. Чи не такий самий формалізм Прудона, Лассаля та інших мислителів і став об'єктом Марксової критики?

У розвитку пізнання Маркс виокремлює два ступені, два рівні: ступінь «критики», «історичного дослідження», і ступінь «діалектичного викладу», «діалектичного дослідження». Цим ступеням відповідають два методи пізнання — історичний та діалектико-логічний. Кожен із них плідний лише у своїй царині. Таким чином, за Марксом, перехід від емпірії до теорії, де стає можливим застосування діалектичного методу, опосередкований ступенем «критики», яка готує грунт для «діалектичного викладу». Це положення Маркса, висунуте ним щодо історичної науки — політичної економії — має більш загальне значення. Те, що Маркс позначає ступенем «критики», «історичного дослідження», необхідно розуміти як емпіричний ступінь пізнання взагалі.

На першому ступені «дослідження повинно детально освоїтися з матеріалом, проаналізувати різні форми його розвитку». Історичне дослідження має справу з необхідністю, яка торує собі шлях через хаос випадковостей, воно відокремлює необхідне від випадкового шляхом ретельного вивчення випадковостей. «Тільки після того як ця робота закінчена, можна належно показати дійсний рух» [**33**, т. 23, с. 23]. Це і досягається в теорії на ступіні «діалектичного викладу». Саме тут застосовується діалектичний метод.

К. Маркс часто називає діалектику не методом дослідження, а методом викладу, що стало приводом до тлумачення діалектичного методу як зовнішньої форми, як «німецької манери» [**33**, т. 23, с. 19—20].

Втім «виклад» для Маркса — це не літературне оформлення готових результатів дослідження, а саме дослідження, взяте

в «чистому» вигляді , не шлях до збігу думки з предметом дослідження, а сам збіг, рух думки, який тотожний руху предметності[10].

Емпіричне дослідження предмета не йде далі аналізу його *існування*. Діалектичне пізнання робить своїм об'єктом існуюче і доводить його до дійсного. Адже не все існуюче є також і дійсним, і не все дійсне вже існує. Дійсність — це єдність існуючого та неіснуючого, взяте з точки зору необхідності. Саме завдяки діалектичному методу на логіко-діалектичному ступені пізнання ми осягаємо в мисленні майбутнє через теперішнє. Майбутнє недоступно емпіричним методам, оскільки емпірично воно не існує. Однак призначення пізнання — в ідеальному перетворенні дійсності, у творчості. Універсальним знаряддям цього перетворення та творчості й виступає діалектика, діалектична логіка.

Ф. Енгельс також розрізняє в пізнанні два рівні — емпіричний і теоретичний. З переходом пізнання від першого до другого пов'язана необхідність переходу від метафізичного методу до діалектичного. На першому ступені метафізичний метод задовольняє потреби пізнання. Саме його застосування «було основною умовою тих велетенських успіхів, які були досягнуті в галузі пізнання природи за останні чотириста років» [**33**, т. 20, с. 21]. Енгельс, таким чином, не відкидає метафізичний метод, а визначає його межі, сферу його застосування.

Проте «метафізичний спосіб розуміння хоч і є правомірним і навіть необхідним у певних галузях, більш-менш широких, залежно від характеру предмета, рано чи пізно досягає кожного разу тих меж, за якими він стає одностороннім, обмеженним, абстрактним [...]» [**33**, т. 20, с. 22]. Емпіричні методи стають безсилими лише тоді, коли пізнання виходить за межі безпосереднього емпіричного дослідження предмета і починає систематизувати накопичений емпіричний матеріал у відповідності до його внутрішнього зв'язку. Перехід до теоретичного ступеня пізнання зумовлений пізнанням внутрішніх зв'язків і розвитку дійсності, який на емпіричному ступені недосяжний.

Теоретичне пізнання починається з аналізу результатів емпіричного, а «результаты, в которых обобщаются данные [...] опыта, суть понятия». Діалектика дійсності й схоплюється в русі цих понять. Тому діалектичне мислення «[...] має своєю передумовою дослідження природи самих понять» [**33**, т. 20, с. 500]. Діалектика через теорію пізнання й логіку виявляється теорією дійсності. Безумовно, природа та історія мають діалектичну природу. Однак справа в тому, що свій діалектичний характер природа та історія

виявляють у діалектиці понять. Лише у визначеннях мислення й поняття предмет є тим, чим він є.

Енгельс виходить із думки Канта про те, що в пізнанні завжди наявна діяльність мислення, і тому вся справа в тому, усвідомлюється ця діяльність чи ні[11]. Теоретичне мислення на противагу «некритичному», «натуралістичному» мисленню — це самосвідоме мислення, мислення, що усвідомлює закони свого функціонування.

Для «натуралістичного» мислення важливий сам предмет, пізнання ж здається чимось неістотним. Та виявляється, що мислення, будучи деякою діяльністю, не лишає предмет таким, яким він є, а змінює його (звичайно, лише ідеально). Мислячи предмети, ми їх змінюємо. Самосвідоме мислення розуміє, що теоретичне, суб'єктивне роблення саме є істотним моментом об'єктивної істини, без знання якого остання не досягається. Теоретичне мислення — єдність свідомості й самосвідомості, тобто знання про предмети й знання про самого себе. Самосвідомості мислення досягає в науці про себе — в логіці й діалектиці.

Мислення завжди діалектичне, підвладне законам діалектики, як і будь-яке інше явище. Втім мислення, яке функціонує на емпіричному рівні пізнання, не усвідомлює цього, тому і діалектика виступає у формі неусвідомленої діалектики, не у формі методу. Лише на теоретичному рівні пізнання усвідомлення діалектики стає не лише можливим, а й необхідним. І лише усвідомлена діалектика може виступати методом. Адже метод — це усвідомлення форми (усвідомлена форма) внутрішнього саморуху змісту.

Отже, зробимо деякі висновки.

Абсолютизація сфери компетентності діалектичної логіки, відсутність, ланок, що опосередковують перехід від логіки до конкретного пізнання, зведення застосування діалектики до підведення емпіричних фактів, образів споглядання під наперед задану логічну схему — головні помилки гегелівського застосування діалектики.

Для продуктивного функціювання діалектичної логіки в конкретно-науковому пізнанні необхідне визначення меж її застосовності, сфери її компетентності.

Сфера змістовно-логічного не вичерпується логіко-діалектичним. Останнє — загальна форма теоретичного ступеня пізнання («логіка необхідності»). Тому можливість застосування діалектичної логіки в пізнанні пов'язана з досягненням останнім певного рівня зрілості.

На емпіричному ступені пізнання в якості загальної логіки функціонує логіка емпіричного пізнання («логіка випадкового»), діалектика ж виконує свою методологічну функцію у формі загального погляду на природу речей і принципи їх емпіричного пізнання.

Застосування діалектичної логіки здійснюється не через безпосереднє накладання діалектико-логічної схеми на *зміст* конкретно-наукового пізнання, а опосередковано, через логічну *форму*, логіку самої науки.

ДО КРИТИКИ ГЕГЕЛІВСЬКОЇ КОНЦЕПЦІЇ СПІВВІДНОШЕННЯ ФІЛОСОФІЇ ТА ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

XIX ст. справедливо називають сторіччям історії. Паростки історизму, які лише пробивалися крізь «неісторичне» Просвітництво, проростають і починають з неймовірною швидкістю приносити плоди. Над прірвою, що існувала раніше між розумом та історією, наводяться мости, народжується історичний розум, про існування якого раніше ніхто гадки не мав, виникає наука, пронизана духом історичного розвитку.

Кант ще був філософом переважно XVIII ст. Його мислення орієнтоване здебільшого на природу та природознавство. Його кумир, уособлення науки — Ньютон, еталон науковості — класична механіка. Ні, він не цурається й історичних знань, вікна в історію для нього вже не забиті наглухо, він вже проявляє живий інтерес до історичної проблематики, та все ж у царині історії він почуває себе ще не затишно. Історичне — це царина зовнішності, неістотності, випадковості. Й він, як колись греки, багато що дав, аби ніякої історії не було. Кант переконаний у незмінності природи людини, її моральної сутності, корінних структур мислення та самопочуття.

З Фіхте й Шеллінга починається переорієнтація філософського мислення з природи на історію. Якщо у Канта «Історія чистого розуму» — усього-на-всього останній розділ, що займає три сторінки його першої «Критики», й назвою якого «обозначено лишь место, которое остается в системе и должно быть заполнено в будущем» [**23**, с. 692], то вже Фіхте будує своє Науковчення як «прагматичну історію людського духу».

Шеллінг убачав свою головну заслугу в філософії саме в цій історичній переорієнтації. Нагадаю. «Уже в первых своих шагах в философии, — наголошував він, — я обнаружил склонность к

историческому направлению [...]. Впервые в философии сделана была эта попытка исторического развития».

Свого завершення класичний ідеалістичний історизм досяг у філософії Гегеля. У Фоєрбаха й Маркса він буде більш глибоким. Та це — вже історизм на дещо інших засадах.

Велика заслуга Гегеля «полягає в тому, що він вперше показав увесь природний, історичний і духовний світ у вигляді процесу, тобто в безперервному русі, зміні, перетворенні й розвитку, і зробив спробу розкрити внутрішній зв'язок цього руху і розвитку» [**33**, т. 20, с. 23].

Могутній потік історичної свідомості охоплює послідовно всі сфери дійсності: духовне життя, суспільство, природу. Для Гегеля історичне лише царство духу, суспільство причетне до історії тільки духовною своєю стороною, природі ж взагалі відмовлено в історичному розвитку. Маркс та Енгельс вважали, що відкрили закони суспільного розвитку (матеріалістичне розуміння історії). Праці Дарвіна дали відчутний поштовх до перетворення природничо-наукового мислення в мислення природничо-історичне. Сутність досягнутого світорозуміння стисло виражена в словах: «Ми знаємо тільки одну єдину науку, науку історії» [**3**, т. 3, с. 16]. Із особливого принципу пояснення духовних явищ історизм виростає в суттєвий вимір світобудови й відповідне йому світорозуміння.

Історична свідомість не тільки ширяться, охоплює все нові шари історичної реальності, не тільки поглиблюється, перетворюючись на історичну науку, але й саморефлектує, виявляє сховані механізми своєї історичності.

Істотний внесок у саморефлексію історичної свідомості зробив Гегель відкриттям закону збігу онтогенезу з філогенезом духовного розвитку. Нагадаю, за цим законом, сформульованим у «Передмові» до «Феноменології духу», духовний розвиток індивіда (освіта) в стислому й скороченому вигляді відтворює основні сходинки духовного розвитку суспільства. Оскільки освіта індивідів, зауважує Гегель, виявляється також процесом, у якому «субстанція (тобто духовне надбання людства. — *Ю. К.*) дає собі своє самоусвідомлення, породжує своє становлення і своє відображення в собі» [**14**, с. 35], то цей закон є водночас і *законом розвитку суспільної свідомості*, що розкриває *необхідний зв'язок* суспільної свідомості у цілому й окремих її форм зі своєю історією. Свою історію суспільна свідомість завжди несе з собою. Залишені, здавалося б, назавжди форми духовної культури минулого не зникають безвісти у пітьмі століть, а продовжують жити

своїм другим, часом не менш інтенсивним і повнокровним життям. Покоління приходять і відходять, а продукти їх творчості живуть у нас, живуть не тільки у пам'яті, в музеях і на книжкових полицях бібліотек, а й активно функціонують у формах нашої свідомості та діяльності.

Закон збігу онтогенезу з філогенезом духовного розвитку, як і закони суспільного розвитку, діє стихійно, несвідомо, поки він не пізнаний. Однак після того як він відкритий, ми можемо й повинні використовувати його свідомо, що й зробив Гегель. Найважливіший закон духовного життя набуває в нього нормативного значення, стає методологічним нервом не тільки «Феноменології духу», а й усього гегелівського мислення. Власна філософська система будується мислителем як свідоме й логічно узагальнене відтворення історії філософії. А оскільки філософія, за Гегелем, «образует центр всей духовной культуры, всех наук и всякой истины» [**15**, т. 1, с. 13], то вона повинна бути результатом, сумою, висновком усієї історії духовної культури взагалі.

Гегель був чи не першим мислителем, який цілком усвідомив та систематично й глибоко продумав необхідний зв'язок теперішнього з минулим, філософії з історією філософії. Із попередників можна назвати чи не одного тільки Ляйбніца. Однак у нього це лише геніальні спалахи думки, які не отримали систематичного розроблення. Та ще пізнього Канта, що висунув ідею історії філософії як науки, але яку не створив. Інша справа — Гегель. Продуктом гегелівського розуміння цього зв'язку було досить розвинуте й потужне історико-філософське вчення, що визріло у Гегеля в процесі кропіткого вивчення історико-філософського матеріалу й викладеного у відомих «Лекціях з історії філософії», хоча й не власноруч, а учнями. Молодий Маркс, який перебував під дуже сильним впливом філософії Гегеля, категорично стверджував, що Гегель «уперше осягнув історію філософії вцілому» [**33**, т. 29, с. 431], що з «його історії філософії [...] взагалі тільки й починається історія філософії» [**33**, т. 40, с. 144]. Такої ж думки був уже й літній Енгельс, що оцінив гегелівські «Лекції» як «один з найгеніальніших творів» [**33**, т. 38, с. 169].

До Гегеля пануючим поглядом на історію філософію був такий, що вона лише — «перелік випадкових думок», «перелік гадок». Ставлення наступних філософських систем до попередніх були переважно негативні. В кожній новій філософській системі заявлялося, що попередні нічого не варті, ні на що не придатні й що тільки тепер знайдено істинне вчення. На своє минуле філософи аж до Шеллінга й Гегеля дивляться по-бекопівськи гордо-

вито. «[...] Мы считаем, — рефреном лунас у Бекона, — что сколько есть принятых или изобретенных философских систем, столько поставлено и сыграно комедий, представляющих вымышленные и искусственные миры» [**10,** с. 20]. Йому зверхньо вторив Декарт: «Нет нужды искать иных начал, помимо изложенных мною, для того, чтобы достичь высших знаний, какие доступны человеческому уму», й «маловероятны решения тех же вопросов по началам, отличным от моих» [**21**, с. 418]. Навіть для Канта, негативне ставлення якого до історії філософії явно перебільшено, її витвором є неприваблиле видовище: «Беглый взгдяд на уже проделанную работу в целом [...] кажется мне, конечно, зданием, но лежащим в руинах» [**23**, с. 693]. Нагадаю, винятком був тільки Ляйбніц, який вважав, що «не было ни одного выдающегося мыслителя, который бы не сказал многое из того, что достойно похвалы». «Это вовсе не украшает философию, — писав він, — если она совершенно отбрасывает старые идеи, вместо того чтобы улучшать их» [**39**, с. 133, 119]. Однак в цілому до Гегеля дух зовнішньої, поверхневої критики превалює над духом наступності.

Проте не слід ототожнювати, вважає Гегель, реальний зміст історико-філософського процесу і його усвідомлення суб'єктами процесу. При всьому негативному ставленні того чи іншого філософа до історії своєї науки він не починає з нуля, а виходить із того мисленнєвого матеріалу, який застає в наявності і який доставлений йому його попередниками. Об'єктивно наступність у філософських вченнях завжди має місце, але усвідомлюється вона (тим більше — адекватно) далеко не завжди. Гегель знаходить цьому факту таке пояснення. Об'єктивно ставлення наступної філософської системи до попередніх двояке: стверджувальне і заперечне. Але «утвердительное познается позднее, как в жизни, так и в науке; опровергать легче, чем дать оправдание» [**15**, т. 9, с. 41].

Якщо загальновизнана думка не стільки розуміє розходження філософських систем, як прогресуючий розвиток істини, скільки убачає в цьому розходженні лише протиріччя, то Гегель переконаний у тому, що в русі мислячого духу є істотний зв'язок, і його «Лекції з історії філософії» — це спроба викласти цей зв'язок систематично. *Опис* не задовольняє Гегеля, він прагне *розуміння*.

Стрижнем історико-філософського наслідування, її внутрішнім механізмом для Гегеля є діалектичне заперечення, яке одержує також значення найважливішого методологічного принципу аналізу поступального руху філософського знання. Наступна фі-

лософська система не просто відкидає попередню, а діалектично заперечує її, тобто дещо в ній переборює, а дещо зберігає. Кожна філософська система неоднорідна, й «мы должны различать между частным принципом [...] систем философии, взятым как частный принцип, и проведением этого принципа через все мировоззрение», тобто розрізняти «принцип» системи і саму «систему». Принципи як раз і є те, що зберігається, «новейшая философия есть результат всех прешествующих принципов», а спростовується лише припущення, що той чи інший принцип є універсальним, абсолютним, «что данный принцип есть окончательное абсолютное определение» [**15**, т. 9, с. 41]. Атомістична філософія стверджує, наводить Гегель приклад, що атом — абсолютне. Цей атомістичний принцип *спростований*: ми тепер уже не атомісти. Втім настільки ж вірно й те, що цей принцип зберігся; він тільки не є вичерпним визначенням абсолюту.

Гегель, звісно, правий, що у філософських вченнях найбільш минущими є саме системи. Такої долі не уникла й система самого Гегеля. Правий він і в тому, що в філософських ученнях є й відносно стійкі утворення («принципи»), які включаються в наступні філософські системи як «моменти» й у цьому сенсі зберігаються. І все ж запропонована ним модель розвитку філософії «страждає» деякими спрощеннями, схематизаціями та перекручуваннями.

По-перше, принципи не входять до складу наступних вчень у такому вигляді, як вони сформульовані в попередніх. Наприклад, найважливішим принципом сучасної теорії пізнання є принцип відображення, який висувався й у минулих гносеологічних ученнях. Однак він «зберігся», лише будучи істотно трансформованим, переробленим, зміненим. Те ж саме можна сказати про принцип активності, розвитку тощо. Трансформація принципів — не виняток, а загальний закон, що діє протягом усієї історії філософії. Тому вони «спростовуються» не тільки в гегелівському сенсі, в сенсі їх претензій на абсолютність, а й з боку свого внутрішнього змісту, а іноді навіть відкидаються (принцип еманації тощо).

«Позитивне» й «негативне» розподіляються не лише між принципами й побудованими на них світоглядами, а й входять в середину самих принципів і світоглядів. Тому, всупереч Гегелю, принципи далеко не завжди зберігаються, тим більше у незмінному вигляді, а побудовані на них світогляди далеко не завжди відкидаються. У світогляді можуть бути положення, висунуті й всупереч принципу. Філософські вчення минулого не такі органі-

чні, як це здавалося Гегелю. Причому не стільки тому, що філософ не зміг послідовно провести принцип через увесь світогляд, скільки завдяки дії більш глибоких, об'єктивних факторів, серед яких найбільш істотними є фундаментальні поляризації історико-філософського процесу (матеріалізм — ідеалізм, діалектика — метафізика, раціоналізм — ірраціоналізм, субстанціалізм (есенціалізм) — екзистенціалізм тощо), що пронизують як історію філософії в цілому, так і окремі філософські вчення.

По-друге, філософські вчення більш багатошарові, ніж це здавалося Гегелю. «Принцип» і «система» не вичерпують усіх компонентів учення. Воно включає в себе і філософську «емпірію», і філософську теорію (чи сукупність теорій), і цілу ієрархію онтологічних, гносеологічних й логіко-методологічних принципів, які свідомо чи інтуїтивно використовувалися філософом при побудові своєї системи. Погляд, згідно з яким філософська система будується лише на одному принципі, є сильним спрощенням. Якщо стосовно ранніх, а тому бідніших за своїм змістом філософських учень Гегель ще може однозначно визначити (виявити) їх категорії-принципи, то стосовно розвинутих філософських учень це визначення (підведення системи під принцип) грішить натяжками та довільним ставленням до матеріалу. Як, наприклад, підвести під одну категорію-принцип філософську систему Канта? Треба враховувати й ту обставину, що вчення філософа, як за своїм об'ємом, так і за структурою не завжди збігається з його свідомим оформленням у системі. Для філософів, звертав увагу Маркс, «які надали своїм працям систематичної форми як, наприклад, у Спінози, дійсна внутрішня будова його системи цілком відмінна від форми, в якій він її свідомо подав» [33, т. 29, с. 441]. Тому наступний філософ іноді краще розуміє свого попередника, ніж той сам себе. Ще складніше з несистематизованими вченнями, системи яких, як говорив Маркс, існують у їх утворах тільки «у собі». Ці «системи» доводиться видобувати, реконструювати.

Не дивлячись на те, що філософський світогляд відрізняється від інших типів світоглядів тим, що він понятійний світогляд, світо*розуміння*, у філософські вчення входять не лише поняття, але й продукти ще незакінченого перероблення світоспоглядання й світоуявлення в світорозуміння, бо останнє не народжується готовим у завершеній понятійній формі. Навіть у розвинутих раціоналістичних ученнях нескладно знайти цей «допонятійний» шар. Якщо до такого позапонятійного оточення, «неперетравленої сировини» вчення ще додати поняття, а то й «блоки» понять, які «випадають» із системи, тобто не випливають із принципів,

що покладені в її основу, то ми отримаємо досить строкату, складну й неоднорідну картину будови філософського вчення.

Без урахування цієї багатошаровості, неоднорідності продуктів філософської творчості не можна побудувати більш-менш адекватну модель розвитку філософії, глибоко проаналізувати приховані механізми наслідування в історико-філософському процесі. Кожен із шарів філософського вчення має в наступному русі пізнання далеко не однакову долю. Якщо фактичний матеріал учень, як правило, сумується, кумулюється, а принципи трансформуються, то системи частіше за все елімінуються.

По-третє, історико-філософський процес здійснюється не в духовному й соціально-історичному вакуумі. Філософія — лише одна із сторін духовного життя суспільства, й вона настільки тісно переплетена з іншими сторонами цього життя, суспільної свідомості, що її неможливо зрозуміти у відриві від них. Так, антична філософія недоступна для розуміння поза аналізом античного мистецтва; середньовічна — поза розглядом релігії, а філософія Нового часу — поза усвідомленням її зв'язку з наукою, що виникла й бурхливо прогресувала. Намагання зрозуміти історію філософії, виходячи тільки з неї самої, поза всім контекстом сукупної історії духовної культури — одна із оман, яка буде подолана лише в подальшому розвитку історико-філософської науки. Та й це ще не все. Історія духовної культури в цілому не є самодостатньою, не ґрунтується цілком на самій собі. Вона, в свою чергу, — лише сторона життя суспільства, життя матеріального, соціально-економічного. Тому розвиток філософії — соціально зумовлений процес, і хід пояснення історико-філософських феноменів має послідовно поглиблюватися, доходячи до їх «кінцевої основи». Наприклад, той факт, що наприкінці XVIII — початку XIX ст. діалектика одержує одночасно систематичний вираз у різних формах духовного життя: філософії (німецька класична філософія). літературі (Шіллер, Гьоте, романтики), музиці (віденська класична школа: Гайдн, Моцарт, особливо Бетховен), пояснюється не стільки із внутрішніх проблемних ліній наслідування цих форм духовного життя, а також із їх взаємного впливу, скільки виходячи із соціально-політичних зрушень, які відбулися в економічному та політичному житті Західної Європи.

Соціально-історичні умови, а також загальний інтелектуальний клімат епохи справляють істотний вплив на характер і форми наслідування в історико-філософському процесі. Те, що асимілюється в наступному філософському вченні із попередніх і дістає у ньому подальший розвиток, залежить як від їх значеннєвих мож-

ливостей, внутрішніх закономірностей руху філософського мислення, так і від конкретного соціально-історичного контексту, в середині якого протікає цей рух. У якому напрямі, наприклад, міг піти й пішов подальший рух кантівської філософії у філософських системах Фіхте, Шеллінга, Гегеля? Філософія Канта, як відомо, суперечлива. У ній примиряються протилежні філософські напрями — матеріалізм та ідеалізм. Фокусом протиріч кантівської філософії є поняття «речі самої по собі». Допускаючи існування речей самих по собі, Кант — матеріаліст; оголошуючи цю річ непізнаваною, трансцендентною, він — ідеаліст. Внутрішня логіка розвитку філософської думки вела філософів до необхідності подолати протиріччя «речі самої по собі». Однак їх можна було усунути або «зліва», спрямовуючи філософію Канта в бік матеріалізму, через спростування ідеалістичних рис системи, доведення пізнаваності, поцейбічності речі самої по собі, відсутності принципової різниці між нею і явищем; або ж «справа», шляхом елімінації речі самої по собі, розвиваючи філософію Канта в бік більш послідовного ідеалізму. Духовний клімат тогочасної Німеччини (ідеалістичний характер німецького Просвітництва, на відміну від французького, сильний вплив релігійної ідеології тощо), її соціально-економічна та політична відсталість скеровували філософську думку по другому шляху.

Втім і сам Гегель намагався вийти за межі чисто іманентного тлумачення історико-філософського процесу. Філософія для нього — дочка свого часу, «современная ей эпоха, постигнутая в мышлении». Але філософія — тільки одна із сторін «епохи», «культури народу». Вона знаходиться тому в необхідному зв'язку з її іншими сторонами: «держаним устроєм», «формами правління», «моральністю», «мистецтвом», «наукою», «релігією» тощо. Й це не однобічний зв'язок причини і дії, а більш глибокий — взаємодія. Основою взаємодії, її загальною визначеністю, пронизуючою всі інші формоутворення суспільного життя, є «один и тот же общий корень, дух времени» [15, т. 9, с. 54]. «Дух времени» — поняття суто ідеалістичне. Однак разом з тим — це граничне поняття історичного ідеалізму, в якому окреслюється вихід за його межі. Вихід цей — історичний матеріалізм. Думки Гегеля глибокі, але в цілому він залишається на ідеалістичній позиції «філіації ідей».

Прямолінійність і схематизм при осмисленні Гегелем поступального руху філософського пізнання як послідовного ланцюга заперечень (закон заперечення) почасти ним самим долається шляхом розгляду історії філософії крізь призму більш глибокого

закону — закону заперечення заперечення. Внаслідок цього Гегель спромігся певною мірою уникнути кумулятивістських ілюзій стосовно історичного розвитку філософії, які він сам поділяв щодо історії науки. На відміну від науки, прогресуючої «посредством нарастания, добавлений», де «возникшее новое не представляет собой изменение приобретенного раньше, а прирост и умножение его», «история философии не показывает ни постоянства простого содержания, к которому ничего больше не добавляется, ни только течения спокойного присоединения новых сокровищ к уже приобретенным раньше, а обнаруживается, видимо, скорее, как зрелище вседа возобновляющихся изменений целого» [**15**, т. 9, с. 17]. Гегель помилявся, вважаючи, що характерною рисою розвитку наукового знання, на відміну від філософського, є тільки кількісний приріст його. Революції, корінні якісні зміни притаманні як філософському, так і конкретно-науковому пізнанню. Втім для Гегеля, філософа за фахом, що не займався спеціально історією науки, цей факт залишився непоміченим. До того ж революції в тих науках, на аналізі яких ґрунтується висновок Гегеля, відбулися вже після смерті великого філософа.

В наш час у «філософії історії науки» (як у вітчизняній, так і в зарубіжній) вважається загальновизнаним, що реалізація найголовнішого її завдання — побудови моделі розвитку науки — можлива лише за урахування переломних періодів у розвитку науки — наукових революцій. І хоча запропоновані моделі розвитку науки — як кумулятивістська (класична), так й протилежні їй моделі К. Поппера, Т. Куна (1922—1996), І. Лакатоса (1922—1974), П. Фоєрабенда (1924—1994) та інше не можуть, можливо, претендувати на розв'язання цього складного завдання, врахування цього досвіду було б надзвичайно плідним для побудови моделі розвитку філософії. Зрозуміло, ця модель виявиться складнішою за модель розвитку науки, бо філософія не зводиться до пізнавальної діяльності; філософія — не тільки пізнання, а й оцінка; не тільки наука, а й світогляд. Але, оскільки філософія в одному із своїх вимірів також є наукою, то неможливо, з одного боку, створити близьку до оригіналу модель розвитку науки без звернення до аналізу історичного розвитку філософії, а з іншого — побудувати достатньо глибоку модель розвитку філософії без урахування тих закономірностей, які були виявлені в розвитку науки. Очевидно й те, що, якщо у «філософії історії науки» вже отримані щодо цього істотні результати, то цього не можна сказати стосовно «філософії історії філософії», не дивлячись на те, що остання за віком набагато

старша за першу. Тут ще не зроблені предметом спеціального аналізу навіть філософські революції.

Однак повернемося до Гегеля. Згідно його глибокої думки, історичний розвиток філософського знання є не механічне, сумативне приєднання нових істин, а постійне утворення якісно нової цілісності, органічне її зростання. Це розвиток по спіралі, а не по прямій — «заперечення заперечення». Спіралеподібний характер історико-філософського розвитку, повторення на вищій стадії певних рис, властивостей нижчої і повернення ніби до старого веде до того, що в кожному кроці поступального руху філософського знання, який піднімає його на якісно новий щабель, приводиться у рух та актуалізується *вся маса* ідейної спадщини минулого. Актуалізується, а не реставрується. Гегель добре розумів, що будь-яка система філософії є філософією свого часу, своєї епохи. Тому вона може задовольняти лише ті інтереси, які породжені цією епохою і відповідають їй. Через це філософські системи минулого не можна відродити. Ми вже знаємо, що таке «розігрівання» старих систем Гегель розглядав лише як «пристанище бессилия, чувствующего, что оно не может справиться с богатым материалом развития» [**15**, т. 9, с. 49].

Кожне наступне філософське вчення має своєю вихідною передумовою не просто найближче до нього попереднє, а весь сукупний продукт філософської творчості минулих століть.

У цілому відносини між філософією та історією філософії Гегель досить чітко й глибоко продумав. У найзагальнішій формі його ідеї зводяться до такого. Існує необхідний зв'язок філософії та історії філософії — зв'язок щаблів розвитку. Новітня філософія є результатом усього попереднього філософського розвитку і з необхідністю з нього випливає. «Более развитая философия новейшего времени есть по существу своему результат предшествующего философского развития, результат предшествующих трудов мыслящего Духа. [...] Она требовалась и была вызвана этими предшествовавшими точками зрения и не выросла из почвы изолированно, сама по себе». Новітня філософія є тому «наиболее развитой, богатой и глубокой [...]. В ней должно сохраняться и содержаться все то, что, на первый взгляд, кажется отошедшим в прошлое; сама она должна быть зеркалом всей истории» [**15**, т. 9, с. 44, 34]. Як філософія, так і історія філософії — системи, що розвиваються. Структури цих систем у загальному й цілому збігаються. «Согласно этой идее, — заявляє Гегель, — я утверждаю, что последовательность систем философии в истории та же самая, что и последовательность в выведении логических опреде-

лений идеи. Я утверждаю, что, если мы освободим основные понятия, выступавшие в истории философских систем, от всего того, что относится к их внешней форме, к их применению к частным случаям и т. п., если возьмем их в чистом виде, то мы получим различные ступени определения самой идеи в ее логическом понятии. Если наоборот, мы возьмем логическое поступательное движение само по себе, мы найдем в нем поступательное движение исторических явлений в их главных моментах; нужно только, конечно, уметь распознать эти чистые понятия в содержании исторической формы. Можно было бы думать, что порядок философии в ступенях идеи отличен от порядка, в котором эти понятия произошли во времени. Однако, в общем и целом, этот порядок одинаков» [**15**, т. 9, с. 34]. Втім виявлений Гегелем істотний зв'язок між історією й теорією, між минулим і теперішнім був ним у той же час містифікований.

Ця містифікація полягала, по-перше, в абсолютизації моменту їх тотожності, що мало своїм наслідком утрату різниці між філософією та історією філософії; по-друге, в телеологічному розумінні характеру цього зв'язку, що випливав із специфіки гегелівської теорії розвитку; по-третє, в помилковому розумінні цього відношення як відношення абсолютного «зняття» минулого теперішнім, філософією — історії філософії, що, як це не парадоксально, вело до недооцінки Гегелем історії філософії, до її неможливості як науки, що розвивається, оскільки з виникненням теперішнього минуле втрачало свою самоцінність, звертатися до нього ставало недоцільним, тому що сучасністю воно вичитано, увібрано, засвоєно й вичерпано. Розглянемо ці моменти по черзі.

В історії філософії, як і в кожному іншому предметі, Гегель справедливо розрізняє зовнішнє і внутрішнє, явище і сутність. «Зовнішня історія» філософії — це історія, як вона плине в історичному часі й просторі, як вона виступає на поверхні субординованої послідовності історико-філософського процесу. Тут ми маємо справу з проходженням історії крізь ряд «различных ступеней и моментов развития во времени в виде событий в таком-то и таком-то определенном месте, среди такого-то и такого-то народа, при таких-то и таких-то политических обстоятельствах и в такой-то и такой-то связи с ними, короче, в данной определенной эмпирической форме» [**15**, т. 9, с. 34]. Уся ця зовнішність сповнена випадковістю, хаотичними рухами, неістотностями, і Гегелю нескладно показати, що ця історія відрізняється від строго необхідної «последовательности в выведении логических определений идеи», що має місце в самій філософії.

Проте там, де на поверхні історико-філософського руху панує випадок, у середині нього методично «виганяє гілки» свого «древа» у строгому й однозначному порядку історична необхідність («внутрішня» історія філософії). Цей порядок споконвічно тотожний логіці й не відрізняється від неї. Як раціоналіст ототожнює логічне з реальним взагалі, так історичний раціоналіст Гегель ототожнює історично необхідне з логічно необхідним. Основою історичної даності виявляється логічна заданість.

Історична необхідність хоча й причетна через явища до історичного часу та простору («сутність з'являється»), сама по собі позачасова й позапросторова. Тут Гегель цілком поділяє ілюзію Канта, який гадав, що простір і час — лише форми зовнішності, явищ, що сутність (у Канта — «річ сама по собі») лежить поза часом і простором .

Оскільки «зовнішня» й «внутрішня» історії філософії — це не дві різні й паралельні одна одній історії, а різні сторони одного й того ж історичного процесу, то звідси випливає горезвісна формула, часто видавана за вичерпне вираження суті відношення «логічне — історичне»: логічне є очищене від випадків і конкретної емпіричної форми історичне. Історичне ж у такому разі розуміється як таке саме логічне, але обтяжене випадками. За такого підходу все в історії, що не збігається з логікою предмета, що не стає, а вже став, разом з тим і специфіка історичної необхідності «випадає» у випадковість, виявляється чимось що не заслуговує на увагу, несуттєвим. Саме таке тлумачення Гегелем зв'язку логічного та історичного виявилося фатальним для його прочитання історії філософії. Адже історична необхідність відрізняється від логічної не тільки тим, що вона обтяжена випадковістю, не виступає у «чистому» вигляді, а й своїм внутрішнім змістом і, відповідно, формою [див.: **5**].

Історія філософії розігрується у Гегеля, врешті-решт, лише у сфері зовнішності, внутрішнє ж її — це сама філософія, яка обумовлює й визначає ходу історичного розвитку. А це вже якийсь телеологічний апріоризм. Про те, що історико-філософський розвиток «определяется [...] а ргіогі», недвозначно заявляє й сам Гегель [**15**, т. 9, с. 40].

Телеологізм у розумінні історико-філософського процесу — необхідний наслідок загальної телеологічної гегелівської теорії розвитку. Загальними поняттями, за допомогою яких Гегель витлумачує механізм розвитку, є поняття «у-собі-буття» й «для-себе-буття». Розвиток розуміється ним як лінійний, однозначний перехід від моменту «у-собі» до моменту «для-себе». В результа-

ті цього переходу «никакого нового содержания не получается», відмінною є тільки «эта форма для-себя-бытия». Іншими словами, в процесі розвитку нічого нового не виникає, оскільки «у-собі», в можливості воно вже є. Розвиток і полягає у його виявленні, актуалізації. Теперішнє — це «положенное прошлое, его реализованная "цель"» [**15**, т. 9, с. 26—29]. Це якийсь витончений, діалектикоподібний преформізм, класичну форму якого Гегель піддав убивчій критиці в «Науці логіки». Жолудь, наприклад, — це дуб «у-собі». Дуб — це жолудь «для-себе». У певному значенні це так і є, адже із жолудя берези не виростають. Однак ніякої фіналістської однозначності в цьому русі від можливості до дійсності немає. Навіть у розвитку чисто природних явищ, не кажучи вже про явища історичні, ні про яку абсолютну обумовленість майбутнього теперішнім і минулим не може йтися. Добре відомо, що дещо моторошна картина розвитку світу, запропонована П. Лапласом (1749—1827), значно «виправлена» сучасною наукою. І в історії філософії окремі філософські вчення, цей «розумовий матеріал» містить у собі не одну можливість подальшого ідейного розвитку. Наприклад, і Берклі, і Дідро вийшли з Локка, а з гегелівської філософії можна було видобути як революційні, так і вкрай реакційні висновки.

Перекручення Гегелем відносин минулого з теперішнім (історії філософії з філософією) було одночасно перекрученням зв'язку теперішнього з минулим (філософії з історією філософії). Згідно з Гегелем, усе минуле, чи, принаймні, все необхідне й істотне в ньому, міститься в теперішньому. Кожний наступний ступінь розвитку абсолютно «знімає» у собі попередній, тобто нічого не втрачає й не залишає позаду, а несе у собі все багатство змісту минулого.

Досить застосувати принцип абсолютного «зняття» до філософії самого Гегеля, щоб оголилася його однобічність. Аналіз гегелівського вчення показує, що Гегель багато втратив з досягнень філософів минулого. Він не тільки не врахував важливих досягнень матеріалістичної традиції в історії філософії, бо серйозно вірив, гадав, що матеріалізм як філософія неможливий, не тільки упустив з поля зору деякі суттєві проблеми теорії пізнання, а й не реалізував, не розвинув усі можливості попередньої діалектичної думки (античної діалектики, діалектики Канта, Шеллінга).

Не позбавлений був цього гегелівського «гріха» й Ф. Енгельс. Інакше як зрозуміти його твердження: «[...] вчитися діалектики у Канта було б без потреби втомливою і невдячною роботою, відколи в творах *Гегеля* ми маємо обширний компендій діалектики

[...]» [**33**, т. 20, с. 347—348]. Адже ми вже знаємо, що Гегель не «зняв» кантівської діалектики, що діалектика Канта це відносно самостійна і самодостатня форма діалектики. Не «зняв» він і діалектики Шеллінга.

Історія філософії у гегелівській філософії і «знімалась», і не «знімалась», тобто вона «знімалась» не абсолютно, як це здавалось Гегелю, а відносно, як це віднайшов подальший розвиток філософської думки.

Утрата тим чи іншим філософом певних досягнень минулого є наслідком як упередженого ставлення до нього (ідеаліст Гегель не може цілком оцінити й увібрати в своє вчення найважливіші ідеї матеріалістичної філософії минулого), так і суперечливості самого історико-філософського прогресу. До останнього почасти застосовна характеристика Енгельсом прогресу в органічному розвитку: «[...] кожен прогрес [...] є разом з тим і регресом, бо він закріплює *однобічний* розвиток і виключає можливість розвитку в багатьох інших напрямах» [**33**, т. 20, с. 573]. Тому досягнення навіть усередині одного якого-небудь філософського напряму супроводжуються, як правило, й утратами. Наприклад, Ф. Бекон при розгляді багатьох проблем більш глибокий за багатьох наступних філософів-матеріалістів: за Локка у трактуванні чуттєвого досвіду, за Гоббса — у розумінні природи загального тощо. Навіть Фоєрбах у деяких питаннях поступається йому.

Це ще раз свідчить про те, що поняття «зняття», його конкретні механізми й форми потребують ще глибокого й ретельного аналізу на матеріалі історії мистецтва, філософії і науки, всієї духовної і матеріальної культури взагалі. Воно часом все ще трактується в нашій філософській літературі надто невизначено, а часто взагалі в дусі гегелівського абсолютного «зняття». Звідси і його методологічна неефективність у розв'язанні ряду проблем історії філософії та науки. Примітні в цьому відношенні нарікання (й небезпідставні) канадського фізика та філософа М. Бунге (нар. 1919) у його книзі «Філософія фізики» на «діалектичну» точку зору стосовно генетичного відношення наукових теорій, яку він кваліфікує як «сумнівну». «Философская неудовлетворенность, — вважає він, — диалектической точкой зрения на отношения между теориями проистекает в основном от ее неопределенности, поскольку отношение *снятия* [...] не анализируется [...], не было разъяснено, и поэтому диалектическая точка зрения на отношение между теориями осталась довольно неясной: это не объясняющая теория, а, скорее, теория, которая сама нуждается в объяснении» [**8**, с. 293—294].

Та у дослідженнях з історії та методології науки вже у другій половині XX ст. відбулося переосмислення характеру «зняття».

Той самий механізм наслідування («зняття»), розкритий Гегелем стосовно філософського знання, пізніше був описаний щодо математичного (Лобачевський) та фізичного (Бор) знання, як *принцип відповідності*.

Згідно з цим принципу, у його найбільш сильному формулюванні, наступна теорія абсолютно «знімає» в собі попередню, так що остання виступає як частковий граничний випадок нової теорії. Наприклад, класична механіка міститься у квантовій і може бути отримана з неї в результаті граничного переходу. Однак усе частіше висловлюється думка, що таке тлумачення принципу відповідності надто оптимістичне, що зв'язок між теоріями більш складний і суперечливий. М.Бунге вважає, що квантова механіка не включає класичну механіку в цілому, а містить у собі тільки невеличкий її фрагмент. «Нам неизвестны, — підкреслює він, — способы получения всей классической механики (т. е. механики сплошных сред) как из специальной теории относительности, так и из квантовой механики, хотя почти в каждом учебнике можно найти противоположное утверждение, а следовательно, почти каждый философ науки считает эти редукции свершившимся фактом» [**8**, с. 263]. З точки зору А. С. Арсеньєва, принцип відповідності «[...] виражає відносини між формальними апаратами старої і нової теоріями. Відносини ж між теоріями набагато складніші [...]» [**1**, с. 248]. Чого б не стосувався зв'язок відповідності: фрагментів теоретичних систем, чи їх форми, математичних апаратів — зрозуміло одне, що вже доведено відносність відповідності. «Зняття» виявилося не абсолютним, а відносним [див.: **38**].

Відносність «зняття» у русі філософського та наукового пізнання потребує дбайливого ставлення до спадщини минулого, орієнтує на свідоме неперервне перероблення його. Минуле не вичерпується теперішнім, воно «знімається» лише в нескінченному процесі розвитку. Наступні наукові теорії багато чого змінюють у змісті історичної картини, яку попередня теорія склала собі у минулому, і кожен раз відкриває у ньому все нові й нові цінності. З розвитком теперішнього розвивається й минуле. З цього приводу французький історик науки і філософ О. Койре (1892—1964) дотепно помітив, що ніщо так швидко не змінюється, як нерухоме минуле. Не можна тому раз і назавжди «вичитати» історію філософії чи історію науки. «Історія науки, — гово-

рив В. І. Вернадський (1863—1945), — повинна критично складатися кожним науковим поколінням, s не тільки тому, що змінюються запаси наших знань про минуле, відкриваються нові документи або знаходяться нові прийоми відновлення колишнього. Ні! Необхідно знову науково переробляти історію науки, знову історично йти в минуле, тому що завдяки розвитку сучасного знання в минулому дістає значення одне й утрачає інше. Кожне покоління наукових дослідників шукає й знаходить в історії науки відображення наукових теорій свого часу. Рухаючись уперед, наука не тільки створює нове, а й неминуче переоцінює старе, пережите» [12, с. 112]. Ученому В. І. Вернадському вторить поет О. Мандельштам (1891—1938): «И не одно сокровище, быть может, минуя внуков, к правнукам дойдет» [32, с. 364]. Ці висловлювання цілком застосовні й до філософії. У цій «переоцінці цінностей» ідеї, концепції минулого, витиснуті на другий план, а то й відкинуті як помилкові на одному із наступних етапів розвитку, знову «воскресають», актуалізуються, набувають значення стимулюючих ідей для вирішення тих проблем, якими живе і над якими б'ється творча думка сучасності. Тому ми повинні дуже обережно «розсікати» історичне минуле на живе та мертве, на «вогонь» та «попіл» (Жан Жорес).

Звідси випливає та важлива методологічна настанова, згідно з якою історик зобов'язаний вивчати у минулому не тільки те, що заслуговує на увагу з точки зору сучасного стану тієї чи іншої науки, а й те, що сьогодні здається несуттєвим, але може виявитися таким у майбутньому. Сучасність також історична, тому справді сучасне прочитання минулого є прочитанням його з позицій сучасності, що розвивається. Тільки така історія філософії та науки може бути повноправним партнером сучасної філософії та науки у їх творчих лабораторіях. Тому було б помилковим читати історію «назад», ретроспективно, як це робив Гегель, розглядаючи в історії філософії як значиме тільки те, що відповідало його власній філософії, а все, що не збігалося з нею, він третирував як дещо «непродумане», «поганське», «нікчемне». Можна навести незліченні зразки подібної гіперкритики. Посідаючи таку позицію Гегель завжди намагається підтягти того чи іншого філософа (особливо це помітно стосовно античності — Геракліт, Платон) під свою філософську систему.

Принцип ретроспективи, що полягає в абсолютизації погляду на історичне минуле як на «менш розвинуте» з точки зору «більш розвиненого» стану, був сформульований Гегелем у «Філософії природи»: «Считают естественным восхождение от неразвитого к

высшему организму. Но для понимания низших ступеней необходимо знакомство с высшим организмом, ибо он является масштабом и первообразом для менее развитых; так как в нем все дошло до своей развернутой деятельности, то ясно, что только из него можно познать неразвитое» [**15**, с. т. 2, с. 518].

К. Маркс також користувався методологічним прийомом застосування розвинутої теорії до розуміння історії знань, прийомом, за яким для правильного відтворення історичного шляху, пройденого предметом, необхідно дослідити зв'язки вищих його форм, де вперше стає зрозумілим і прозорим минуле предмета. «Анатомія людини — ключ до анатомії мавпи. А натяки на більш високе у нижчих видів тварин можна зрозуміти тільки в тому разі, коли саме це більш високе вже відоме. Буржуазна економіка дає нам таким чином, ключ до античної і т. д.» [**33**, т. 46, ч. I, с. 38]. Але потрібно віддати Марксу належне. Він долає гегелівський однобічний ретроспективізм, вносячи в нього одне тонке й дуже суттєве обмеження. На перший погляд, Маркс начебто у своїй «анатомічній» формулі говорить те ж саме, що й Гегель. Втім, як переконливо показав відомий радянський філософ Ю. М. Бородай, у Маркса йдеться дещо про інше [див.: **5**, с. 134—151].

Марксову «анатомічну» формулу зовсім не слід розуміти так, що політична економія буржуазного суспільства є «універсальною відмичкою до розуміння будь-якого докапіталістичного суспільства («мавпи») — чи то феодальне, античне, азіатське тощо» [**5**, с. 138]. Маркс попереджав, що буржуазна економіка дає нам «ключ» до попередніх «[...] зовсім не в тому значенні, як це розуміють економісти, які замазують усі історичні відмінності і в усіх формах суспільства бачать форми буржуазні» [**33**, т. 46, ч. I, с. 38]. Марксова формула, на відміну від, здавалося б аналогічної формули Гегеля й буржуазних економістів, стосується *«не визначальних елементів докапіталістичних структур»*, а того, що там малося «лише у вигляді натяку». «У цьому й лише у цьому сенсі буржуазна економіка може дати нам «ключ» до античної тощо» [**5**, с. 144]. На відміну від Гегеля, Маркс, таким чином, чітко установлює межі застосовності ретроспективи в історичному дослідженні, порушення яких веде до антиісторичного, однобічного, перекрученого розуміння минулого. «Тоді минуле розглядається крізь призму наявних, даних відносин, при цьому останні трактуються як дещо "дійсно необхідне" і єдине, що заслуговує на увагу, тобто як дещо "абсолютне", "неминуще", "природне" тощо. І навпаки, все те в дійсній історії, що не збігається з "логічною послідовністю категорій" (тобто з послідовністю су-

часних відносин), оголошується "штучним", "випадковим", "наносним", коротше — "несуттєвим"» [**5**, с. 145].

Гегель висунув, здавалося б, дуже важливу й правильну вимогу строгої історичності в історії філософії, вимогу, що має значення «категоричного імперативу» історичного дослідження: «Надо излагать исторически, приписывая им (учениям прошлого — *Ю. К.*) лишь то, что нам непосредственно передано как их учение». «[...] Мы не должны ставить им в вину, если не находим у них определения, которого на ступени их образования вовсе еще и не существовало, так и то, что мы не должны приписывать им выводов и утверждений, которые они вовсе не делали и которые даже не приходили их творцам в голову, хотя эти утверждения и можно правильно вывести из мыслей, высказанных в этих системах философии» [**15**, т. 9, с. 45]. Однак ця вимога залишилася у гегелівських «Лекціях з історії філософії» нереалізованим постулатом. Багатовимірний, поліфонічний реальний історико-філософський процес був утиснут Гегелем в одномірну, одноголосу формулу західноєвропейської буржуазної свідомості. Геракліт і Зенон, Платон і Арістотель, Бекон і Декарт, Спіноза і Ляйбніц — усі були поміщені в одну площину монолітного гегелівського логічного концепту.

Уся історія філософії була кинута Гегелем у тигель його логіки. Історико-філософська драма розігрується у нього зрештою за наперед заданим сценарієм «Науки логіки», де кожне філософське вчення минулого покликано було служити лише історичною ілюстрацією тієї чи іншої логічної категорії.

Абсолютизація ретроспекції, інтерпретація філософських учень не в історичному соціокультурному контексті, на грунті якого вони виросли і з урахуванням якого тільки й відкривається історику філософії їх специфічність, історична своєрідність, а в контексті західноєвропейської ідеалістичної філософії першої третини XIX ст. істотно обмежували горизонти історико-філософської науки, збіднювали розуміння історико-філософського процесу. Досить порівняти гегелівську абстрактно-історичну (точніше — абстрактно-логічну) модель історії античної філософії взагалі, античної діалектики зокрема, з тією моделлю, яку побудував у результаті проведення послідовного історизму О. Ф. Лосєв (1893—1988) у своїй восьмитомній «Історії античної естетики», щоб переконатися в неповноцінності чи, принаймні, однобічності гегелівського підходу.

Наприклад, «перекинувши», спроектувавши свій логіцистський концепт діалектики на діалектику Геракліта, Гегель дійшов

висновку, що у ефесця ми вже «встречаем философскую идею в ее спекулятивной форме» й «прикладную логику», оскільки Геракліт «придал своей идее более реальную, более природную форму». Унаслідок такої некритичної проекції гераклітів напівміфічний, напівхудожній, напівфілософський інтуїтивно-безпосередній синкретично-нерозчленований погляд на світ перетворюється на логічну формулу. «Естетична» діалектика Геракліта «видихається», «усихає» у логічну категорію становлення. І коли Гегель захоплено заявляє, що «нет ни одного положения Гераклита, которого я не принял в свою «Логику» [**15**, т. 9, с. 246], то цьому вірити не можна, бо немає жодного положення Геракліта, яке ця «Логіка» могла прийняти, не даючи гераклітовим образам логічного тлумачення. Їх можна було прийняти лише у «примітки».

Багато чого не «прийняв» Гегель з історії філософської думки. «Утиснувши» увесь історико-філософський процес у жорсткі й тісні рамки «монологічно охоплюючої свідомості» (М.Бахтін), він позбавив себе можливості зрозуміти конкретно-історичну своєрідність різних історичних культур, епох, точок зору й вступити з ними у «взаємозбагачуючий діалог». Уся історія філософії витягнута Гегелем у один висхідний ряд, представлена як етапи становлення одного і єдиного абсолютного духу, що розгортається в межах однієї значеннєвої парадигми, тієї парадигми, «останнє слово» якої висловлено самим Гегелем. Інші точки зору абсолютний дух не може прийняти усерйоз, на те він і абсолютний.

Звичайно, історико-філософський процес пронизаний єдністю, і в спробі знайти, розкрити цю єдність полягає всесвітньо-історична заслуга німецького філософа. Однак це така єдність, яка включає в себе й плюралізм, багатоголосицю, вона, так би мовити, поліфонічна єдність. Причому, як зазначає М. М. Бахтін (1895—1975), «поліфонічний підхід не має нічого спільного з релятивізмом (як і з догматизмом) [...]. І релятивізм, і догматизм однаково виключають усяку суперечку, усякий справжній діалог, роблячи його або непотрібним (релятивізм), або неможливим (догматизм)» [**3**, с. 81].

Відомий радянський літературознавець переконливо довів глибинний внутрішній зв'язок монологізму й одномірного прочитання історії духовної культури з ідеалізмом. Через виключну важливість його аналізу для історико-філософської науки наведемо його міркування, по можливості, повністю. Згідно з Бахтіном, моністичний принцип, тобто ствердження єдності *буття*, на ґрунті ідеалізму перетворюється на принцип єдності свідомості, на монологізм *свідомості*. «Єдність свідомості, підмінюючи ед-

ність буття, неминуче перетворюється на єдність *однієї* свідомості; при цьому цілком байдуже, яку метафізичну форму воно набуває: «свідомості взагалі» («Bewusstsein überhaupt»), «абсолютного Я», «абсолютного духу», «нормативної свідомості» та ін. Поряд з цією єдиною й неминуче *однією* свідомістю виявляється безліч емпіричних людських свідомостей Ця множинність свідомостей з точки зору «свідомості взагалі» випадкова й, так би мовити, зайва. Усе, що суттєве, що істинне в них, входить у єдиний контекст «свідомості взагалі» й позбавлене індивідуальності. Те ж, що індивідуальне, що відрізняє одну свідомість від іншої й від інших свідомостей, пізнавальне неістотно й стосується галузі психічної організації й обмеженості людської особи. З точки зору істини немає індивідуальних свідомостей. Єдиний принцип пізнавальної індивідуації, який знає ідеалізм, — *помилка.* Усяке істинне судження не закріплюється за особистістю, а задовольняє якийсь єдиний системно-монологічний контекст. Тільки помилка індивідуалізує. Усе істинне уміщується в межі однієї свідомості, і якщо не вміщується фактично, то лише за міркуванням випадковим і стороннім самій істині. В ідеалі однієї свідомості та одних вуст цілком достатньо для всієї повноти пізнання; у множині свідомостей немає нестатку й для неї немає основи» [3, с. 92]. Далі Бахтін підкреслює, що «із самого поняття єдиної істини зовсім ще не випливає необхідність однієї і єдиної свідомості. Цілком можна допустити й помислити, що єдина істина вимагає множинності свідомостей, що вона принципово не уміщається у межі однієї свідомості, що вона, так би мовити [...] народжується у точці зіткнення різних свідомостей. Усе залежить від того, як помислити собі істину та її відносини із свідомістю. Монологічна форма сприйняття пізнання й істини — лише одна з можливих форм. Ця форма виникає лише там, де свідомість ставиться над буттям й єдність буття перетворюється у єдність свідомості.

На грунті філософського монологізму неможлива суттєва взаємодія свідомостей, а тому неможливий суттєвий діалог. [...] ідеалізм знає лише один вид пізнавальної взаємодії між свідомостями: навчання знаючим й тим, що володіє істиною — того, хто не знає і помиляється, тобто взаємовідношення учителя й учня, й, отже, тільки педагогічний діалог» [3, с. 92—93].

Причому «віра у самодостатність однієї свідомості у всіх сферах ідеологічного життя не є теорія, що створена тим чи іншим мислителем, ні, — це глибока структурна особливість ідеологічної творчості Нового часу, що визначає усі його зовнішні й внутрішні форми» [3, с. 94].

Із полону цієї структурної особливості ідеологічної творчості Нового часу, яка наскрізь пронизує й історичне мислення Гегеля вдалося вирватися, про що йтиметься у наступному нарисі, чи не одному Л. Фоєрбаху. Подібно до того як Ф. Достоєвському належить заслуга відкриття нової форми художнього бачення світу — поліфонічного роману й, ширше, поліфонічного художнього мислення, так Л. Фоєрбаху належить значною мірою заслуга відкриття нового, поліфонічного підходу до історико-філософської спадщини, заслуга виявлення діалогічної природи самої філософської істини.

Та не будемо забігати наперед й задамося питанням, а чи може історик взагалі читати історію своєї науки не в зворотному порядку, а інакше? Адже безпідставно гадати, як це робить, наприклад, Сюзанна Башляр, що історик може стати по відношенню до історичного минулого у позу квазінаївності, й це, мовляв, дозволить йому піднестися одночасно і над наївністю розуміння, і над наївністю фамільярності. Історик — сучасник, і він не може інакше бачити історичний матеріал, як із сучасної точки зору, навіть якщо свідомо орієнтований на якесь інше його прочитання. Однак вихід полягає не в ілюзорному абстрагуванні від сучасності, не в утопічному перевтіленні сучасних структур світосприйняття у неконгеніальні нам структури минулих епох (Маркс якось зауважив: «Чоловік не може знову перетворитись на дитину не впадаючи в дитинство» [**33**, т. 12, с. 693]), й не у настільки ж утопічних установках подивитися на минулу історію sub specie aeternitatis (з погляду вічності. — *Ю. К.*), як це пропонує німецький історик філософії І. Хіршбергер (I.Hirschberger) [див.: **45**, S. 3], а в конкретно-історичному аналізі минулого з позицій більш глибоко зрозумілої сучасності, сучасності, узятої не тільки зі сторони «наявного буття», а й сторони нереалізованих можливостей, одним словом, із позицій сучасності, що розвивається.

Минуле невичерпне. Невичерпні за своїм змістом не тільки геніальні твори мистецтва, але й філософські твори. Стосовно витворів мистецтва це неважко зрозуміти. Художня творчість — свідомо-несвідома діяльність. Тому у художніх творах міститься й виражено набагато більше, ніж мав намір висловити їх творець. Та те ж саме має місце й щодо філософських творів, які набагато ближчі до витворів мистецтва, ніж до чисто наукових текстів.

Однак і наука (особливо історична), принаймні у своїх точках росту, тобто як вона представлена у працях першовідкривачів, учених-творців, обов'язково включає в себе художню, естетичну компоненту. Мистецтво дає науці не тільки імпульси до пошуків

і не тільки задає, у певному значенні, форму їх здійснення, але якоюсь своєю стороною входить у тканину самої науки. Лише для пропозитивістськи налаштованого мислення ця компонента являє собою просто шлаки наукової творчості. У підручниках, навчальній літературі, що «вигідно» відрізняються від праць творців науки тим, що в них одні й ті самі ідеї викладені значно коротше, у більш «точній» і систематичній формі, й практично заміщають у науковій освіті творчу наукову літературу, цих «шлаків» уже немає. Проте підготовлений не по першоджерелам фахівець, не дивлячись на економію часу й у певному відношенні досить високу ефективність такої освіченості, виявляється дуже слабко підготовленим для відкриття нових шляхів у науці [див.: **30**, с. 216—218]. У дійсності ж саме ця компонента містить у собі евристичний заряд і імпульси для подальших творчих пошуків. Неусвідомлювана самим творцем, вона є силовим полем народження нових ідей.

У наукових трактатах маються не тільки свідомі думки, а й понятійно неоформлені, несвідомо виражені «істини». Ці нерозвинені ембріони думок згодом можуть слугувати грунтом нових теоретичних побудов. О. М. Бутлеров (1828—1886), який одним з перших увів у російських університетах викладання історії хімії звертав увагу на те, що у продуктах наукової творчості минулих епох «поряд із найпліднішими й розвиненішими ідеями висловлюються зародки інших ідей, які самими авторами залишаються майже непоміченими. У кожний певний проміжок часу звичайно вважають, що ті погляди й ті ідеї, які розвинуті цілком і на яких ми вивчились, є, так би мовити, останнім словом науки. Проте тут легко припуститися помилки. Взагалі бажано щоб [...] побільше звертали увагу на зародки нових ідей, значення яких ще не з'ясувалося, але які завжди знаходяться й вирішення яких веде нерідко до певного й дійсно серйозного руху вперед» [**9**, с. 279]. Таким чином, і в науці, у наукових утворах має місце пласт несвідомого, що й обумовлює значною мірою «нескінченність», «невичерпність» цих створінь. Навіть «раціоналіст» Кант змушений був якось кинути: «Рассудок больше всего действует в темноте; бессознательное — это "акушерка мыслей"» [цит. за: **20**, с. 149].

Ще більш пронизані естетичним, художнім началом гуманітарні, історичні науки і особливо — філософія. Тому, хто не володіє розвиненим естетичним чуттям, нічого робити ні у філософії, ні в історичній науці. Філософія, як і історія — не тільки наука, а й мистецтво.

В античності, як відомо, художня й філософська література взагалі нерозрізнені. До чого, наприклад, віднести діалоги Платона? І не дивлячись на те, що у Новий час спробували провести між ними вододіл, навіть у XIX ст., коли дистанція між художньою й філософською літературами була, мабуть, найбільшою, знаходимо разючі приклади органічної єдності філософії й мистецтва. Навіть «панлогістська» система Гегеля у своїх основах глибоко художня й естетична.

Значеннєві глибини великих філософських творів бездонні. Вони розкриваються, як говорить М. Бахтін, тільки у «великому часі». Тому що для того, щоб розкрити ці глибини необхідний вихід за контекст тієї епохи, в якій вони були створені. Сам автор та його сучасник бачать у ньому й оцінюють перш за все те, що ближче до їх сьогоднішнього дня. Автор — шанувальник своєї епохи, своєї сучасності, й тільки наступні часи звільнюють його із цього полону. «Текст — друкований, написаний чи усний — записаний — не дорівнює всьому твору в його цілому. У твір входить і необхідний позатекстовий контекст його. Твір неначе обкутаний музикою інтонаційно-ціннісного контексту, в якому він розуміється й оцінюється» [**4**, с. 369]. Смисл нескінчений тільки потенційно. Актуалізуватись він може тільки «стикнувшись із іншим (чужим) смислом [...]. Щоразу він повинен стикнутися з іншим смислом, щоб розкрити нові моменти своєї нескінченості (як і слово розкриває свої значення тільки в контексті). Актуальний смисл належить не одному (самотньому) смислу, а тільки двом, що зустрілися й що стикнулися, смислам. Не може бути смислу «у собі» — він існує тільки разом з ним» [**4**, с. 350]. Кожний філософський текст, приналежний одній культурі, видозмінюється у контексті іншої. Ця «видозміна» і є його більш глибоким розумінням, що розкриває у ньому нові значеннєві цінності, нові значеннєві глибини. «Існує дуже живуче, — пише М. Бахтін, — але однобічне й тому неправильне уявлення про те, що для кращого розуміння чужої культури треба начебто переселитися в неї й, забувши свою, дивитися на світ очима цієї чужої культури. Таке уявлення [...] однобічне. Звичайно, певне вживання у чужу культуру, можливість глянути на світ її очима, є необхідний момент у процесі її розуміння; але якщо б розуміння вичерпувалося одним цим моментом, то воно було б простим дублюванням і не несло б у собі нічого нового, що збагачує. *Творче розуміння* не відмовляється від себе, від свого місця у часі, від своєї культури й нічого не забуває. Велике діло для розуміння — це *позазнаходження* розуміючого — у часі, просторі, культурі —

по відношенню до того, що він хоче творчо зрозуміти. Адже навіть власну зовнішність людина сама не може по-справжньому побачити й осмислити її у цілому, ніякі дзеркала й фотографії їй не допоможуть: її справжню зовнішність можуть побачити й зрозуміти лише інші люди завдяки своєму просторовому позазнаходженню й завдяки тому, що вони *інші*.

У галузі культури позазнаходження — наймогутній важіль розуміння. Чужа культура тільки в очах *іншої* культури розкриває себе повніше й глибше (але не в усій повноті, тому що прийдуть і інші культури, які побачать і зрозуміють ще більше). Один смисл розкриває свої глибини, зустрівшись і стикнувшись з іншим, чужим смислом: між ними починається немов діалог, який переборює замкнутість і однобічність цих смислів, цих культур. Ми ставимо чужій культурі нові питання, які вона собі сама не ставила, ми шукаємо в ній відповіді на ці наші питання, й чужа культура відповідає нам, відкриваючи перед нами нові свої сторони, нові значеннєві глибини. Без *своїх* питань не можна творчо зрозуміти нічого іншого й чужого [...] При такій діалогічній зустрічі двох культур вони не зливаються й не змішуються, кожна зберігає свою єдність і *відкриту цілісність,* але вони збагачуються» [**4**, с. 334]. Це зовсім не означає, що ми «вкладаємо» в «посланця» іншої культури, іншої епохи свій смисл, свої ідеї, яких у ньому немає. Модернізації завжди були й будуть. Втім *цей* смисл, *ці* ідеї ні самим автором твору, ні його сучасниками не могли бути усвідомлено сприйняті й оцінені у контексті їх культурно-історичної епохи.

Про невичерпність минулого, про наявність у ньому нескінченних нереалізованих можливостей свідчить і той факт, що якими принципово новими не виглядали б сучасні теоретичні ідеї, якими «божевільними» вони не здавалися б їх творцям, завжди виявляється, що співзвучні їм думки висловлювалися і в минулому, але до певного часу залишалися непоміченими.

Рух від теперішнього до майбутнього не лінійний, не спрямований в одному напрямі. Він опосередкований зверненням до минулого, яке постійно акумулюється теперішнім, критично включається у його «кров і плоть». Принципова «відкритість» філософії у майбутнє зумовлює її «відкритість» у минуле, робить її здатною убирати в себе невичерпний заряд евристичних можливостей історії філософії, що являє собою не тільки «пам'ять» філософії, масштаб оцінки й розуміння висунутих сучасністю ідей, а й ефективний засіб їх *збагачення* й *розвитку*. Звернення до історичного минулого — спосіб осягнення теперішнього і, що,

очевидно, найголовніше, — спосіб збагачення теперішнього минулим і його розвитку.

Таке відношення до своєї історії стає домінуючим і в сфері науки. Тут усе рідше трапляються сентенції на кшталт уайтхедовської: «Наука, яка не зважується забути своїх засновників, загинула». Усе частіше усвідомлюються негативні наслідки антиісторичної орієнтації. Історія науки «уплітається» в сучасну науку як через вибірку в ній актуалізованих ідей, раніше не реалізованих можливостей, так і через розроблювальні на її основі логіку й методологію науки.

Існує думка, за якою частка історичних досліджень у галузі філософії й науки обернено пропорційна інтенсивності сучасних досліджень. Так, Ердман (1851—1921) вважав, що інтенсивне розроблення історико-філософських проблем свідчить про те, що філософія зайшла в тупик, що усілякі рішення філософських питань уже вичерпані, і що нам тепер залишається тільки вивчати історію цих питань [див.: **31,** с. 45—47]. Ту саму думку висловлював у своїй «Історії електрохімії» відомий учений В.Оствальд (1853—1932). «Історичними дослідженнями, — заявляв він, — займаються тим менше, чим більше перейнята творчим духом епоха й відповідна галузь науки» [**37,** с. 14].

Така думка не відповідає дійсності. Свідоме звернення до своєї історії є показником зрілості філософії й науки, вираженням зростання їхньої самосвідомості. Періоди інтенсивних історичних досліджень у загальному й цілому збігаються з періодами творчого підйому філософії й науки.

Наприкінці XIX ст. вже з'явиться потреба в критиці історичного розуму, бо історичний розум дедалі більше ставав «розумом, що зарвався». Цю потребу намагатиметься задовольнити блискучий Вільгельм Дильтей.

Примітки

[1] На суто інтуїтивний характер гегелівського застосування діалектики звернув увагу І. О. Ільїн. Утім абсолютизація цього моменту приводить його до зовсім необґрунтованого висновку, що діалектика не є ні головним змістом, ні вищим досягненням філософії Гегеля. «За методом свого філософування, — наполягає Ільїн, — Гегель повинен бути визнаний не «діалектиком», а інтуїтивістом, або, вірніше, інтуїтивно мислячим ясновидцем» [**22,** с. 119—120].

[2] Поняття «емпіричне» і «теоретичне» беруться нами в тому сенсі, як вони були розроблені П. В. Копніним, Л. К. Науменком, В. С. Швирьовим та ін.

[3] Гегель абсолютизував цю рису теоретичного пізнання, в результаті чого репрезентував процес розвитку теорії у містифікованій формі, як процес спонтанного саморуху понять, як «развиток мислення із самого себе». Утім гегелів-

ське розрізнення розсудку і розуму як конечного і безконечного мислення має безпосередній зв'язок із сучасною методологічною проблематикою. В. С. Швирьов у свій час показав перспективність і продуктивність цього розрізнення як основи експлікації проблеми «емпіричне — теоретичне» [**42**, с. 66—76].

[4] Емпіризм Бекона не був ще «повзучим» (Ф. Енгельс). Філософ аніскільки не винен у виникненні позитивістського міфу про «безпосередньо дане», що є продуктом чистої рецептивності, на якому, як на міцному фундаменті, підносяться теоретичні побудови міфу, в який уже не вірять і самі позитивісти.

[5] Хоча в наш час і здійснювалися досить ефективні спроби досліджень за допомогою формально-логічних методів не лише статики наукового знання, а й його динаміки, генези, межі продуктивності подібного аналізу досить вузькі [див.:**28**].

[6] Звідси такі численні, як і беззмістовні судження про «раптові осяяння», «щасливі здогадки» тощо, якими буяє позитивістська література.

[7] У Бекона навіть ще строго не відокремлена логічна проблематика від гносеологічної.

[8] Втім, у Гегеля трапляються цікаві думки щодо того, чи є «предмети», які не підлягають діалектичній «юрисдикції» [див.: **15**, т. 1, с. 144].

[9] У часи Гегеля ступеню самосвідомості досягло тільки філософське знання (Кант, Фіхте), в кінці XIX — на початку XX ст. — математика (Гільберт та ін.), а інші науки (утім, не всі) — лише в XX ст.

[10] Маркс, очевидно, тут і термінологічно, і по суті примикає до Гегеля, який вважав виклад, відтворення найскладнішою справою. «Найлегша річ, — писав Гегель у «Передмові» до «Феноменології духу», — висловлювати судження про те, що має зміст та усталеність форми, трохи важче — зрозуміти його, а найважче — поєднати обидва процеси, розповівши про нього» [**14**, с .19].

[11] Кант, нагадаю, показав, що пізнання і його результат — знання — являють собою єдність чуттєвості й мислення. Чуттєвість сама по собі — це ще не знання, а «сирий матеріал». Знання ж виникає в результаті того, що чуттєвість оформлюється думкою. Тому так званий «чуттєвий ступінь пізнання» — рецидив докантівської філософії.

Література

1. *Арсеньев А. С.* Переход от старой теории к новой как превращение понятия // Анализ развивающегося понятия. — М., 1967.

2. *Асмус В. Ф.* Проблема интуиции в философии и математике. — М., 1965.

3. *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. — М., 1979.

4. *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. — М., 1979.

5. *Бородай Ю. М.* Диалектика системного и генетического методов в Марксовом анализе // Принцип историзма в познании социальных явлений. — М., 1972.

6. *Брутян Г. А.* Єдність і відмінність основних систем логіки. // Філос. думка, 1973, № 2.

7. *Булатов М. А.* Ленинский анализ немецкой классической философии. — К., 1974.

8. *Бунге М.* Философия физики. — М., 1975.

9. *Бутлеров А. М.* Соч. — М., Т. 3. 1957.

10. *Бэкон Ф.* Афоризмы об истолковании природы или о царстве человека // Соч.: В 2 т. — М., Т.2. 1972.
11. *Бэкон Ф.* Новый органон. — М., 1938.
12. *Вернадский В. И.* Очерки и речи. — Вып. 2. — СПб., 1922.
13. *Гайм Р.* Гегель и его время. — СПб., 1861.
14. *Гегель Г. В. Ф.* Феноменологія духу. — К., 2004.
15. *Гегель Г. В. Ф.* Соч.: В 14 т. Т.1 — 14. — М.; Л., 1930—1959.
16. *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. — Соч.: В 3 т. — Т.1 — 3. — М., 1970—1972.
17. *Гегель Г. В. Ф.* Философская пропедевтика // Работы разных лет. — В 2 т. — Т.2. — М., 1971.
18. Гегель — Дюбоку. Берлин, 29 апреля 1823 г. // Там само.
19. Гегель — Шеллингу. Бамберг, 1 мая 1807 г. // Там само.
20. *Гулыга А. В.* Искусство в век науки. — М., 1978.
21. *Декарт Р.* Избранные произведения. — М., 1950.
22. *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. — Т.1. — М., 1918.
23. *Кант И.* Критика чистого разума. — Соч.: В 6 т. — М., Т.3. 1964.
24. *Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. — Соч.: В 6 т. — Т.4. — Ч.1. — М., 1965.
25. *Киссель М. А.* Учение о диалектике в буржуазной философии XX века. — Л., 1970.
26. *Копнин П. В.* Логические основы современной науки // Диалектика и современное естествознание. — М., 1970.
27. *Копнин П. В.* Философские идеи Ленина и логика. — М., 1969.
28. *Крымский С. Б.* Научное знание и принципы его трансформации. — К., 1974.
29. *Кузнецов И. В.* Преемственность, единство и минимизациязнания –фундаментальные черты научного метода // Материалистическая диалектика и методы естественных наук. М., 1968.
30. *Кун Т.* Структура научных революций. — М., 1977.
31. *Лютославский В. Ф.* О значении и задачах истории философи // Вопросы философии и психологии. — М., 1890. — Кн. 3.
32. *Мандельштам О.* — Русская поэзия конца XIX — начала XX века. — М., 1979.
33. *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори. — 2-е вид.
34. *Маркс К., Енгельс Ф.* 3 ранніх творів. — К., 1973.
35. *Нарский И. С.* Об особенностях диалектического синтеза в познании // Проблемы философии и методологии современного естествознания. — М., 1973.
36. *Оруджев З. М.* Единство логики, диалекиики и теории познания в «Капитале» К.Маркса. — Баку, 1964.
37. *Оствальд В.* История электирохимии. — СПб., 1911.
38. Принцип соответствия. — М., 1979.
39. *Фейербах Л.* История философии. — Собр. произв. — В 3 т. М.– Т.2. 1967.

40. *Фишер К.* Шеллинг, его жизнь, сочинения и учение. — СПб., 1905.
41. *Швырев В. С.* Анализ научного познания в современной философии науки // Вопросы философии, 1971, № 2.
42. *Швырев В. С.* Гегелевские категории рассудка и разума в свете современной методологической проблематики // Доклады международного гегелевского конгресса (М., 26—31 августа 1974 г.). — Вып. 1. — М., 1974.
43. *Шинкарук В. И.* Логика, диалектика и теория познания Гегеля. — К., 1964.
44. *Эйнштейн А.* Собрание научных трудов. — Т.4. — М., 1967.
45. *Hirschberger I.* Geschichte der Philosophie. — Bd. I. — Freiburg, 1953.

6 НАРИС

ЛЮДВІГ ФОЄРБАХ

WOZU LUDWIG FEUERBACH?

Feuerbach. Вогняний потік. Саме так перекладається українською мовою прізвище видатного німецького філософа-гуманіста, фундатора антропологічного матеріалізму, глибокого знавця та критика релігії — Людвіга Фоєрбаха. Навряд чи в історії філософії можна знайти ще одне прізвище філософа, яке так органічно пов'язувалося б з його вченням, яке також «вогняний потік» — чистилище, через яке згодом пройшли багато великих, чи видатних, філософів: К. Маркс та Ф. Енгельс, Ф. Ніцше, К. Ясперс, М. Шелер, Д. Джентіле (1875—1944), М. Бубер та ін. Вплив Фоєрбаха на філософію другої половини XIX та всього XX ст. є безперечним.

Коли спливають імена Платона, Канта, Гегеля, нас охоплює почуття поклоніння цим великим філософам. Коли ж згадують Фоєрбаха, мене огортає щемливе почуття гіркоти. Немає жодного мислителя його масштабу, який був би настільки незаслужено недооцінений і навіть оббреханий.

К. Фішер у багатотомній фундаментальній «Історії нової філософії» місця Фоєрбаху не знайшов, хоча довів її до А. Шопен-

гауера. В. Віндельбанд, мабуть, найповажніший історик філософії кінця XIX — початку XX ст., у своїй двотомній «Історії нової філософії в її зв'язку із загальною культурою та окремими науками» приділяє Фоєрбаху лише кілька сторінок. Великий філософ поданий у нього лише як «заблудший сын немецкого идеализма», як «иррационалистический отпрыск гегельянства». Вчення філософа Віндельбанд уявляє як «самоубийство духа» та падіння у «бездонную пропасть» [**17**, с. 377]. Б. Рассел у своїй «Історії західної філософії» [**67**] його ім'я навіть не згадує. Неокантіанець О. Лібман не побачив у філософії Фоєрбаха нічого, крім «розпачливого стрибка з позахмарної височині абсолютного ідеалізму в глибоке багно найдурнішої картопляної філософії» [**93**, S. 215]. У 22-му виданні відомого німецького «Філософського словника», заснованого Г.Шмідтом, у статті «Фоєрбах» як друга атрибутація (після «філософ», і перед «молодогегельянець»), значиться: «дядя художника Ансельма Фейербаха» [**78**, с. 460]. Хоч як це дивно, не знайшлося місця Фоєрбаху і в «Історії діалектики», виданої у 1970-ті роки Інститутом філософії АН СРСР [**33**].

Якщо немарксистських істориків філософії лякали матеріалізм і атеїзм Фоєрбаха, то несправедливість щодо нього філософів-марксистів пояснюється насамперед наскільки розповсюдженою, настільки й однобічною методологічною матрицею розуміння й оцінки видатного філософа лише як альтернативи Гегелю та предтечі (й креатури) К. Маркса.

Звичайно, Фоєрбах незрозумілий без Гегеля, так само як і без Маркса. Але Фоєрбах — це не тільки «Анти-Гегель» і не тільки «Пра-Маркс», це самоцінний мислитель, який доповнює і Гегеля, і Маркса, який відкриває та обробляє проблемне поле, яке, з одного боку, виходить за межі гегелівської проблематики, а з іншого — не увіходить до кола світоглядних інтенцій Маркса. Тематичні царини Гегеля, Маркса та Фоєрбаха іноді збігаються, іноді стикаються й перетинаються, а іноді лежать просто в різних площинах. Щодо Маркса, то на це вперше, наскільки мені відомо, звернув увагу французький філософ А.Арвон. У своїй доповіді «Фоєрбах Енгельса у критичному висвітленні», зробленій на науковій сесії у Білефельдському університеті (5—8 вересня 1973 року), він підкреслив: «усупереч усім запевнянням Енгельса, Маркс не переборов Фоєрбаха, але просто залишив його проблематику» [**89**, S. 11]. Втім, формулювання цієї тези А.Арвоном занадто категоричне й некоректне, оскільки у Фоєрбаха є комплекси ідей, які Маркс і розвиває, і долає.

Деформація образу Фоєрбаха у марксистській літературі а ргіогі була задана догматизацією та канонізацією оцінок фоєрбахівської спадщини, які були задані Марксом у «Тезах про Фоєрбаха»[1], які стали культовими, та Енгельсом у праці «Людвіг Фоєрбах і кінець класичної німецької філософії», під гіпнозом та ідеологічним пресом яких перебувало марксистське фоєрбахознавство. Працю Енгельса небезпідставно розглядали як підсумкову для з'ясування стосунків Маркса та Енгельса з Фоєрбахом. Це й зрозуміло, оскільки до таких праць аж ніяк не можна віднести сповнені юнацького пієтету до нього їхні ранні праці: «Економічно-філософські рукописи 1844 року» та «Свята родина» (1844). В останній, за висловом Маркса, «культ Фейербаха справляє тепер (1867 р. — *Ю. К.*) дуже смішне враження» [**55**, т. 31, с. 239].

Незважаючи на те, що Енгельс у «Передмові» до своєї книжки про Фоєрбаха зізнається в тому, що «на нас лежить невиконаний обов'язок честі: повне визнання того впливу, який у наш період бурі і натиску справив на нас Фейербах», попри те, що він називає Фоєрбаха «посередньою ланкою між філософією Гегеля і нашою теорією», «видатним філософом» [**55**, т. 21, с. 354, 353, 287], книжка Енгельса справляє досить дивне враження й є, радше книжкою не «про» Фоєрбаха, а насамперед «про час і про себе», а також «проти» Фоєрбаха. «Аналізу» вчення німецького філософа присвячено менше третини тексту книжки (дванадцять з половиною сторінок із 45 сторінок російськомовного тексту; у першому та четвертому розділах узагалі тільки по одному абзацу), і цей «аналіз» являє собою не конструктивну, а принизливу критику. Підсумкова оцінка Енгельсом Фоєрбаха є такою: в нього немає «нічого позитивного», «нічого нового», «крім пишної релігії любові і скудної, безсилої моралі» [**55**, т. 21, с. 320]. На всіх наступних 16-ти сторінках книжки про Фоєрбаха — «*про*» Фоєрбаха жодного слова. В день похорону Фоєрбаха на його могилу від Маркса був покладений вінок. «Свого роду вінком від Енгельса, — як висловився один з радянських дослідників, — можна вважати працю «Людвіг Фоєрбах і кінець класичної німецької філософії» [**40**, с. 407]. Можна. Але вінок був терновим. У книжці Енгельса по суті цілком відтворено ті негативні оцінки Фоєрбаха, на які ми натрапляємо у нього в 1845—1846 рр., у період, коли Маркс та Енгельс були зайняті переважно критичним розмежуванням і дистанціюванням своїх власних філософсько-світоглядних позицій від фоєрбахівських. У своїх «Тезах про Фоєрбаха»[2] Енгельс категорично стверджував, що філософія Фоєрбаха «не містить нічого нового» понад те, що вже говорили матеріалісти до нього, що во-

на є ніщо інше, як «вульгарний матеріалізм» [**55**, т. 42, с. 320]. А у листі до Маркса від 18 жовтня 1846 року висловився ще жорсткіше: праця «Про сутність релігії» просто «погань», яка знаходиться нижче будь-якої критики [**55**, т. 27, с. 51]. Аналогічно оцінює Фоєрбаха і Маркс: порівняно з Гегелем він «украй бідний».

Мав рацію автор першої радянської монографії про Фоєрбаха А. М. Деборін, який помітив свого часу (часу, коли радянська філософія ще не була позбавлена певних свобод), що книжка Енгельса «дає не стільки виклад поглядів Фоєрбаха, скільки виклад світогляду Маркса на ґрунті критики ідей Фоєрбаха» [**30**, с. 2]. І, безперечно, мав рацію інший знавець Фоєрбаха 20-х років — В. Рожицин, який дав таку оцінку ставлення Енгельса до Фоєрбаха та «об'єктивності» енгельсівського образу Фоєрбаха, яка не залишає нічого бажати в розумінні ясності. Ставлення Енгельса до Фоєрбаха, писав він, «завжди страждало на якусь недомовленість» [**69**, с. 134].

Від самого початку й до кінця — це ставлення «залишилося винятково суб'єктивним, зумовленим ставленням до вчителя, як до живої людини, а не як до знеособленого автора думок, засвоюваних через книжки [...]. Якби Фоєрбах висловлював тільки те, що критикував у ньому Енгельс, то він мав би в історії німецької філософії так само мало значення, як в історії французького пролетарського руху та людина, яка зазнала настільки ж жорстокої критики у «Злиденності філософії» під іменем Прудона, хоча ця людина лише на десять відсотків своїх поглядів відповідає справжньому історичному Прудону. Такою є сила полемічного загострення незгод у літературній боротьбі людей, які зустрічаються у житті як активні учасники однієї й тієї самої боротьби» [**69**, с. 141—142].

До хибної оцінки філософії Фоєрбаха вніс свою лепту й В. Ленін: «міркування Фейербаха більш дотепні, ніж глибокі» [**44**, с. 272].

Реабілітація Фоєрбаха, об'єктивна реінтерпретація його вчення — одне з нагальних завдань сучасної історико-філософської науки. (Втім, заради справедливості, слід сказати, що й у радянські часи в історико-філософській літературі мали місце спроби (хоча й несміливі) вирватися з полону тих однобічних, а тому несправедливих, оцінок філософії Фоєрбаха, які були дані Марксом, Енгельсом, Леніним. Та про це ще йтиметься.)

Розв'язання цього завдання дуже ускладнює тінь, яка падає на Фоєрбаха від Маркса і ховає його від нас. Справа в тому, що ми все ще перебуваємо під дуже сильним гіпнозом гегелівської кумулятивної моделі історичного «зростання» філософського знан-

ня, моделі, згідно з якою у наступному (за часом) філософському вченні попереднє цілком «знімається» і йому виносять ледве не остаточний вирок. Пригадаємо горезвісне висловлення Енгельса про цінність кантівської діалектики: «[...] вчитися діалектики у Канта було б без потреби втомливою і невдячною роботою, відколи в творах *Гегеля* ми маємо обширний компендій діалектики [...]» [**55**, т. 20, с. 347—348]. Але історія філософії зовсім не вишуковується в один висхідний шерег. Наступне філософське вчення, навіть якщо воно генетично сходить до попереднього (як це має місце щодо стосунків світогляду Маркса з філософськими вченнями Гегеля й Фоєрбаха), а не вторгається в той чи інший смисловий шерег ззовні, репрезентуючи інший шерег (або ж починаючи його), зовсім не завжди є конкретнішим, багатшим, істиннішим, ніж попереднє. Шкала оцінки «істина — хиба», запозичена у науки, взагалі, без якихось істотних обмежень, не застосовна до філософських учень та ідей. Останні, якщо розглядати всі філософські вчення «сукупно, [...] вже не є, — як влучно помітив сучасний визначний французький філософ та історик філософії П. Рікер (нар. 1913), — *ані істинними, ані хибними, вони є іншими* (курсив мій. — *Авт.*)» [**68**, с. 57]. Вони не піддаються ні верифікації, ні фальсифікації у загальнозначущому розумінні цих процедур. І безглуздо ставити питання, хто «вище», істинніше: Гегель або Платон, Кант або Спіноза тощо!

Філософія взагалі не вміщується в рамки *одного*, як завгодно «всебічного» вчення. Одне філософське вчення не вміщує в собі всю повноту філософської істини. Це невідповідний дім для її життя. Істинне не те чи те філософське вчення, а лише вся повнота її (філософії) історичних і сучасних форм (за всієї різниці вчень і навіть їхньої протилежності). Одного разу виникнувши в історичному часі, філософське вчення потрапляє у одночасний простір значеннєвої вічності, в якому комунікація вчень перестає бути однобічною. Не тільки ми судимо минуле, але й минуле судить нас. Аналізуючи те чи те вчення, яке знаходиться в критичній опозиції до попереднього (скажімо, вчення Арістотеля щодо вчення Платона, Спінози — щодо Декарта, Ляйбніца — щодо Спінози, Гегеля — щодо Канта, Маркса — щодо Гегеля й Фоєрбаха тощо), історик філософії зобов'язаний вислухати не одну, а обидві сторони. А для цього необхідно не тільки зібрати та відтворити весь корпус аргументів філософа, що критикує, але й «розговорити» до контраргументів філософа, якого критикують, за критикою побачити контркритику. Історія філософії має бути не тільки знанням дійсного, а й знанням можливого.

Саме Фоєрбах заклав засади такого постласичного розуміння історії філософії, засади, все ще недостатньо оцінені й недостатньо освоєні. Саме Фоєрбах наніс нищівний удар по (висхідній до Гегеля) класичній історико-філософській парадигмі. Він уперше піддав усебічній та аргументованій критиці заковування Гегелем історії філософії у жорстку категоріальну схему, в один висхідний кумулятивний процес, у якому кожне філософське вчення редукувалося до якої-небудь однієї логічної категорії-принципу, зводилося до всього-на-всього щабля, моменту розвитку філософії й знімалося («aufheben») у ході цього розвитку. «Формой гегелевской интуиции, как и его метода, служит исключительно *время*, причем здесь *простаранство* с его терпимостью не допускается вовсе; система Гегеля знает только *подчинение* и *преемственность*, не ведая ни координации, ни сосуществования. Правда, последней ступенью развития всегда оказывается *целостность*, которая вбирает в себя другие ступени, но так как она сама есть *определенная* ступень во *времени* и поэтому носит характер чего-то обособленного, то она не может включить в себя других существований без того, чтобы не высосать из них мозг самостоятельной жизни [...]. Здесь *особому историческому* явлению приписывается в качестве предиката полнота, безусловность, так что ступени развития в качестве самостоятельных явлений имеют лишь исторический смысл, продолжают же они жить только как тени, как моменты, как гомеопатические крупицы в ступени *абсолюта*». У своїй «Історії філософії» Гегель відтворює всі вчення, розташовуючи їх у послідовному шерегу розвитку. Він підкоряє одну систему іншій, але системи можуть бути не тільки *одночасними*, а й *рівноправними*. Насправді ж «значение ступеней развития [...] отнюдь не только *историческое*» [75, т. 1, с. 54, 55]. Фоєрбах не відкидає генетичний зв'язок розвитку вчень, і цим вигідно відрізняється від багатьох постласичних історико-філософських проектів XX ст., в яких цей зв'язок узагалі заперечується. Але він витлумачує його набагато глибше й адекватніше ніж Гегель. Наступний щабель розвитку виростає з попередніх і тому вбирає їх у себе, «знімає». Але оскільки він сам «є певне явище у часі й тому має характер чогось відособленого», то він вбирає в себе попередні щаблі не цілком, а частково. Останні при цьому не зникають, не втрачають своєї самоцінності, вони не тільки увіходять у наступний щабель, а й співіснують з ним. Часове відношення щаблів розвитку доповнюється просторовим. Наступний щабель, у свою чергу, виявляється попереднім. Разом з ним у ході подальшого розвитку «знімаєть-

ся» й частина того змісту, яка залишилася не «знятою» на всіх попередніх щаблях. Якщо Гегель свою власну філософську систему мислив як абсолютне завершення історико-філософського процесу (марксисти, як відомо, відвели згодом це місце Марксу), то Фоєрбах слушно розглядає її як «особенное историческое явление». «*Для себя*, конечно, философ завершен». Але «"абсолютное знание" всякой философии оказывается со временем конечным знанием, всеобщее — частным. Абсолютно необходимое — лишь временным, исторически необходимым» [**76**, т. 1, с. 133]. Звідси виникає й розходження у поглядах обох мислителів на минуле, на зв'язок теперішнього та минулого. У Гегеля теперішнє внаслідок своєї повноти, безумовності абсолютно «знімає» в собі минуле. Фоєрбах же це «зняття» розуміє і як абсолютне, і як відносне. Воно є *відносним* у кожній окремій ланці історичної наступності та *абсолютним* в її безконечному процесі. Теперішнє постає у Гегеля як незаперечний суддя минулого. Але ж кожне теперішнє має своє майбутнє, а не є абсолютним кінцем розвитку. Теперішнє обмежене майбутнім, а тому безпідставно видавати цю *обмежену точку зору* на минуле за абсолютну. Маркс, примикаючи до Фоєрбаха, з цього приводу зауважував: «Так званий історичний розвиток ґрунтується взагалі на тому, що новітня форма розглядає попередні як ступені до самої себе і завжди розуміє їх однобічно, бо лише дуже рідко і тільки при цілком певних умовах вона буває здатна до самокритики» [**55**, т. 12, с. 688], тобто усвідомлює свій тимчасовий, скороминущий характер. Саме відносність теперішнього є причиною того, що «зняття» ним усього багатства змісту минулого має не абсолютний, а відносний, «однобічний» характер.

Ніхто ні до Фоєрбаха, та й після нього, не виявив настільки чітко й повно вразливі точки грандіозної гегелівської історико-філософської конструкції. Але через різні причини він як історик філософії був незаслужено забутий, і багато істориків філософії кінця XIX та цілого XX ст. наново відкривали для себе те, що було вже відкрито брукбергським самітником. Якщо ще Е. Целлер й К. Фішер — ці найбільш значні після Гегеля, Шеллінга й Фоєрбаха історики філософії, йшли второваним Гегелем шляхом, а В. Віндельбанд намагався здійснити своєрідний синтез гегелівського концепту з кантівським та кантіанським, то починаючи з В. Дильтея все XX ст. рухається у річищі принципово нової історико-філософської парадигми, підвалини якої заклав Фоєрбах. Його історико-філософський проект по сьогодні не перевершений і може бути дороговказом у наших історичних пошуках та розвідках.

Кожне велике вчення минулого є унікальним і неповторним, монадологічним і самоцінним. Усі великі філософи минулого — сучасники, всі вони розташовані не тільки на лінеарній шкалі *часу*, але і в одному позачасовому *просторі* філософських запитувань. Усі вони причетні не тільки часові, а й вічності. Велике вчення, говорить Фоєрбах, «сучасне будь-якому часові» [**90**, S. 14]. Йому вторить через 100 років К. Ясперс, який чи не один у XX ст. здійснив фоєрбахівський діалогічно звернений підхід до історії філософії. «*Великие философы в своем духовном диалоге* сквозь тысячелетия обитают в некоем общем поле, которое не является ни той голой рациональностью, что непрерывно прогресирует, ни идеей единственно истинного образа человека, который воплощается в образец для подражания. Есть philosophia perennis, каковая творит эту общность, в которой наиболее отдаленные из них связаны друг с другом [...]. Есть глубокий основной тон, который позволяет всему быть связанным со всем [...]. Есть само философствование, которое едино во всех коммуникациях самых различных видов» [**88**, с. 108]. Комунікація тому тільки й можлива, що в історичному присутнє вічне. Завдання історика філософії — зробити всіх споконвічних мислителів сучасниками. Але не насильницьки осучаснити, не стилізувати, змушуючи їх відповідати на питання, яких вони перед собою не ставили, й ставити не могли. На перший план сучасна історія філософії висуває не проблему наступності, розвитку, тоталізації, а, чи не найважчу проблему комунікації. Звичайно, множину філософських систем не можна звести до єдиного зв'язного дискурса, єдність істини дістається у такому випадку занадто дорогою ціною — це єдність насильства. Але й «плюралізм, — констатує сучасну ситуацію Рікер, — не є ні останньою реальністю, ні дивною можливістю вдалого спілкування» [**68**, с. 63]. Часто знамените рікерівське положення про «іншість», а не істинність або хибність філософських вчень, видають за нарешті знайдену остаточну істину. Але той, хто уважно читав Рікера, знає, що для нього це тільки *одна з апроксимацій істини*, а не сама істина. Єдність істини все ж притягає до себе істориків філософії мов магніт. Але вона дедалі більше є, мабуть, тільки кантівською регулятивною ідеєю, ідеалом історико-філософського розуму. Незавершеність самої філософії визначає й постійну відкритість історико-філософської рефлексії. Гегелівський монізм істини, як монізм насильства, істориків філософії сьогодні відштовхує. Але й від плюралізму вони стомилися, й дедалі більше відчувають незадоволеність ним. Уроки діалогічного проекту Фоєрбаха в нинішній ситуації методологічної плутанини важко переоцінити.

Відкриття Фоєрбаха слід поширити й на його власне вчення. Слід надати йому можливість відповісти на кидані на його адресу докори, а потім, не піддаючись спокусі перебіжних оцінок і не стаючи скоростиглими адептами тієї або іншої сторони, спокійно розсудити.

Винятково цікаву конструкцію можливої критики Фоєрбахом Маркса запропонував глибокий знавець Фоєрбаха, один із засновників всесвітнього фоєрбахівського товариства дюссельдорфський професор Х.-М.Засс[3]. На XVII Всесвітньому філософському конгресі (21—28 серпня 1983 року, Монреаль) він виступив з тезами, озаглавленими «11 тез про Маркса: фоєрбахіанська відповідь». Тези було роздано учасникам Конгресу у вигляді окремого відбитка англійською мовою. Свого часу цей текст був люб'язно наданий автору цієї книжки учасником Монреальського конгресу, професором І. С. Нарським.

Викладу ці тези у перекладі І. С. Нарського, але з деякими скороченнями.

1. Головний недолік усього попереднього матеріалізму (включаючи марксівський) полягає в тому, що об'єкт актуально, чуттєво розуміють тільки у формі об'єкта, а не як чуттєву людську активність, практику, не інтерсуб'єктивно. Традиційний матеріалізм, так само як і традиційний ідеалізм, не визнає діалогічної раціонально-чуттєвої структури людської активності як такої. Маркс розуміє об'єкти політекономії, як тільки первинну попередню умову будь-якого справжнього людського ставлення, відтак погляд на цінності, права та ідеї є тільки рефлексом або результатом активності та відносин в економічній царині. Отже, він не розуміє значення «революційної», «практично-критичної» діалогічної активності між Я та Ти.

2. Питання про те, чи може людське мислення досягти об'єктивної істини, — це не теоретичне, а практичне питання. Теорії, включаючи теорії із соціальної, історичної, політичної та економічної галузі, мають тільки обмежене та інструментальне застосування в орієнтації людської активності. Реальне може бути репрезентоване у мисленні не інтегрально, а тільки фрагментарно. Ця різниця нормальна, вона грунтується на природі мислення, сутністю якого є загальність, на противагу реальності, сутністю якої є індивідуальне.

3. Марксистсько-ленінська доктрина історичного та діалектичного матеріалізму є консервативною. Вона забуває, що немає ніякої єдиної водонепроникної наукової формули для розуміння, пророкування й розкриття історії. Збіг зміни обставин і людської

активності як самозміни може бути зрозумілим і розкритим насамперед революційною практикою самозміни й уже тільки на цій підставі — самозміни установ.

4. Маркс виходить з факту відчуження, спричиненого поділом праці та існуванням приватної власності. Він вважає, що всі форми відчуження, врешті-решт, укорінені в економічних умовах. Але неправильні або непіддатні виправленню умови у світі бізнесу та політики — це тільки один аспект (але не причина) неморальної та нелюдської поведінки. Тому революція в міжособистісних людських стосунках має бути зроблена передусім практично; чесна й людська реабілітація установок і стосунків щодо дружби, сім'ї, приватної власності, парламенту тощо на цих засадах відбудеться сама по собі, або буде зроблена.

5. Маркс, не задоволений економічними й інституційними умовами, бажає того, щоб у житті було більше справедливості і щоб воно було більш багатим; але він змішує революціонізування соціальних інституцій з революціонізуванням установок й цінностей особистостей.

6. Маркс розчиняє людську сутність в економічній сутності. Але політико-економічні умови не мають самостійної сили без людського чинника; сутність людини полягає виключно у спільності та єдності з іншою людиною, єдності, яка грунтована тільки на реальності різниці Я і Ти. Маркс, не розуміючи цих відносин, схилився до того, щоб, по-перше, абстрагуватися від реальних людських взаємин і затвердити метафізику політичної економії як щось самодостатнє, створити передумови до (псевдо)-науки діалектичного та історичного матеріалізму, по-друге, витлумачити сутність людини лише так, як вона з'являється за економічних умов життя людини.

7. Маркс не побачив, що «політична економія» сама є продуктом людських істот і що абстрактні матеріальні відносини, які він аналізує, належать нашій людській, приватній позиції ставлення до нас самих і до світу (цього разу в специфічному історичному контексті середини XIX ст.).

8. Усе соціальне життя є суттєво ціннісним щодо інтерсуб'єктивної практики. Усі таємниці, які ведуть політико-економічну теорію в містицизм, знаходять своє критичне розв'язання в інтерсуб'єктивній людській практиці та в розумінні цієї практики.

9. Найвища точка, досягнута марксистсько-ленінським матеріалізмом, полягає в тому, що тільки людське є реальним та істинним; вона є точкою зору, згідно з якою політичні та економічні умови, створені людиною, відіграють важливу й дуже довго не

враховану роль у міжлюдських стосунках, і ці умови можуть бути змінені людиною. Але це можливо тільки в тому випадку, коли вони включені у більш окультивовані й перейняті вихованням людські стосунки.

10. Позиція марксизму-ленінізму — це старомодний фетишизм щодо науки та систем; позиція філософії майбутнього після її коперниканського перевороту — це реалізація того положення, що справжня діалектика є не монологом самотнього мислителя чи системотворця, це радше діалог між Я і Ти.

11. Системи філософів і революції в соціальних інституціях тільки інтерпретували світ у різний спосіб або замінювали один шереr інституцій іншим шерегом такого самого роду; справа ж полягає в тому, щоб змінити самих себе.

Ці антитези знаменитим одинадцатьом тезам Маркса потребують, звичайно ж, спеціального аналізу на предмет їх автентичності Фоєрбаху, ретельної диференціації поглядів самого Фоєрбаха від того, що вичитав у нього Х.-М.Засс, а що й «учитав» у нього. Не маючи, на жаль, такої можливості, будучи обмеженим рамками нарису, зупинюся все ж на деяких сторонах фоєрбахівського вчення, які залишилися або непоміченими, або перекрученими Марксом та Енгельсом і які вигідно відрізняють Фоєрбаха від фундаторів марксизму, роблять його сучаснішим, співзвучнішим нашим сьогоднішнім філософським пошукам мислителем, ніж Маркс та Енгельс [4]. Цьому чимало сприяє Х.-М.Засс.

На які ж питання наштовхує, якщо й не відповідає, Фоєрбах? Про історико-філософський проект Фоєрбаха вже частково йшлося. Й детальніше ми ще будемо мати змогу його обговорити.

З іменем Фоєрбаха пов'язаний антропологічний бунт (якщо не *антропологічна революція*) проти Гегеля, проти тиранічного панування загального Розуму над індивідуальною та конкретною людиною, над особистістю. Цей антропологічний бунт був водночас, як довела історія думки, і бунтом проти Маркса (ще до появи його на історичній арені), у якого місце гегелівського абсолютного Розуму, Духу зайняв новий абсолют — Суспільство.

Фоєрбах не був персоналістом, він багато в чому поділяв чи не головний недолік класичної німецької філософії від Канта до Гегеля й Маркса — антиперсоналізм. Але йому вдалося уникнути крайностей і глухих кутів як гегелівського диктату світового духу та марксівського соціологічного колективізму, так і антропологічного індивідуалізму на зразок Ф. Ніцше, М. Гайдеггера, М. Шелера. Фоєрбах перебуває на вершині гуманістичної думки XIX ст., натомність з Маркса та Ніцше починається теоретичний

розпад гуманізму, його перетворення на антигуманізм [див.: **80**, 413—448; **5**, с. 270—277], що призвело, не в останню чергу, до його практичного руйнування у першій половині XX ст.

Фоєрбах відкриває таке базисне та універсальне комунікативне ставлення людини до світу, до іншої людини та самої себе, як «Я — Ти», над яким тільки надбудовується картезіанське суб'єкт-об'єктне ставлення як похідне, як явище другого порядку.

Я не можу не погодитися з М.Бубером, який, спираючись на деяких однодумців, дає таку оцінку відкриттю Фоєрбаха і ставленню до нього Маркса: «Это утверждение Фейербаха не получило развития в позднейших его сочинениях. Маркс [...] исключил из своего социального учения элемент реального отношения между реально различными *Я* и *Ты* и именно по этой причине все время противопоставлял безжизненному идеализму равно далекий от жизни чистый коллективизм. Фейербах, взяв в этом смысле «*выше*» Маркса (курсив мій. — *Авт.*), положил начало тому открытию «*Ты*», которое называют «коперниканским свершением» современной мысли и «основным событием [...], столь же чреватым последствиями, как и идеалистическое открытие «*Я*», событием, которое должно привести к новому началу европейской мысли и сулит более широкие перспективы, нежели картезианский вклад в современную философию». «Мне самому в молодости, — зізнається М. Бубер, — решающий толчок дал именно Фейербах» [**9**, с. 184]. Саме від Фоєрбаха відштовхувався у своєму «діалогічному персоналізмі» М. Бубер, а опосередковано через нього й М. Бахтін. Усе ще недооціненим залишається вплив антропологічної редукції Фоєрбаха на володаря дум і пророка XX ст. — Ф. Ніцше.

Фоєрбах не персоналіст, але він і не антиперсоналіст, який увіходить в один шерег з Фіхте та Гегелем, як помилково вважає М.Бердяєв. На противагу Марксу, який дійсно (й у цьому з Бердяєвим не можна не погодитися) затягнув людину в соціально-класовий корсет, який пройшов повз особистісне ядро людини, який «остаточно заперечує самоцінність людської особистості, бачить у людині лише функцію матеріального соціального процесу, підпорядковує й приносить у жертву кожну людину і кожну людську генерацію ідолу прийдешнього zukunftstaat'у та пролетаріату, який блаженствує в ньому» [**6**, с. 322], Фоєрбах не розчиняє особистість ні в природній (у чому його звинувачував Маркс), ні в соціально-історичній реальності (в чому завинив сам Маркс).

Філософія Фоєрбаха не позбавлена численних недомовленостей. Ми радше можемо міркувати тільки щодо контурів його думки, і в інтерпретатора через це завжди чатує небезпека надмірних ідеалізацій. Переконаний, що не позбавлена них й запропонована інтерпретація. Проте природа для нього (на яку Фоєрбах, згідно з Марксом, надмірно «напирає», на відміну від політики) — тільки «базис» людини, а суспільство не вичерпує її сутності.

Всупереч усій критиці Марксом «абстрактного» розуміння людини Фоєрбахом (частково справедливої, найчастіше — ні), він сам, редукуючи особу до представника певного класу, розглядає людину абстрактно.

Маркс, по суті, продовжує ту традицію раціоналізму XVIII ст., яка майже не бере до уваги конкретну людську особистість, ігнорує проблему індивідуальності. Й це після того, як були Паскаль, Гьоте, Шляєрмахер, єнські романтики. Маркса не турбує доля індивідуальності, особистості, яку він розчиняє у соціально-класових категоріях. Сприймаючи людину й людство виключно крізь класову призму, він не помітив як *особистісний первень* у людині, що складає її ядро, так і первень *загальнолюдський*.

Широко розповсюджений погляд, згідно з яким Фоєрбах обожнював людський рід, а не індивіда. При цьому чомусь зовсім не беруть до уваги еволюція поглядів Фоєрбаха. А ці погляди, особливо після напористої їх критики М. Штірнером (1806—1856), істотно змінилися. Маркс, помітимо, не читав усіх праць Фоєрбаха, й тому був позбавлений можливості дати об'єктивну його оцінку. В. М. Володін уперше в радянській літературі звернув увагу на те, що Фоєрбах врешті-решт «в історичній суперечці про людину розумну вибирає між родом «людина» та окремим індивідом останнього [...]. Проте позиція Фоєрбаха не містить крайностей філософських систем С. Кіркегора або Ф. Ніцше. У той же час це не позиція компромісу, це — позиція гуманіста» [**18**, с. 131]

Найголовнішим у марксизмі В. Ленін вважав учення про диктатуру пролетаріату. Навряд чи Маркс погодився б із цим. Мета у нього була благою й, хотілося б вірити, щиросердною. Але меті, як відомо, не всі засоби догідні. Мета ж у Маркса досягається надмірно високою ціною, ціною розпалення класової ворожнечі та принесення в жертву сьогоднішніх генерацій в ім'я дуже сумнівного щасливого майбутнього людства. Але історія, як казав Гегель, — не арена для щастя. Маркс покладався на «творящу» силу зла. Проте Зло не породжує Добро. Зло породжує Зло, ще більше Зло. Злу Фоєрбах протиставляє Любов. І даремно Енгельс глумиться над цією святинею Фоєрбаха. Нагадаю його вирок Фо-

єрбаху: «Він не має нічого позитивного, крім пихатої релігії любові й недоумкуватої, неспроможної моралі». Має. Глибоке вчення про сутність релігії та гуманістичну етику.

Діалогічне розуміння природи людини та її активності зумовлює й діалогічне тлумачення Фоєрбахом природи філософської істини й діалектики. «*Истинная* диалектика не есть *монолог одинокого мыслителя с самим собой, это диалог между Я и Ты*» [**75**, т. I, с. 203]. «Мыслитель лишь постольку диалектик, поскольку он — *противник самого себя*. Усомниться в самом себе — высшее искусство и сила» [**75**, т. I, с. 73]. Це — проти монологічно-безпроблемного Гегеля, для якого не існує нерозв'язних питань, а почасти й проти ще тільки «можливого» Маркса[5]. Сьогодні вже майже подолано пануюче впродовж тривалого часу уявлення, згідно з яким Фоєрбах не зрозумів гегелівської діалектики й відкинув її. (Згадаємо горезвісний пасаж: «разом з купіллю виплеснув і дитину».) Ще декілька десятиріч тому в марксистській літературі Фоєрбаха або взагалі беззастережно зараховували до «відомства» метафізики, або до його вчення застосовували малопродуктивну формулу-штамп — «метафізичне вчення з елементами діалектики». Така оцінка стосунків Фоєрбаха з діалектикою була інспірована самими фундаторами марксизму. Енгельс у «Німецькій ідеології» прямо заявляв про те, що Фоєрбах не справився з критикою гегелівської діалектики. Маркс вважав, що саме гегелівська діалектика є головною формою будь-якої діалектики. Але «панове в Німеччині (за винятком реакційних богословів), — писав він Енгельсу, — гадають, що діалектика Гегеля — «мертвий собака». На совісті Фейербаха великий гріх у цьому відношенні» [**55**, т. 32, с. 14]. Проте завдяки дослідженням М. О. Булатова, М. О. Горбачова, А. В. Гулиги, Й. Елеза, В. М. Кузнєцова, Ю. В. Кушакова, К. М. Любутіна, І. С. Нарського, В. Г. Табачковського, В. І. Шинкарука великий філософ був «реабілітований».

Примітною була позиція відомого американського філософа науки, професора Бостонського університету, одного з головних редакторів видаваної з 1963 р. широко відомої серії «Бостонські дослідження з філософії науки», М. Вартофського, який видав несподівано у 1977 р. обсягову й чи не кращу у світовому фоєрбахознавстві книжку «Фоєрбах». «Несподівано», бо навіщо, здавалося б, авторитетному філософу науки знадобився Фоєрбах? Що це — хоббі, чи каприз ученого? Ні! Причини цього інтересу лежать значно глибше. Він не випадковий, а породжений наполегливими пошуками нових світоглядно-методологічних орієнтирів

у конкретній дослідницькій роботі. В ідейній спадщині німецького філософа, М. Вартофського, за його власним зізнанням, приваблює передусім «діалектика» й «історична епістемологія», які, на відміну від спекулятивних аналогів Гегеля, побудовані на міцних критичних засадах «емпіричного раціоналізму», або «раціонального емпіризму». Фоєрбах, вважає Вартофський, «забезпечує моделлю історичного розвитку думки». Про те, яке велике значення відводить Вартофський своїм фоєрбахознавчим студіям свідчить його зізнання: «Ця книжка — мої власні пролегомени й тест: чи можу я брати участь у діалектиці». «Фоєрбах весь у діалектиці» [**95**, p. VII-XIII]. Фоєрбах не прийняв тільки спекулятивну сторону гегелівської діалектики.

Потрібно віддати належне молодому Марксу (коли йому ще не запаморочило голову його власне вчення), який належно оцінив діалектику Фоєрбаха. «*Фейербах* — єдиний мислитель, у якого ми спостерігаємо *серйозне*, *критичне* ставлення до гегелівської діалектики; тільки він зробив справжні відкриття в цій галузі [...]» [**56,** с. 579].

Та мало визнати, що Фоєрбах у якомусь аспекті прийняв гегелівську діалектику й що він продемонстрував блискучі зразки діалектичного мислення у вирішенні багатьох філософських проблем, потрібно ще з'ясувати, що це була за діалектика, у чому полягала її своєрідність? У цьому відношенні заслуговує на увагу точка зору відомого київського філософа й історика філософії М. О. Булатова, який спеціально присвятив статтю для з'ясування специфіки фоєрбахівської діалектики. Підсумок проведеного ним диференційованого аналізу діалектики Фоєрбаха обох періодів його творчості такий: «У перший період його метод — ідеалістична діалектика, [...] трактування діалектики не як абсолютної науки, а як органона чи методу філософії. Тому вона прогресивніша, ніж гегелівська діалектика. У другому періоді визначальне значення у філософії Фоєрбаха набуває антитетичний метод, що являє собою *одну із рис діалектики,* відповідну його переходу від ідеалізму до матеріалізму й бойової критичної спрямованості останнього (курсив мій. — *Авт.*)». М. Булатов відмовляється від традиційної оцінки методу творчості Фоєрбаха «матеріалістичного періоду», як у цілому метафізичної, але з елементами діалектики, і вважає, що «антитетичний метод Фоєрбаха — одна з рис діалектики, зведена в метод» [**10**, с. 90]. Такий висновок, принаймні підхід до проблеми «Фоєрбах — діалектика», слід визнати вдалим і перспективним, бо горезвісна формула-штамп «метафізичне вчення з елементами діалектики» навряд

застосовна до Фоєрбаха. У будь-якому випадку, якщо вона й не є хибною, то є занадто загальною, що не дозволяє відрізнити діалектику Фоєрбаха від якісно іншої форми діалектики, яку ми знаходимо у метафізичних системах філософії XVII ст.

Діалектика Фоєрбаха — *історично визначена форма діалектики*, яку не можна змішувати ні з наступними, ні з попередніми її формами, і *яка має не тільки історичне, а й актуальне значення*. Діалектика Фоєрбаха — це не гегелівська *логічна* діалектика, не *антиномічна* діалектика Канта й не *естетична* діалектика Шеллінга, а відносно самостійна форма діалектики — *діалогічна діалектика*.

Щодо вчення Фоєрбаха про релігію, то його не можна розглядати як цілком з'ясоване, й не варто його тут заторкувати мимохідь і похапцем. Відзначу тільки, що Фоєрбах був «однодумом», людиною однієї ідеї, «моноідеїстом», як сказав би М. Бердяєв. Усе життя він займався, і навіть «мучився», як згодом і Ф. М. Достоєвський, одним питанням: «У чому полягає таємниця релігії?». Сам він на схилі літ свідчив про себе: «Мои сочинения подразделяются на сочинения, имеющие своим предметом философию вообще, и на сочинения, которые трактуют главным образом религию или философию религии. [...]. Но, несмотря на это различие в моих сочинениях, все они, строго говоря, имеют одну цель, одну волю и мысль, одну тему. Эта тема есть именно религия и теология и все, что с ними связано. [...] Я во всех моих сочинениях никогда не упускаю из виду проблем религии и теологии; они были всегда главным предметом моего мышления и моей жизни [...]» [**75**, т. 1, с. 498].

Маркс ставився до релігії із запеклою ворожістю. Він таврує її як зло й хоче знищити. Фоєрбах прагне її збагнути та олюднити. Маркс без найменших сумнівів відкидає релігію. Він не вбачає в ній нічого позитивного. Достатньо тільки згадати його «критику» релігії в «До критики гегелівської філософії права»: релігія — «*неправдивий світогляд*». «Релігія — це зітхання пригнобленої істоти, серце безсердечного світу, подібно до того як вона — дух бездушних порядків. Релігія є *опіум* народу» [**55**, т. 1, с. 385]. Фоєрбах же намагається відокремити в релігії істинне від помилкового, розкрити всесвітньо-історичне значення християнства, уяснити місце релігії в духовному ядрі особистості. Він зовсім не хоче скасувати релігію, а хоче вдосконалити її. Це буде релігія без бога, релігія любові людини до людини. Предмет релігійного почуття — «щось інтимне, найінтимніше, найближче людині». Повз Фоєрбаха, безсумнівно, не пройшов урок Канта, який всу-

переч своїй ворожості до релігії, змушений був врешті-решт визнати, що в душі людини є таємна ніша, яка не може бути заповнена нічим іншим, крім релігії. Нагадаю, що в структурі кантівських питань, відповіді на які передбачає головне питання «Що таке людина?», відповідь на третє питання «На що я можу сподіватися?» у філософії не знайти, його можна шукати тільки в релігії. Тільки спільно з релігією філософія може дати відповідь на питання «Що таке людина?». І в цьому надскладному питанні Фоєрбах сучасніший за Маркса.

Хай там як, але світовим фоєрбахознавством, у тому числі й радянським і вітчизняним, зроблено вже чимало. Але чимало ще й належить зробити.

Що ж являло собою радянське фоєрбахознавство? Від якої його спадщини ми маємо відмовитися, а яку взяти із собою?

У марксистській історико-філософській науці серед усіх філософів минулого Фоєрбах посідав, поряд із Гегелем, одне з привілейованих місць. Цей привілей було надано, як здавалося, раз і назавжди фундаторами марксизму, які зізнавалися у впливі на них німецького мислителя — їх «великого попередника». Це місце Фоєрбаха в історико-філософському просторі було канонізовано у відомій праці Леніна «Три джерела і три складові частини марксизму». Фоєрбаху було включено «зелене світло». За радянських часів видано близько десяти присвячених йому монографій, кілька десятків розділів у монографіях та підручниках і навчальних посібниках, безліч статей, захищалися дисертації. Це «джерельне» становище Фоєрбаха «зобов'язувало». Та воно породило водночас і певну «теоретичну оптику», крізь яку досліджувалася його спадщина. «Оптика» ж ця страждала підступними й вкрай негативними наслідками вадами. А саме: застосування так званих «методів», які ми умовно назвемо «методом натяку» й «методом дзвіниці». Перший з них полягав у тому, що «раціональними зернами» у теоретичній спадщині Фоєрбаха вважалося те, що нагадувало ті чи інші ідеї, положення марксистської філософії, натякало на них, а те ж, що дисонувало з ними, оцінювалося як омани, як «зупинився», «не дійшов» («зупинився перед діалектичним матеріалізмом і не дійшов до історичного»).

І все ж радянське фоєрбахознавсво здобуло в дослідженні філософської спадщини Фоєрбаха чимало успіхів. З цим погодиться не тільки філософ-марксист, а й, можливо, більшість істориків філософії немарксистів, які досить серйозно й сумлінно займаються дослідженням філософії Фоєрбаха. Показова в цьому сенсі

бібліографія найбільш докладної в сучасній немарксистській літературі праці про Фоєрбаха М. Вартофського — «Фоєрбах» [**95**]. В неї включено всю видану до 1977 р. (рік видання книжки Вартофського) радянську монографічну фоєрбахознавчу літературу.

Та ці здобутки давалися нелегко, й часом не завдяки дороговказам фундаторів марксизму, а подекуди — всупереч їм.

Отже — радянське фоєрбахознавство. На пострадянському терені, на жаль, нічого помітного у фоєрбахознавстві не відбулося. Винятком був хіба що чудовий розділ В. М. Володіна «Фоєрбах: «розсудок» і «розум» в антропологічному вимірі» у книзі «От рассудка к разуму» [**18**, с. 91—141]. Втім, як відомо, «одна ластівка весни не робить». «Маємо те, що маємо», як говорив у таких випадках наш перший президент Л. Кравчук. Аналіз отриманих результатів змушує говорити не тільки про здобутки, але й про омани, прогалини, й невирішені проблеми у цій галузі досліджень.

Перша хвиля фоєрбахознавчих досліджень в СРСР була пов'язана з 50-річчям від дня смерті Фоєрбаха. 13 вересня 1922 року в Харкові й 3 жовтня в Одесі відбулися урочисті засідання науково-дослідницьких кафедр, на яких були заслухані теоретичні доповіді, присвячені пам'яті мислителя. У 20-ті роки з'являється ряд статей і брошур (В. Рожицина, Г. Рохліна, С. Семківського, Л. Ческіса), де, на противагу «буржуазним» історикам філософії, які начебто усіляко замовчували або ж фальсифікували спадщину великого матеріаліста, відстоюється матеріалістична, діалектична й гуманістична сутність фоєрбахіанства, здійснюються спроби з'ясувати роль Фоєрбаха у формуванні філософії марксизму. Виходить з друку перше марксистське монографічне дослідження А. М. Деборіна, присвячене вченню німецького мислителя, де поставлене завдання «дати історичну оцінку діяльності Фоєрбаха й подати його світогляд у систематичному викладі» [**30**].

Попри те, що в цілому праці 20-х років XX ст. зробили деякий внесок у радянське фоєрбахознавство, в них мали місце певні некоректності й навіть істотні помилки. А. Деборін, Г. Левіт, В. Рожицин, С. Семківський, Ф. Третьяков та деякі інші дослідники надмірно зблизили антропологічний матеріалізм з діалектичним та історичним матеріалізмом, висунули горезвісну спрощену формулу, за якою філософія марксизму — це об'єднання матеріалізму Фоєрбаха з діалектикою Гегеля.

З критичним переглядом фоєрбахознавчої літератури, що вийшла у 20-ті роки, виступив у 1932 р. П. Вишинський [**20**]. Ця

критика, що була в цілому справедливою, звільняла вчення Фоєрбаха від раніше допущених «виправлень» і тим самим сприяла його більш адекватному розумінню. Однак, у брошурі П. Вишинського вже помітний крен в іншу крайність, якою відзначені практично усі праці, що вийшли до 150-річного ювілею мислителя [див.: **87, 4, 21**]. Саме в них кристалізувався той традиційний стереотип, що увійшов у навчальну літературу, за яким матеріалізм Фоєрбаха хоча й є вищим щаблем домарксівського матеріалізму, але охоплює лише природу й залишається матеріалізмом метафізичним [або виключно далеким від діалектики (М. Баскін, С. Габараєв); або таким, що утримує тільки окремі її елементи (С. Юрківський, М. Григор'ян)], а в розумінні явищ суспільного життя безроздільно поступається ідеалізму.

У 1963 р. вийшла монографія А. І. Ардаб'єва «Атеїзм Людвіга Фоєрбаха» — перше велике дослідження внеску мислителя в історію атеїзму [**2**].

Важливою віхою в історії марксистського фоєрбахознавства стала опублікована в 1967 р. праця Б. Е. Биховського «Людвіг Фоєрбах» [**12**]. У ній філософська спадщина Фоєрбаха дістала порівняно повне й багатогранне висвітлення. Б. Биховському вдалося уникнути як переоцінки цієї спадщини, неісторичного «підтягування» антропологічного матеріалізму під діалектичний та історичний матеріалізм, що мало місце в літературі 20-х років, так і тих сформованих у 50-ті роки штампів, які спрощували й збіднювали ідейний зміст філософії Фоєрбаха. Автор вперше звернув увагу на зародки історичного матеріалізму у світогляді мислителя й більш конкретно поставив питання про ставлення Фоєрбаха до діалектики. Крім того, Б. Биховський звернув увагу на необхідність більш ретельно проаналізувати історико-філософські праці Фоєрбаха для дослідження генези його філософії та її сутності.

У цьому ж році було перекладено російською мовою історико-філософську трилогію Фоєрбаха. У вступній статті до цього видання М. М. Григорян здійснив спробу проаналізувати «Історію філософії» Фоєрбаха не тільки в плані виявлення її впливу на формування матеріалістичних і атеїстичних поглядів мислителя, а й у плані дослідження того внеску, який зробив Фоєрбах у становлення історії філософії як науки [**28**, с. 5—32].

З кінця 50-х років різні аспекти філософії Фоєрбаха досліджуються в кандидатських дисертаціях Є. Кириллова (1957), Д. Данелії (1959), М. Галояна (1961), Л. Карагуляна (1964), Л. Коваль (1964), М. Чернишова (1968), В. Кириченка (1973), М. Сердю-

ченко (1975). У деяких з цих дисертацій аналізуються раніше слабко висвітлені сторони багатогранної фоєрбахівської спадщини: гносеологія (Л. Карагулян). вчення про людину (М. Чернишов), розуміння предмету філософії (А. Кириченко).

До 100-ліття з дня смерті мислителя (1972) знову опубліковано декілька статей (М. О. Булатов, А. І. Володін, Й. Елез) і цікаву монографію Й. Елеза «Проблема буття й мислення у філософії Людвіга Фоєрбаха», яку згодом було покладено в основу його докторської дисертації. Особливо не зупиняючись на тих аспетах фоєрбахівського вчення, які вже були докладно вивчені у марксистській літературі, Й. Елез спробував розкрити специфічний матеріалістичний зміст антропологічного принципу Фоєрбаха, «охарактеризувати те нове, що Фоєрбах вніс у розвиток матеріалізму після підйому його у філософії XVII—XVIII ст. й що надало філософії Фоєрбаха значення віхи на переході від німецького спекулятивного ідеалізму до вчення діалектичного матеріалізму» [**86**, с. 234].

У 1978 р. вийшла монографія К. М. Лівщиця, присвячена аналізу атеїстичної спадщини мислителя. Однак, незважаючи на значний обсяг (223 с.) і дуже докладний аналіз текстів Фоєрбаха, вона не містила яких-небудь концептуальних новацій, а лише підсумовувала накопичений у дослідженні даної проблеми досвід [**45**].

Помітно активізувалося радянське фоєрбахознавство у 80-их роках. Фоєрбахознавча література поповнюється трьома монографіями, двома докторскими дисертаціями (К. М. Лівщиць, Ю. В. Кушаков), численними статтями. Праці, що вийшли в цей час, поряд із зверненням до традиційних аспектів фоєрбахівської спадщини й їх поглибленням, включають розроблення ряду нових, раніше майже не досліджених проблем філософії Фоєрбаха.

Так, у монографії автора цих «Нарисів» «Історико-філософська концепція Л. Фоєрбаха. Теорія, методологія, конкретні результати» [**41**] та статей, які торкалися її й доповнювували [**42**, **43**], здійснено систематичне дослідження історико-філософської спадщини Фоєрбаха й показано його внесок у розроблення теоретичних та методологічних проблем історії філософії; викладено історико-філософські погляди німецького мислителя у їх співвідношенні з іншими значними концепціями історії філософії Нового часу, насамперед з концепціями Гегеля й Маркса; здійснену спробу вичленити й критично переробити життєздатні елементи історико-філософського вчення Фоєрбаха, показати їх значення для вирішення актуальних проблем сучасної історико-філософ-

ської науки. Автор, всупереч поширеній точці зору, дійшов висновку, що Фоєрбах зробив значний крок уперед порівняно з гегелівським історико-філософським вченням, що він по багатьох параметрах перевершує його. Втім, у деяких і поступається йому.

У колективній монографії українських філософів «Нариси з філософії Л. Фоєрбаха» (1982) [**63**] докладно досліджені такі проблеми, як Фоєрбах і діалектика, розуміння ним практики, проблема взаємовідносин людини й природи в антропологічному матеріалізмі, проблема людської суб'єктивності та ін. Спеціально розглядається вплив Фоєрбаха на російську й вітчизняну філософію. Філософська спадщина мислителя аналізується також у контексті сучасної ідеологічної боротьби. Як справедливо помітив один із рецензентів монографії, її особливістю було «прагнення авторів дослідити творчість Фоєрбаха крізь призму актуальних проблем марксистсько-ленінської філософії», звернення до тих аспектів фоєрбахівської спадщини, «які являють не тільки історико-філософський, але й проблемно-теоретичний інтерес» [**57**, с. 162, 163].

У 1988 р. радянська фоєрбахіана поповнюється ще однією монографічною працею, що належить перу відомого історика філософії К. М. Любутіна [**49**]. Автор і раніше звертався до творчості Фоєрбаха, був, так би мовити, «небайдужий» до нього. Його праця «Проблема суб'єкта і об'єкта в німецькій класичній і марксистсько-ленінській філософії» [**48**] помітно збагатила наше розуміння як фоєрбахівського вчення про суб'єкт і об'єкт, так і самого ядра філософії Фоєрбаха — антропологічного принципу. Заслуговує на увагу й авторська точка зору на сутність і межі антропологічної діалектики [**50**]. Втім на цей раз К. М. Любутин сфокусував свій аналіз на вченні Фоєрбаха про людину — вченні, яке є не тільки фундаментом, а й стрижнем усього фоєрбахівського філософування. У праці повно й докладно розкрито гуманістичну спрямованість матеріалізму Фоєрбаха.

Цей «зсув» дослідницького інтересу гідний уваги. Він відображає загальну тенденцію фоєрбахознавства, яке, як нам здається, піднімається на новий щабель засвоєння фоєрбахівської спадщини. Зараз, нарешті, коли філософія як ніколи раніше повертається «лицем» до потреб конкретної людини, орієнтується на вирішення повсякденних і життєвих проблем, нас усе більше цікавить не стільки матеріалізм, теорія пізнання, метод Фоєрбаха, скільки його вчення про людину, його гуманізм, його етика.

Крім того, різні маловідомі аспекти вчення Фоєрбаха досліджувалися в працях, спеціально не присвячених аналізу лише теоретичної спадщини німецького філософа, але без яких картина сучасного фоєрбахознавства була б істотно неповною. Так, у праці І. С. Нарського [**60,** с. 465—526], не буде перебільшенням сказати, викладено погляди мислителя з урахуванням досягнень новітнього світового фоєрбахознавства. Праця є не тільки надзвичайно цінним навчальним посібником, а й фундаментальним науковим дослідженням, яке містить у собі цілий ряд цікавих й оригінальних ідей, що задають спрямованості подальшому науковому пошуку. Це стосується, передусім, далекої від негативізму (що, на жаль, має місце в нашій літературі й сьогодні) оцінки етики Фоєрбаха як «яскравого етичного вчення»; розгляду питання про діалектику у мисленні Фоєрбаха; розбору й позитивної оцінки фоєрбахівського розуміння гносеологічної функції емоцій тощо. Монографія В. А. Малініна й В. І. Шинкарука «Ліве гегельянство. Критичний аналіз» [**54**, с. 86—116] істотно заповнює дефіцит наших знань про ту роль, яку відіграв Фоєрбах у лівогегельянському русі, й «міру» його гегельянства. А невеликий параграф «Фоєрбах» у «Короткій історії етики» А. А. Гусейнова й Т. Іррлітц — чи не найкращий у радянській літературі виклад етичного вчення мислителя. Етика Фоєрбаха справедливо розглядається як теоретичне ядро його філософської системи й як самокритичне завершення всієї «буржуазної» класичної філософії [**29**, с. 479—493].

Радянське фоєрбахознавство було досить розвинутою галуззю історико-філософської науки і за широтою охоплення досліджуваного предмета, і за глибиною проникнення в його сутність. Зараз можемо сподіватися на створення найближчим часом узагальнюючої фундаментальної колективної праці «Філософія Фоєрбаха і сучасність», в якій будуть підсумовані всі досягнуті результати як за радянських часів, так і за останні п'ятнадцять років. Гадаю, що нагальна потреба в такій праці назріла давно. І «ресурси» для неї є. Її створення сприяло б подоланню того розриву, який давно проглядає між образом Фоєрбаха, висвітленим сучасною історико-філософською наукою, та тими заяложеними уявленнями про нього, які прижилися й продовжують своє ходіння в навчальній (та й не тільки) літературі.

Цьому значною мірою сприяв би переклад українською (або російською) мовою не тільки «головних» праць Фоєрбаха (що ми маємо), а й усього зібрання його творів. Адже деякі праці мислителя, які мають велике значення для розуміння його вчення, так і

не перекладені й тому мало відомі широкому філософському загалу. Так, ще не перекладені ерлангенські лекції з історії філософії [**90**], які є вкрай важливими для з'ясування генези власних поглядів філософа.

У 1967 р. за ініціативою й за редакцією відомого фахівця В. Шуффенгауера в колишній НДР було почато видання повного критичного зібрання творів Фоєрбаха. Це фундаментальне видання складається з 20 томів, містить докладні покажчики та інший довідковий аппарат. Переклад цього видання був би конче потрібен.

Хай там як, а світовим фоєрбахознавством, у тому числі радянським та вітчизняним, зроблено вже чимало. Та чимало ще належить зробити. Зупинимося на тих фоєрбахознавчих проблемах, які потребують, на мій погляд, подальшого дослідження. Про деякі я вже згадував. Інші умовно розділимо на дві групи. До першої віднесемо ті проблеми, які стосуються внутрішнього змісту вчення Фоєрбаха. До другої — проблеми, пов'язані з функціонуванням ідей Фоєрбаха в сучасній йому культурі та в подальшому культурному розвитку.

Слід зазначити, що першочерговими проблемами залишаються: «персоналізм» Фоєрбаха; його «туїзм»; розуміння ним сутності релігії та її історичної долі; з'ясування місця фоєрбахівського методу на тій методологічній шкалі, крайніми полюсами якої є метафізика та діалектика.

Беззастережне оцінювання фоєрбахівського методу як метафізичного назавжди, сподіваюся, залишена сучасною наукою. Але формула, яка точно виражає міру діалектичності цього методу, так і не знайдена. Можливо, тут з нами грає зле Марксове категоричне твердження, під гіпнозом якого ми все ще перебуваємо, що «гегелівська діалектика є основна форма усякої діалектики»? У будь-якому разі, всі досі запропоновані формули фоєрбахівського методу («метафізика з елементами діалектики», «антитетика, яка являє собою одну з рис діалектики» тощо), так чи інакше уразливі.

Не можна вважати остаточно розв'язаним і питання про співвідношення антропологічного матеріалізму та натуралізму в розумінні природи людини. Чи виходить антропологічний матеріалізм за рамки натуралізму? А якщо не виходить, то це добре чи погано? Та й узагалі, чи не є натуралізм своєрідною рятівною «вакциною» проти невтримного фіхтеанського активізму, вірусом якого певною мірою був заражений і Маркс? Це одне з тих питань, які ще чекають на відповідь. І відповідь нагальну, оскільки людство вже й так, здається, занадто з нею забарилося.

Розбіжності, які мають місце в нашій літературі з цього ключового для всього фоєрбахознавства питання, найбільш рельєфно проглядають у науково-довідкових виданнях через притаманні цьому жанру чіткість та визначеність формулювань. Так, у «Філософській енциклопедії» читаємо: «Антропологічний принцип — філософський принцип, який означає неісторичний розгляд людини як частини природи, як природної істоти [...]» [**77**, с. 77]. У «Філософському словнику» під редакцією В. І. Шинкарука у написаній автором цього посібника статті «Антропологічний принцип» відстоюється принципово інша точка зору: «Сутність антропологічного принципу полягає: 1) у проголошенні проблеми людини ключовою у вирішенні усього можливого кола філософських питань, для усього філософського світогляду; 2) у такому розумінні сутності людини, яке виходить за межі суто натуралістичних поглядів на людину як частини природи, але не доходить до розуміння людини як продукта і суб'єкта суспільно-історичної практики, як сукупності усіх суспільних відносин. Згідно з Фоєрбахом, людина — не тільки продукт природи, а й певним чином історії, спілкування людей» [**79**, с. 30]. Хай там як, в наявності дві точки зору. Уявляється, що розв'язання цієї суперечки лежить на шляху не стільки повнішого, аніж це мало місце до цих пір, виявлення й систематизації зародків історичного матеріалізму у працях Фоєрбаха, скільки чіткішого розуміння того антропологічного зрізу природи людини, який власне досліжував Фоєрбах.

До речі, у розв'язанні зазначених і багатьох інших проблем фоєрбахознавства далеко не останню роль відіграє вивчення своєрідності літературного стилю Фоєрбаха, який принципово відрізняється від, скажімо, стильових особливостей творів Канта або Гегеля. Афористичний стиль Фоєрбаха, як і назви його праць — «*Попередні* тези до реформи філософії», «*Головні* положення філософії майбутнього» (курсив мій. — *Авт.*), свідчать про те, що його думки залишилися незакінченими, недомовленими, не доведеними до останніх і точних логічних висновків, що контури створюваної ним «філософії майбутнього» залишилися для нього самого дуже й дуже невизначеними. Намір мислителя (у 60-х роках) підсумувати своє філософське вчення у формі систематичної етики не було здійснене зовсім не через якісь зовнішні, як це іноді уявляють, причини та обставини (фатальна ізоляція, складні життєві умови, матеріальна скрута тощо). Тому дуже важко (а може й неможливо) вловити та виразити його невизначену «блукаючу» позицію з того чи того питання в якійсь одній жорсткій формулі.

І ще про одну проблему, яка зовсім випала з поля зору нашого фоєрбахознавства. Йдеться про естетичні погляди Фоєрбаха, повністю обійдені мовчанням навіть у курсах історії естетичної думки. Так, у докладному навчальному посібнику М. Ф. Овсяннікова «Історія естетичної думки» розділ, присвячений німецькій класичній філософії, закінчується розглядом естетичної теорії Гегеля [**62**].

Тут нам можуть заперечити: та про яку естетику Фоєрбаха може йтися, якщо у нього немає такого вчення? Але це заперечення було б слушним тільки у тому випадку, якщо геть-чисто забути той культурно-історичний факт, що Фоєрбах — це не тільки сам Фоєрбах, але й М. Г. Чернишевський (1828—1889), а з певними застереженнями та обмеженнями також і Р. Вагнер (1813—1883) [6], і найближчий учень Фоєрбаха — значний історик літератури й естетик Г. Т. Геттнер, і «швейцарський Гьоте» — письменник Г. Келлер (1819—1890), і видатний російський літературознавець А. М. Пипін.

І все ж найменш дослідженою, хоч як це не парадоксально, залишається гуманістична етика Фоєрбаха. Незважаючи на те, що немає жодної узагальнюючої праці, у якій не торкалися б цієї теми, і на те, що їй присвячене досить докладне монографічне дослідження польського філософа Н. Янківського [**92**], фоєрбахознавці поки що, як мені уявляється, лише бродять навколо цього грандіозного етичного вчення, ледве тільки підбираючи ключі до його іманентного аналізу. Не останню роль у цьому відіграла догматизація, яка, мабуть, виправдана у конкретно-історичному контексті, але яка стає далеко не безперечною і навіть хибною, будучи вилученою з цього контексту й універсалізованою, негативної оцінки фоєрбахівської етики Енгельсом, яку він дав у праці «Людвіг Фоєрбах і кінець класичної німецької філософії». Але такі ключі вже, мабуть, знайдені. Це, по-перше, розуміння того, що етика Фоєрбаха — не просто складова частина його філософського вчення, нехай навіть центральна, а й завершення та синтез усієї його філософії і навіть усього класичного філософування. По-друге, з'ясування того, що етичне для німецького мислителя не локалізується, воно — не просто характеристика особливого типу відносин та особливої форми свідомості й самосвідомості, а пронизує всю життєдіяльність людини загалом — і матеріальну, і духовну. Звідси всеосяжний характер фоєрбахівської етики. Вона водночас і онтологія, і гносеологія, і логіка, і діалектика. Тому до неї неефективно підходити з кантівськими чи гегелівськими мірками[7].

Далеко не повно й навіть однобічно вивчено вплив Фоєрбаха на російську й вітчизняну суспільну думку. Досліджували лише впливи фоєрбахівських ідей на формування світогляду мислителів революційно-демократичного напрямку: О. І. Герцена, М. Г. Чернишевського, М. А. Добролюбова, І. С. Нечуй-Левицького, М. М. Коцюбинського, І. Франка. Що ж стосується ідеалістичної та релігійної філософії, то вплив на неї антропології Фоєрбаха не тільки не досліджували, але геть-чисто заперечували. Апріорного статусу набуло судження: «ідеалісти всіляко намагалися скомпрометувати філософське вчення німецького матеріаліста». Між тим гуманізм, етикоцентризм Фоєрбаха, його вчення про любов як найглибше власне людське ставлення були співзвучні пошукам наших філософів-ідеалістів і не могли так чи інакше не вплинути на них. В. Соловйов, наприклад, свої аргументи критики абстрактного («отвлеченного») гегелівського ідеалізму прямо запозичує, за власним визнанням, з «антропологічної філософії дотепного й талановитого Фоєрбаха» [**73**, с. 41]. М. О. Бердяєв оцінював антропологізм Фоєрбаха як «вершину гуманістичної свідомості XIX століття», а працю «Сутність християнства» називав «геніальною» [**6**, с. 321, 298]. Хай там як, проблема — антропологічний матеріалізм та російська й вітчизняна філософія — все ще залишається проблемою, однією з найважливіших та актуальних проблем дослідження міжнаціональних філософських стосунків.

Повчальною, але недостатньо вивченою залишається історична доля фоєрбахіанства в західній немарксистській філософії.

Ставлення «буржуазної» філософської думки до теоретичної спадщини Фоєрбаха не залишалося незмінним. Воно зазнало певної еволюції. Спочатку проти Фоєрбаха була складена справжня змова мовчання. Потім вона змінилася відвертою лайкою й наклепом на адресу матеріалізму й атеїзму мислителя. Починаючи з 20—30-х років минулого століття спостерігається своєрідна «реабілітація» фоєрбахіанства, деякий, як виразився Б. Е. Биховський, «псевдофоєрбахівський маскарад». Ця реабілітація зводилася в основному, або до реанімації слабких, давно віджилих і переборених передовою філософською думкою ідей мислителя або до різного роду модернізацій його теоретичної спадщини в дусі численних філософських «ізмів» XX ст. Досить згадати хоча б «філософську антропологію» й «діалектичну теологію». Щоправда, заради справедливості треба сказати, що в цих дослідженнях трапляється цікавий грунтовний аналіз, спостереження й висновки.

Із 70-х років у ставленні західної філософської думки до фоєрбахіанства з'являється ряд нових тенденцій. Зупинимося лише на двох як найвиразніших й найхаратерніших.

По-перше, почав спостерігатися зовсім несподіваний, на перший погляд, інтерес до Фоєрбаха з боку не тільки істориків філософії, а й фахівців інших галузей наукового пізнання. Ми вже згадували працю професора М. Вартофського «Фоєрбах». Не будемо вступати в полеміку з визнаним фахівцем у галузі філософії науки з приводу його оцінок методу й «епістемології» Фоєрбаха. Пробачимо йому й традиційну у його колах (особливо у англомовних країнах) недооцінку гегелівського мислення і його діалектики. Для нас важливе інше. М. Вартофський відкриває маловідомого Фоєрбаха — Фоєрбаха, який може стати партнером і світоглядно-методологічним ментором у сучасних наукових пошуках.

Намітилася й інша тенденція. Вона полягає у намаганнях використати Фоєрбаха, залучити його в союзники у боротьбі з марксизмом. Йдеться про спроби різко протиставити Фоєрбаха Марксу — мислителя сучаснішого, ідеї якого тільки й можуть слугувати надійним теоретичним орієнтиром соціальної практики — мислителю нібито безнадійно застарілому, ідеї якого не витримали перевірки часом і соціальним досвідом людства. Таке ставлення до Маркса спостерігається нині, на жаль, і в країнах, які з'явилися після розпаду Союзу. Та це — минуче. Це — «дитяча хвороба», як казав відомий усім теоретик комунізму, але не «лівизни», а цього разу — «правизни». Хоча, як уже зазначалося, Фоєрбах справді в чомусь не лише не поступається Марксу, а й доповнює його.

Треба раз і назавжди полишити цю дитячу логіку: «вище — нижче». Маркс і Фоєрбах. Обидва — велетні, які робили великі відкриття, але, разом з тим, і великі помилки. І на одних, і на других треба вчитися. Ніколи не треба забувати, що, як вчив Гегель, істина є процес, процес подолання хибних уявлень. Треба вчитися — і у Фоєрбаха, і у Маркса. І у кожного з них вчитися є чому.

Зараз перед історико-філософською наукою відкриваються нові горизонти. Нове філософське мислення — мислення вільне від класової чи національної обмеженості, орієнтоване на пріоритет загальнолюдських цінностей (включаючи релігійні) — дає змогу глибше засвоїти світовий філософський досвід, у тому числі й досвід Фоєрбаха. Адже те, що ще зовсім недавно здавалося суто абстрактним із вузькокласової точки зору, виявляє разючу конкретність із точки зору загальнолюдської.

Ще раз наголосимо, що реабілітація Фоєрбаха, об'єктивне оцінювання його вчення — одне з нагальних завдань сучасної історико-філософської науки. За умови нового ставлення до релігії, нового розуміння предмета філософії та філософської істини, я наважуся передбачити фоєрбахівський бум, принаймні ренесанс. Фоєрбахознавство знаходиться, мабуть, на порозі багатьох відкриттів. У наші дні, коли проблематичним стає саме буття людини у світі, коли «природа взагалі», «людина взагалі» стають «практично істинними абстракціями» (Маркс), «абстрактний гуманізм» Фоєрбаха не виглядає вже таким абстрактним. А відмова від етичного релятивізму, пошуки морального абсолюту не можуть не змінити нашого ставлення до етики Фоєрбаха, до його «філософії любові», до його ненависті до будь-якого насильства. Нове мислення висвітить, безперечно, нові грані фоєрбахівського вчення, яке закликає й волає «пригорнути до свого серця природу» й «полюбити людину».

Не відкидаючи досягнень радянського фоєрбахознавства, слід усе ж зазначити, що багато з його положень безнадійно застаріли й потребують радикального перегляду. Тільки за таких умов найцінніша фоєрбахівська спадщина може бути інтегрована у сучасне філософське мислення й збагатити його. І цей процес відбувався й відбувається. Один з провідних фоєрбахзнавців М. фон Гагерн навряд чи перебільшує, вважаючи, що Фоєрбах наклав помітний відбиток на всі філософські напрямки XX ст. [див.: **91**, S. 367—369].

Зрозуміло, що сьогодні вже не можна бути фоєрбахіанцем, як не можна бути кантіанцем, гегельянцем чи марксистом. Це було б рухом назад. Таке «розігрівання» вчень минулого вже Гегель розглядав як «притулок безсилля думки», яка не може справитися з багатим матеріалом сучасності. Однак не можна й філософувати так, немовби Фоєрбаха ніколи не було.

Л. ФОЄРБАХ ЯК ІСТОРИК ФІЛОСОФІЇ

У філософській історіографічній літературі історико-філософському вченню Л. Фоєрбаха зазвичай присвячували всього декілька рядків і оцінювали найчастіше усього-на-всього як історико-філософські «уявлення». Хоча ще у 1967 р. були перекладені російською й видані основні історико-філософські праці Фоєрбаха [**76**], література про нього як історика філософії була нечисленною й вичерпувалася коротенькими розділами в моно-

графіях, присвячених Л. Фоєрбаху або історії історико-філософської науки, та кількома статтями. Тривалий час справедливими залишалися слова відомого радянського історика філософії Б. Е. Биховського: «На жаль, Фоєрбах як історик філософії незаслужено забутий [...]. У марксистській літературі до цих пір немає спеціальних праць, що віддають йому належне в цьому відношенні» [**12**, с. 25].

В уже далекому 1981 році я здійснив спробу надолужити упущене, заповнити існуючу прогалину в фоєрбахознавстві й видав книжку «Історико-філософська концепція Фоєрбаха. Теорія, методологія, конкретні результати» [**41**], а два роки потому захистив на цю ж тему докторську дисертацію. Уже в той час я, щоправда, дещо завуальовано, висловив свою незгоду з відомою ленінською оцінкою Л.Фоєрбаха — «міркування Фейєрбаха більш дотепні, ніж глибокі» [**44**, с. 272] і висунув протилежну тезу — «у своїх працях з історії філософії Фоєрбах і "яскравий" [...] і «глибокий»» й намагався довести, що в галузі історії філософії у Фоєрбаха «ми маємо справу не просто з історико-філософським «поглядами», «уявленнями», а з «досить розвиненою концепцією, *теорією*, з ретельно розробленою й самим же Фоєрбахом експлікованою *методологією* історико-філософського дослідження» [**41**, с. 5]. Книжка й дисертація були написані, звісно, з марксистських позицій. Втім уже тоді я змушений був іноді говорити те, чого не думав, а дещо з того, що думав, сказати не міг. Не міг же я, наприклад, поділитися з читачем тією думкою, що нарис історії західноєвропейської філософії Нового часу у «Святому сімействі» Маркса, присвячений французькому матеріалізму XVIII ст. — «Критичний бій з французьким маріалізмом» є не чим іншим, як просто конспектом фоєрбахівської «Історії філософії»; що оцінка Енгельсом діалектики Канта хибна, як і безпідставне й легковажне пророкування ним «кінця філософії» тощо. Проте не буде більшої помилки, яку ми вже зробили й продовжуємо робити, як зрікатися Маркса. Та нісенітниця, м'яко кажучи, яка часом несеться у вітчизняній філософській літературі, не тільки бентежить і викликає почуття протесту, а просто ошелешує. Забуття Маркса, наші торохкання із однієї крайності в іншу, нам уже аукнулися й ще довго будуть аукатись.

Проте не будемо поспішати. Про те, як нам бути з марксизмом йтиметься в наступному нарисі. А зараз ще лише скажу, що я не відмовився від своїх колишніх поглядів на історико-філософське вчення Фоєрбаха, а лише відверто висловлю те, що думав і тоді, та внесу деякі корективи.

Фоєрбаху в становленні теорії історії філософії та викладі історії філософії Нового часу належить особливе місце. Він зробив значний крок уперед порівнято з Гегелем. Він, по суті, запропонував нову історико-філософську парадигму, до якої згодом самотужки йшла історико-філософська думка протягом усього XX ст. Такі його ідеї-відкриття, як: поліфонізм історико-філософського процесу, особистісний та діалогічний характер філософської істини, бездоганна критика гегелівського «aufheben» в історії філософії й культури та інших глибинних світоглядних й методологічних вад (навіть, пороків) гегелівського типу мислення тощо, й сьогодні залишаються вершинами світової історико-філософської думки, які щоразу в конкретному історико-філософському дослідженні треба скоряти заново.

Крім того, не слід забувати того, що саме історико-філософські штудії Фоєрбаха були стартовим майданчиком до його власної антропологічної філософії, до «антропологічного повороту» в філософії.

Його «Історія філософії» мала великий вплив на молодого гегельянця Маркса, й не тільки на нього. Вона була подією у філософському житті Німеччини.

Безпосереднім попередником Фоєрбаха в галузі історії філософії був, як відомо, передусім Гегель. Гегелівський вплив на формування історико-філософського вчення Фоєрбаха безперечний. Однак він був скоріше непрямим, тобто впливом гегелівського діалектико-ідеалістичного способу мислення на світорозуміння Фоєрбаха у цілому. Адже «Лекції з історії філософії» Гегеля були уперше опубліковані його учнем Міхелетом лише в 1833 р. І в цьому ж році вийшла з друку перша частина історико-філософської трилогії Фоєрбаха «Історія філософії Нового часу від Бекона Веруламського до Бенедикта Спінози». А гегелівський курс лекцій з історії філософії у Берлінському університеті він міг слухати лише один раз у зимовому семестрі 1825 р. У 1836 р. у другій частині трилогії «Виклад, розвиток і критика філософії Ляйбніца» Фоєрбах робить одне важливе зізнання про характер впливу на нього гегелівської історії філософії: «Изложенный здесь взгляд, — зауважує він, — в корне отличается от того, что говорит о системе Лейбница Гегель [...]. Все изложение и оценка Лейбница строились совершенно самостоятельно и независимо от того, что говорили о Лейбнице, одобряя или критикуя его, Гегель и другие мыслители. Только теперь, после того как этот отдел давно уже написан, автор обратился к тем местам, о которых он помнил только то, что они содержат высказывания о Лейбнице» [**76**, т. 2, с. 175].

§1. Л. Фоєрбах як історик філософії: теорія історико-філософського процесу

Основні історико-філософські праці Фоєрбаха були створені в «гегельянський період» його творчості. Однак «цілком правовірним гегельянцем він не був» і в своїх історико-філософських дослідженнях. Навіть саме ці дослідження все більше скеровували хід його думки від ідеалізму до матеріалізму.

Ставлення Фоєрбаха до історико-філософського вчення Гегеля з самого початку було не учнівським, а творчим, критичним. І хоча повністю гегелівське вчення ним не подолане, що взагалі, мабуть, не під силу жодному мислителю, розвинена ним теорія історико-філософського процесу та методологія історико-філософського дослідження за багатьма вимірами перевершують гегелівську.

Проаналізувати ці виміри шляхом зіставлення й порівняння історико-філософського вчення Фоєрбаха з класичними історико-філософсими вченнями Гегеля й Маркса є основним завданням цього розділу.

Попри те, що розбіжності Фоєрбаха з Гегелем ставали від праці до праці все глибші, відвертіші й усвідомленіші, його ставлення до «раціонального зерна» історико-філософського вчення Гегеля залишалося незмінним. Він добре усвідомлював внесок Гегеля у розвиток історико-філософської науки. «Гегелевская история философии, — був переконаний він, — является [...], бесспорно, первой представляющей собой и гарантирующей действительное *познание* истории философии, открывающей нам истинный *смысл* различных систем, их понятие» [**76**, т. 2, с. 10]. Аналогічні оцінки, нагадаю, буде давати згодом гегелівській історії філософії Маркс.

Найважливішим досягненням гегелівської історії філософії Фоєрбах вважав проведення Гегелем крізь увесь історико-філософський матеріал принципу розвитку, розуміння історико-філософського процесу як *системи, що розвивається*. «История философии является у Гегеля, — підкреслював Фоєрбах, — не чем иным, как временной экспозицией различных определений, которые вместе составляют содержание самой истины. Истинная, объективная категория, в которой она должна рассматриваться есть идея *развития*» [**76**, т. 2, с. 12]. Такої ж думки був і Енгельс. Його «[...] выступление везде составило эпоху», — писав він. «Феноменологія духу [...], логіка, філософія природи, філософія духу, розроблена в її окремих історичних підрозділах: філософія

історії, права, релігії, *історія філософії* (курсив мій. — *Авт.*) [...] і т. д. — кожній з цих різних історичних галузей Гегель намагається знайти і вказати нитку розвитку, яка проходить крізь неї» [**55**, т. 21, с. 265].

Історико-філософські дослідження проводилися, звісно, й раніше[8], але лише Гегель зрозумів історію філософії як *закономірний, поступальний процес*, основним змістом якого є «прогресуючий розвиток істини». Разом з тим розроблене Гегелем історико-філософське вчення, запропонована ним модель історико-філософського процесу була далеко не адекватна своєму об'єкту, багато в чому спотворювала реальний історичний процес. Багато із цих перекручень стали предметом критики Л. Фоєрбаха, якого не задовольняла гегелівська «обробка істоії». «Этой копии, — доходить він висновку, — не хватает *жизненности* оригинала» [**75**, т. 1, с. 54].

Основну ваду гегелівського розуміння сутності історико-філософського процесу Фоєрбах убачав у інтерпретації Гегелем історії філософії як іманентного, незалежного від зовнішніх умов саморозвитку абсолютної ідеї, «движущим началом» якого є «внутренняя диалектика форм» [**22**, т. 9, с. 40]. Хоча у Гегеля трапляються й глибокі думки про нерозривність історії філософії із всесвітньою історією («Всякая система философии есть философия своей эпохи», вона — тільки одна із сторін «епохи», «культури народу»; філософія тому знаходиться в необхідному зв'язку взаємодії з її іншими сторонами: державним устроєм, формами правління, мораллю, мистецтвом, наукою, релігією. Основою цієї взаємодії, її загальною визначеністю, пронизуючою всі утворення суспільного життя, є «один и тот же общий корень, дух времени» [**22**, т. 9, с. 48, 54]. Однак у цілому ці думки залишаються в його історії філософії нерозвиненими, нереалізованими «геніальними зародками», що знаходяться у внутрішній суперечності із загальною концепцією. Фоєрбах через це цілком справедливо дорікає Гегелю у витлумаченні історії філософії лише як «філіації ідей», як «неперервного інтелектуального акту». Гегелівський метод, підкреслює Фоєрбах, в цілому розглядає історію усього-на-всього як потік думки, не досліджуючи того «дна», над яким цей потік протікає. За допомогою свого методу Гегель перетворює історію філософії «в непрерывный интеллектуальный акт». Втім «история философии, — за Фоєрбахом, — прерывается антифилософскими, чисто практическими интересами и тенденциями, чисто эмпирическими потребностями человечества» [**76**, т. 3, с. 382].

Отже, на відміну від Гегеля, Фоєрбах вважає, що в основі історико-філософського процесу лежить «дно» — «практические интересы и тенденции», «чисто эмпирические потребности человечества». Це положення висловлене ним у праці «Ставлення до Гегеля» (1839), тобто в період, коли вже відбувся остаточний розрив і розмежування Фоєрбаха з ідеалістичною філософією. Однак ця точка зору визрівала, здобуваючи різні форми, протягом усієї духовної еволюції мислителя.

У зв'язку з цим слід відзначити, що основні історико-філософські праці Фоєрбаха, написані до 1839 р., не піддаються однозначному підведенню під головну історико-філософську контроверзу — матеріалізм-ідеалізм[9]. Саме історико-філософські дослідження були тим мостом, по якому Фоєрбах, часом незалежно від своїх свідомих намірів, йшов від ідеалізму до матеріалізму. Відомий знавець спадщини Фоєрбаха Б.Е.Биховський навіть вважає, що історико-філософські праці німецького філософа ідеалістичні лише «формально», що «по суті» вони тяжіють до матеріалізму. «Їх затуманює лише тонкий шар ідеалізму [...]» [**12**, 44, 53]. Тому представляється можливим досліджувати історико-філософське вчення Фоєрбаха як *єдине ціле, що розвивається*[10].

Для реконструкції концепції Фоєрбаха надзвичайно важливо з'ясувати його витлумачення поняття-образу «дна» історико-філософського процесу. Воно досить багатопланове й багатошарове, має багато значеннєвих навантажень і поєднує всі ті істотні закономірності, риси, параметри, виявлені Фоєрбахом в історико-філософському процесі, які поза цим значеннєвим центром «розсипаються», розпадаючись на безліч геніальних, але випадкових здогадів і осяянь німецького філософа.

«Дно» у Фоєрбаха — це передусім той культурно-історичний інтелектуальний контекст, усередині якого протікає історико-філософський процес. Основними компонентами цього контексту є *релігія* й *наука*, дослідження яких, за Фоєрбахом, найбільш істотне для розуміння змісту, спрямованості, логіки історичного розвитку філософської думки. Роль цих компонентів, характер і наслідки їх впливу на історію філософії далеко не однакові, але урахування усіх цих впливів без винятку для реконструкції історико-філософського процесу вкрай важливе й суттєве.

Гегель також розумів, що історичний поступальний рух філософії, прихований смисл якого — все більш глибоке проникнення мислячого духу в сутність буття — якось стикається з такими «формоутвореннями духу», як релігія та наука. Однак для нього —

це зовнішній історичний зв'язок, від якого історик філософії має абстрагуватися. Для Фоєрбаха, навпаки, це такий зв'язок, абстрагуючись від якого, ми позбавляємо себе можливості «увійти» до внутрішньої лабораторії історичного розвитку філософського духу.

Відношення «філософія — релігія» не є, за Фоєрбахом, зовнішнім. Це відношення є непримиренною боротьбою, і всю історію нової філософії він розглядає як драматичний процес поступового звільнення людського розуму від сковуючого його гніту релігії й теології, як історію розумового пробудження людства. Якщо для Гегеля «рушійним началом» історико-філософського процесу є «внутрішня діалектика форм», то для Фоєрбаха саме суперечність віри й розуму, боротьба філософії з релігією — головна рушійна сила філософського поступу, основний закон, що пронизує всю історію філософії Нового часу. Причому ця суперечність, цей закон не тільки визначає наростаючу дивергенцію філософії й релігії, а й обумовлює поляризацію й конфронтацію самих філософських вчень, а входячи в середину кожного окремого вчення — детермінує його внутрішню суперечливість. Цьому закону підкорена й запропонована Фоєрбахом періодизація історії нової філософії, яка істотно відрізняється від гегелівської.

Саме народження нової філософії Фоєрбах пов'язує із значною за своїм масштабом і наслідком для всієї наступної історії культури антирелігійною, антитеологічною революцією. У цій революції народжувалась нова філософія, у ній же вона відіграла першорядну й вирішальну роль. Приділяючи пильну увагу цьому питанню, Фоєрбах дуже яскраво, правдиво й переконливо розкрив гальмуючий вплив релігії як пануючої ідеологічної форми середньовічного життя на художній, науковий і філософський поступ Середніх віків. Причому Фоєрбах був далекий від інтерпретації Середньовіччя як тисячолітнього провалу в історії культури. У тому, що культурно-історичний поступ мав місце і в добу Середньовіччя, він ніколи не сумнівався. Однак цей поступ здійснювався не завдяки релігії й теології, а всупереч їм. Релігія й теологія за своєю суттю несумісні з мистецтвом, наукою, філософією. «Вместе с христианством, — наголошує Фоєрбах, — установилось различие между духом и телом, чувственным и сверхчувственным — различие, которое, однако, по мере определенного развития ряда моментов в истории христианства усилилось до противоположности, даже до раздвоения духа и материи, бога и мира, сверхчувственного и чувственного. А так как в этой противоположности сверхчувственное определялось как существенное, а чувственное как несущественное, то христианство ста-

ло в своем историческом развитии *антикосмической* и *отрицательной* религией, отвлекающейся от природы, человека, жизни, мира вообще» [**76**, т. 1, с. 66, 67]. Релігія, розглядаючи зовнішній світ «только как нечто мирское, т. е. суетное [...], не позволяет человеку изучать и исследовать природу вещей [...]. Наука предполагает независимый интерес к своему предмету, интерес ради самого предмета. свободную, сосредоточенную, безусловную преданность ему; между тем религия в указанном смысле как раз лишает человека свободы этого интереса, мешает такой преданности делу, ибо такой интерес, такой энтузиазм, без которого человек ведь не может ничего достигнуть, представляется религии обожествлением конечного» [**76**, т. 2, с. 112]. Звідси вороже ставлення релігії до мистецтва, науки, философії, які спрямовані на «суетную сторону мира», на «конечное» — природу, життя, людину. Якщо ж науки й підтримувалися представниками релігії, то «не как таковыми, а как жаждущими знания людьми в противоположность с истинным духом» релігії [**76**, т. 3, с. 14, 15]. «Науки в монастырях были восприняты и поддерживались» не релігією і церквою, а «неискоренимым, независимым от исторических преград и вообще внешних условий влечением к знанию и просвещению в человеке» [**76**, т. 3, с. 14]. Багато учених-католиків не визнавали науки. Паскаль, наприклад, у пориві свого релігійного благочестя записав: «Написать против тех, кто слишком углубляется в науки. Декарт» [**64**, с. 421].

Не тільки гальмуючим, але й згубним виявився вплив релігії на філософію, яку вона спочатку відкинула, а потім уклала з нею мезальянс. До тих пір, доки зміст релігії й теології залишався головним змістом мислячого духу, філософія «была лишена той свободной продуктивности, той творческой деятельности, автопсии природы и автономии разума, которые отличают философию Греции и Нового времени и составляют своеобразный характер философии вообще. Отсюда проистекает и тот дух абстракции, тот логически-метафизический способ мышления, который составлял сущность и дух так называемой схоластической или схоластически-аристотелевской философии, ибо хотя кроме тогдашней логики и метафизики изучались и другие философские науки, но дух всего обсуждения и исследования был *формальный*, логически-метафизический. Отсюда скучное однообразие и ровный ход ее истории, подобный стоячей воде, не прерываемой в своем медлительном течении качественными различиями, следующими друг за другом и этой живой последовательностью создающими настоящую историю, как история древ-

ней и новой философии, подобная бурному потоку. Отсюда та ограниченность духа, лишенная взлетов гениальности и оригинальности, и безвкусие формы; отсюда полное отсутствие принципов, которые были бы организующими и оживляющими душами связного и последовательного целого, и вытекающий из этого атомизирующий дух различений без нужды, без определяющей и ограничивающей меры, дробящий безостановочно до бесконечности, который должен был наконец привести к чистому формализму, к устранению всякого содержания, к совершенной пустоте и к связанному с ней отвращению к схоластике» [**76**, т. 1, с. 70, 71].

Нова філософія починається, за Фоєрбахом, в Італії, бо саме там розум Відродження, що пробудився, «через медиум сомнения, хотя [...] оно еще не выступает с осознанной силой категорического императива» [**76**, т. 2, с. 409], відвернувся від неба й став шукати філософію тільки «у собі» або «у великій книзі світу», тим самим започаткувавши ту тривалу, завзяту і драматичну боротьбу розуму з вірою, якою пронизана уся історія нової філософії. На противагу гегелівській історико-філософській традиції, що пов'язувала початок нової філософії з ім'ям Декарта, Фоєрбах таким початком вважає філософію Відродження. «Философия Нового времени начинается с натурфилософии Телезио. Рассматривать Декарта исключительно как родоначальника, — заперечує він гегельянцю І. Е. Ердману, — это такое же преувеличение, как если бы кому-либо вздумалось считать родоначальником Анаксагора, у которого вообще-то философия Греции достигла зрелости» [**76**, т. 3, с. 321]. Саме у філософії Відродження, вважає Фоєрбах, був висунутий спільний для усього Нового часу принцип — принцип тотожності протилежностей, тоді як для Середньовіччя таким був принцип формальної тотожності. «Поистине, — пише він, — возвышенный принцип «соединения противоположностей», с таким воодушевлением высказанный Бруно, есть принцип Нового времени и новой философии. Это принцип самой жизни, и именно этим отличается новая философия от застойного схоластицизма средних веков, имевшего свом мерилом и принципом сухой закон формального тождества» [**76**, т. 2, с. 409].

Звичайно, даремно шукати у Фоєрбаха аналіз глибинних соціально-економічних детермінант радикального повороту в духовному житті Західної Європи. Поверхневим (хоча й не з «нульовим» змістом) є й пояснення Фоєрбахом причин того, чому саме Італія, а не яка-небудь інша країна була тим грунтом, на якому відбувся цей поворот: у «итальянцев была большая свобода духа,

и потому они раньше, чем немцы, возвысились до философии благодаря своеобразию католицизма, обращающего больше внимания на внешнее, между тем как протестантизм больше апеллирует к духу» [**76**, т. 2, с. 113]. Втім антирелігійна спрямованість, антирелігійна сутність цього поворотного пункту духовного життя людства схоплена ним правильно.

Чи правий Фоєрбах, який вважав, що історія нової філософії починається з філософії Відродження, і який займав тут іншу позицію, ніж Гегель, що розглядав філософію Відродження як «разложение того, что было твердо установлено в схоластической философии» [**22**, т. 9, с. 98], тобто як усього-на-всього останній період середньовічної філософії, період її розпаду? У світлі сучасних історико-філософських досліджень «філософська думка італійського Відродження [...] не може розглядатися як етап розкладу середньовічної схоластики. Ренесансна філософія протистоїть системі схоластичного знання [...]. Філософська система Відродження будується на інших засадах, вона виникає, зростає й розвивається незалежно від схоластичної традиції». Втім так само вона не може розглядатися «поза ренесансною системою уявлень» у зв'язку з «зародженням нового математичного та експериментального природознавства, насамперед — класичної механіки й нової механічної картини світу» [**27**, с. 54].

Історики філософії й культури нині все більше схиляються до того, що Відродження не є деяким проміжним, перехідним етапом в історії філософії й культури, що не має самостійного значення, а виступає «як самостійний етап філософської думки, який не можна змішувати ні з попередньою, ні з наступною традицією» [**27**, с. 53]. Хай там як, але ані погляди Гегеля, який залучав філософію Відродження до Середньовіччя, ані точка зору Фоєрбаха, за якою вона є першим етапом, початком нової філософії, не задовольняють сучасну історико-філософську науку. Ренесанс має значення самостійного періоду в історії культури і його не можна розчиняти в інших культурних епохах. Та Фоєрбах все ж таки набагато ближчий до істини, ніж Гегель, тому що, не дивлячись на різницю соціокультурних засад, світоглядну своєрідність і якісну відмінність філософії Нового часу й Відродження, їх поєднує, пов'язує, перетворює на ланки одного ланцюга як скептицизм стосовно авторитарної системи мислення Середньовіччя й усієї системи цінностей середньовічної культури, так і антирелігійна, антитеологічна орієнтація на природу й людину — поворот від Бога «до себе» й до «великої книги світу».

При цьому слід зауважити, що Фоєрбах не розпоряджався деякими іншими, додатковими джерелами, ніж тими, які мав Гегель. Різна оцінка філософії Відродження двома найвидатнішими істориками філософії зумовлена протилежністю їх світоглядно-методологічних засад: різним розумінням сутності як філософії взагалі та її співвідношення з іншими формами суспільної свідомості, так і сутності історико-філософської науки й, відповідно, її завдань.

Для Гегеля філософія й релігія тотожні за своїм змістом. Він постійно наполягає на згоді філософії з релігією (принаймні, християнської). Відрізняються вони лише за формою збагнення абсолюту. Якщо релігія осягає абсолют у неадекватній формі уяви, то філософія — понятійна, а тому найадекватніша форма самосвідомості абсолютного духу. Тому діалектик Гегель принципово не міг побачити у переході від Середньовіччя до Відродження якісний стрибок, перерив поступовості.

Для Фоєрбаха ж, навпаки, філософія принципово несумісна з релігією. Звідси інтерпретація ним антирелігійних за своєю суттю переорієнтацій ренесансного мислення як початку визволення розуму від віри, філософії від релігії, як початку нової філософії.

Історико-філософський процес Гегель завжди зображує як просте нарощування філософської істини, він фактично зводить історичну генезу філософської *свідомості* до генези філософського *пізнання*, абсолютизуючи пізнавальну сутність історико-філософського процесу. Як правильно зазначав свого часу відомий радянський історик філософії Б. В. Богданов, «Гегель не зміг ув'язати у своїй концепції історичності філософії ідею пізнавального начала у філософії з конкретною соціальною роллю вчень [...]. Єдиним організуючим началом, що об'єднує філософські вчення в діалектичну цілісність, у його теоретичній моделі історії філософії виступає історичний процес добування філософської істини [...]. Інший же бік — підхід до вчень як історично зумовлених форм теоретичного освоєння сучасної їм дійсності — фактично випадала з поля зору [...]. Його синтез філософської спадщини залишився в рамках розгляду «іманентного» руху істин, без включення в більш широку цілісність — у соціальну систему. Тому існує цілий ряд питань, які не могли бути вирішені засобами даної концептуальної схеми» [**8**, с. 30]. Таким було й питання щодо початку нової філософії, щодо періодизації історії філософії взагалі. У гегелівському прочитанні історії філософії однобічно оцінювалися, а іноді взагалі «випадали»[1] значні філософські постаті (а то й цілі пласти, періоди) в становленні світової філо-

софської культури, які хоча й не внесли безпосередньо якогось істотного доробку в прогрес філософського пізнання, але справили на нього значний опосередкований вплив: або очищаючи, готуючи інтелектуальне «тло», «клімат» епохи для подальшого поступального кроку; або сприяючи тому, щоб цей крок, який часом значно випереджав сучасну епоху, став надбанням її суспільної думки. Таке трапилося у Гегеля з філософією Відродження, не уникли такої долі й деякі філософи Нового часу й, насамперед, П'єр Бейль.

У гегелівській історії філософії не знайшлося місця великому французькому просвітителю, що зробив вагомий внесок в історію французької культури. Бейль не створив філософської системи, аналогічної системам Декарта, Мальбранша й Гассенді, Спінози й Ляйбніца, Локка й Гоббса, він не висунув оригінального філософського принципу й тому «випав» із гегелівської історії філософії. Проте критикою релігії й метафізики Бейль справив великий вплив на свою епоху, підготував, зорав грунт для подальшого поступу філософської думки XVIII ст., зв'язаного, в першу чергу, із французьким матеріалізмом. У «Історії філософії» Гегеля Бейль згадується усього чотири рази й то мимохідь. Перший раз він фігурує у якості безглуздого, поверхневого спростовувача арістотелівського розв'язання апорій Зенона [**22**, т. 10, с. 237]; другий — у викладі Ваніні, про якого заходить мова як про зразок порожніх заперечень проти церкви [**22**, т. 11, с. 190], третій згадується, як вульгарний критик Спінози; четвертий — в історичній довідці про те, що «Теодіцея» Ляйбніца є популярна книжка, яка спрямована проти Бейля [**22**, т. 11, с. 296]. Втім, заради справедливості, треба віддати належне «історичному чуттю» німецького ідеаліста, який згадав мимохідь, що Бейль «в качестве острого диалектика содействовал прогрессу мыслительного рассуждения об определенных предметах» [**22**, т. 11, с. 342].

Принципово інше ставлення до Бейля у Фоєрбаха. Бейль завершує у нього історію філософії Нового часу (XVII ст.), тому що боротьба філософії з релігією, розуму з вірою досягає у Бейля вищого свого напруження й драматизму. Значення Бейля для філософії полягає головним чином у його негативному, заперечному ставленні до теології: «Бейль — это практически диалектическое введение от догматически ограниченного мышления теологии к свободному мышлению философии». «Религиозные представления своего времени он сделал объектом *свободного*, т. е. *критического*, мышления» [**76**, т. 3, с. 198, 332], й висунув ідею розуму як вищої цінності. Аналізу світогляду Бейля Фоєрбах

присвятив цілий том своєї тритомної «Історії філософії» — «П'єр Бейль. До історії філософії й людства». Іншою була й фоєрбахівська оцінка Бейля як самостійного мислителя. Якщо для Гегеля Бейль не мав «никакого понятия о спекулятивном философствовании», то, за Фоєрбахом, він проявив себе «не только как проницательный мыслитель, [...] но и как мыслитель философский», бо «доводит каждый предмет до его метафизической вершины». Він не просто скептик, а «универсальный критик своего времени» [**76**, т. 3, с. 201, 212, 198].

Маркс у «Святому сімействі» повністю відтворив ці фоєрбахівські оцінки французького мислителя: «Людиною, яка *теоретично підірвала всяке довір'я* до метафізики XVII ст. і до всякої метафізики взагалі, був *П'єр Бейль* [...]. Він піддав [...] критиці весь історичний розвиток метафізики. Він став її істориком для того, щоб написати історію її смерті [...].

П'єр Бейль не тільки зруйнував метафізику за допомогою скептицизму, підготувавши тим самим грунт для засвоєния матеріалізму і філософії здорового глузду у Франції. Він провістив появу *атеїстичного суспільства*, якому незабаром судилося почати існування [...]». П'єр Бейль був «*останнім метафізиком у розумінні XVII століття і першим філософом у розумінні XVIII століття*» [**55**, т. 2, с. 134, 135].

Не збігаються у Гегеля й Фоєрбаха не тільки «початок» й «кінець» нової філософії XVII ст., але й її структура в цілому, порядок, послідовність, логіка розгляду окремих філософів Нового часу. Ці розбіжності чекають ще ретельного історико-філософського аналізу. Не претендуючи на такий аналіз, наведу лише для порівняння гегелівську й фоєрбахівську схеми історії філософії Нового часу й зверну увагу на деякі моменти їх розбіжності.

Схема Гегеля. «Философия в собственном смысле этого слова снова появилась лишь в 16 и 17 веках». Принцип нової філософії — це вже не «*наивное* мышление», а усвідомлена «противоположность между мышлением и природой», «мышлением и бытием». У збагненні цієї суперечності філософське мислення Нового часу рухається двома шляхами. «Философия поэтому распадается на две основные формы разрешения этой противоположности: реалистическую и идеалистическую философию, т. е., на философию, заставляющую возникнуть объективность и содержание мысли из восприятий, и философию, исходящую в своем искании истины из самостоятельности мышления». Перший напрям — це «реализм», «философия опыта». Він виходить з «наличного как того, в чем [...] содержится и, следовательно, также и может

быть познаваема истина [...]. Этим наличным является существующая, внешняя природа, а также духовная деятельность как мир политики и как субъективная деятельность». Другий напрям — «идеализм». Останній виходить із «внутреннего». «Согласно этому направлению все присутствует в мышлении, сам дух является всем содержанием знания». «То, что там черпается из опыта, здесь черпают из мышления». Реалізм розвивається переважно в Англії, ідеалізм — у Франції. «Но оба направления встречаются друг с другом, так как и опыт, со своей стороны, также хочет вывести из наблюдений *всеобщие законы*, а мышление, с другой стороны, исходя из абстрактной всеобщности, все же хочет себе дать некоторое определенное содержание». Зустріч обох напрямів відбувається в Німеччині, яка виходить «из конкретной идеи, из душевной и духовной внутренней жизни». Крім цих напрямів, у історії нової філософії Гегель констатує наявність ще «двух линий», що знаходяться у відношенні «антагонизма»: «эмпиризм» — «рационализм», «субстанциализм» — «индивидуализм». Однак ці лінії мають, за Гегелем, похідне, другорядне значення, що дозволяє витлумачити їх як конкретно-історичні модифікації, образи основних філософських напрямів. Однак у самого Гегеля такої інтерпретації, принаймні ним самим експлікованої, ми не знаходимо [див.: **22**, т. 11, с. 208—209, 210, 253, 254].

Що ж стосується «ступеней научного поступательного движения», то Гегель проводить наступні розрізнення. Спочатку ми маємо «возвещение объединения вышеупомянутых противоположностей как своеобразные, но еще не определенные в чистом виде попытки». Це період «возвещения новой философии», до якого Гегель відносить Бекона й Бьоме. Згодом настає «метафизическое объединение» цих протилежностей. Це насамперед точка зору метафізики як такої («период мыслительного рассудка»). Потім Гегель аналізує «отрицание, исчезновение этой метафизики» («переходной период»). «Третья ступень характеризуется тем, что это объединение, долженствующее быть осуществленным и являющееся единственной задачей, осознается и делается предметом исследования» («новейшая немецкая философия») [**22**, т. 11, с. 212].

Схема Фоєрбаха. Історія філософії Нового часу починається італійською натурфілософією й закінчується П'єром Бейлем. Фоєрбах, як і Гегель, також розглядає історію нової філософії під кутом зору боротьби багатьох тенденцій (напрямків): емпіризму з раціоналізмом, реалізму з романтизмом, а в деяких випадках матеріалізму з ідеалізмом. Однак центральну тенденцію він убачав

у боротьбі розуму з вірою, науки з релігією, філософії з теологією. Цією боротьбою, показує Фоєрбах, пронизана вся філософія Нового часу [**28**, с. 30]. Вже у ерлангенських лекціях з історії нової філософії (1835—1836) він прямо заявляє про те, що «протилежність матеріалізму й ідеалізму була загальною справою Нового часу, яка глибоко рухала дух» [**90**, S. 80]. У «Лекціях про сутність релігії» він розвиває свою думку — він вважає, що віссю усієї історії філософії є основне питання філософії, яке й «розколює» філософів на два основні табори, на матеріалістів та ідеалістів. «Вопрос о том, сотворил ли бог мир, вопрос об отношении бога к миру, есть вопрос оботношении духовного к чувственному, общего или абстрактного к действительному, рода к индивидуумам; поэтому один вопрос не может быть решен без другого; ибо ведь бог — не что иное, как совокупность всех родовых понятий [...], этот вопрос принаджежит к числу важнейших и в то же время труднейших вопросов человеческого познания и философии, что явствует уже из того, что *вся история философии вращается, в сущности говоря, вокруг этого вопроса* (курсив мій. — *Авт.*), что спор стоиков и эпикурейцев, платоников и аристотеликов, скептиков и догматиков в древней философии, номиналистов и реалистов в средние века, идеалистов и реалистов, или эмпириков, в новейшее время сводится всецело к этому вопросу» [**75**, т. 2, с. 623].

Про розбіжності цих «схем» по відношенню до початку й кінця нової філософії вже йшлося. Зіставляючи їх, можна побачити наявність у Фоєрбаха набагато чіткішої, ніж у Гегеля, поляризації історії нової філософії на два основних напрями: матеріалізм (Бекон, Гоббс, Гассенді, Спіноза) та ідеалізм (Бьоме, Декарт, Мальбранш, Ляйбніц)[12]. Звертає на себе також увагу зворотність послідовності, у якій Гегель і Фоєрбах розглядають окремі ланки у ланцюгу історії філософії Нового часу. Якщо, наприклад, у Гегеля спочатку аналізується Спіноза, а лише згодом Мальбранш, то у Фоєрбаха — навпаки.

Ці розбіжності, як і всі інші, зумовлюються, насамперед, відмінністю дослідницьких історико-філософських програм, парадигм Гегеля й Фоєрбаха, різним розумінням сутності історико-філософського процесу. Гегель досліджує історію філософії Нового часу як процес філософського пізнання й абстрагується від його соціокультурних, світоглядних вимірів. Фоєрбах же, майже не знижуючи рівня категоріального аналізу (у чому йому іноді несправедливо дорікають), намагається поєднати цей аналіз із аналізом конкретної світоглядно-ідеологічної спрямованості фі-

лософських учень, філософської свідомості через включення її в більш широку культурно-історичну цільність й, перш за все, в такий елемент цієї цільності, яким є відношення «філософія — релігія».

Візьмемо приклад з Мальбраншем. І Спіноза, і Мальбранш логічно «висновуються» з Декарта. «Спинозовская философия, — зазначає Гегель, — относится [...] к философскому учению Картезия лишь как ее последовательное развитие [...]. Формой, стоящей наряду со спинозизмом и также представляющей собой завершенное развитие картезианизма, является [...] та форма, в которой Мальбранш представил нам эту философию». Причому «философия Мальбранша имеет совершенно то же содержание, что и спинозизм, но в другой, благочестивой, теологической форме» [**22**, т. 11, с. 254, 311]. Основні праці Спінози (1632—1677) побачили світ: «Богословсько-політичний трактат» — у 1670 р., «Етика» — у 1677 р. Головні праці Мальбранша (1638—1715) написані: «Про розвідку істини» — у 1674—1675 рр., «Християнські роздуми» — у 1683 р., «Бесіди про метафізику» — у 1688 р. В «Історію філософії» Гегеля тут вторгається *випадковість*, якої, за його власним зізнанням, не повинно бути в науці. Ця однобічність Гегеля, на жаль, часто репродукується в сучасних підручниках з історії філософії.

Фоєрбах обирає інший порядок: Декарт → Мальбранш → Спіноза й виявляє у ньому необхідність, але не *логічну*, а — *культурологічну*. Для Фоєрбаха історія нової філософії — це не тільки абстрактний процес кумуляції філософської істини, а й прогресуюче звільнення людського розуму від пут віри й теології. Тому, хоча «философия Мальбранша имеет совершенно то же содержание, что и спинозизм»[13], «благочестивая, теологическая форма», у якій подав своє вчення Мальбранш, ставить Спінозу на щабель вище в історичному розвитку філософської свідомості. Звідси — необхідність у фоєрбахівській послідовності: Декарт → Мальбранш → Спіноза. Правда, тоді у концепції Фоєрбаха виникає, здавалося б, «парадокс Спінонози». А саме: тільки філософія Спінози «представляет, — за Фоєрбахом, — очищение или освобождение от всякой теологии и теологической метафизики; она чистая, абсолютно самостоятельная философия» [**76**, т. 1, с. 376], тільки Спіноза — «освободитель разума новейшего времени» [**76**, т. 2, с. 332]. Виникає питання, чому ж у такому разі Фоєрбах не подав Спінозу фіналом історії філософії Нового часу? Адже після Спінози він аналізує Ляйбніца, який пішов на компроміс із релігією й теологією, намагав-

ся обґрунтувати сумісність філософії й релігії, розуму й віри («Теодицея»). Однак цей «парадокс» лише удаваний. Фоєрбах послідовний у проведенні своєї точки зору, своєї концепції. Він далекий від якого-небудь схематизму, від нав'язування історії філософії наперед заданих апріорних схем і намагається зрозуміти реальний історичний процес у всій його складності й суперечності. По-перше, Ляйбніц — більш високий ступінь філософського пізнання. Принцип усезагального зв'язку Спінози він доповнює принципом розвитку. У «безжиттєву», «нерухому» й «заціпенілу» субстанцію Спінози вдихається діяльність, активність. По-друге, Спіноза випередив свій час, занадто «забіг» уперед. Релігія залишалася ще панівною формою самосвідомості епохи. Виступ Спінози був «для его века [...] чудовищным». Тому Спіноза не міг бути зрозумілим для своєї епохи. Його «поняли, оценили и усвоили, когда созерцание предмета к самому себе стало естественным созерцанием человечества» [**76**, т. 2, с. 332]. У той же час ідея Спінози могла стати надбанням епохи, «увійти» в неї й грати роль активного формотворного фактора її суспільної свідомості не інакше, як через відомий компроміс із цією епохою й панівною формою її свідомості та самосвідомості — релігією. Цей компромісний крок і зробив Ляйбніц. «Признаем же, — переконує Фоєрбах, — его историческое назначение в том, что он мог узаконить для своего и последующего времени и соединить с господствующими представлениями категорию Спинозы именно так, как он это сделал! В этом отношении в области философии Лейбниц есть своего рода Тихо де Браге — последний для для своей эпохи, с духом которой миросозерцание Коперника находилось в слишком кричащем противоречии, мог подорвать систему Птоломея только тем, что выдвинул нечто среднее между обеими системами» [**76**, т. 2, с. 334]. Історія суперечлива, й крок назад Ляйбніца був водночас кроком уперед.

Нині серед істориків філософії все більше загальновизнаним стає розуміння того, що хоча історико-філософська наука припускає різні типи досліджень, логіко-гносеологічний, проблемно-категоріальний аналіз історико-філософського процесу — це «не один з можливих варіантів досліджень, а [...] загальний об'єднуючий принцип історико-філософських досліджень, якого б рівня вони не стосувалися» [**8**, с. 95]. Однак механізми трансформації «екстерналістських» соціо-історичних факторів у внутрішню логіку й категоріальні структури відносно самостійного історико-філософського процесу досліджені все ще не досить по-

вно. У цьому зв'язку зазначу, що узагальнення досвіду Фоєрбаха було б доречним і не марним.

Ставлення філософії до релігії, як вже зазначалося, не зовнішнє для Фоєрбаха ставлення. Ці суперечливі взаємини входять у внутрішню логіку історії філософії Нового часу. Вони пронизують не тільки історико-філософський процес у цілому, а й кожну ланку цього процесу — окреме філософське вчення. Тому з'ясування стосунків того чи іншого філософа з релігією стає необхідним компонентом аналізу Фоєрбаха (§ 23 «Ставлення Бекона до християнства», § 34 «Ставлення Гоббса до релігії» і т. д.). Причому він завжди строго розрізняє об'єктивний зміст цього відношення у самій системі й суб'єктивну його оцінку творцем, збіг яких дуже рідкісний. Суперечність філософії й релігії є істотною детермінантою внутрішньої суперечності філософських систем Нового часу. Так, «Декарт-теолог и Декарт-философ находятся в состоянии борьбы между собой; по определенному, согласному с действительностью, имманентному их понятию обе субстанции независимы, а по внешнему, неопределенному, теологическому представлению они зависимы». У Мальбранша «от этого слияния теологических, особенно августиновских понятий с его философией проистекают все слабые, непонятные, произвольные стороны, неясности и противоречия в ней» [**76**, т. 1, с. 332, 324]. У Ляйбніца «почтительное отношение к теологии сопровождалось внутренними и, бесспорно, весьма отрицательными последствиями для его философии» [**76**, т. 2, с.223], і Фоєрбах це показує на ляйбніцівському понятті-уявленні «преустановленої гармонії» [**76**, т. 2, с. 223—230]. «Общий недостаток его философии, — робить висновок Фоєрбах, — в том, что она не составляет единодушного целого. Ему повсюду ставит препятствия теология, извращающая его лучшие мысли и мешая ему доводить глубочайшие проблемы до их последней, завершающей ступени. Где следовало бы продолжать философствование, он круто обрывает; где необходимо было дать метафизические определения, найти метафизическое выражение мысли, он рассыпает теологические образы; и опять-таки там, где он опирается на теологические представления, он их дополняет, ограничивает и оправдывает лишь путем дополнительных метафизических определений или же посредством простых образов, значение которых не объяснено и не вскрыто, стремится устранить то, что ему желательно удалить из теологического представления». Навіть у Спінози, який «изгнал теологию» [**76**, т. 2, с. 327, 331], Фоєрбах виявляє внутрішню суперечність. «Бог, или природа» — одне з фундаме-

нтальних положень Спінози. «Прочь это противоречие! Не «бог, или природа», но «либо бог, либо природа» — вот лозунг истины» [**76**, т. 1, с. 412]. Вплив теології на філософські вчення завжди негативний. «Представления, которыми кишит теология.., то — скрытые могилы разума» [**76**, т. 2, с. 241], — такий висновок Фоєрбаха.

У своїй непримиренній боротьбі з релігією філософія Нового часу, що систематично доводить Фоєрбах, мала вірного союзника — науку. Саме в опорі на наукове знання філософія черпала сили для свого рішучого наступу на релігію й теологію. Наука звільняє людський розум. «Как много людей благодаря физике, медицине [...] совершенно освободилось от христианской веры!» [**76**, т. 3, с. 31]. Філософія й наука — це дві іпостасі розуму й два антагоністи віри, щиро переконаний Фоєрбах.

Тут ми зіштовхуємося з однією із чудових рис історико-філософського вчення Фоєрбаха. У ньому взаємозв'язок філософії й науки мислиться як істотна закономірність історико-філософського процесу, яку історик філософії зобов'язаний розкрити й без чого неможлива наукова реконструкція історії філософської думки. Історія науки у Фоєрбаха — один із суттєвих компонентів того «дна», над яким (й взаємодіючи з яким) протікав історичний потік філософської думки. Причому наука виконує щодо філософії не тільки «звільняючу» функцію, не тільки очищує людський розум від релігійної віри, створюючи тим самим можливість сприятливого розвитку філософського пізнання, а й слугує емпіричним базисом філософії, визначаючи багато в чому як постановку, так і засоби вирішення власне «метафізичних» проблем. Аналіз наукового оточення історико-філософського процесу для Фоєрбаха — необхідна умова розуміння як змісту й форми окремих філософських учень, так і генези філософського мислення у цілому. Такої думки був і видатний історик науки й філософії Ф. Енгельс, який говорив про те, що філософів Нового часу «штовхала вперед зовсім не одна тільки сила чистого мислення, як вони собі уявляли», а «головним чином могутній дедалі швидший і бурхливіший розвиток природознавства і промисловості» [**55**, т. 21, с. 272]. Зверну увагу на те, що Енгельс зовсім не заперечує, що філософію штовхала вперед і «сила чистого мислення», він лише заперечує те, що *тільки й тільки* вона, й те, що ця «сила» була визначальною. Той, хто уважно читав Енгельса й не ставиться до нього упереджено, добре знає, що він завжди наполягав, особливо в останні роки свого життя, на відносній самостійності розвику філософ-

ської думки, яка не є простим дереватом розвитку промисловості. Це вже на совісті деяких марксистів, що прийшли пізніше, була вульгаризація фундаментальних ідей видатного марксиста. Я міг би навести приклади того, як вчення Спінози вже сучасні історики філософії намагалися витлумачити як кальку мануфактурного способу виробництва. Я вже не згадую горезвісного В. Шулятікова (1872—1912), який своїм примітивним тлумаченням нової філософії, як виправдання капіталізму, відштовхнув у свій час навіть такого не досить глибокого знавця філософії взагалі, Марксової — зокрема, але напрочуд «войовничого матеріаліста», як Ульянова-Леніна.

Та повернемося до Фоєрбаха. Щодо промисловості, яка з точки зору марксистської філософії (зауважу, що й не тільки марксистської) є однією з найглибших рушійних сил розвитку всього мислення, в тому числі й філософського, хоча діє вона опосередковано, то на неї Фоєрбах не «зазіхав». Втім ланку «природознавство — філософія» у ланцюзі «промисловість — природознавство — філософія» він намагався ретельно простежити у своїх дослідженнях з історії філософії Нового часу. І в цьому відношенні він значно більш глибокий за Гегеля, що у своїй «Історії філософії» якщо й не ігнорував повністю зв'язок філософії з наукою, то вплив природознавства на нову філософію явно недооцінив і різко протиставив філософське й наукове пізнання. «Общую научную культуру, — пихато заявляв Гегель, — мы, немцы, редко причисляем к философии» [**22,** т. 9, с. 56]. Для Фоєрбаха цей зв'язок є необхідним, і він намагається конкретно його простежити в розвитку всієї історії філософії Нового часу.

Характерною в цьому відношенні є джерельна база його «Історії філософії». Він залучає не тільки праці філософів, а й широке коло літератури з природознавства (історії й теорії). Це й «Діайнологія» Ламберта, багатотомна «Історія фізики, починаючи з відродження наук й мистецтв» Фішера, «Космологія» Майєра, багатотомна «Історія натурфілософії» Шаллнера, «Природна історія інфузорій» Каторга, «Фізичний словник» Геллера, «Мікрографія» Коха, «Загальна фізіологія» Вільбранда, «Досвід обгрунтування захисту спермових тварин» Ледемюллера, «Дванадцять книг з морфології» Шмідта, «Вегетативні захворювання» Ейзенманна, «Фізіологія» Бурдаха, «Досвід лікарського мистецтва» Ціммерманна, «Зоотомія» Каруса, «Явища й закони органічного життя» Тревірануса, «Дослідження новітньої комети» Штурма, «Фауна» Шранка та багато інших.

Блискучими зразками глибокого аналізу впливу наукового пізнання та його результатів на філософське осмислення дійсності є як знаходження Фоєрбахом природничонаукових коренів філософського механіцизму XVII ст. (Декарт, Гоббс), так і відкриття ним «струмів», що йдуть від природознавства до філософії Ляйбніца, розкриття природничо-наукових детермінант його «органіцизму» й фундаментального принципу ляйбніцівської філософії — принципу діяльності.

Урахування зв'язку філософії з наукою, систематичне зіставлення історії філософії з історією науки — важливий принцип наукової історії філософії. У його подальшій розробці й проведенні, реалізації в конкретних історико-філософських дослідженнях вона спиралася й буде спиратися на теоретичну спадщину Фоєрбаха.

Орієнтація на атеїстичний зміст філософських учень минулого, насамперед, на ті вчення, які знаходилися на передньому краю боротьби з релігією, з одного боку, й на філософські вчення, що знаходяться в нерозривному зв'язку з прогресом природничих наук — з іншого, з необхідністю штовхала Фоєрбаха до того, що на перший план його історії філософії виступали матеріалістичні вчення, матеріалістичні тенденції нової філософії. Справа в тому, що релігії протистоїть не будь-яка філософія, а тільки матеріалістична. Ідеалізм досить добре уживається з релігією, на що не один раз указував Фоєрбах. Адже ідеалістична філософія, доводив він, — це лише виражена в поняттях і логічно систематизована релігія. Цієї його думки буде триматися й Маркс. Не будь-яка філософія знаходиться і в тісному зв'язку з наукою, а, знову ж таки, насамперед, матеріалістична, хоча треба визнати, що й ідеалістична філософія зазнавала її могутнього впливу. Досить згадати того ж Ляйбніца. Так само матеріалізм у своїй боротьбі з релігією безпосередньо спирався на науку та її прогрес. Ідеалізм же за своєю внутрішньою суттю ворожий науці. Звідси, навіть незалежно від суб'єктивних намірів, живився інтерес Фоєрбаха до матеріалізму. Він фактично — перший історик матеріалізму. Гегель у своїх «Лекціях» простежував у історії філософії переважно *діалектичне* й *ідеалістичне*. Фоєрбах же простежує як *діалектичне* (тут він не поступається Гегелю, достатньо знову ж таки згадати його аналіз філософії Ляйбніца), так і *матеріалістичне*, чим вигідно відрізняється від свого колишнього вчителя.

У цьому зв'язку цікавим здається зіставлення гегелівського й фоєрбахівського добору й оцінки філософських вчень Нового часу.

Гегель, по суті, просто ігнорував матеріалізм в історії філософії, а то й третирував його. Інше ставлення до матеріалізму, його конкретно-історичних форм і модифікацій у Фоєрбаха. Уже номіналісти Середньовіччя оцінюються ним як «самые либеральные (читай — прогресивні. — *Ю. К.*) мыслители, которые внутри схоластики составили переход от схоластики к новой философии» [**76**, т. 3, с. 138]. Далі. Якщо Гегель у натурфілософії Відродження вбачав лише «новые кашеобразные явления» [**22**, т. 11, с. 98], то Фоєрбах саме з ім'ям Бернардино Телезіо — одного з фундаторів філософії Відродження, пов'язує початок нової філософії [див.: **76**, т. 3, с. 321]. Показовим є також оцінка обома істориками філософії внеску в філософський поступ одного з піонерів нової філософії, англійського філософа-матеріаліста Френсіса Бекона.

За Гегелем, після неоплатонізму тільки у Картезія ми знову бачимо «самостоятельное философское учение», тільки з «Картезием поистине начинается образованность Нового времени, поистине начинаются мышление, современная философская мысль» [**22**, т. 11, с. 98]. Що ж до Фр. Бекона, то Гегель його відносить лише до періоду «*возвещения* новой философии», ставлячи в один ряд з Бьоме й намагається усіляко применшити значення видатного англійського матеріаліста та його впливу на філософську думку Нового часу. «Его имя, — заявляє Гегель, — имеет большее значение, чем то, что может быть непосредственно приписано ему в качестве его заслуги». Він — просто символ загальної тенденції епохи: виходити з фактів і судити, керуючись ними. Однак те, що саме «он-то и придал вообще познанию это направление на экспериментирующее философствование», йому, мовляв, лише «приписується». Він взагалі «не обладал способностью рассуждать, исходя из всеобщих мыслей и понятий», його мислення — це усього-навсього «внешнее рассуждение светского человека» [**22**, т. 11, с. 217]. Якщо Гегель ще відводив Фр. Бекону суттєву роль у «возвещении» нової філософії, то гегельянець Й. Ердманн взагалі виключив його з історії філософії.

Фоєрбах піддає такий погляд глибокій та нищівній критиці. Він категорично проти того, що «*монопольное* право называться родоначальником новой философии предоставляется Декарту». Хоча «только Декарт высказал всю истину, исключив все темное, таинственное и сомнительное», що «лишь он дал философии определенное направление [...] и стал основателем механической натурфилософии», він усе ж знаменує «не само начало новой философии, а только *новую эпоху* в новой философии или, более

определенно, *эпоху критики*» [**76**, т. 3, с. 321, 323]. Р. Декарт лише розвинув Фр.Бекона. Нова філософія від схоластики, від філософії Середніх віків «существенно отличается атрибутом эмпиризма», але саме «Бэкон был первым эмпириком, основателем экспериментальной физики» [**76**, т. 3, с. 325]. Маркс у «Святому сімействі» просто дослівно повторив те, що сказав Фоєрбах. Бекон, пише Маркс, є «Справжнім родоначальником *англійського матеріалізму* і всієї *сучасної експериментуючої науки* [...]» [**55**, т. 2, с. 135]. Це саме має місце у нарисі «Критичний бій з французьким матеріалізмом» щодо оцінок інших філософів Нового часу. Однак чомусь на Фоєрбаха Маркс не посилається, що справляє, звичайно, не дуже приємне враження. Та про деякі «слабкості» Маркса ми ще матимемо нагоду поговорити у наступному нарисі.

Причому Бекон у викладі Фоєрбаха постає, на що ми вже раніше звертали увагу, як «меньше всего ограничивающий себя рабским сознанием эмпирик». Він «подымается до обобщенных принципов. Он логик эмпиризма» і «в этом отношении действительно титанический дух» [**76**, т. 3, с. 324]. Його «наиболее существенное значение состоит в том, что он дал метод, органон, логику опыта» [**76**, т. 1, с. 93—94].

Зіставлення фоєрбахівських оцінок Бекона до 1839 р. й після виявляє, що ці оцінки зв'язані відношенням розвитку. Так, якщо в 1833 р. Бекон вважається «непосредственным или чувственным отцом естественных наук Нового времени», то в 1847 р. Фоєрбах розвиває й уточнює свою думку: «Бэкон является не только чувственным, [...] но и *истинным* отцом естественной науки. Ибо он первый признал *оригинальность* природы, признал, что природа может быть понята и объяснена не из математических, логических и теологических предположений, антиципаций, но лишь из самой себя, тогда как Декарт предпослал природе в качестве оригинала свой математический ум» [**76**, т. 1, с. 83]. Не дивлячись на більшу визначеність, більшу матеріалістичну спрямованість оцінки Фоєрбахом Бекона, неперервність поглядів тут в наявності. Такий взагалі характер відношення двох періодів у історико-філософському розвитку Фоєрбаха.

Протягом усієї своєї творчості Фоєрбах високо цінує емпіризм, що являє собою матеріалістичну лінію у гносеологічних пошуках Нового часу. Саме «эмпиризм, — за переконанням Фоєрбаха, — сделал возможной свободу и самостоятельность мысли, освободил ее от цепей веры в авторитет, указал людям на священное, неприкосновенное, естественное право собственного наблюдения и исследования». Емпіризм — необхідна сторона вся-

кого пізнання, необхідний елемент «гносеологічної установки» істинної філософії. «Горе тому философу, — застерігає Фоєрбах, — который не усвоил себе эмпиризма как стороны познания, который там, где уместен лишь рациональный эмпиризм, прибегает к так называемым философским дедукциям» [**76**, т. 2, с. 283].

Протилежні також позиції Гегеля й Фоєрбаха по відношенню до таких «отцов эмпиризма» [**76**, т. 1, с. 178], якими були матеріалісти Томас Гоббс й П'єр Гассенді.

Викладу філософських поглядів Гоббса Гегель у своїй «Історії філософії» відвів усього декілька сторінок, зобразивши його поверхневим мислителем, у вченні якого «нет ничего спекулятивного, ничего философского в собственном смысле слова». Погляди Гоббса «поверхностны, эмпиричны» й до «самостоятельных представлений» він «добрался», ніби, тільки в царині держави й права [**22**, т. 11, с. 331, 332].

За Фоєрбахом, Гоббс є, «бесспорно, одним из самых интересных и остроумных материалистов Нового времени». Хоча він далекий і від перебільшень в оцінюванні англійського матеріаліста й розкриває слабкі сторони його механістичного матеріалізму, для якого предмет, природа — «не живое существо, но мертвый объект», а кількість — «единственно существенный и реальный предикат его» [**76**, т. 1, с. 133, 142].

Головний недолік механістичного розуміння світу Фоєрбах вбачав у тому, що воно «*особенное*, механическое, лишь математически определяемое движение» возводит «во всеобщий принцип». Проте ця обмеженість механістичного матеріалізму має, за Фоєрбахом, історичне виправдання, бо «как не односторонне и не бесполезно — правда, только в более позднее время было распространение этого принципа на все, все-таки этим был дан *скелет*, основа естествознания. Сколь не противоречило старому предубеждению людей мыслить животных как машины [...] это, казалось бы, безусловно противоречащее сущности животных определение было первым шагом к его познанию, шагом, которым всем суевериям в естествознании был одним ударом положен конец» [**76**, т. 3, с. 140, 141]. Ніхто до Фоєрбаха так ґрунтовно не розкрив історичну правомірність і водночас обмеженість механістичного матеріалізму.

П. Гасседні (1592—1655) у гегелівській історії філософії повезло ще менше. Великий французький матеріаліст беззастережно приписується до середньовічної філософії (періоду «відродження наук») й розглядається разом з такими третьорядними, уже ніким не згадуваними, історичними постатями як Ліпсій,

Рейхлін й Гельмонт. Гассенді — всього-на-всього реставратор давньої атомістики, він позбавлений своєрідності й для сучасності не являє найменшого інтересу.

Принципово інша оцінка Гассенді у Фоєрбаха. Французький матеріаліст зараховується до діячів «обновления и развития эмпиризма». Причому «Гассенди принадлежит истории философии не только как воспроизводящий чужие идеи, ученый историк философии, но и как самостоятельный мыслитель». Він створив «собственную систему» й «систематически исследовал все части философии». Гассенді, таким чином, не просто реставратор епікуреїзму. «Эпикур является лишь исторически исходной точкой для собственных мыслей Гассенди» [**76**, т. 1, с. 163, 164, 165].

Досі ми намагалися розкрити механізми детермінації історико-філософського процесу «найближчим» шаром його основи, «дна», яким є, за Фоєрбахом, релігія й наука, інтелектуальне оточення історичного розвитку філософської думки. Однак «дно» у Фоєрбаха детермінує історико-філософський процес не тільки ззовні, але й «зсередини», через внутрішні структури духовного світу осіб-суб'єктів історико-філософської творчості, їх «характери».

У нашій літературі усе ще існує глибоко укорінений забобон, що історія філософії й науки повинна абстрагуватися від особистісного, біографічного фактора при аналізі генези філософської думки. Про це свідчить часто жорстке й беззастережно проведене протиставлення, за яким завдання історії філософії й науки — зображення ніби не біографій учених, а «біографій» вчень, «біографії» істини. Однак немає біографії вчень без біографії вчених.

Хоча істина — це такий зміст наших знань, який не залежить ні від конкретної людини, ні від людства, навіть, здавалося б, на суто безособових результатах природничо-наукового пізнання лежить печатка особистості вченого. Відомий російський фізик та історик фізики С. І. Вавілов (1891—1951), досліджуючи внесок Ньютона у розвиток фізики, дійшов висновку, що «на всій фізиці лежить індивідуальний відбиток його думки; без Ньютона наука розвивалася б інакше» [**13**, с. 217—218]. Тим більше безперечним здається вплив особи на філософські, світоглядні істини. Адже філософія, на чому буде наполягати російський філософ Вол.Солов'йов — це «особистісне знання».

Звичайно, історія філософії — це не тільки «царство великих філософів» (К. Ясперс), а філософські вчення — не просто продукт особливого, виняткового бачення світу окремих філософів. І «завдання філософської історіографії, — як слушно зауважував

Маркс, — полягає не в тому, щоб змалювати особистість філософа, хоч би й духовну, так би мовити, як фокус і образ його системи» [**55**, т. 40, с. 128]. Звісно, було б даремним гаянням часу спробувати виснувати філософську систему виключно із структури духовного світу особи, що створила її, з її психологічних особливостей, але кожна філософська система не може бути зрозумілою (щоправда різною мірою, адже бувають системи більш і менш проникнуті екзистенцією творця вчення) без вивчення особи її творця. Філософські вчення, насамперед, — вирази загального, назалежного від людини й людства змісту, але разом з тим ці вирази подані крізь призму особливого (національного, класового тощо) й одиничного (особистісного).

Разом з тим «серед істориків філософії, — скаржиться Б. Е. Биховський, — установилася недобра традиція ігнорувати особу філософа, найчастіше задовольняючись зазначенням дат його народження і смерті. А втім, — слушно зауважує він, — індивідуальні особливості, умови життя, риси характеру й розумового складу накладають своїй незабутній відбиток на всю його творчість. Якщо в історії взагалі, яку творять насамперед маси, роль особи немаловажна, то історію філософії творять не маси, а окремі особи (хоча завжди вільно чи мимовільно, а в інтересах мас, або всупереч цим інтересам, крізь призму індивідуального переломлюється дух часу). Яке б визначальне значення не мала епоха у формуванні тих чи інших філософських ідей, мірою яких служить їх соціальна, історична роль, талант, ерудиція їх автора, індивідуальний колорит, своєрідність підходу й манери викладу додають кожному породженню філософскої думки єдиність і неповторність. У цьому відношенні створення філософської думки межує з художніми творами» [**12**, с. 19—20]. Гадаю, що в справедливості цих слів ми переконалися при викладі філософських систем Канта й Фіхте.

Наприкінці 70-х — початку 80-х років у радянській філософії з'явилися гідні уваги праці, в яких давався глибокий аналіз особистісного аспекту історії філософії [див., наприкл.: **81**], однак, якось забули, що саме Фоєрбах був піонером у цій галузі досліджень. Узагальнення досвіду Фоєрбаха із осмислення діалектичної єдності суспільного й особистісного в історії філософії значною мірою може стимулювати дослідження в цьому напрямі, що ведуться все ще недостатньо широко.

І в цьому відношенні Фоєрбах пішов значно далі Гегеля. Останній завжди презирливо ставився до одиничного, індивідуального, особистісного й дивився на нього як на «самодоволь-

ное няньчанье индивидуума со своими ему одному дорогими особенностями» [22, т. 3, с. 26]. Тому Гегель і знеособив історико-філософський процес, деперсоніфікував його. «События и деяния, составляющие предмет этой истории, — запевняє Гегель, — суть такого рода, что в их содержание и состав входят не столько личность и индивидуальный характер этих героев, сколько то, что они сделали, и их создания тем превосходнее, чем меньше эти создания можно вменить в вину или заслугу отдельного индивидуума, чем больше они, напротив, представляют собой составную часть области свободной сысли, всеобщего характера человека как человека, чем в большей степени *сама эта лишенная своеобразия мысль и есть творческий субъект* (курсив мій. — *Авт.*)» [22, т. 9, с. 9]. Причому Гегель не тільки недооцінював роль особистісного аспекту в історії філософії, а намагався ще й обгрунтувати таку позицію, особливо стосовно історії нової філософії. Він вважав, що особа перестала в Новий час бути «самостоятельной индивидуальностью». У попередніх зауваженнях до викладу історії філософії Нового часу Гегель заявляє: «Что касается внешней истории, жизненных обстоятельств философов, то нам бросается в глаза, что и эти судьбы отныне выглядят совершенно иначе, чем судьбы философов в древности, которые [...] являются самостоятельными индивидуальностями». Тут уже «философ не может быть изображен как своеобразная фигура». «Так как объективное могущество внешних условий бесконечно велико и именно поэтому необходимый способ жизни совершенно не принимает меня во внимание, то личность и индивидуальная жизнь сделались вообще более безразличными вещами». Гостре історичне чуття Гегеля схоплює знеособлюючу тенденцію буржуазного суспільства, де «необходимый способ жизни совершенно не принимает [...] во внимание» особу, і абсолютизує, містифікує цю тенденцію. Філософ у Гегеля — це орган і рупор Світового Духу. «Философы лишь читают и пишут указы Мирового Духа, и их держат для того, чтобы записывать эти указы» [22, т. 11, с. 212, 214, 76]. Тільки «сама эта лишенная своеобразия мысль и есть творческий субъект». Тому все, що йде від особи, — лише вада, деформація чистої духовності, від якої історик філософії зобов'язаний абстрагуватися. Хай там як, але Гегель не зрозумів значення особового аспекту історико-філософських досліджень.

Для Фоєрбаха творцем філософського вчення є не «лишенная своеобразия мысль», а конкретна особа. Тому «какова философия, таков и философ, и обратно — свойства философа, субъективные условия и элементы философии являются также и объек-

тивными элементами». Діалектика суб'єктивного й об'єктивного у філософській творчості така, що, «в нас ничего не может войти извне, что одновременно не выходило бы из нас самих, не было бы обосновано в нашей собственной внутренней сущности». Без філософії не можна зрозуміти «Я», але й без «Я» філософа не можна зрозуміти породжену ним філософію. Аналіз «субъективных условий и элементов философии», а саме: «свойств философа», його «жизни и интеллектуального характера» — необхідний компонент усіх історико-філософських досліджень Фоєрбаха. Цікавим прикладом такого аналізу є виявлення ним необхідного внутрішнього зв'язку між особливостями особи Ляйбніца та його вчення про монади. «В монаде, — зауважує Фоєрбах, — выражается его собственная опредмеченная сущность, мы имеем его целиком, как живого» [**76**, т, 1, с. 125, 436, 452]. «Все идеи Лейбница адекватно выражают его дух и самое его индивидуальность, а дух философии и индивидуальность у великих людей вообще совпадают» [**76** , т. 2, с. 138].

Фоєрбах далекий від спрощення проблеми співвідношення особистого й суспільного, особистісного й безособистісного у філософській творчості. Йому зрозуміла вся напружена складність проблеми. Адже, з одного боку, «перед лицом науки на лица не взирают; ведь само мышление, на которое опирается наука, по своей природе есть абсолютное безразличие ко всякой индивидуальности». «Мышление — совершенно безличная деятельность». Воно «потому так напряженно, так утомительно, что человек здесь должен отрешиться от точки зрения своей личности, которая ему так свойственна; для этого нужна энергия, усилие, духовная сила и сила характера». Вже у своїй дисертації Фоєрбах дійшов висновку, що «в мышлении я никто». Тому «все точки зрения, ставящие личность в философии во главе угла (Фоєрбах критикує Якобі — *Ю. К.*), носят теологический, нефилософский, антифилософский характер» [**76**, т. 2, с. 253, 255, 254, 255, 258]. Втім, з іншого боку, філософські вчення будує не чисте мислення. Філософ — не тільки мисляча істота. Його мислення не можна відокремити від його почуттів, волі, емоцій і т.п. Творчість захоплює всю людину. У своїх «Гумористично-філософських афоризмах» Фоєрбах висловлює думку, що «дух, человеческая душа не есть та неопределенная, имматериальная, простая, абстрактная сущность, перед которой психологи ломают себе голову, — это не что иное, как существенная определенность человека, [...] это характерное своеобразие, выразительнейшая форма его индивидуальности» [**75**, т. 1, с. 38]. «Даже чисто научное философское

творчество, которое расцветает лишь при полном господстве разума, — переконаний Фоєрбах, — представляет собой в то же время экстаз, захватывает всего человека, возбуждает живейшее напряжение чувств, требует и вызывает наиболее интимное участие личности» [**76**, т. 1, с. 500]. Про себе Фоєрбах писав: «Любое сочинение, которое я пишу, есть зеркало моей сущности, есть отпечаток всех моих способностей» [**75**, т. 1, с. 431]. Тому без аналізу цієї особи багато чого в його філософському вченні залишиться нерозкритим, незрозумілим історику філософії.

Усі детермінанти історико-філософського процесу так чи інакше переломлюються в особі творців філософських учень, в суб'єкті філософської творчості.

Однак Фоєрбах попереджує проти універсалізації й абсолютизації особистісного аспекту історико-філософського дослідження й застерігає від того, щоб за цією детермінантою філософської творчості не упускати більш глибоких, надособистісних детермінант. Не можна, наприклад, пояснювати той факт, як це робить Ердманн, що Бейль писав анонімно або під псевдонімом, просто особистим його характером. Для цього потрібно прийняти до уваги передусім час Бейля, його епоху [див.: **76**, т. 3, с. 333].

З метою поглиблення аналізу філософських учень Фоєрбах намагається здійснити його в контексті «*часу*», «*епохи*», «*історії*». У чисто логічний, іманентний аналіз учень уплітається аналіз, по суті, *соціологічний*, доповнюючи й поглиблюючи його. Наприклад, саме умови німецької дійсності визначили, за Фоєрбахом, характер «вирішення» Ляйбніцем тих проблем, які були підняті Декартом і Спінозою. Пояснюючи непослідовність Гоббса в питаннях релігії, Фоєрбах знову таки висновує визнання англійським матеріалістом необхідності релігії з його суспільно-класових симпатій. Кидаючи ретроспективний погляд на хід розвитку своїх думок, Фоєрбах походить висновку, що й до 1839 р. він скрізь намагався зв'язати «логічне з антропологічним», історію філософії з історією людства, тому що «существенные особенности философии соответствуют существенным особенностям человечества». А необхідність реформи сучасної йому філософії він пов'язував із змінами епохи, з настанням нового періоду розвитку людства. Примітна в цьому сенсі також назва фоєрбахівського дослідження філософських поглядів Бейля — «П'єр Бейль. До історії філософії й людства». Фоєрбах переконаний у тому, що «начало и основание мыслей есть начало и основание всемирной истории» [**76**, т. 1, с. 39, 110, 58]. «Хотя сам по себе процесс развития истории философии является необходимым,

независимым от внешних условий процессом развития идей, и хотя сама история философии есть не что иное, как преходящее развертывание вечных, внутренних самоопределений или различий абсолютной идеи, однако одновременно она находится в неразрывной связи с мировой историей». У цьому положенні ми зіштовхуємося як з реліктом гегельянства (визначення історії філософії як розгортання абсолютної ідеї), так і з подоланням (принаймні, історично першою спробою) гегелівського розуміння історії філософії як чисто іманентного процесу розвитку філософської думки (констатація нерозривного зв'язку історії філософії із світовою історією). Історик філософії повинен розкрити цей зв'зок, тому що «лишь только с точки зрения истории человечества может быть дан положительный ответ на вопрос о происхождении идей». Зв'язок історії філософії із всесвітньою історією є, насамперед, зв'язком з епохою, що її породила. «Выражение идеи всегда одновременно является выражением эпохи, в которой эта идея высказывается» [**76**, т. 2, с. 12–13, 348, 319]. Суттєвим компонентом історії, історичної епохи, що впливає на філософські вчення, є, за Фоєрбахом, «*политическое состояние*» тієї чи іншої країни, на грунті якої виникає те чи інше філософське вчення. Так, вважав Фоєрбах, політичне життя Німеччини справило суттєвий вплив не тільки на форму, але й на зміст його власних творів [див.: **76**, т. 1, с. 39]. Не менш суттєвим елементом основи історико-філософського процесу виступають «*мировые отношения*». Аналізуючи праці Х. Каппа (1798—1874), Фоєрбах зауважує, що «для специальной характеристики [...] его [...] сочинений по необходимости требуется учесть» не тільки «точку зрения философии, литературы вообще», а й «мировые отношения ко времени их появления» [**76**, т. 3, с. 363].

Втім найбільш глибоким шаром фоєрбахівського «дна», що лежить у основі історико-філософського «потока», є «*практические интересы и тенденции*», «*чисто эмпирические потребности человечества* (курсив мій. — *Авт.*)» [**76**, т. 3, с. 382]. Якщо оцінювати фоєрбахівську концепцію співвідношення «потоку» й «дна» як намагання Фоєрбаха відшукати практичні кореляти історичного розвитку філософської думки, з позицій Марксової філософії, то це буде дуже важливий крок до історико-матеріалістичного розуміння історії філософії.

У Гегеля основою усіх формоутворень духовного світу людини, в тому числі й світу філософії, є «дух часу». У Маркса такою основою є спосіб виробництва. Між ними, «на шляху» від одного до другого, знаходиться Фоєрбах.

Фоєрбах не тільки виявляє зв'язок історико-філософського «потоку» із «дном», із різними його компонентами, а й намагається проаналізувати конкретні механізми й закономірності цього зв'зку, розкрити діалектику внутрішнього й зовнішнього, неперервного й дискретного в історико-філософському процесі.

Історія філософії — це не «непрерывный интеллектуальный акт». Вона «прерывается антифилософскими, чисто практическими интересами и тенденциями, чисто эмпирическими потребностями человечества [...]. Разумеется, и в такие эпохи философия остается в силе, но она оказывается обремененной элементами того дна, над которым протекает» [**76**, т. 3, с. 382].

Найчастіше у цьому положенні Фоєрбаха філософи-марксисти вбачають спробу подолати гегелівське тлумачення історії філософії як «безперервного інтелектуального акту», як «філіації ідей», а також обмеженість цієї спроби, оскільки «дно» у Фоєрбаха, мовляв, лише *періодично*, *ззовні* вторгається в історико-філософський процес, перериваючи його. Так, Б. Е. Биховський зазначає, що «уловивши незадоволеність розуміння історії філософії як необґрунтованого саморозвитку ідей, Фоєрбах разом з тим розглядає практичні інтереси й потреби не як рушійну силу суспільної думки, а лише як сторонній фактор, що вторгається у цей розвиток й переривает його» [**12**, с. 35].

На мій погляд, це положення Фоєрбаха має ще один надзвичайно суттєвий вимір. Він у ньому виявляє нелінійний, а більш складний характер історико-філософської спадкоємності й соціально-історичної детермінації філософської свідомості, схоплює діалектику неперервного й дискретного в історичному русі філософської думки.

Історико-філософському процесу властива відносна самостійність. Його соціально-історична детермінація не скасовує внутрішніх закономірностей руху філософської думки. Цього не заперечували й марксисти. Енгельс у відомому листі до Шмідта від 27 жовтня 1890 р. не без певного каяття писав, що хоча «перевага економічного розвитку в кінцевому підсумку також і над цими галузями (літературою й філософією. — *Ю. К.*) для мене незаперечна, але вона має місце в рамках умов, які диктуються самою даною галуззю: у філософії, наприклад, дією економічних впливів (які знову-таки справляють вплив здебільшого тільки у своєму політичному і т.п. виразі) на наявний філософський матеріал, що доставлений попередниками» [**55**, т. 37, с. 397].

Ця відносна самомостійність історії філософії виявляється найбільш сильною в межах окремих, відносно замкнених культур-

но-історичних цілісностей, якими є, з марксистської точки зору, суспільно-економічні формації.

Соціально-економічна основа цих періодів філософської думки, трансформувавшись у внутрішній зміст проблем і способів їх вирішення, притаманних тому чи іншому періоду філософського осмислення дійсності, «угасає» у внутрішній логіці спадкоємного руху філософських учень. На перший план тут виступають чисто логічні зв'язки спадкоємності, традиції, й при аналізі окремої ланки цього зв'язку зовсім не завжди виникає потреба в додатковому аналізі соціального середовища, його історичних модифікацій для розуміння того чи іншого філософського вчення в цілому, чи його складової. Так, виявлення соціальних коренів філософського вчення Канта буде загалом одночасно виявленням соціальних коренів філософських систем раннього Фіхте, раннього Шеллінга й раннього Гегеля. Тому якщо при аналізі кантівського вчення необхідною умовою є переклад соціальних потреб епохи на мову філософських проблем і способів їх вирішення, то при дослідженні філософської системи Фіхте на перший план виступає вже не соціологічний, а логіко-гносеологічний аналіз вчення. Однак попереджаю, що це положення дуже загальне, й усе набагато складніше. Так, лише логічними засобами ми не спроможні будемо пояснити ні перехід Фіхте до *релігійно*-етичного ідеалізму, ні Шеллінга — до філософії одкровення, чи то «поправіння» Гегеля. Та Фоєрбах мав певні підстави стверджувати, що, наприклад, «философию Гегеля можно непосредственно вывести из идеализма Канта и Фихте» [**75** , т. 1, с. 166].

Втім усе докорінно змінюється при переході від однієї епохи філософського розвитку до іншої, наприклад, від середньовічної філософії до філософії Відродження, чи від останньої до нової філософії. Чисто логічний аналіз таких переходів не тільки неефективний, а просто безсилий. Примітним тут є те, що одне з найслабкіших місць гегелівської логічної версії прочитання історії філософії — це саме вимучена логічна реконструкція переходів від однієї культурно-історичної епохи до іншої. У всякому разі, виклад розвитку філософської думки у рамках окремого культурно-історичного періоду у Гегеля завжди глибший, ніж вимучена ним логічна інтерпретація зміни культурно-історичних епох філософської творчості.

Історико-філософський процес не є неперервним лінійним зв'язком розвитку. Він не укладається в «принцип передування», а діалектично поєднує в собі неперервність і дискретність. Саме в пунктах «перериву» історико-філософського процесу відбувається-

ся «замикання» філософської думки на соціально-історичну реальність. Новий ступінь суспільного розвитку висуває й нові інтереси, потреби, завдання. Нитки традицій, спадкоємності тимчасово обриваються (у всякому разі відходять на задній план), і філософія прагне до того, щоб виразити нову епоху у новій думці, стати думкою *своєї* епохи. Звідси — раціональний смисл фоєрбахівського поділу філософських вчень на філософію, «которая принадлежит истории философии», й «философию, непосредственно составляющую историю человечества». «Одно дело, — підкреслює Фоєрбах, — новая философия, относящаяся к эпохе с прежними философиями; совсем другое дело — философи совершенно нового периода человечества; иными словами, одно — это философия, обязанная своим возникновением только философской потребности, какова, например, философия Фихте по сравнению с философией Канта; нечто совсем иное — философия, отвечающая запросам человечества; одно — философия, которая принадлежит истории философии и только косвенно, через нее, связывается с историей человечества, и нечто радикально иное — философия, непосредственно составляющая историю человечества» [**75**, т. 1, с. 107].

Діалектика перервного й неперервного в історії філософії, діалектика логічного й соціологічного аналізу історико-філософського процесу або діалектика «філософського» й «історичного зв'язку», як влучно ці зв'язки називав Маркс [див.: **55**, т. 2, с. 180], в історико-філософському дослідженні потребує ще ретельного методологічного аналізу. Цей аналіз не може не враховувати ті глибокі думки, на які ми натрапляємо з цього приводу у Фоєрбаха.

Саме діалектика дає можливість Фоєрбаху подолати гегелівську абсолютизацію неперервності історико-філософського процесу і не впасти в іншу крайність — у культурно-історичний плюралізм на манер О. Шпенглера (1880—1936), що абсолютизував дискретність єдиного історичного процесу шляхом витлумачення його як зміни абсолютно непорівнянних й несумірних культурно-історичних епох. Фоєрбах переконаний у глибинній єдності різних філософських епох і культур. Так, він зазначає: «Как ни различны восточная и западная философия, не только логические, но также и метафизические законы, формы разума, общие идеи все-таки всегда одни и те же» [**76**, т. 3, с. 44, 45].

Історія філософії, назважаючи на наявність у ній перерв поступовості, якісно своєрідних періодів, являє собою єдине ціле, що розвивається, «здесь налицо теснейшая внутренняя связь развития». У цьому пункті Фоєрбах виступає на боці геніально по-

слідовного ідеаліста Гегеля проти його вульгаризатора й «спростовувача» кантіанця К. Бахмана. Останній заявляв, що «история философии [...] противоречит Гегелю, она являет собой в гораздо большей мере зрелище непрекращающейся борьбы принципов и насильственных переворотов, чем спокойного выравнивания и кристаллизации отдельных моментов» [цит. за: **76**, т. 2, с. 50]. Бахман дійсно помітив одну із слабких рис гегелівської історії філософії. Реальний історико-філософський процес більш драматичний, насичений непримиренною боротьбою філософських шкіл, напрямів і т. п., ніж його зображення у гегелівській моделі. Втім Бахман прогаяв головне. Не дивлячись на цей драматизм і боротьбу (а багато в чому саме завдяки їм), історія філософії — єдина система, що розвивається. Бахман спотворював і опошляв запропоновану Гегелем модель історичної кумуляції філософського знання. Він, як іронізує Фоєрбах, гадав, що у Гегеля «более поздняя философия должна содержать принципы более ранних систем в таком виде, чтобы их можно было *вынимать* из нее *пальцами* т.е. в том виде и определенности, какой они высказывались в прежних системах». Фоєрбах показує, що принципи попередніх систем зберігаються у наступних лише будучи суттєво зміненими. «Развитие само по себе не исключает *отрицания*; напротив отрицание является его существенным моментом. Без противоположности нет развития. Более поздний философ не принимает в себя более раннего целиком и полностью, но воспринимает его духовную эссенцию, душу, идею. Более поздняя философия имеет к более ранним системам отношение столь же отрицательное, как и положительное: она является их *критикой*» [**76**, т. 2, с. 50].

Запропонована Фоєрбахом модель кумуляції в історико-філософському процесі значно глибша за гегелівську. З точки зору Гегеля, на кожному наступному щаблі філософського пізнання містяться в «знятому» вигляді всі попередні, принаймні, все суттєве й необхідне в них.

Хіба що один тільки раз ми натрапляємо в Гегеля на передчуття більш складного характеру відношення «теперішнє — минуле», за яким кумуляція минулого теперішнім здійснюється шляхом постійного перетворення минулого на *проблему*. Йдеться про один його «Берлінський афоризм»: «Оставлять (aufgeben), — каже він, — как и снимать (aufheben), имеет два смысла: 1) что-то считать потерянным, утраченным; 2) тем самым одновременно *превращать это в проблему* (курсив мій. — *Авт.*), содержание которой не только не утрачено, но должно быть спасено, и трудности которой должны быть разрешены» [**23**, т. 2, с. 557].

Фоєрбах піддав вражаюче простій і разом з тим вражаюче грунтовній критиці гегелівське розуміння механізму зняття в історико-філософському процесі. Я вже наводив його класичні формулювання основних аргуметів критики гегелівського aufheben [**75**, т. 1, с. 54—55].

Інтерпретація Гегелем відношення теперішнього до минулого як відношення абсолютного «зняття» минулого теперішнім, філософією — історії філософії, призвела його, як це не дивно, до недооцінки історії філософії, до її неможливості як науки, що розвивається, оскільки з виникненням теперішнього минуле втрачало свою самоцінність; звертатися до нього ставало недоцільним, оскільки сучасністю воно вичитане, увібране, засвоєне й вичерпане. Гегелівський варіант вирішення проблеми зв'язку теперішнього й минулого якщо й пояснює *генетичний* зв'язок «новейшей философии» з попередніми філософськими вченнями, то залишає зовсім непоясненим зв'язок *функціональний*, робить його просто неможливим. Якщо «новейшая философия» вже виникла й увібрала у себе принципи попередніх філософських систем, то подальший зв'язок з ними обривається, стає зайвим. Так, якщо марксистська філософія вже виникла, конституювалася як система (а марксизм, повчав нас Ленін, вже містить у собі *все*, що виробило людство протягом усього свого багатовікового культурного розвитку[14]), то, керуючись такою логікою, який смисл знову звертатися до філософського минулого? Зрозуміло, що виходячи із таких позицій, це звернення може мати виключно *освітнє* значення. Хоча у Гегеля й можна зустріти окремі зауваження, які свідчать начебто на користь визнання й розуміння ним евристичної функції історії філософії («хотя события этой истории, подобно всем другим событиям, находят свое продолжение в своих результатах, они вместе с тем обладают *своеобразной творческой силой*» [**22**, т. 9, с. 9]), історія філософії має у нього лише освітнє, педагогічне значення, значення вступу до його філософської системи. Правий був Поль Валері (1871—1945), помітивши, що «прошлое имеет смысл и ценность только для того, кто мыслями весь в будущем» [**15**, с. 234].

Відносність «зняття» у історико-філософському процесі вимагає, вважає Фоєрбах, дбайливого ставлення до минулого, його постійної переробки й перезасвоєння. Минуле не вичерпується сучасністю. Воно «знімається» лише у нескінченому процесі розвитку. Наступний ступінь у розвитку філософського знання багато в чому змінює зміст історичної картини, складеної на попередньому ступені, й кожного разу відкриває у минулому все нові й

нові цінності. «Каждое время имеет другую историю прошлого» [**75**, т. 2, с. 590]. Рухаючись уперед, філософія не тільки створює нове, а й неминуче переоцінює старе, пережите. «Разве современность, — запитує Фоєрбах, — мерило истинности и пригодности для человечества? Разве она законодательница будущего? Разве даже для ближайшего будущего не оказывается истиной то, что в настоящее время признается заблуждением?» [**76**, т. 1, с. 37]. Історія філософії виконує, за Фоєрбахом, не тільки освітню, а й евристичну функцію, стимулюючи рішення тих проблем, якими живе й над якими б'ється сучасність. Минуле — не застарілий антикваріат. Історія філософії має справу не тільки з минулим, а й з теперішнім, сьогодні ще живучим [див.: **76**, т. 2, с. 12]. У минулому Фоєрбаха цікавлять не релікти, а ферменти творчого, живого, сучасного мислення. Йому вкрай далекі такі «знавці» історії філософії як Бахман, який «знает идеи философов лишь как отрывки для хрестоматийного чтения, как догмы, как фразы, как мертвые продукты, а не как идеи, не как дух жизни, не как проявления разума, не как *творческие силы* (курсив мій. — *Авт.*)» [**76**, т. 2, с. 68].

Займаючись історією філософії, ми не просто копаємося у «справах минулих днів», не просто ворушимо колекцію древностей. «Историк — земледелец в литературе. Он далек от пустой сутолоки эфемерных явлений современности и все же обрабатывает почву настоящего» [**76**, т. 2, с. 405]. Для всіх історико-філософських праць Фоєрбаха характерний необхідний зв'язок з актуальними проблемами його сучасності.

У цьому відношенні дуже важливим є лист Фоєрбаха до літературного критика й філософа К. Ріделя. Останній у своєму короткому нарисі про Фоєрбаха у «Щорічнику літератури» (1839) писав: «Было бы весьма желательно, чтобы Фейербах как можно скорее вступил в область *определенной действительности*. В сферах, которые стоят ближе к жизни и искусству, его талант *заблистал бы*, в то время как *ученые компиляции* (Рідель має на увазі історико-філософські твори Фоєрбаха. — *Ю. К.*), за которые он получает мало благодарности современников, он мог бы предоставить другим ученым» [**76**, т. 3, с. 410]. Рідель, таким чином, дивився на історико-філософські дослідження, як на «ученые компиляции». Деякі історико-філософські праці справді являють собою не що інше як вчені компіляції. Та Фоєрбах до цього не має жодного відношення. «Вообще-то *только* ученое, т. е. историческое, писательство, — заперечує Фоєрбах Ріделю, — во всяком случае не моя профессия; наоборот, оно противоречит моей

сущности». «Если ты поэтому назовешь мои исторические работы *учеными компиляциями*, то ты судишь только по поверхностной видимости. Существенный момент в них не *изложение*, а *развитие*». «[...] Существенная цель моей истории ограничивалась только тем, что казалось мне требующим философского развития и пригодным для него. Каждая философия прошлого для последующего времени есть парадокс, аномалия, противоречие с его разумом Задача развития — разрешить это противоречие, устранить этот парадокс, показать чужую мысль как (по крайней мере, при известных обстоятельствах) возможную нашу собственную мысль. Развитие не есть эмпирическая деятельность, которая имеет дело только с данным; не есть деятельность только историческая, которая рабски, с филологическим педантизмом передает оригинал, лично сопровождая его объясняющими или содержащими придирки заметками на полях; развитие — это *воспроизводящая, свободная духовная* деятельность, которая передает свой предмет не целиком, а проясненным, пронизывает его светом *разума*, делает его прозрачным» [**76**, т. 3, с. 412, 413, 413—414].

У цьому суть розуміння Фоєрбахом завдань й цілей історико-філософської науки, розуміння, що має актуальне значення й для сучасності.

Історія філософії є, за Фоєрбахом, передусім важливим структурним компонентом емпіричного базису філософії. «Ближайшей основой философии, — подчеркивает он, — служащей как бы ее эмпирией, является ее собственная история [**76**, т. 3, с. 314].

Втім головне завдання історика філософії полягає не в тому, щоб доставити філософії цю «емпірію», «дані», а в тому, щоб «показать чужую мысль как возможную нашу собственную мысль», підключити історію до «силового поля» сучасної філософської думки, перетворити її на ефективний засіб вирішення сучасних проблем. Так, стосовно своєї монографії про Ляйбніца Фоєрбах писав: «Цель книги и, следовательно, ее основная тема не ограничивается формальными требованиями, которым должно удовлетворять изложение в такой работе, а определяется *положительными философскими задачами* (курсив мій. — *Авт.*)» [**76**, т. 2, с. 103].

Історико-філософські дослідження Фоєрбаха були одночасно творчою лабораторією, у якій визрівало й формувалося його власне оригінальне філософське вчення. Він віддавав собі чіткий звіт у тому, яку роль відіграла у цьому його «зустріч» з Беконом й Декартом, Гоббсом й Гассенді, Спінозою, Ляйбніцем, Бейлем, не

кажучи вже про Гегеля, критичне «спілкування» з яким багато в чому сприяло створенню його власної філософії. Фоєрбах зазначав, що у своїх історичних творах він «под чужими именами высказывал собственные мысли» точніше, у діалогах з чужими іменами й народжувалися його власні думки. Уже в першому томі «Історії філософії» Декарт визначив розбір Фоєрбахом онтологічного доказу буття Бога й привів його до висновку, що «бог, как нечувственная, лишь мысленная сущность, не существует вне разума», звідки вже «прост был переход к первой главе «Сущности християнства», где утверждается: бог, как нечувственное, абстрактное, не человеческое существо, есть не что иное, как сущность разума!» [**76**, т. 1, с. 39, 41].

Рубежем, що відокремлює Фоєрбаха-матеріаліста від Фоєрбаха-ідеаліста, була, за його власним переконанням, виключно оцінка «істинності й істотного значення чутєєвості». Задаючись питанням: «Как же ты пришел к этим взглядам? Как они у тебя возникли посредством произвольного зарождения (generatio aeqivoca) или органическим путем?», він приходить до однозначної відповіді — «Органическим». Живильними соками організму Фоєрбахова матеріалізму були вчення матеріалістів-емпіриків Нового часу. «Уже в этом первом томе, — зізнавався Фоєрбах, — находятся зародыши указанных взглядов. Сколько ты не полемизировал по поводу учения о происхождении идей и по другим пунктам с основоположниками эмпиризма Бэконом, Гоббсом, Гассенди, все же ты изучал их с особой любовью, прежде всего Бэкона, объявив уже тогда эмпиризм «делом философии». Особливо значним і плідним був вплив на Фоєрбаха Спінози. Саме вчення голландського матеріаліста сприяло тому, що, як зауважив вже М. М. Григор'ян, він «уже в той час (1833 р. — *Ю. К.*) по суті матеріалістично витлумачував співвідношення [...] двох боків людського життя. Інтерес до проблеми єдності тіла й душі у філософії Спінози не був випадковим для Фоєрбаха. Спінозистське вирішення цієї проблеми багато в чому визначає характер і його вчення» [**28**, с. 41—42, 18].

Плідним і стимулюючим виявилося вивчення Фоєрбахом Ляйбніца. Саме завдяки Ляйбніцу, за допомогою «принципа Лейбница, принципа различия определенности», він, за його власним визнанням, перейшов з позицій «пантеїстичної тотожності», на якій стояв у своїх «Думках про смерть і безсмертя» й пануючому ще в першому томі «Історії філософії», на позиції «політеїстичної різниці» («Гумористично-філософські афоризми»), до основної думки цього твору: «Дух, человеческая душа не есть та неопре-

деленная, имматериальная, простая, абстрактная сущность, над которой психологи ломают голову, — это не что иное, как существенная определенность человека, делающая его тем, что он есть, это характерное своеобразие, выразительнейшая форма его индивидуальности». У своєму «Ляйбніці» Фоєрбах розглянув і висунув на противагу принципу тотожності принцип різниці, індивідуальності, чуттєвості й з цих позицій дав критику богослов'я [**76**, т. 1, с. 38, 39—40]. Не пройшла безвісти для вчення німецького філософа й «зустріч» з Бейлем. До нього Фоєрбах звернувся для того, щоб довести ворожість релігії мистецтву й моралі. Ця проблема дуже цікавила Фоєрбаха, а Бейль був тим мислителем, який як ніхто інший наполягав, на відміну від теологів, на відсутності необхідного зв'язку релігії й моралі. Тому він і вирішив «порадитися» з ним. Його «Бейль», втім як і всі інші історико-філософські твори, «працював» на «Сутність християнства».

Істотною особливістю фоєрбахівського розуміння історико-філософського процесу, що принципово й вигідно відрізняє його від гегелівського, є виявлення *діалогічної природи філософської істини*. Гегелівському монологічному прочитанню історії філософії, що знає тільки підпорядкування й спадкоємність філософських систем, що не відає ні координації, ні співіснування, що включає минуле в сучасне, лише висотуючи з нього мозок самостійного життя, Фоєрбах протиставив плідне, але ще й досі, на жаль, повністю не опрацьоване вчення, за яким історія філософії — це великий діалог самоцінних точок зору, що аж ніяк не укладаються в канони тієї дитячої логіки, за якою одне має бути неодмінно вище й краще за друге.

В своїй «Історії філософії» Гегель відтворює всі вчення, розташовуючи їх у послідовному ряді розвитку. Він підкоряє одну систему іншій, але «системы, — зауважує Фоєрбах, — могут быть не только одновременными, но и равноправными». Він наводить приклад із Гераклітом і Парменідом. Геракліта Гегель ставить вище від Парменіда, але «первый, — заперечує Фоєрбах, — не выше второго; оба стоят на одном уровне, оба созерцают тот же предмет, но облекают его в разные формы или, вернее, смотрят на него разными глазами» [**76**, т. 3, с 380]. Фоєрбах це доводить шляхом аналізу «потока» Геракліта й нерухомого «буття» Парменіда. Й тут ми на свій превеликий подив побачимо, що навіть Геракліт здатний щось зрозуміти у своєму потоці лише тоді, коли він може віднайти у ньому щось незмінне, а саме Логос. А Парменід так же добре, як і Геракліт, бачить поток життя й речей. А.Ф.Лосєв переконливо довів, що категорія становлення,

висування якої, услід за Гегелем, звичайно пов'язкють з ім'ям Геракліта, насправді не притаманна тільки йому й нічим не виділяє його на загальному тлі античної філософії. «Усі вони — й елейці, й мілетці, й Геракліт — учать про загальне становлення речей [...]» [**47**, с. 346]. Проте Геракліт і Парменід дивляться на світ усе-таки по-різному. Геракліт бачить, насамперед, плинність речей, а Парменід — їх незмінний субстрат.

Парменід міркує так: завжди одне й те ж саме іде за тим же самим, хвиля за хвилею, при цьому суттєвої відмінності немає, відмінність тільки для ока, але не для мого розсудку; насправді, при цьому русі мій розсудок перебуває у спокої, помітним чином рух не коливає, не збуджує його, він скучає; таким чином, це тільки видимий, а несуттєвий, несправжній рух. Якщо воду, яка тут неперервно тече, розлити по рівнині, то склалося б абсолютно одноманітне, однотонне враження. Що мені зараз здається іншим, відмінним, оскільки я спостерігаю його таким, що змінюється, уявилось би мені як дещо тотожне, якщо б я зміг це охопити єдиним поглядом. Геракліт же абстрагується від тотожності змісту й звертає увагу тільки на форму плинності й загибелі, на чуттєвий рух, що не припиняється, в той час як субстрат руху, хвиля то зникає, то з'являється. «Для Гераклита, — робить висновок Фоєрбах, — сам поток есть нечто неизменное, постоянно пребывающее, для Парменида то, что течёт. Между тем *можно оправдать оба взгляда, которые коренятся как в природе предмета, так и в природе человека; оба взгляда повторяются на тысячи ладов в жизни и мышлении человека*» [**76**, т. 3, с. 381].

Дійсно, Парменід і Геракліт заклали у наше мислення дві основні й найзагальніші системи координат, у яких тільки й можливе людське мислення. Усе, що ми мислимо, ми можемо мислити або як незмінну структуру, спочиваючу річ, або як рух, процес. Інакше ми мислити взагалі не можемо. Втім ці два способи мислення, якими б вони не були протилежними, не тільки взаємо виключають один одного, а й доповнюють. Жоден з них не є єдиним володарем істини. В одних випадках виправдується один спосіб, в інших — другий.

Така само справа й з гегелівською інтерпретацією неоплатонівської філософії, яка, за Гегелем, «вища» за давньогрецьку. Фоєрбах же доводить, що «точка зрения неоплатоников не выше, но совсем *другая* — не *теоретическая*, а *практическая*» [**76**, т. 3, с. 383—384].

Історію філософії не можна витягнути в один висхідний ряд, на вершині якого, як це здавалося Гегелю, тільки й відкривається

абсолютна істина. Істина для Фоєрбаха принципово не уміщається в одну історичну точку зору, якою б усеосяжною вона не була. «Істина [...] общительна по своей природе» [**76**, т. 2, с. 83]. Вона народжується й живе у *постійному діалозі* різних культур, епох, точок зору. Інакше вона видихається й задихається.

Теорія історико-філософського процесу, розуміння Фоєрбахом завдань і цілей історико-філософської науки визначали й ретельно продуману ним, та досить прискіпливо експліковану методологію історико-філософського дослідження. З'ясуємо основні принципи й процедури його методології.

§2. Л.ФОЄРБАХ ЯК ІСТОРИК ФІЛОСОФІЇ: МЕТОДОЛОГІЯ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

Ставлення історика філософії до філософського минулого, за Фоєрбахом, має бути не догматичним, не скептичним, а *критичним*. Проте критика буває різною. Вона буває зовнішньою й іманентною. Суть зовнішньої критики полягає в тому, що така критика не входить у середину системи, яка критикується й тому не відрізняє у ній внутрішнього від зовнішнього, суттевого від видимого, необхідного від випадкового, безумовного від обумовленого, об'єктивного від суб'єктивного, «особенности писателя от его сущности», «слова и буквы от духа и смысла» вчення, «основного и главного в системе» від його «внешнего», «феноменологического выражения», філософію від філософа [див.: **76**, т. 2, с. 25, 26]. Ця критика ковзає по поверхні, виявляючи в системі, що критикується, тільки помилки й омани. Вона дається легко, тому що помилкове й недостатнє вимагає тільки уваги, а в істинне потрібно заглиблюватися. Зразки подібної критики зустрічалися і зустрічаються й після Фоєрбаха. Так, Енгельс попереджував, що «аж ніяк не слід читати Гегеля так, як читав його пан Барт, саме для того, щоб відкривати в ньому паралогізми і пересмикування, які були йому за підойми для побудов. Це работа школяра. Значно важливіше відшукати під неправильною формою і в штучному зв'язку вірне і геніальне» [**55**, т. 38, с. 169]. Як правило, така критика полягає у тому, щоб з позицій повсякденного емпіризму вивирати окремі думки, випадкові висловлювання. Ґрунтуючись на хибному розумінні системи, зовнішня критика спрямована не стільки проти негативних сторін тієї чи іншої системи, скільки проти позитивного в ній; така критика нападає не на ті сторони якої-небудь філософії, які виражають її однобічність, конечне в

ній, а саме на те, що є в ній філософією. Подібна критика є зовнішньою ще й тому, що вона *неісторична*. Вона не враховує різницю між «идеей, сущностью философии й формой, в которой эта идея выражается и которая характерна для определенной эпохи». Представники неісторичної критики тому не мають справу з дійсним змістом системи, що критикується, а «строят воздушные замки» [**76**, т. 2 с. 27, 104].

Хибній зовнішній критиці Фоєрбах протиставляє «істинну, іманентну». Остання не відкидає системи, що критикується, а *розвиває* її. «Настоящая критика и заключается в развитии» [**76**, т. 2, с. 104].

Фоєрбах виділяє три основні ступені історико-філософського дослідження: *виклад*, *розвиток*, *критику*. Звідси — назва роботи про Ляйбніца: «Виклад, розвиток і критика філософії Ляйбніца».

Оскільки розвиток є не тільки репродуктивна, але й продуктивна діяльність, він містить у собі можливість помилок. Щоб критика була критикою по суті, вона повинна бути критикою дійсного, а не уявлюваного філософського вчення. «Поэтому, — заявляв Фоєрбах, — я всегда предпосылаю развитию ради контроля чисто *объективное изложение*» [**76**, т. 3, с. 414]. «Когда я бываю на лекциях по истории церкви, — писав він ще будучи студентом, — я хочу слышать именно историю церкви, а не мнения или гипотезы того лица, которое ее читает. Пусть в безусловно объективной форме дают факты, будь то действия, будь то поступки или мысли в их самоочевидной форме, как они взаимно друг друга обуславливают, вызывая нечто жизнеспособное или обреченное на смерть; тогда история сама собой получает свое объяснение и обнаруживает, что истинно; она не нуждается ни в каком комментаторе» [**75**, т. 1, с. 240].

Засобом об'єктивного викладу є *історична компіляція*. Останя — досить трудомісткий процес, тому що далеко не всі учення минулого є системами, що розвинуті в одному чи кількох творах мислителя. Найчастіше філософські вчення не являють собою органічних цілісностей, їх основні ідеї, положення розкидані по різних творах, листах і т.п. Часто тут, як у випадку з Ляйбніцем, потрібна майже мозаїчна робота. «Он (Ляйбніц. — *Ю. К.*) сам виноват, если я не создам ничего лучшего. Почему он был полигистером? Почему он так привык разбрасываться, так предупредителен, так идет на поводу у случайности, так многозанят, так исполнен чего-то библиотечного, так микроскопичен, так журналистичен, так подобен ртути [...]?» [**76**, т. 3, с. 408—409]. Причому характер викладу визначається характером досліджуваного

предмету. Так, Бейль вимагає зовсім іншого викладу, ніж хоча б Ляйбніц, Спіноза. Останні, на відміну від французького скептика, незалежно зображували свій дух у загальних думках. Та сумніви Бейля самі по собі не можна абстрагувати й зображувати незалежно від об'єктів цього сумніву. Бейль вимагає також і іншого викладу, ніж догматичні скептики, хоча б Гює. «Дух Бейля постигается в многообразии его деятельности; нельзя сказать, что он такое, не вдаваясь в частности» [**76**, т. 3, с. 214]. Однак, не дивлячись на ці труднощі, виклад буде відповідати поставленому завданню тільки якщо він зможе відтворити систему, оскільки цим забезпечується *систематичний* характер критики. У іншому випадку історик філософії буде вихоплювати в системі, що критикується, окремі положення, і його критика не буде потрапляти в ціль.

Після того як досягнуто об'єктивного викладу філософського вчення, історик філософії зобов'язаний проникнути в середину його й відокремити внутрішнє від зовнішнього, необхідне від випадкового, неминуще від минущого, справжній зміст від історичної форми. У кожній філософській системі пізнається, за зовнішністю, одне суттєве визначення істини, але це одне береться як уся сукупність її визначень. «Истинной критикой является поэтому лишь та, которая добирается до самой идеи философской системы, принимая эту идею мерилом суждения о ней и на этой основе определяет, насколько философ, его воззрения, способ выражения, изложение и развитие философии соответствуют или противоречат этой идее» [**76**, т. 2, с. 26]. Маркс, будучи ще під сильним впливом Фоєрбаха, також писав, що кожен, хто пише історію філософії, повинен відрізняти в ній суттєве від несуттєвого, зміст від викладу, інакше він перетвориться лише на переписувача копій. «Історія філософії повинна виділити в кожній системі визначальні мотиви, справжні кристалізації, що проходять через усю систему, і відокремити їх від доказів, виправдань та діалогів, від викладу їх у філософів, оскільки вони усвідомили себе. Вона повинна відокремити крота справжнього філософського знання, який безшумно просувається вперед, від багатослівної, екзотеричної, феноменологічної свідомості суб'єкта, яка прибирає різноманітний вигляд і є вмістилищем та рушійною силою цих міркувань» [**56**, с. 180].

Іманентна критика є, вважав Фоєрбах, іманентною ще й у тому сенсі, що вона критика не абстрактна, а *конкретно-історична*. Розглядаючи події у їх історичній послідовності, підкреслює він, не слід забувати їх належності до певної епохи. «Во всяком слу-

чае не надо предъявлять к философу больших требований, чем он мог и должен был выполнять для своей эпохи; но они не должны быть и меньшими, чем те, что он предъявлял себе сам» [**76**, т. 2, с. 407]. Блискучим прикладом такої критики може бути фоєрбахівська критика механіцизму.

Отже, істинна критика повинна знайти у вченні, що критикується, й відокремити від зовнішнього його «абсолютно неопровержимое зерно», його «идею» або, як казав Маркс, його «подлинные кристаллизации». Які ж конкретні механізми такого виявлення? Таким механізмом є *розвиток* системи, що критикується. Саме «развитие есть расшифровка подлинного *смысла* философии, раскрытие того, что в ней есть *положительного, воспроизведение* ее внутренней *идеи*, скрытой за временно обусловленным, конечным способом определения этой цели. Возможность развития есть идея» [**76**, т. 2, с. 104]. Саме в розвитку філософського вчення відбувається розмежування у ньому суттєвого й випадкового, безумовного й обумовленого, об'єктивного й суб'єктивного. Розвиток — це «чистилище» філософських систем. Тому у можливості до подальшого розвитку Фоєрбах навіть убачає ознаку справжньої філософії. Несправжнє ж виноситься потоком часу.

Засобом розвитку є *аналітична й синтетична діяльність*. Вона аналітична, оскільки не тільки висновує з певних одиничних думок загальне, визначальне поняття, а й розкриває у сказаному те, що ще не висловлено прямо, хоча й міститься у нерозвинутому вигляді. Однак вона також і синтетична, тому що відкриває «ідею» лише шляхом об'єднання різноманітного у цілому, шляхом з'єднання різних ізольованих думок, зовні між собою не пов'язаних, або у всякому разі, що не мають чітко вираженого зв'язку, по суті ж взаємно пов'язаних. Розвиток є тому також «*генетическая деятельность*»: він «созидает, выводит из своего основания то, что представляется неопосредованным тезисом, а пока оно представляется в таком виде или за это выдается, оно остается непонятым». Ідеал розвитку — «*органическая деятельность*». «Развитие должно быть *воссозданием, метаморфозой*. Взявшийся за задачу развивать известную философскую систему мыслитель должен представить чужое не *как чужое*, а как собственное достояние, как нечто опосредованное собственной деятельностью, как нечто ассимилированное» [**76**, т. 2, с. 104, 105].

Фоєрбах проти того, щоб прикладати до вчення, що критикується, чужі йому мірки. Іманентна критика «ложное, недостатки той или иной системы выводит из его положительного, истинно-

го содержания». Така критика, власне, тільки висловлює те, що філософ, який піддається критиці, сам хотів сказати або мав на думці, але для чого він або зовсім не знайшов, або знайшов лише невдалі образи й вислови; вона лише «голос собственной внутренней совести философа». До філософської системи, до філософа, таким чином, повинен прикладатися «не какой-либо ненадлежащий, внешний масштаб. Но масштаб, выведенный из него самого». «Единственно верный объективный масштаб — идея системы» [**76**, т. 2, с. 26—27, 407, 27]. Принцип іманентності вимагає іманентно розглядати й структуру вчення, що критикується. Гегель робив інакше. Структуру своєї системи він «перекидав» на вчення, що розбирається, тим самим спотворюючи, деформуючи його. Особливо це кидається у вічі при аналізі ним античних філософів. «Велик соблазн перечеканить древних философов в нашу форму рефлексии» [**22**, т. 9, с. 46]. И Гегель не устояв перед цією спокусою: у Геракліта, наприклад, він знаходить «логіку» й «прикладну логіку». Зовнішній масштаб прикладається ним і до філософського вчення Платона. Структура гегелівського викладу вчення Платона така: 1) «Діалектика»; 2) «Філософія природи»; 3) «Філософія духу». Таке ж накладання структури діалектичного й історичного матеріалізму на те чи інше досліджуване вчення минулого і сучасності нерідко мало місце й у радянських історико-філософських дослідженнях. Неефективність подібної «критики» очевидна, як очевидно й те, що «уроки», піднесені в цьому відношенні Фоєрбахом, не можуть бути не враховані.

Та Фоєрбах проти й об'єктивізму в історико-філософському дослідженні. Він, услід за Гегелем, відстоює *партійний характер філософської критики*. Хто не має у якості вихідного певного поняття предмета, вказує Фоєрбах, тому навіть не даний об'єкт дослідження, і він не може поручитися, що замість історії філософії не піднесе нам історію деякого іншого предмета. «Всякая точка зрения является ведь обязательно *субъективной* [...], различие заключается в том, исходим ли мы из негибких, окаменелых, односторонних понятий, которые ограничивают мышление и восприятие предмета, или из понятий, которые сами являются духом и жизнью, понятий самого современного, всеобъемлющего, всепроникающего характера, т. е. из понятий, которые не являются мертвыми, отделенными от деятельности мышления неизменными продуктами, а продуктивными силами самого философского духа, постоянно воспроизводящими себя в каждом новом и особом предмете, и именно потому, что они как раз обла-

дают характером подлинно общим, абсолютно гибким, способным принять любую форму, они обозначают каждый предмет его собственным настоящим именем» (**76**, т. 2, с. 10—11). Для Фоєрбаха цілком зрозуміло, що кожен історик філософії, й той, хто вважає себе найбільш безпартійним, навіть проти власної свідомості є обов'язково «человеком партии» [**75**, т. 2, с. 493].

Фоєрбах наполягає на органічному поєднанні принципу об'єктивності й принципу партійності в історико-філософському дослідженні. Об'єктивний, внутрішньо необхідний розгляд не виключає судження критики з більш високої точки зору. «Ибо необходимость, различенная в себе самой, есть суждение. Она не отрицает аффекта, если только аффект является чистым адекватным выражением объекта в представляющем субъекте. Она не принуждает к монашескому воздержанию от радости и боли, одобрения и порицания, потому что философ совершает этот акт по отношению к себе сам. Только единение с предметом есть действительное отрешение от субъективности» [**76**, т. 2, с 407].

Отже, справжня критика є розвиток. Проте розвиток філософської системи являє собою вирішення внутрішньої її суперечності. Заслугою Фоєрбаха є спроба класифікувати ці суперечності, побудувати їх типологію. Типологія внутрішніх суперечностей філософських учень минулого майже не розроблена в нашій теоретико-методологічній літературі з історії філософії. Й ця спроба Фоєрбаха заслуговує на увагу.

Фоєрбах виділяє п'ять типів суперечностей і, власне, п'ять типів спростування, що характерні для критики, яка грунтується на правильному розумінні систем, що критикуються.

Перший тип спростування «состоит в том, что то понятие, которое составляет принцип данной системы и существует как абсолютное, исключительное, единственно истинное, раскрывается только как *определенное* понятие и тем самым выявляется реальность противоположного ему понятия» [**76**, т. 2, с. 25]. Так, наприклад, Платон в «Софісті» критикував Парменіда. В понятті буття він виявляє різницю, небуття.

Коли у принципі, який претендує на повноту, доводиться відсутність певного істотного моменту, то ми маємо справу із другим типом спростування. Як приклад Фоєрбах наводить критику Арістотелем ранніх натурфілософів за те, що серед їх принципів відсутній принцип руху.

Третій тип спростування Фоєрбах убачає у тому, що «то значение, место и объем, которые придают основному понятию какой-либо системы в его действительном развитии, признаются

находящимися в противоречии с тем значением, которое это понятие имеет само по себе, в идее системы» [**76**, т. 2, с. 25]. Так, Спіноза й Мальбранш спростували й разом з тим розвинули погляди Декарта, надаючи повний простір для панування й развитку субстанції, загнаної у глухий кут і обмеженої у Декарта двома конечними субстанціями — духом и матерією.

У «показе того, что результаты применения принципа отстают от требований, которые он сам себе предъявляет, и потому сам принцип недостаточен для реализации идеи науки» [**76**, т. 2, с. 25—26], полягає четвертий тип спростування. Історичним прикладом такої критики може служити критика Гегелем Фіхте.

Нарешті, п'ятий тип полягає «в доказательстве того, что предел, который та или иная философия принимает за объективный, непреодолимый, сам заставляет искать выход из себя, ибо он есть лишь *собственный* предел данной философии» [**76**, т. 2, с . 26]. Так Фіхте критикував Канта.

Усі суперечності системи, що критикується, збігаються, за Фоєрбахом, як у фокусі, в основному пункті системи, який завжди можна звести до окремого парадоксального положення. Наприклад, у Декарта, до положення «я мислю, отже існую», у Мальбранша — «ми пізнаємо усі речі у Богові», у Спінози — «не тільки суттєва властивість духу, мислення, але також суттєва властивість матерії, протяжність, стосуються суттєвого у абсолютній сутності» тощо. Завдання розвитку й полягає в тому, щоб розв'язати цю суперечність, усунути цей парадокс. У вирішенні його й відбувається, за Фоєрбахом, зустріч минулого з теперішнім, їх взаємозбагачуючий діалог.

Важливим принципом фоєрбахівської методології є *орієнтація* філософських *систем минулого на сучасність*. Більше того, свої історико-філософські дослідження Фоєрбах підпорядковував не тільки сучасному науковому, чисто теоретичному інтересу, але й інтересу практичному. Він прагнув, «исходя из истории, бороться с современностью». Появу своєї праці про Бейля Фоєрбах пояснював так: «Работа эта была вызвана совсем не одним только научным, но также и практическим интересом. Моя книга о Бейле появилась в то время, когда в Баварии и Рейнских провинциях Пруссии вспыхнула в самых резких и безобразных формах старая борьба между католицизмом и протестантизмом. Бейль был одним из первых превосходнейших борцов за просвещение, гуманность и терпимость, свободным от пут как католической, так и протестантской веры. Целью моей книги о Бейле было научить и пристыдить этим голосом прошлого введенную в

заблуждение и озлобленную современность» [**75**, т. 2, с. 403]. «Я никогда, — зізнавався Фоєрбах, — ни на самых крутых вершинах философии, ни в отдаленных долинах истории — не терял из виду отношения к жизни, *практическую тенденцию*». Він дивився на історію філософії, як на важливий засіб освіти й облагороджування народу. Він був переконаний у тому, що істинна філософія полягає не в тому, щоб творити книжки, а в тому, щоб творити людей і прагнути до того, «чтобы, наконец, слово стало плотью, дух — материей» [**76**, т. 3, с. 415, 414].

Втім філософські, світоглядні ідеї можуть бути втілені в життя лише за умови, що вони апелюють не тільки до мислення, а й до чуттєвості, тобто до всього світогляду й світосприйняття людей. Вони тому, як каже Фоєрбах, з необхідністю опосередковані «естетикою». Звідси особливості методу викладу Фоєрбаха. Він не лише глибокий, а й яскравий — форма його викладу блискуча. «Практическая (в более высоком смысле) тенденция моего писательства — наголошував Фоєрбах, — проявляется, впрочем, уже в его методе. Этот метод состоит именно в постоянном соединении высокого с кажущимся низменным, далекого с близким, абстрактного с конкретным, спекулятивного с эмпирическим, философии с жизнью; он излагает всеобщее в особенном, впадая в элемент чувственности». Проте середньою ланкою між високим і низьким, абстрактним і конкретним, загальним і особливим у теоретичному відношенні є *гумор*. «Моим стремлением, — заявляє Фоєрбах, — было внести в науку юмор». Однак гумор — це не просто невинний жарт, гумор — справа серйозна. «Гумористичний образ» не має у нього значення створення багатої, неприборканої фантазії, яка бездумно вторгається між розсудком і предметом і яка повинна тільки прикрасити або ж узагалі замінити думку. «Наоборот, — підкреслює він, — образ у меня есть сам предмет, но в конкретном случае, а сама мысль выступает одновременно как предмет воззрения. Юмористическое создание образов у меня является методом мысли, полностью владеющей самой собой и осознающей саму себя» [**76**, т. 3, с. 416, 417]. «Очень часто я выражаю положительное отрицательным способом, вообще высказываюсь не по существу, а намеками, иронически и [...] для меня вся соль в том, чтобы облекать серьезные выводы в легкое благоухание эпиграмм к досаде всех философских педантов и ученых филистеров» [**76**, т. 1, с. 260].

«Практическая тенденция» творів Фоєрбаха обумовлює й таку особливість його методу викладу, як *зрозумілість, прозорість*. «Я пишу, — говорив він, — насколько возможно ясно и прозрач-

но» [**76**, т. 1, с. 253]. Фоєрбах прагнув до того, щоб його книги були доступні будь-якій освіченій і мислячій людині. Він завжди вважав мірилом найкращого методу навчання й стилю не ученого, не абстрактного факультетського філософа-фахівця, а — «универсального человека». Звідси у всіх своїх творах він «поставил себе правилом высшую ясность, простоту и определенность» [**76**, т. 2, с. 27, 26, 27]. У наш час, коли філософська освіта стала масовою (вона — необхідна складова вищої освіти, «ази» філософії викладаються й у середній школі у курсі «суспільствознавства»), коли «філософські» книжки адресуються широкому загалу читачів, хоча все ще не задовольняють їх попит, ця вимога Фоєрбаха до філософського «письменства» набуває особливої актуальності. Адже немає секрету, що дотепер трапляються книжки, статті «з філософії», у яких навмисна ускладненість форми приховує усього-на-всього убозтво змісту.

Й, нарешті, ще одна особливість «письменства» Фоєрбаха. Філософія формує світогляд людини. Однак саме *формує*, а не вкладає, утовкмачує його. Те, що вкладене, можна з такою ж легкістю вийняти, або ж загубити. Тільки сформований, а не вкладений світогляд стає *переконанням*, внутрішнім, а не зовнішнім надбанням людини, перетворюється на її самодіяльну здатність орієнтації у світі речей і людей. Формування ж передбачає те, що формують, але не як пасивне, бездіяльне начало, а як активну духовну здатність — розум. Філософ, скоріше, передбачає розум: «лиш как в *зеркале*, показывает он мне мой ум». Філософ тільки доводить у мені до свідомості те, що я можу знати, він приєднується до моєї духовної здатності. Адже «никто не может за меня мыслить; в истинности мысли я убеждаюсь только *через самого себя*. Платон есть нечто бессмысленное, его нет вовсе — для того, у кого нет ума, он — чистый лист для того, кто не может связывать соответствующие мысли с его словами. Платон в письменном виде для меня лишь *средство*: *первоначальное, априорное, основное*, — к чему все сводится и возвращается, — это ум. Не во власти философии наделять умом, она его *предполагает*: она только *определяет* мой ум». Тому при навчанні, вважає Фоєрбах, учитель має приймати до уваги активну здібність пізнання учня. «Философия должна будить, должна возбуждать мысль, она не должна брать в плен наш ум сказанным или написанным словом, — последнее всегда убийственно воздействует на ум» [**75** , т. 1, с. 67, 63].

Манера Фоєрбаха письма насправді будить розум читаючого, волає й вимагає його співтворчості, самодіяльного поповнення

автора. Він, на відміну від Гегеля, який все втискує у свій виклад, відволікається від попереднього існування розуму, не звертається до розуму у нас, часто у своїх творах приводить тільки передумови й надає висновувати наслідки розумові читача. «Остроумная манера писать, — говорив Фоєрбах, — состоит, между прочим, в том, что она предполагает ум и в читателе, что она не говорит всего, что она предоставляет читателю самому сказать себе о тех взаимоотношениях, условиях и ограничениях, при которых данное положение только и имеет значение и может быть мыслимо». Із цієї ж «сократичної» манери письма Фоєрбаха випливає й така риса його творів, як *лаконічність, афористичність*. «Я в своих сочинениях, — заявляв він, — привык выражаться с величайшей сжатостью и резкостью [...], я в них ограничиваюсь лишь самым существенным и необходимым, опускаю все скучные посредствующие звенья и предоставляю собственному разумению читателя делать самоочевидные пополнения и выводы»; «я люблю краткость, в *немногих* словах я высказываю то, что другие высказыват в целых фолиантах» [**75**, т. 2, с. 880, 497—498, 549—550]. Утім, якщо брати до уваги всі праці Фоєрбаха, то він тут не досить об'єктивний. Такі його твори, як «Сутність християнства», «Лекції про сутність релігії» не тільки не написані у «лаконічній манері», але, швидше за все, навпаки, буяють зайвими повторами, зайвим «розжовуванням» досить докладно уже висвітлених положень. До того ж така розтягнутість творів, на що звертав увагу ще Кант, хоча й допомагає розумінню окремих його частин, однак нерідко віддаляє розуміння цілого, заважає читачеві швидко оглядати ціле й своїми занадто яскравими фарбами затемнює й скрадає розчленовування або структуру цілого. Саме про такі книжки Кант говорив, що вони були б набагато зрозумілішими, якщо б їх не намагалися зробити настільки зрозумілими. Що ж до таких праць Фоєрбаха, як «Попередні тези до реформи філософії», «Основні положення філософії майбутнього» та деяких інших, то їх справжня лаконічність й стисліть швидше утрудняє їх розуміння, аніж робить їх зрозумілими, прозорими. У цьому зв'язку не можна не згадати цитованого Кантом абата Террасона, який дотепно помітив, що «Если измерять книги не числами листов, а временем, необходимым для того, чтобы ее понять, то о многих книжках можно было бы сказать, что *они были бы значительно короче, если бы они не были так коротки*» [**35**, т. 3, с. 79]. Однак у своїх власне історико-філософських творах Фоєрбаху удалося уникнути обох крайностей.

§3. Л.Фоєрбах як історик філософії: Аналіз філософських учень Декарта і Спінози

Переконаємося у продуктивності методології Фоєрбаха шляхом аналізу запропонованої видатним істориком філософії інтерпретації вчень Декарта, Спінози й Ляйбніца. Останні вибрані не випадково. Ці інтерпретації показові. Саме вони, по-перше, чи не найбільш переконливо, доводять потужність і глибину фейербахівського аналізу історії філософії. Й, по-друге, саме Декарт, Спіноза й Ляйбніц були насамперед тими філософами, що допомогли йому не «ззовні» (як у випадку з Беконом, Гоббсом), а «зсередини» вирватися з полону Гегеля й відбутися як яскрава філософська індивідуальність. Декарт полонив Фоєрбаха антидогматичністю мислення й доведенням на власному прикладі безвихідності дуалізму. Завдяки Спінозі Фоєрбах рішуче йшов до матеріалізму, завдяки Ляйбніцу — долав гегелівський імперсоналізм, почав, насамперед, цінувати конкретну живу людину (монаду), особу, персону й комунікацію («туїзм»).

Декарт

З ім'ям Декарта пов'язана одна з величних філософських революцій. Декартове «начало» понині залишається деякою мірою еталоном і органоном філософування, тією філософською парадигмою, з якою воно змушене постійно поєднувати й порівнювати себе, якщо не бажає остаточно загрузнути в безодні безмежного суб'єктивізму й ірраціоналізму. Більше того, жодна епоха так не бідувала за тою прозорістю, зрозумілістю й виразністю думки, які так жагучо сповідав і проповідував Декарт.

Про Декарта писали багато, й писали багато хто. Не дає спокою тінь батька «високого» раціоналізму й сучасному філософуванню, яке все більш задихається в чаду ірраціоналізму.

Пройшло більше півтора сторіччя, як Фоєрбах створив свій образ Картезія. Проте цей образ із плином часу не тільки не потьмянів, а, навпаки, заграв новими гранями. Без Фоєрбаха немислиме серйозне сучасне декартознавство.

Вчення Декарта так чи інакше піддавалося Фоєрбахом критичному розгляду тричі. Першого разу в Ерлангенських лекціях 1828—1829 років, в першому томі його «Історії філософії» (1833), і в Ерлангенських лекціях 1835—1836 років. Другий — у «Ляйбніці» (1836) й «Бейлі» (1838). Сюди ж примикає огляд-

рецензія на дві праці про Декарта: на першу частину першого тому «Досвіду викладу історії нової філософії» І.Е.Ердмана й працю К. Ф. Хокка «Картезій і його супротивники: до характеристики наукових прагнень нашого часу», а також рецензія на другу частину праці Ердмана (1838). Третій — в окремих ремініс-ценціях стосовно Декарта в різних працях, починаючи з «праці-віхи» «До критики філософії Гегеля» (1839) упритул до розділу праці «Про спіритуалізм і матеріалізм» (1863—1866), озаглавленому «Єдність вчення про бога й вчення про душу Декарта і Ляйбніца». Фокусом цього третього прочитання Фоєрбахом філософії Декарта були його нові зауваження в розділі про Картезія в «Історії філософії» (1847).

Наявність у Фоєрбаха таких трьох чітко виражених «кіл» у осмисленні духовної спадщини французького мислителя дозволяє, по-перше, скласти досить повну уяву про образ Декарта, як він бачився Фоєрбахом, по-друге, розкрити генезу цього образу і, по-третє, ще раз перевірити загальнометодологічний підхід до історико-філософської концепції Фоєрбаха як єдиної теорії, що розвивається й поглиблюється, незважаючи на наявність у її становленні окремих віх, етапів, періодів і зміщення акцентів (упритул до протилежних) в оцінці як окремих учень минулого, так і деяких їхніх ідей.

Вже в першому «колі» фоєрбахівського аналізу вчення Декарта ми зіштовхуємося з істотною і принциповою відмінністю інтерпретації французького мислителя Фоєрбахом від тієї, яка була запропонована Гегелем. Декарт, за Фоєрбахом, — «пионер новой философии». Однак, на відміну від Гегеля, який виникнення нової філософії пов'язував виключно з ім'ям Декарта [див.: **22**, т. 9, с. 252], Фоєрбах вносить суттєве уточнення: Декарт — засновник нової філософії *поряд* з Беконом. Бекон і Декарт попри всю їх протилежність, являють собою єдиний щабель історико-філософського поступу, стрижень якого утворює проголошення суверенності людського розуму й звернення його до досвідного дослідження природи. «[...] Основатели новой философии, Бэкон и Декарт, — підкреслює Фоєрбах, — определенно начали с опыта: первый, сделав условием познания природы, отвлечение от всех предрассудков и предвзятых мнений, а последний, требуя вначале сомнения во всем» [**76**, т. 1, с. 82]. Примітний у цьому відношенні також той факт (який не побажав помітити Гегель), а сам Декарт добре усвідомлював, що вони з Беконом роблять одну спільну справу, не виключають один одного, а доповнюють. «Мы с Веруламцем, — заявляв Декарт, — дополняем друг друга. Мои

советы могут служить для общего объяснения Вселенной, его же — позволяют уточнять детали посредством необходимых опытов» [**31**, с. 147].

З ім'ям Декарта Фоєрбах пов'язував найбільшу в історії людства антидогматичну революцію. Авторитету церкви, божественному авторитету Картезій протиставив авторитет людського розуму. Його універсальний, всезагальний сумнів, у полум'ї якого мали згоріти всі забобони й упередження; чи то релігійні догми, чи то розхожі думки, що почерпнуті з некритичного досвіду, був усвідомленням і проголошенням суверенності людського мислення, яке відтепер почало довіряти тільки самому собі.

Однак сумнів у Декарта — тільки початок його філософії. Його сумнів має методологічний характер. Декарт, на відміну від скептиків, сумнівається не заради того, щоб сумніватися, а щоб прийти до достовірності, до пізнання визначених і міцних принципів. Насправді, починаючи з Декарта, сумнів стає постійним імпульсом саморефлексії й самокритики мислення.

За допомогою цього методологічного сумніву Декарт приходить до основи, фундаменту своєї філософії, до положення «я мислю, отже існую», до поняття «духу». Щоправда Фоєрбах вважає, що розробка цього поняття «в самой простой и абстрактной форме» й становить, найближчим чином, той внесок, який зробив Картезій в історію філософії [**76**, т. 1, с. 229]. Вчення Декарта про дух хоча за обсягом й є найменшою частиною його філософії, оцінюється Фоєрбахом як «самая важная и значительная» за змістом, що висновує всі інші частини системи [**76**, т. 1, с. 250]. Позитивний поступ, який зробила філософія в декартівському вченні про дух, убачається Фоєрбахом, по-перше, в тому, що Картезій провів ретельне відмежування духу від усього тілесного, від матерії (адже будь-яке пізнання предмета починається з розрізнення) [див.: **76**, т. 1, с. 248]; по-друге, у визначенні духу Декарт пішов значно далі за тих, хто зводив це визначення до порожніх предикатів, які нічого не говорять: нематеріальності, безтілесності, неподільності; й, по-третє, в тому, що він перейшов до позитивного визначення духу як «самости», «представил его в живых определениях» [**76**, т. 1, с. 249].

Та Фоєрбаха не задовольняє зведення Декартом сутності духа виключно до його відношення до самого себе, до суб'єктивності. Саме таке зведення й породжує, за Фоєрбахом, головний недолік філософії Картезія — дуалізм матерії й духа, недолік, із якого випливають і всі інші вади його системи. «Он превратил, — підкреслює Фоєрбах, — дух в метафизическую сущность» і тим са-

мим «впал в дуализм» [**76**, т. 1, с. 250]. Однак дух, узятий як цілком незалежний від усього тілесного (Декарт це добре розумів), — зовсім порожній, безпредметний. Для того щоб наповнити його предметним змістом, він удається до поняття Бога, який виступає у нього гарантом як існування світу, так і об'єктивної змістовності духа. Фоєрбах вважає цю апеляцію до Бога нефілософською. Він завдає її гострій критиці й дорікає Декарту в тому, що той «не выводит предметности мышления (его различий) из самого мышления» й «не разрешает такой трудный вопрос, каким образом происходит генезис идей из самодостоверного мышления» [**76**, с. 252].

Нескладно помітити, що й сама оцінка Фоєрбахом вчення про дух Декарта як найзначної частини системи, і його критика дуалізму цього вчення ведуться з позицій більш загального, більш послідовного й більш об'єктивного ідеалізму. Справді, вимога виснувати предметність мислення з самого мислення — суто ідеалістична вимога. Те, що Фоєрбах називає «трудным вопросом», є взагалі питанням нерозв'язним. Однак не треба забувати відомого положення про те, що коли один ідеаліст критикує основи ідеалізму іншого ідеаліста, то від цього завжди виграє матеріалізм. Вигравав від цього й матеріалізм Фоєрбаха, який знаходився поки що в самій зародковій формі. Вже на цьому ступені критики Фоєрбахом Декарта можна констатувати низку раціональних моментів, які відкривають перспективу більш глибокої критики, з якою ми зіткнемося у другому й третьому «колі» фоєрбахівського аналізу філософії Картезія.

Звернімо увагу, передусім, на ту обставину, що Фоєрбах, позитивно оцінюючи ретельне *відмежування* Декартом духа від матерії, категорично засуджує *відрив* ним духа від матерії, через що дух перетворюється на метафізичну сутність, а вчення Картезія впадає в ідеалізм. Вірно й те, що ми дійсно повинні відрізняти духовне, «дух» від матеріального (адже найзагальніше визначення духу може бути тільки таке: дух є те, що не є матерія), і те, що на цьому протиставленні ми не повинні зупинятися, а йти далі, розкриваючи їх необхідний зв'язок. Правда, у витлумаченні цього зв'язку шляхи матеріалізму й Фоєрбаха поки що розходяться. Вони сходяться лише в одному пункті: будь-які сподівання тут на Бога примарні й оманливі.

Попри спроби подолання дуалізму Декарта з ідеалістичних позицій, Фоєрбах фіксує цей ідеалізм із усією беззаперечною визначеністю. Іншої позиції стосовно цього дотримувався Гегель. Всіма способами звеличуючи декартовський ідеалізм, він намага-

ється замовчати, завуалювати дуалізм Картезія, перетворити його на ідеалістичний монізм. Він наполягає на тому, що в Декарта «в противоположность дуализму» стверджується «единство бытия и мышления» [**22**, т. 11, с. 255]. «Духом [...] его философии, — наголошує Гегель, — является знание как единство мышления и бытия», хоча цю єдність, тотожність Декарт не довів, а просто виставив як передумову [**22**, т. 11, с. 262].

Ще більш контрастують гегелівський і фоєрбахівський аналіз фізики, «філософії природи» французького раціоналіста. Якщо Гегель хвалить Декарта за те, що той приводить всесвіт, матерію в тісний зв'язок з Богом, а його положення про те, що Бог є творцем всесвіту, називає «правильной мыслью» [**22**, т. 11, с. 279], то розгляд Декартом матеріальних речей так, ніби вони незалежні від Бога, його явно дратує, й він нападає на матеріалізм картезіанської фізики. Взагалі, гегелівський розбір «філософії природи» Картезія вкрай убогий і не йде далі нарікань з приводу її «рассудочности» й «чисто механического характера» [**22**, т. 11, с. 273—278]. Паскаль якось помітив: «Я не могу простить Декарту следующего: во всей философии он охотно обошелся бы без бога, но не мог удержаться, чтобы не дать ему щелчка по носу, заставив его привести мир в движение. После этого он более уже никаких дел с богом не имел» [цит. за: **31**, с. 514]. Не міг простити Декарту цього й Гегель.

Зовсім інше ставлення до фізики Декарта у Фоєрбаха. Не лише Декарт, а, мабуть, і сам Фоєрбах, тільки в ній почувають себе добре. Для обох мислителів філософія природи «представляет существенный интерес» [**76**, т. 1, с. 262—263].

Фоєрбах розглядає Декарта не тільки як піонера нової філософії, а й як засновника нової науки. «Он обновил философию природы, достиг нового мировоззрения [...] и дал мощный толчок деятельности человеческого духа также в области специальных предметов естествознания» [**76**, т. 1, с. 271]. Причому фізика Картезия, на відміну від його метафізики, вважає Фоєрбах, заснована «на [...] материализме» [**76**, т. 1, с. 271]. Маркс, по суті, у нього запозичив думку, що Декарт зовсім відокремив свою *фізику* від своєї *метафізики*. В *межах* його фізики *матерія* становить єдину *субстанцію*, єдину основу буття і пізнання [див.: **55**, т. 2, с. 140].

Від Фоєрбаха не вислизають і слабкі сторони матеріалістичної фізики Декарта. Він заперечує картезіанське зведення матерії до протяжності, до чистої кількості. Природа фізичного потребує також і якісного його аналізу. *Та головний недолік у де-*

картівському погляді на природу полягає, за Фоєрбахом, у тому, що він виключає рух із сутності матерії. «То, что Декарт не выводил движение из самой *материи*, — підкреслює Фоєрбах, — не признавал его содержащимся в ней самой, но прибегал к могуществу бога и внешним образом вводил его в природу, представляет главный недостаток его философии природы» [**76**, т. 1, с. 270].

Завершує перше коло фоєрбахівського аналізу Декарта вичленовування основної суперечності його системи. Декарт — дуаліст. Проте він усе ж таки намагався якось подолати цей дуалізм, поєднати душу й тіло, матерію і дух. Однак ніякої справжньої єдності в нього не вийшло. Витлумачивши матерію й дух як цілком незалежні одна від одної субстанції, Декарт тим самим позбавив себе можливості знайти їх внутрішню єдність. Ці субстанції зв'язує лише мислячий суб'єкт, їх єдність виявляється тому суб'єктивною й довільною. «При сложении здесь получается противоречие, ибо материя и дух прямо противоположны друг другу, раздельны и в этой раздельности самостоятельны и все-таки соединены» [**76**, т. 1, с. 273—274]. «Декарт нигде, — доходить висновку Фоєрбах, — не противоречит себе больше, чем в этом пункте» [**76**, т. 1, с. 274]. Внутрішня логіка філософської думки з необхідністю потребувала розв'язання цієї суперечності, й за її розв'язання узялися А. Гейлінкс, М. Мальбранш і Б. Спіноза.

На другому етапі звертання до Картезія (друге «коло») Фоєрбах поглиблює і розвиває свій образ Декарта. У цьому образі виявляються нові сторони, які істотно його доповнюють: блискучий, і багато в чому ще не акумульований сучасним декартознавством діалектико-історичний аналіз картезіанського дуалізму, який ставить під сумнів деякі звичні історико-філософські штампи; розкриття історичної виправданості й прогресивності декартівського механіцизму; вперше початe ретельне дослідження питання про відносини Декарта з релігією й теологією. Гегель у цьому відношенні не зробив нічого.

Дуалізм Декарта в історії філософії завжди, і здебільшого справедливо, засуджували усі моністично мислячі філософи — як матеріалісти, так і ідеалісти. Та на історичну прогресивність і евристичний потенціал Декартового дуалізму не звертав увагу ніхто, крім Фоєрбаха. Дивно, але й після нього на це не завжди звертають увагу.

Конкретний історизм і діалектика дали Фоєрбаху можливість розкрити історичну парадоксальність дуалізму Декарта, розкрити не тільки притаманні йому слабості, а й історичну плідність. Картезій повністю відокремив дух від матерії, абсолютно протиста-

вив їх. З одного боку, це призвело до ідеалістичної інтерпретації духу як незалежної від усього матеріального самостійної субстанції, до перетворення його на «метафізичну сутність», що, врешті-решт, створювало нездоланні труднощі для розуміння природи духа, мислення (дух без його співвіднесеності з матерією порожній — це вже відчував Декарт і добре розумів Фоєрбах). З іншого боку, це радикальне відокремлення духа від усього тілесного й матеріального відкривало значні перспективи як для подальшого плідного дослідження духу, так і для розуміння природи матеріального.

Щодо духу, мислення, то ця перспектива була для Декарта ще занадто далека і сам реалізувати її не міг. Разом із тим, постулювавши свій дуалізм, Картезій виявив відсутність деякого безпосереднього зв'язку між матерією, що витлумачена як механізм, і духом, мисленням. Мислення, дійсно, не можна виснувати з «механічної» матерії. Дуалізм у даному випадку був фіксацією складної філософської проблеми, шлях до розв'язання якої віддалено був вже намічений самим Декартом: необхідно шукати посередні ланки. Декарт цю посередню ланку «знайшов» у такій справедливо розкритикованій Фоєрбахом гносеологічній фікції, як Бог.

Що ж стосується перспективи, яка відкривалась дуалізмом у поглядах на природу, то Декарт, як це показав Фоєрбах, повністю її реалізував. Адже відмежування духа від природи було одночасно й відмежуванням природи від духу, звільненням природи від тієї онтології, яку створило докритичне мислення минулих століть. «Именно благодаря тому, — зазначав Фоєрбах, — что эта философия обособила понятие духа от природы, она обособила от *понятия природы* все, что к ней не принадлежало, но причислялось к ней» [**76,** т. 3, с. 141]. Саме завдяки відмежуванню духа від матерії природа постала очищеною від усих тих неприродних, антропологічних привнесень, що одухотворюють її, й якими наскрізь була пронизана докартезіанська фізика.

Оскільки лише з духом, із одушевленістю тоді пов'язувалася активність, життєвість, життя в природі, це відокремлення духу від природи мало своїм наслідком погляд на природу як на простий «бездушний» механізм. Як це не парадоксально, але ідеалізм Декарта у розумінні духа (чи, принаймні, дуалізм) був умовою й передумовою матеріалізму в розумінні природи, умовою й передумовою створення нової, механічної картини світу. Ідеалізм у метафізиці індуціював матеріалізм його фізики. «Его натурфилософия есть чистый материализм» [**76**, т. 2, с. 321].

В обґрунтуванні механістичного матеріалізму Фоєрбах справедливо вбачав всесвітньо-історичну заслугу Декарта. «Действительным достижением философии Декарта в материальном отношении, — підкреслює Фоєрбах, — было обоснование изучения природы с помощью *понятия механизма*, т. е. посредством ясных и определенных понятий, изучение *естественных*, определенных оснований вообще» [**76**, т. 3, с. 140]. Якщо раніше (перше «коло») Фоєрбах просто констатує механіцизм Декарта і його обмеженість, то в працях другого «кола» він дає глибокий, вражаючий, як і у випадку з дуалізмом, своєю продуманою діалектикою й історизмом аналіз історичної прогресивності цієї форми матеріалізму. Яким однобічним не був би механістичний матеріалізм, особливо у його поширенні на розуміння сутності органічного, «все-таки, — наполягає Фоєрбах, — этим был дан *скелет*, основа естествознания» [**76**, т. 3, с. 140].

Звісно, тварини, як це згодом виявить наука про природу, — не машини. Органічні закономірності не редукуються до механічних. Проте «это казалось бы, *безусловно* противоречащее сущности животных определение было *первым шагом* [...], которым всем суевериям в естествознании был одним ударом положен конец и вместо существовавшего до тех пор воззрения на животных как на существ, действующих произвольно и намеренно, по правилам человеческого благоразумия, был утвержден совершенно новый взгляд на вещи и существа» [**76**, т. 3, с. 141]. Введення Декартом цього визначення було, за Фоєрбахом, введенням поняття природної необхідності, що виключала будь-який антропоморфізм у розумінні тваринного світу. Попри те, що поступ природознавства в подальшому привів до більш глибокого розуміння природи цієї необхідності, сам підхід Декарта, який полягав у поясненні органічного із нього самого, не застарів. «Впоследствии, когда пробудилось более глубокое понимание природы и выявилось различие между внутренней и внешней необходимостью и целесообразностью, это определение [...] отпало, но идея осталась, так как она является почерпнутым из сущности самой природы определением» [**76**, т. 3, с. 141].

Загальна діалектична формула фоєрбахівської оцінки механіцизму Декарта така: «*неестественное* по своему внешнему виду и даже *противоестественное* воззрение на природу было первым естественным воззрением на нее» [**76**, т. 3, с. 141]. На істинності такої оцінки доводиться наполягати хоча б тому, що згодом траплялось беззастережно негативне ставлення до картезіанського механіцизму. Так, дослідник філософії Декарта С. Ф. Ва-

сильєв помилково вважав, що «[...] Історично прогресивне значення Декарта [...] полягає не в цій механістичній однобічності [...]» [**16**, с. 89]. Уже за часів Декарта, з'ясовує Фоєрбах, існувала антимеханістична опозиція його вченню. Багато із сучасників Картезія передчували однобічність зведення сутності матерії до протяжності, до кількості. Так, англійський фізик К. Дігбі в основу своєї фізики поклав більш реальні ознаки, виводячи елементарні й спеціальніші якості із різниць щільності й тонкості як корінних відмітних ознак протяжної субстанції. Г. Мор, усупереч Декарту, стверджував, що матерія — не мертвий механізм, а «темне життя», що її сутність не зводиться до протяжності. Він відмовився від механістичного способу пояснення природних явищ і увів так зване «гілігархічне начало». Англійський лікар Гліссон виступив проти виключення Декартом руху із сутності матерії й спробував витлумачити матеріальну субстанцію в її тотожності з діяльністю, рухом. Рух, вважав Гліссон, не привноситься в матерію ззовні Богом, як це має місце в Декарта, а «самий струменіє із лона матерії». Він для матерії — внутрішнє, іманентне начало.

Досить найменшого відступу від принципу історизму, щоб піти по шляху протиставлення цих поглядів (особливо Гліссона), як більш прогресивних і діалектичних за «метафізичний» механіцизм Декарта. Втім те, що є хибою з неісторичної точки зору (відрив матерії від руху, зведення матерії до протяжності), виявляється відносною істиною з історичного погляду. Навпаки, те, що є абстрактно істинним (вчення Гліссона про нерозривність матерії й руху), в конкретно-історичних умовах може виявитися якщо й не хибним, то у всякому разі передчасним і безперспективним, таким, що нічого не дає для реального поступу наукового й філософського пізнання. Якби наука і філософія не пройшли через механіцизм, вони не могли б піднятися на більш високий щабель. Історизм Фоєрбаха виявився в цьому питанні бездоганним. «С точки зрения истории философии, ее всемирно-исторического развития все эти направления (альтернативні Декарту. — *Ю. К.*) не имели под собой почвы; в то время только механическая точка зрения была, так сказать, принципом знания природы [...]. В качестве определенного метода познания природы выдвинулся лишь механический способ объяснения. Гилигархический принцип Мора, пластическая сила Кедворта представляли собой неопределенные принципы, ничего не объясняющие; они не соответствовали никакому существенному интересу Нового времени, материалистическому пониманию материи, даже ему противоречили» [**76**, т. 2, с. 152—153].

Критицизм, дуалізм і механіцизм Декарта зумовлювали, хоча й по-різному, антитеологічну, антирелігійну спрямованість філософського вчення й усього складу мислення цього зовні благочестивого й того, що шанобливо ставився до релігії мислителя.

На час, коли Фоєрбах працював над створенням «Ляйбніца» й «Бейля», Декарта почали вважати зразком католицьки віруючого філософа. Так, К. Ф. Хокк у своїй праці «Картезій і його супротивники» наполягав на тому, що Декарт добрий католик. Треба сказати, що Декарт дав привід до його інтерпретації як католицького філософа. Він узагалі не хотів публікувати досліджень, в яких були неприйнятні для церкви думки. Він вірив у існування Бога й безсмерної душі, визнавав основні догмати християнської релігії тощо.

Фоєрбах тому звертається до дослідження питання про відносини Декарта з релігією й теологією і дає глибокий аналіз цих взаємин. Беручи до уваги поширені інтерпретації філософії Декарта, за якими релігія — чи не визначальна домінанта всього його світогляду, цей аналіз не втратив своєї актуальності й нині.

Фоєрбах не намагається заперечувати особистої релігійності Декарта. Він охоче допускає, що Картезій навіть міг бути добрим католиком. Він визнає той факт, що Декарт є одночасно і католиком і філософом. Однак питання в тому, як співвідносяться між собою ці два виміри його особи. Фоєрбах переконливо доводить, що вони взаємовиключають одне одного. «Как *философ*, Декарт не был *католиком*, а как *католик* он не был *философом*» [**76**, т. 2, с. 321]. У самій філософії Декарта немає й тіні католицизму. «Его моральным учением является стоицизм, его духовная философия коренится в безусловной самостоятельности и внешней независимости духа, его натурфилософия есть чистый материализм» [**76**, т. 2, с. 321]. Адже якщо б Декарт був істинним католиком, то від зробив би догмати своєї церкви принципами свого мислення. Однак він, навпаки, виключив предмет віри із сфери філософії, звільнив філософське мислення від ярма віри. Історик, вважає Фоєрбах, повинен в особі філософа завжди уміти розрізняти субстанційне, суттєве, об'єктивне й часткове, випадкове, суб'єктивне. І якщо цю різницю провести стосовно Декарта, то виявиться, що його католицизм не має ніякого об'єктивного, суттєвого значення, а відбиває лише його індивідуальну особливість. «[...] Это было частным обстоятельством, — підкреслює Фоєрбах, — случайностью, историческим фактом, особенностью, дорогим воспоминанием или как бы это ни называли; словом, католицизм для него имел такое значение, которое не затрагивает интересов духа,

науки» [**76**, т. 2, с. 321]. Католицизм Декарта — це всього-навсього «родимое пятно».

Втім, настільки різко протиставляючи «двох» Декартів, Фоєрбах, мабуть, не зовсім правий. Хоча визначальним, суттєвим у Декарті насправді є Декарт-філософ, Декарт-католик у ньому все ж дає знати про себе. «Родима пляма» лежить на всьому Картезії. Справді, при всьому своєму радикальному антидогматизмі він ще не звільнився повністю від теології й середньовічних авторитетів. І якщо навіть правий Віндельбанд, вважаючи, що введення поняття Бога в систему Декарта покликано чисто гносеологічними, а не теологічними інтересами, в середині системи це поняття все ж виявляється у багатьох випадках і гносеологічним, і метафізичним, і теологічним одночасно. Фоєрбах сам ніби поспішає внести уточнення в це введене ним жорстке протиставлення «двох Декартів». Декарт-філософ теж «был [...] в сильном разладе с самим собой» [**76**, т. 2, с. 408]. Він «неверен самому себе [...]. В пределах своей философии он снова прибегает к внефилософскому, нефилософскому, антифилософскому принципу, к божественной bon-plaisir (доброй воле — Ред.)» [**76**, т. 2, с. 408].

Підводячи підсумок другого «кола» розгляду Фоєрбахом вчення Декарта, слід підкреслити нарощування моментів історизму й діалектики в цей період фоєрбахівського аналізу, а також рух його до матеріалізму. Про останнє свідчить помітне переміщення центру ваги фоєрбахівського аналізу з ідеалістичної метафізики Декарта на його матеріалістичну фізику. Підвищений інтерес до останньої стає явним. Ємною і більш точною порівняно з 1833 роком стає також характеристика основної суперечності філософської системи Картезія. Це — суперечність між «антиматериалистическим идеализмом» метафізики й «лишенным одухотворенности материализмом» фізики [**76**, т. 2. с. 408].

Основною темою третього звернення Фоєрбаха до філософії Декарта (третє «коло») є критика Декартового ідеалізму.

Декарт справедливо розглядається Фоєрбахом як родоначальник усієї новітньої ідеалістичної філософії. Справді, без Декарта не було б Фіхте, Шеллінга, Гегеля. Разом з тим Фоєрбах виступив з позицій історизму проти ототожнення ідеалізму Декарта з ідеалізмом більш пізніх філософських систем. Він різко критикує Гегеля за підтягування Картезія під свою форму ідеалізму. Декартівський ідеалізм ще не був абсолютним ідеалізмом. «Лейбниц и Декарт — идеалисты лишь в общих взглядах, в частных вопросах они — чистые материалисты» [**76**, т. 1, с. 145]. Адже Бог у Декарта є лише первісна й загальна причина матерії й руху;

що ж до спеціальних рухів і визначень матеріальних речей, то вони розглядаються й пізнаються поза залежності від Бога.

Проте ідеалізм Декарта, хоча й істотно обмежений матеріалізмом його фізики, все ж залишається ідеалізмом, і Фоєрбах спрямовує на нього вістря своєї критики. Він далекий від того, щоб оголосити ідеалістичну точку зору Декарта просто нісенітницею, він розкриває її гносеологічні корені. Ці корені Фоєрбах убачає в «*непосредственном* разрыве с чувственным созерцанием» [**75**, т. 1, с. 77], у недооцінці чуттєвості, у перевертанні відношення «чуттєвість — мислення». Декарт виходить із самодостовірності духа, мислення, свідомості. Втім Фоєрбах показує, що такий відокремлений і незалежно від тіла існуючий дух є просто фікцією. «Несомненно, что сознание первично; но оно первично только для меня, а не само по себе. С точки зрения моего сознания *я существую, потому что я сознаю себя*; но с точки зрения моего тела *я сознаю себя*, потому что *я существую*. Кто же из них прав? Тело, т.е. природа, или же сознание, т.е. я? Разумеется я, ибо могу ли я, — іронізує Фоєрбах, — себя признать неправым? Но в состоянии ли я в самом деле отделить сознание от своего тела и мыслить сам по себе? Разве не сознаю я в каждом акте, в каждый момент себя как телесное существо? Я сознаю, что я чувствую, что я мыслю. Но разве я чувствую, мыслю, как бестелесное существо? Не есть ли неотличимость или во всяком случае неотделимость моего сознания от моего тела основа и принцип, из которого я должен исходить?» [**76**, т. 2, с. 357]. Мислить не дух, а мисляче тіло. Проте цей очевидний факт вислизає від Декарта тому, що він не враховує, не бачить генетичного зв'язку мислення з чуттєвістю. Для Фоєрбаха ж мислення — лише узагальнена чуттєвість. «Нет ничего в рассудке, чего не было бы в чувстве, но в рассудке это дано в ином виде, чем в чувствах» [**76**, т. 2, с. 354]. Не Бог, а чуттєвість, наполягає Фоєрбах, є гарантом існування зовнішнього світу й найближчою основою предметності, змістовності людського мислення.

Попри те, що критика ідеалізму Декарта ведеться з позицій антропологічно витлумаченої чуттєвості, а не предметно-чуттєвої діяльності, вона є кроком уперед порівняно з аналогічною критикою ідеалізму Картезія французькими матеріалістами.

Глибокою є й критика Фоєрбахом теорії вроджених ідей. Цю теорію критикували майже всі матеріалісти й до Фоєрбаха. Однак він уперше висуває в цій критиці такий вирішальний аргумент проти будь-якої форми цієї теорії, яким є історичний підхід до процессу пізнання. «[...] То, что для человека является *апосте-*

риорным, для философа — *априорно*, ибо, раз человек собрал данные опыта и объединил их в общих понятиях, он, естественно, в состоянии высказать «синтетические суждения a priori». Поэтому то, что для более раннего времени было делом опыта, в более позднее время становится делом разума» [**76**, т. 2, с. 347]. Узагальнений висновок Фоєрбаха такий: «[...] Лишь с точки зрения истории человечества может быть дан положительный ответ на вопрос о происхождении идей» [**76**, т 2, с. 348].

Такий у загальних рисах фоєрбахівський аналіз філософського вчення Декарта. Його діалектика, історизм та матеріалізм принесли чудові плоди.

Філософія Картезія, вважає Фоєрбах, отримала «интересную и последовательную разработку» [**76**, т. 1, с. 285] в працях основателя оказіоналізму *А.Гейлінкса* (1624—1669).

Коротенький аналіз Фоєрбаха філософського вчення А. Гейлінкса украй повчальний.

Гегель у своїй «Історії філософії» це вчення навіть не згадує. Гейлінкс просто «випав». Це один із яскравих прикладів витрат гегелівської методології. В наших курсах історії філософії, крім суто описових відомостей про це вчення й самої загальної його оцінки як ідеалістичного з містичними й теологічними елементами, нічого немає. Залишається зовсім незрозумілим, у чому полягає позитивне (чи негативне) значення Гейлінкса в становленні філософії Нового часу.

Фоєрбах же відзначає, що система Гейлінкса не позбавлена інтересу для історії пізнання. Відкрито стверджуючи, що з'єднання тіла й духу є чудом, дечим незбагненним; ця система «ясно и откровенно выставляет на свет истинное основание и источник всех непостижимостей, источник, скрытый и нелегко находимый во всех воззрениях или так называемых системах Нового времени» [**76**, т. 1, с. 287]. Таким джерелом є абсолютизація вихідних понять. Будь-яка філософська система звичайно виходить із однобічних, абстрактних, відносних понять, але бере їх як абсолютні. Коли ж згодом у русі мислення приходять до фактів, що суперечать цим поняттям, то замість того, щоб обмежити галузь застосування цих вихідних понять, змінити їх, замінити на більш конкретні, самі ці факти оголошуються незбагненними, тими, що перевершують силу нашого розуму. Факти, що не пояснюються з цих однобічних понять вважаються, таким чином, такими, що не можуть бути пояснені взагалі. Це й має місце у Гейлінкса. Поняття духа й матерії (тіла), як вони були розроблені Декартом, — дві несумісні субстанції. Разом з тим Гейлінкс добре розуміє, що їх

єднання в людині — відомий факт. Однак оскільки вихідні декартівські поняття покладаються ним як абсолютні, то факт поєднання душі й тіла проголошується непізнаваним, — чудом.

Таким чином, значення Гейлінкса в історії нової філософії, доводить Фоєрбах, полягає в тому, що він підніс наступній філософській думці важливий урок: «Когда ты наталкиваешься на непостижимости, то потрудись возвратиться к началу, т. е. начать испытание твоих основных принципов, признать их односторонность и отказаться от них и всей твоей точки зрения» [**76**, т. 1, с. 289]. Цим уроком і не забарився скористатися Спіноза. Гейлінкс зробив очевидною необхідність зміни декартовських понять духу й матерії для розв'язання проблеми їх єдності, й Спіноза пішов цим шляхом.

Однак до Спінози М. Мальбранш здійснив ще одну безуспішну спробу подолати дуалізм Декарта, виходячи з його власних передумов. Його вчення, вважає Фоєрбах, із необхідністю випливає з філософії Декарта, є його подальшим розробленням, розвитком і завершенням.

Мальбранш у певному відношенні більш послідовний за Декарта. Дух і матерія для Декарта — самостійні протилежності. Їх самостійність усувається не в них самих, а в ідеї нескінченної субстанції. Тому дух, доходить висновку Мальбранш, не може мати ідеї тілесних речей ані з себе, ані від самих речей. Ми бачимо всі речі у Богові.

Не вдаючись до детального розбору фоєрбахівського аналізу філософського вчення священика ораторії Ісуса, звернемо увагу лише на принципові розбіжності Фоєрбаха й Гегеля в оцінці цього досить складного вчення. Якщо Гегель тлумачить центральне поняття Мальбраншем поняття Бога як єдність, тотожність духа й матерії, усіляко скрадає суперечність цієї ідеалістичної філософської системи, то Фоєрбах не тільки оголює цю суперечність, але й показує, що джерелом її врешті-решт є ідеалізм і теологія. Головний недолік Мальбранша в наступному: Бог визначається ним як загальна сутність; усі сутності, навіть матеріальні, містяться в ньому й зняті. Тому матерія не є для Бога невизначеною реальністю, його протилежністю. «Но разделение или, скорее, пропасть между духовным, *интеллигибельным* и *материальным*, чувственным миром оказывается в действительности укрепленной» [**76**, т. 1, с. 325]. Адже Бог визначається Мальбраншем як нематеріальна, тобто відокремлена від будь-якої матерії сутність. І в цій нематеріальності полягає його суттєве визначення. Матерія ж, природа залишається тому «чуждой, не содержащейся необходимо в орга-

низме целого, чуждой, непонятной сущностью, их бытие является неразрешимой загадкой. Она не имеет иного основания, кроме мощи и воли бога, т. е. она не имеет *никакого основания*, является не необходимой, но абсолютно случайной и произвольной» [**76**, т. 1, с. 326]. Залишається вкрай незрозумілим, яким чином дух може споглядати матеріальні речі у Богові. Джерело цієї незрозумілості — злиття у Мальбранша теологічних уявлень і філософського мислення. Філософське вчення Мальбранша визначається Фоєрбахом як «христианский идеализм» [**76**, т. 1, с. 324].

Гегель, нагадаю, намагався цілком ототожнити зміст ідеалістичного вчення Мальбранша із змістом вчення Спінози й будь-що замовчував їх розбіжності. Фоєрбах же доводить, що у Мальбранша містяться лише «элементы философии Спинозы» [**76**, т. 1, с. 327].

Спіноза

Гегель, звісно помилявся, коли казав, що філософія Спінози дуже проста і в цілому її легко зрозуміти. Вдавана простота цього складного (місцями просто «темного») вчення дуже оманна. Жодна філософська система Нового часу не діставала такого розбіжного, (іноді прямо протилежного) тлумачення, як система Спінози. Ось уже впродовж майже трьох з половиною століть навколо неї не вщухає гостра й запекла полеміка. Здається, немає жодного «-ізму», який би не прикладався до вчення великого голландського мислителя. Спектр оцінок цього вчення гранично широкий: від ідеалізму — до матеріалізму (упритул до діалектичного матеріалізму[15]), від теїзму — до пантеїзму й атеїзму, від дуалізму — до послідовного монізму, від фаталізму — до системи свободи, від аморалізму — до піднесеного морального вчення. Привабливо, звичайно, цю багатоголосицю думок у світовому спінозознавстві звести виключно до ідеологічних аберацій, що інспіровані різними світоглядними установками інтерпретаторів системи Спінози. Однак цим не пояснюється, принаймні, той істотний факт, що й у марксистській спінозознавчій літературі не було жодної кардинальної проблеми спінозизму, яка б отримала однозначне тлумачення.

Суперечливим було й залишається питання про точну формулу спінозівського матеріалізму й атеїзму. Так, К. С. Бакрадзе вважав, що інтерпретація Спінози як матеріаліста, без деяких подальших застережень, є неісторичною модернізацією. «За нашою думкою, — зазначає він, — Спіноза пантеїст». «Поняття бога є не деяким «теологічним привіском» у філософії Спінози, а дуже іс-

тотним моментом» [3, с. 171, 184]. Інший відомий історик філософії І. С. Нарський, навпаки, гадав, що «в концепції «бога, або природи» нічого власне пантеїстичного у Спінози вже немає», й тому пантеїстичне тлумачення Спінози — «саме тривіальне й неглибоке, воно орієнтує на зовнішні, переважно термінологічні моменти спінозизму, а не на його суть» [58, с. 253, 207]. Відоме положення Маркса про те, що спінозівська субстанція є «метафізично переряженою природою у її відірваності від людини» також тлумачиться по-різному. З точки зору відомого спінозознавця І. А. Конікова, «субстанція є об'єктивною реальністю, є сама матеріальна природа». «Природа у системі Спінози, — підкреслює він, — представлена, кажучи словами Маркса, як метафізично переряжена природа у її відірваності від людини, й тим не менш це реальна природа» [39, с. 80, 13]. Іншу позицію займає В. В. Соколов. Він зауважує, що під природою Спіноза переважно «розуміє не емпіричну природу, збагненну людськими відчуттями, як це часто стверджується в популярній літературі, а природу умосяжну, точніше, навіть інтуїтивно осяжну» [71, с. 66—67]. К. С. Бакрадзе переконаний у тому, що із цього положення Маркса зовсім не випливає те, що Спіноза, за Марксом, безперечно дотримувався матеріалістичної позиції. «Насправді Маркс тут говорить не про метафізичний (антидіалектичний) характер вчення Спінози, а про ідеалістичну природу його субстанції» [3, с. 172]. Такий само різнобій точок зору має місце по кожній вузловій проблемі спінозизму: співвідношення у Спінози Бога, субстанції й природи; субстанції й атрибутів; атрибутів і модусів; проблемі атрибутивності мислення; співвідношення свободи й необхідності тощо.

Щоб не розгубитися у цьому строкатому спектрі оцінок варто уважніше прислухатися до Фоєрбаха, який зробив вагомий внесок у наукове спінозознавство. Притаманна йому орієнтація на максимально повне виявлення гуманістичної, матеріалістичної, діалектичної й атеїстичної сутності спінозизму може ще й нині сприяти уточненню багатьох сучасних інтерпретацій цього великого вчення.

Щоб краще зрозуміти значення внеску Фоєрбаха у наукове спінозознавство, зупинимося коротко на історичній долі Спінози в Німеччині.

У благочестивій Німеччині протягом XVII й майже всього XVIII ст. Спіноза або замовчувався, або його «третирували як мертву собаку» (Лессінг). Він, за висловом Г. Гейне, зустрічав «только презрение и ненависть» [25, с. 64]. Гаман обзивав Спіно-

зу «бедным шельмой из картезианско-кабалистических сомнамбулистов», а його погляди розглядав як «пустоту гнилого ореха, систему лжи» [цит. за.: **23**, т. 1, с. 636, 637]. Навіть безкомпромісний Лессінг замовчував свої симпатії до нідерландського філософа. У рік смерті Лессінга в Ризі виходить «Критика чистого розуму» Канта, в якій Спіноза зовсім не згадується. Взагалі ім'я Спінози у творах Канта пролунало (а точніше — було промовлене пошепки) чи не один раз, а саме: в другій частині «Критики здатності судження» у зв'язку з аналізом різних систем щодо доцільності природи. Вчення Спінози, на думку Канта, — це система «фатальности», а її «понятие о первосущности совершенно непонятно» [**35**, т. 5, с. 418, 419].

Більш глибоке розуміння вчення Спінози прийшло в Німеччину разом із скандалом. Якобі видав свої записи бесід з Лессінгом про Спінозу, в яких звинуватив Лессінга в спінозизмі. Виникла «суперечка про спінозизм». І хоча її предметом не були питання автентичного тлумачення системи Спінози, вона мимоволі знімала інтердикт з цього «безбожного» вчення й сприяла більш глибокому його розумінню. Ідеї Спінози дедалі ширше перетворювалися на формоутворюючий фактор розвитку німецької філософії. Лессінг і Гьоте вже майже відверто висловлюють свої симпатії до Спінози, відзначаючи натуралістичну, а іноді й матеріалістичну сутність спінозизму.

Фіхте, Шеллінг та Гегель спробували віддати Спінозі належне. Фіхте починав свій філософський розвиток із спінозизму, не забував він його ніколи й впродовж праці над науковченням. Його власне перше вчення Якобі навіть небезпідставно оцінював як «вывернутый наизнанку спинозизм». У другому ж періоді Фіхте знову відновив інтенсивні заняття вченням Спінози, що мало своїм наслідком звертання (навіть обертання) «філософії діяльності» у «філософію буття». Вплив Канта почав поступатися впливу Спінози, і у своєму другому вченні Фіхте примкнув до руху неоспінозизму.

Пантеїзмом Спінози надихаються Шеллінг і Гегель. Подоланням фіхтевського суб'єктивізму (а саме так Шеллінг і Гегель сприймали вчення Фіхте) і розробкою принципу тотожності, Шеллінг насамперед зобов'язаний саме Спінозі, вплив якого досить чітко простежується уже в ранньому трактаті Шеллінга «Про «Я» як принцип філософії» (1795). Гейне навіть гадав, що «філософія тотожності» нічим не відрізняється від вчення Спінози [**28**, с. 88]. Шеллінг стверджував, що саме Спіноза є «началом возрождения [...] философии», що розроблене ним поняття суб-

станції «до настоящего времени является тем, вокруг которого все движется» [**83**, с. 192]. А у своїх мюнхенських лекціях з історії нової філософії він захоплено заявить: «[...] Несмотря на множество нападок и предполагаемых опровержений, спинозизм не становился устаревшим и никогда до сих пор не был действительно преодолен, и тот, кто хотя бы раз в жизни не погрузился в глубины спинозизма, не может надеяться на то, что достигнет в философии истины и совершенства». «Спиноза в высокой степени будит мысль, и изучение его следует особенно приветствовать именно потому, что в его системе повсюду разбросаны семена будущего развития». Його вчення Шеллінг розглядає «как зародыш более высокой системы, который лежит в его учении, хотя и не понят им» [**83**, с. 417, 421]. Під «более высокой системой» він розуміє, звичайно, свою. Система Спінози — «система необходимости», але й як така, вона «способна к дальнейшему развитию». Вона — «закрытый бутон» [**83**, с. 421].

Надзвичайно високо цінував філософське вчення Спінози й Гегель. Немає жодного його твору, в якому він не звертався б до спадщини великого філософа. Спіноза був, мабуть, єдиним матеріалістом Нового часу, якого Гегель не просто «терпів» як сумний факт історії філософії, але ставився з особою симпатією і до його вчення, і до його особи. «Мышление, — стверджував він, — необходимо должно было стать на точку зрения спинозизма. Быть спинозистом — существенное *начало* всякого философствования». Більше того, вчення Спінози є «*основа* всякого истинного воззрения» [**22**, т. 11, с. 285]. Гегель навіть оголошує це вчення «основным элементом современной философии» [**22**, т. 11, с. 305].

Спіноза справив на формування гегелівської системи абсолютного ідеалізму навіть набагато більший вплив, ніж у тому зізнавався сам Гегель. Маркс дуже слушно помітив, що «В системі *Гегеля* є *три* елементи: *спінозівська субстанція, фіхтевська самосвідомість і гегелівська* необхідно-суперечлива *єдність* обох елементів — *абсолютний дух*» [**55**, т. 2, с. 146].

Однак Шеллінг і Гегель намагалися витлумачити Спінозу в дусі принципу тотожності мислення й буття, зобразити його вчення ледь не прообразом своїх вчень про Абсолют. І якщо Фіхте й Шеллінг ще зараховували Спінозу ло «реалістичного» напряму у філософії, то Гегель характеризував спінозівську систему як «монотеїзм», «акосмізм» й «ідеалізм» [див. **22**, т. 11, с. 305, 304, 284].

Ще далі в однобічному тлумаченні сутності філософії Спінози пішли німецькі романтики. Так, Новаліс проголосив Спінозу

«опьяненным богом философом», Шляєрмахер наполягав на тому, що нідерландський мислитель «был исполнен религии и святого духа» [**46,** с. 140].

Фоєрбах у своєму розгляді вчення Спінози виходив так чи інакше з цієї своєрідної спінозознавчої спадщини. Сама вже її оцінка має бути поставлена йому в заслугу. В строкатому й неоднорідному матеріалі Фоєрбах передусім виділяє імена Якобі, Лессінга, Гердера й Гегеля, які, з його точки зору, сприяли очищенню Спінози від колишніх грубих непорозумінь [**76,** т. 1, с. 349]. Якобі привернув його увагу своїм «звинуваченням» Спінози в атеїзмі (Спіноза — атеїст); Лессінг і Гердер — пантеїстично-натуралістичним тлумаченням цього вчення; Гегель — своїм глибоким, хоча й не позбавленням хиб, баченням діалектичних елементів системи Спінози, критикою її метафізичності.

Не треба недооцінювати гегелівського внеску у спінозознавство, й Фоєрбаха менше за інших можна звинувачувати в цьому.

Історичне значення Спінози Гегель убачав передусім в обґрунтуванні *моністичного* вчення про субстанцію: дві субстанції картезіанської системи — протяжність і мислення — перетворюються в нього на два моменти (атрибути) єдиної субстанції. Наскільки високо Гегель цінував монізм видно вже з того, що за монізм він хвалить навіть постійно поштуркуваний ним матеріалізм. «[...] За материализмом, — зізнається Гегель, — следует признать полное воодушевления стремление выйти за пределы дуализма, принимающего существование двух различных, но одинаково субстанциальных и истинных миров — стремление снять этот разрыв первоначально единого» [**22,** т. 3, с. 62].

Правда, Гегель даремно намагається пояснити спінозівський монізм національною приналежністю Спінози, наполягаючи на тому, що цей монізм «є відзвуком Сходу». Спіноза, заявляє Гегель, «усунув дуалізм як єврей». До моністичного вчення про субстанцію, покаже Фоєрбах, вела Спінозу сама внутрішня логіка розвитку західноєвропейської філософії Нового часу (Декарт → Гейлінкс → Мальбранш → Спіноза). А якщо й говорити про деякий вплив на Спінозу пантеїстичної традиції минулих століть, то такий вплив на нього справив передусім Дж. Бруно.

Отже, визнання Спінозою існування *однієї* субстанції Гегель цілком слушно й правильно вважає істинною й обґрунтованою ідеєю.

Гідно оцінив Гегель й деякі елементи діалектики у системі Спінози. (Нагадаємо, що й Енгельс зараховував Спінозу до блискучих представників діалектики). До діалектичних новацій гол-

ландського філософа Гегель відніс, насамперед: його вчення про єдність світу; розуміння субстанції як причини самої себе; діалектичний, по суті, розгляд природи нескінченності; спрямовану проти теологічного поняття творіння відому формулу — determinatio est negatio[16] тощо.

Гегель відзначає також внутрішній зв'язок монізму Спінози з діалектикою. Умовою моністичного розуміння субстанції, на його думку, є її тлумачення, як єдності протилежностей — протяжності й мислення. Що ж до поняття «причина самої себе», то Гегель вважає його спекулятивним. Якби Спіноза, підкреслює він, цілком розвинув його зміст, то субстанція не була б чимось мертвим і нерухомим.

Треба ввіддати належне Гегелю і в тому, що він, на відміну від багатьох інших інтерпретаторів спінозизму, які звинувачували великого філософа в запереченні категорій моралі й оголошували його мало не проповідником аморалізму, зміг угледіти в його етиці «чистейшую мораль». Не існує, наголошує Гегель, моралі більш піднесеної, й «совершенно неверен упрек, что именно спинозовская философия убивает мораль» [**22**, т. 11, с. 303].

Певний інтерес становить критика Гегелем «геометричного» методу Спінози, з яким пов'язані недіалектичні моменти його вчення (відсутність саморуху субстанції, метафізичне тлумачення її зв'язку з атрибутами й модусами та ін.).

Проте гегелівська інтерпретація і критика філософії Спінози вельми суперечливі, оскільки вони здійснюються одночасно з позицій діалектики й ідеалізму, спрямовані одночасно і проти метафізики, і проти матеріалізму Спінози. Ці площини критики настільки зрощені, що їх розрізнення становить досить складну дослідницьку проблему.

Незважаючи на те, що Гегель одним з перших глибоко проаналізував систему Спінози, спробував розкрити її діалектичні можливості, його аналіз не можна вважати задовільним. Не має рації ні те, що Спіноза «акосміст», ні те, що він ідеаліст. Вади ідеалістичного прочитання проглядаються у висвітленні Гегелем кожної кардинальної проблеми спінозизму. Досить відзначити хибне тлумачення спінозівської субстанції як «абстрактного отрицания всякой определенности», як мертвої абстракції, з якої, ніби, нічого не може бути висновано. Звідси суб'єктивістське (навіть феноменологістське) тлумачення спінозівських атрибутів і модусів, ототожнення субстанції, природи з протяжністю (адже під субстанцією Спіноза розуміє не тільки протяжність, а й інше «безконечне», тому спінозівське її розуміння не є уявленням механістичного мате-

ріалізму), через що Гегель не зміг повністю розкрити антимеханістичні (а відповідно — деякі діалектичні) елементи системи нідерландського філософа. Не помітив Гегель і продуманої діалектики в спінозівському вченні про «безконечні модуси» — адже саме тут Спіноза намагався розкрити діалектику конечного й безконечного, єдності й множини. Не оцінив Гегель належним чином й і висвітлення взаємозв'язку свободи й необхідності.

Що ж нового, порівняно з Гегелем, вніс у наукове спінозознавство Фоєрбах? Відповідь на це питання потребує з'ясування поки що мало вивченої ролі Спінози у формуванні світогляду самого Фоєрбаха.

Почнемо з того, що в перший, «гегелівський» період творчості Фоєрбаха (до 1839 р.), Спіноза справив на нього такий нього вплив, який за значенням й наслідками можна порівняти лише з гегелівським. Мабуть, взагалі неправильно називати беззастережно цей період його духовної еволюції «гегелівським».

Сам Фоєрбах відзначав принципові межі свого «гегельянства». Ретроспективно оцінюючи свою «філософську біографію», він у 1840 р. у праці «Ставлення до Гегеля» писав: «Я зависел от него (Гегеля. — *Ю. К.*), но эта зависимость оставляет мне достаточно свободы, чтобы вдохновляться и другими философами, именно Спинозой, Декартом, Мальбраншем, Фихте, а также Кантом и даже Бэконом» [**76**, т. 3, с. 375][17]. Не випадково, мабуть, на перше місце тут поставлено Спінозу. Адже ще в 1825 р. Фоєрбах, будучи студентом Берлінського університету, у листі до батька сповідався: «Я хочу прижать к моему сердцу природу [...], я хочу полюбить человека» й кількома рядками нижче: «В числе моих друзей такие умы, как Аристотель, Спиноза, Кант и Гегель» [**75**, т. 1, с. 242].

Саме Спіноза навіював у Фоєрбаха інтерес до природи й людини, інтерес, який Гегель аж ніяк не міг задовольнити. Саме Спіноза посіяв у нього «сумніви» в правильності гегелівського трактування питання про те, «как мышление относится к бытию, как логика относится к природе?». У Гегеля природа — це інобуття духу, «інше логіки». За Фоєрбахом, природа не може бути дедукована з логіки. (Це заперечення він висловив вже в 1827—1828 рр.) «Логика только потому переходит в природу, что мыслящий субъект вне логики натыкается на непосредственное бытие, на природу, и вынуждается к признанию ее благодаря непосредственной, то есть естественной, точке зрения. Не было бы природы, никогда логика, эта непорочная дева, не произвела бы ее из себя» [**75**, т. 1, с. 243].

Цікаво, що свій перший курс історико-філософських лекцій в Ерлангенському університеті (зимовий семестр 1828—1829 рр.) Фоєрбах цілком присвятив Декартові й Спінозі.

Вплив Спінози на Фоєрбаха не тільки помітний, а й цілком очевидний уже в першій анонімно виданій ним праці «Думки про смерть і безсмертя, за рукописами одного мислителя з додатком богословсько-сатиричних ксеній "епіграм"» (1830). В. Віндельбанд визнавав, що це «сочинение [...] настолько проникнуто спинозовским натурализмом, что идеальный момент гегелевского учения решительно отступил назад перед пантеизмом. В конце концов именно это-то спинозовское понятие бесконечной природы, которое Гегель включил в диалектическое развитие идеи, развернувшись у Фейербаха в полную силу и разорвало оболочку идеализма» [**17**, с. 375].

До праць Фоєрбаха, за якими можна реконструювати його бачення образу Спінози в перший період творчості, належать такі: цілком присвячена Спінозі заключна глава першого тому його «Історії філософії Нового часу» (1833); твір «Якобі й філософія його часу» д-ра И. Куна (1835); дві ерлангенські лекції з історії нової філософії («X. Декарт, Спіноза»; «XI. Спіноза. Ляйбніц»), датовані 1835—1836 роками; чисельні місця, присвячені Спінозі у другому томі «Історії філософії» (1836), особливо — велика примітка до цієї праці, яку в російському перекладі, слідом за німецьким другим виданням Зібрання творів Фоєрбаха (Боліна і Йодля), опубліковано у вигляді окремої праці під назвою «Спіноза і Гербарт» [**76**, т. 1, с. 350—403; т. 2, с. 101—344, 413—432, 89—99 ; **90**[18]]; окремі висловлювання Фоєрбаха про Спінозу у його творі «П'єр Бейль. До історії філософії й людства»; а також деякі листи.

У нашій літературі свого часу висловлювалася думка, що Фоєрбах у перший період своєї творчості суто «ідеалістично пояснює виникнення і сутність філософії Спінози», «що перевагу Спінози перед Декартом Фоєрбах убачає [...] не в тім, що Декарт не був атеїстом і був дуалістом у розв'язанні основного питання філософії, тим часом як Спіноза був матеріалістом і атеїстом. Перевагу Спінози перед Декартом Фоєрбах убачає в тому, що у Декарта субстанції Духа і тіла вилучені із сутності Бога, а у Спінози вони, на кшталт Гегеля, є лише формами виявлення розумубога». Фоєрбах, мовляв, розглядає поняття Бога «як фокус усієї системи Спінози» й тому не вважає його ні атеїстом, ні матеріалістом [**70**, с. 75—77].

Хоч така оцінка фоєрбахівського розуміння (до 1839 року) філософії Спінози і не цілком безпідставна, та все ж не задовільна.

Вона грунтується на надто жорсткому протиставленні присвяченого Спінозі основного тексту «Історії філософії» (1833) й «Заключних критичних зауважень 1847 р.» до нього, на надмірному протиставленні двох періодів у творчості Фоєрбаха, недостатній увазі до певної спадкоємності між ними.

Гадаю, що адекватна реконструкція оцінки фоєрбахівського вчення Спінози можлива, по-перше, за умови залучення *всіх* праць мислителя першого періоду, в яких він торкається сутності спінозизму. По-друге, якщо буде враховано, що фоєрбахівський образ Спінози треба розглядати у контексті розвику поглядів Фоєрбаха; і, нарешті, якщо буде визнано той факт (який добре усвідомлював і сам Фоєрбах), що між двома періодами його духовної еволюції існує спадкоємність. Передусім звернемо увагу на те, що вже в 1833 р. Фоєрбах, на відміну від Гегеля, не ототожнює зміст учень матеріаліста Спінози та ідеаліста Мальбранша. У філософії останнього містяться, за Фоєрбахом, лише елементи філософії Спінози. Отже, Фоєрбах не зараховує спінозизм до різновидів «християнського ідеалізму», як і до ідеалізму взагалі.

Вже розгляд тлумачення переходу від Мальбранша і Декарта до Спінози ставить під сумнів твердження Є. Ситковського, що фокусом системи Спінози Фоєрбах вважає поняття «розуму-Бога». Вважаю, що таким фокусом у Спінози є, за Фоєрбахом, поняття субстанції, яку він, щоправда, слідом за Спінозою іменує богом, але не ототожнює ані з богом християнським, ані з «розумом-Богом».

У Гегеля Бог справді розуміється як дух, як «мышление, которое постигает свое собственное бытие» [див.: **85,** с. 41]. Вже в одній із своїх ранніх праць («Життя Ісуса») він наполягав на тому, що чистий, не знаючий меж розум — є само Божество, й це переконання проніс до кінця своїх днів. Фоєрбах же доводить, що «бог-субстанція» Спінози — це не лише мислена, а й протяжна, матеріальна сутність. Характерно, що саме поняттю протяжності, яке, за дотепним висловом Фоєрбаха, для ідеалістичної інтерпретації спінозівської субстанції є «Чортовим мостом на Сен-Готарде», він приділяє велику увагу. В 1839 р. у листі до К. Ріделя Фоєрбах віднесеність Спінозою матерії, протяжності «к сущностному [...] в абсолютной сущности» взагалі охарактеризує як основний пункт системи Спінози [див.: **76,** т. 1, с. 413]. Протяжність не виводиться з духу, вона мислиться й розуміється лише завдяки собі самій, вона є не виведеним, а первісним поняттям. Щоправда, це не чуттєва протяжність, а протяжність у її сутності й основі. Уже в цей час Фоєрбах цілком певно убачає

спорідненність вчення Спінози з англійським і французьким матеріалізмом. «Не дивлячись на всю протилежність між практичним, що заперечує всяку спекуляцію, реалізмом в системах так званого сенсуалізму й матеріалізму англійців й французів й духом усього Спінози, вони все ж мають свою останню основу в тому погляді на матерію, який був виражений Спінозою як метафізиком у відомому положенні: матерія є атрибутом бога». Система Спінози діаметрально протилежна ідеалізму Канта й Фіхте, вона є «реалізмом або об'єктивізмом» [**90**, S. — 84, 76, 112].

Правда, у Фоєрбаха ще трапляються окремі твердження, згідно з якими Бог у Спінози мислиться «як дух», але вони не є визначальними.

Якщо у вченні Гегеля повністю зберігається уявлення релігійного світогляду про Бога як творця світу «природы и какого бы то ни было конечного духа», то Спіноза, підкреслює Фоєрбах, не питає про те, як виникають чи звідки з'являються конечні модифікації, тобто конечні речі чи конечне взагалі. Він не намагається пояснити походження конечних речей з безконечного, розв'язати питання, «как мир происходит от Бога, скорее он устраняет и отвергает сам вопрос и ту точку зрения, исходя из которой он только и становится возможным. Ибо это вопрос теологический или теологически-метафизический; а философия Спинозы представляет именно очищение от всякой теологии и теологической метафизики; она чистая, абсолютно самостоятельная философия» [**76**, т. 1, с. 376].

Утім у 1847 р. Фоєрбах скаже, що гордіїв вузол спінозівської філософії, про який йшлося в 1833 р., лише розрубаний, а не розв'язаний, бо хоча Спіноза й не вдається до теїстичного пояснення, однак певною мірою «сохраняет старое теистическое бесконечное существо как первую и установленную истину». Спіноза ще не цілком звільнився від теологічних уявлень свого часу. Він — «отрицание теологии с точки зрения теологии». [**76**, т. 1, с. 377].

Отже, ми бачимо, що інтерпретація Фоєрбахом спінозівського вчення в 1833 р. не тільки не є теїстичною, а навпаки, вона занадто атеїстична. Нас не повинно збивати з пантелику й те, що формально Фоєрбах захищає Спінозу від звинувачень у атеїзмі. Навіть такий ґрунтовний дослідник філософської спадщини Фоєрбаха як М. Вартофський, не помітив, що коли Фоєрбах наполягає: Спіноза — атеїст, — він лише захищає його від звинувачень у запереченні моралі [див.: **95**, p. 85—88], оскільки в той час слово «атеїст» найчастіше сприймалося як синонім проповідника аморалізму.

Хай там як, а за своєю суттю, принаймні спрямованістю, за фоєрбахівською інтерпретацією 1833 р., вчення Спінози — атеїстичне й матеріалістичне. Можна погодитися з М. М. Григор'яном, який писав, що Фоєрбах «надавав величезного значення основному принципові Спінози про єдність матеріального й духовного і вже в той час по суті матеріалістично тлумачив співвідношення цих двох боків людського життя [...]. Інтерес до проблеми єдності тіла й душі у філософії Спінози не був випадковим для Фоєрбаха. Спінозівське розв'язання цієї проблеми багато в чому визначало й характер його вчення» [**28**, с. 18].

Фоєрбах доводить, що лише Спіноза переборов декартівський варіант дуалізму й розвинув далі його систему. Абстрактне декартівське поняття безконечної субстанції перетворюється у Спінози на реальне поняття. Субстанція постає як дійсність, а Бог без залишку розчиняється в реальності і тим самим детеологізується. Що ж стосується мислення, то воно не є більше особливою метафізичною сутністю, а лише атрибутом єдиної субстанції.

Аналізуючи відношення «субстанція — атрибути», Фоєрбах, на відміну від Гегеля, резонно стверджує, що атрибути у Спінози не суб'єктивні, не лише точки зору на субстанцію, а об'єктивні визначеності самої субстанції, яка становить не беззмістовну абстрактну тотожність, а є всією повнотою буття, невичерпним джерелом безконечних видів і способів його виявлення [див.: **76**, т. 1, с. 337—342]. Тому й безглузде питання: звідки з'являються конечні речі?

Разом із тим не вислизають від Фоєрбаха й суперечності у спінозівському вченні про субстанцію й атрибути. З одного боку, підкреслює Фоєрбах, Спіноза визначає субстанцію як таку, що складається із безконечних атрибутів. Втім, з іншого боку, він називає з них лише два — протяжність і мислення. Спіноза, таким чином, встановлює в цьому пункті деяку «незбагненність», яка виявляє недостатність самого спінозівського принципу. Єдність, тотожність субстанції не містить у собі іманентної різниці. «Спиноза удовлетворил существенную потребность мышления тем, что уничтожил в субстанции противоположность тела и души, духа и материи, притом так, что *признал это единство как субстанцию, как самого бога*, а не так, как Мальбранш и Декарт, которые связали то и другое нефилософским образом через бога, через его волю; однако это единство недостаточно, ибо оно *не определенное единство*, ибо говорится и признается только, что то и другое едино в *субстанции*, — единство познается лишь в субстанции, *а не в них самих*, поскольку они определены, различ-

ны, не в их определенности. Поэтому *различие* остается не понятным, *не необходимым*, подобно тому, как у Декарта и Мальбранша, наоборот, *единство* духа и материи есть лишь произвольное, т. е. непонятное; различие у Спинозы лишь *заимствовано* как *наличное* из философии Декарта, а не развито из самой субстанции или не показано как необходимое в ней и из нее. Напротив, в субстанции *нет никакого принципа этого различия*» [**76**, т. 1, с. 401—402; див. також: **90**, S. 89—90]. Фоєрбаху слід було б додати, що принципом такої різниці є лише принцип розвитку, який у спінозівській системі відсутній.

Проте Фоєрбах наполегливо й цілком справедливо захищає монізм Спінози від нападок на нього з боку кантіанця Теннемана (1761—1819), який стверджував, що подвійність атрибутів у спінозівській системі знищує єдність субстанції.

Заслуговує на окрему увагу позиція Фоєрбаха щодо «фаталізму» Спінози. Ученню голландського філософа до нудоти часто докоряли у фаталізмі, у запереченні ним свободи. Навіть Ляйбніц, Кант і Шеллінг, не кажучи вже про другорядних мислителів, витлумачували це вчення як «систему фатальності». Гегель же взагалі обійшов це питання мовчанням.

Фоєрбах був першим істориком філософії, який піддав критиці фаталістичну інтерпретацію спінозівської системи. Приводом до цієї критики було звинувачення Спінози у фаталізмі Якобі. Та «Фатализм, — вважає Фоєрбах, — не имеет в его системе объективного, истинного и субстанционального существования» [**76**, т. 1, с. 400]. Аргументація Фоєрбаха поки що занадто невизначена й навіть неспроможна. Однак критика фаталістичної інтерпретації вчення Спінози об'єктивно сприяла розумінню того, що одним із ключів до правильного розуміння спінозизму є розуміння діалектики необхідності й свободи.

Певний інтерес являє й фоєрбахівська оцінка «Богословсько-політичного трактату». Він побачив у ньому «первую более основательную рационалистическую критику Библии» [**76**, т. 1, с. 347]. Фоєрбах звертає увагу також на те, що в цьому трактаті голландський мислитель, на відміну від Гоббса, найкращою формою держави вважає не необмежену монархію, а демократію як саму «природну» форму, що наближається більше від усіх до свободи. І критика Спінозою Біблії, і його демократичні устремління явно імпонували Фоєрбаху.

У наступних томах «Історії філософії» (1836, 1838) аналіз і оцінка вчення Спінози стають більш точними і ємними. Він розглядається як визволитель розуму новітнього часу, як «Коперник

новейшей философии». Всесвітньо-історичне значення голландського мислителя полягає в тому, що він вперше у Новий час, «причем определеннее и решительнее всех других в метафизической философии выдвинул ту категорию, которая является принципом философии, принципом познания вообще [...]. Эта категория есть отношение предмета к самому себе [...]. Она составляет принцип, сущность философии Спинозы» [**76**, т. 2, с. 332, 147, 417—418]. Нагадаю, що Енгельс також вважав, що, саме починаючи із Спінози, нова філософія наполегливо намагалася пояснити світ із нього самого, й убачав у цьому величезну заслугу мислителя.

Спіноза іменує субстанцію Богом. Втім це лише «назва», «ім'я», запозичене із повсякденної мови. У спінозівській субстанції немає нічого з того, що було теологічно санкціоновано у понятті (уявленні) Бога. Звичайно, Фоєрбах прямо не називає Спінозу атеїстом. Більше того, він продовжує захищати його від звинувачень в атеїзмі й стверджувати, що Спіноза ніби то дав лише більш піднесене, більш адекватне поняття про Бога, ніж те, яке є в буденній релігійній уяві. Проте у спінозівському Богові в інтерпретації Фоєрбаха нічого божественного, крім назви, вже не лишається. Адже «Спиноза, несомненно, употребляет имена «бог» и «природа» как синонимы» [див.: **75**, т. 2, с. 421]. Звідси був вже один крок до того, щоб без натяків прямо заявити, що Спіноза — атеїст, або, в крайньому випадку, прямо вказати на атеїстичний зміст спінозівського пантеїзму. Цей крок згодом Фоєрбах зробить сам. Однак поки що спінозівське вчення є для нього «самой последовательной и самой совершенной формой пантеизма» [**90**, S. 86]. Проте «атеїзм, — покаже Фоєрбах у 1842 р., — неизбежное следствие пантеизма», або «последовательный пантеизм» [**75**, т. 1, с. 114].

Більш сильно дає про себе знати матеріалістична тенденція у фоєрбахівській інтерпретації співвідношення духу й тіла в системі Спінози. Канту, який відірвав мислення від буття, «превратил разум в какую-то пустую оболочку», Фоєрбах протиставляє спінозівське вчення про єдність духовного й матеріального. Для Фоєрбаха, не без впливу Спінози, стає «само собой разумеющимся», що «психология людей цепями прикована к физиологии, так как только в *человеческом* теле может быть человеческая душа» [**76**, т. 2, с. 427]. А в 1838 р. у праці «"Критика ідеалізму" Ф. Доргута» положення Спінози — «порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей» — Фоєрбах називає «великой мыслью», яка «подтверждается сравнительной анатомией и физиологией» [**76**, т. 3, с. 348].

Набагато повніше, ніж Гегель, розкриває Фоєрбах елементи діалектики, що містяться у спінозизмі. Уже в рецензії на книгу И. Куна «Якобі й філософія його часу» (1835) він, критикуючи вульгарне, метафізичне ототожнення Куном безконечного й конечного в системі Спінози, показує проникливу діалектику його поглядів на субстанцію (безконечне) та її співвідношення з конечним. Спінозівська субстанція не є «какое-то бедное и плоское тождество», в якому гине все конечне. Спіноза не «срезает конечное серпом слепой необходимости». Субстанція містить у собі «всю полноту бытия», вона — «источник бесконечных видов и проявлений бытия», вона не недиференційована, а градуйована в середині себе. Безконечне й конечне у Спінози не метафізично протиставляються одне одному, але й не настільки ж метафізично ототожнюються. Між ними відношення діалектичне, відношення єдності протилежностей. Стрижнем цієї діалектики є поняття модуса. Модус і є у Спінози принципом градації субстанції, реальним медіумом між безконечним й конечним. Модус — «связующее родовое понятие, в то время как оба противоположных понятия конечного и бесконечного являются его производными (предикатами). Прежде всего, именно модус есть общая, недетерминируемая и постольку единая с субстанцией определенность, но поскольку модус есть определенность вообще, то он является вместе с тем источником особой(определенности, образующей основу отдельных конечных вещей в их различии и многообразии» [**76**, т. 2, с. 98].

Усе більше приваблює Фоєрбаха й діалектика необхідності й свободи у вченні Спінози. Свобода й необхідність у спінозизмі, — показує Фоєрбах, — не несумісні поняття. Необхідність зовсім не виключає свободу, як це вважалося раніше. Свобода і є, на відміну від сваволі, — свободна необхідність. «Как глубока мысль Спинозы, — захоплюється Фоєрбах, — когда он говорит, что только тот поступок свободен, который *целиком* может быть выведен и объяснен из природы существа, как таковой». І далі: «Всякая свобода, — погоджується із Спінозою Фоєрбах, — которая одновременно не есть необходимость, представляет собой детскую мечту, простой призрак свободы» [**76**, т. 2, с. 268, 269].

Цікавою у цьому відношенні є примітка до «Ляйбніца» — «Спіноза й Гербарт». Критика Гербартом Спінози була для того часу типовою. «Етика» Спінози, стверджував Гербарт, «откровенно говоря, ниже критики. В его работах едва ли можно найти хотя бы след той нравственной потребности, которая привела Канта к его учению о свободе». Тому визнання за Спінозою яких-

небудь достоїнств Гербарт розглядав як «одно из самых странных ослеплений не раз обманутого века». Фоєрбах не погоджується з Гербартом. Спіноза, іронічно зауважує він, заперечує свободу й мораль тільки й тільки у тому сенсі, що він заперечує свободу й мораль таких людей, як Гербарт. Насправді ж голландець створив «превосходнейшее практическое учение для мыслящих людей» [**76**, т. 2, с. 415, 416].

У праці «П'єр Бейль. До історії філософії й людства» Фоєрбах знову повертається до інтерпретації спінозівської субстанції й «реабілітує» її від звинувачень у абсолютній метафізичності. Субстанція у Спінози не настільки бездіяльна, як це здавалося Гегелю. Спіноза, за Фоєрбахом, не поступається у цьому відношенні навіть великому Бруно. «Джордано Бруно и Спиноза, — підкреслює він, — были единственными, имевшими понятие о внутренней жизни природы и сохранившими эту идею в чистоте» [**76**, т. 3, с. 41].

Разом з тим Фоєрбах, як і Гегель, критикує метафізичні риси спінозизму, які, на його думку, зумовлені математично-механістичною інтенцією мислення мислителя. «Спиноза как бы философ-математик [...]. Субстанция Спинозы есть не что иное, как гипостазированная сущность математического покоя, знания и очевидности [...]. Он не знает никакого другого движения, никакой иной жизни, кроме математического бытия созвездий, кроме вечного, равномерного движения небесной механики. Истинность и реальность содержатся в его философии в той мере, в какой механическое движение небесных тел является истиной природы и разума, но не больше того, ибо существует и другое движение помимо механического» [**76**, т. 2, с. 147].

Проте найбільшої глибини фоєрбахівський аналіз філософії Спінози досягає у працях, написаних після 1839 р. Спіноза, за Фоєрбахом, являє собою найповніший вираз атеістичної й матеріалістичної тенденції Нового часу, він «Моисей для современных вольнодумцев и материалистов» [**75**, т. 1, с. 155].

Бог у Спінози не є деякою надприродною істотою, він — протяжна, матеріальна сутність, тобто «только чистая сущность природы» [**75**, т. 2, с. 523]. «Что же такое, — запитує Фоєрбах, — рассматриваемое при свете то, что Спиноза называет логически или метафизически субстанцией, а теологически богом? Не что иное как природа» [**76**, т. 1, с. 402]. Бог і природа для нього рівнозначні, одне й те ж саме, різні лише назви: теологічна й метафізична. Спіноза першим оцінив природу в її універсальному значенні й перетворив її на служницю філософії [див.: **75**, т. 2,

с. 501], у нього «сам бог — материалист» [**75**, т. 1, с. 155]. Він єдиний з нових філософів, що заклав засади для розуміння й критики теології й релігії. Не даремно християнські філософи й теологи звинувачували Спінозу в атеїзмі. Вони були праві. Адже «устранение благожелательности, доброты и справедливости, сверхъестественности, независимости, чудотворности, одним словом человечности бога, есть устранение самого бога. Бог, который не творит чудес, не производит действий отличных от естественных действий, и, таким образом, не обнаруживает себя как отличающееся от природы существо, в действительности *не* бог» [**76**. т. 1, с. 411].

Отже, Спіноза — матеріаліст і атеїст. Втім ця формула, за Фоєрбахом, усе ж неточна. Вона не виражає усієї істини спінозизму.

Голландський мислитель ще не був вільним від форм мислення свого часу, як би не був вільним від них за змістом. Спіноза — матеріаліст і атеїст, але його матеріалізм і атеїзм виражені ще в пантеїстичній формі. Ця форма не просто зовнішнє «облицювання» його вчення, як це часто стверджується у спінозознавчій літературі. Така інтерпретація пантеїзму Спінози дуже давня. Уже Берклі вважав, що пантеїзм Спінози є «не чем иным, как слегка замаскированным (disquised) атеизмом», [7, с. 139]. Не погодився б Фоєрбах і з марксистом Г. В. Плехановим, який вбачав у спінозівському пантеїзмі лише «теологічне вбрання» [**66**, с. 672]. Пантеїзм Спінози, за Фоєрбахом, це не «наряд», не камуфляж. Пантеїстична форма — це внутрішня форма спінозизму, вона тому накладає істотний відбиток і на його зміст. Фоєрбах розцінює як «теологическую сплетню» розповідь Ж. Леклера, якому, у свою чергу, ніби розповіла гідна довіри людина, що Спіноза в «Етиці» спочатку взагалі не вживав слова «бог», а лише «природа» Й що тільки завдяки застереженню свого друга Майєра він поставив замість слова «природа» ім'я «бог». Субстанція, Бог Спінози — це, звичайно, природа, але разом з тим — надчуттєва, надприродна, абстрактна природа. Усуваючи Бога в природі, він усуває також дійсну природу в Богові. «Даже материя, которую Спиноза превращает в атрибут божественной субстанции, — вещь метафизическая, это чисто мысленная сущность» [**75**, т. 1, с. 163]. Природа є принципом, фокусом, таємницею спінозизму. «Но природа для Спинозы есть не чувственный предмет, а нечувственная, отвлеченная, метафизичекая сущность, так что сущность природы у него выражает не что иное, как сущность разума, а именно того разума, который принимается только в противоре-

чии или в противоположности к чувству, ощущению, созерцанию» [**76**, т. 1, с. 405]. У цьому плані раціоналізована субстанція Спінози — те саме, що гіпостази більш пізньої спекулятивної філософії, такі як: «Я» Канта й Фіхте, «абсолютна тотожність» Шеллінга, «абсолютний дух» Гегеля [див.: **75**, т. 2, с. 19]. Спіноза тому навіть розглядається Фоєрбахом у якості «настоящего основоположника современной спекулятивной философии» [**75**, т. 1, с. 114]. Спіноза все ще залишається у полоні старих теологічних уявлень. Визначаючи субстанцію як найдосконалішу, божественну істоту, він зобразив людину лише як частину, або «модус», він не міг зрозуміти її, «как предельное завершение бессознательного существа» [**75**, т. 2, с. 501]. Бог усе ще залишається у спінозизмі «как отличное от природы существо, так что бог имеет значение субъекта, а природа лишь предиката». Спіноза хотів бути «в качестве натуралиста теистом, в качестве теиста одновременно натуралистом». «Прочь это противоречие, — закликає Фоєрбах. Не «бог или природа», но «либо бог, либо природа» — вот лозунг истины. Там, где бог отождествляется или смешивается с природой или, наоборот, природа с богом, там нет ни бога, ни природы, но есть мистическая, амфиболическая смесь. Вот основной недостаток Спинозы» [**76**, т. 1, с. 411, 412].

Загальна, завершальна формула спінозизму Фоєрбаха така: вчення Спінози є «*теологический атеизм*, теологический материализм, отрицание теологии, но все это с точки зрения теологии» [**75**, т. 1, с. 412].

Отже, Фоєрбаху як історику філософії належить безсумнівна заслуга відкриття в Спінозі матеріаліста й атеїста, в також виявлення у його вченні істотних елементів діалектики, які Гегелем залишилися непоміченими. Цілком коректним слід визнати й фоєрбахівський аналіз непослідовності, суперечності спінозівського атеїзму, матеріалізму й гуманізму.

Звісно, був би помилкою і неісторичною модернізацією висновок про фоєрбахівську інтерпретацію філософії Спінози як бездоганну. «Окуляри» антропологічного матеріалізму не дозволили йому об'єктивно оцінити багато які з потенційних можливостей атеїстичної, діалектичної, матеріалістичної й гуманістичної сутності спінозизму. Особливо наочно це проступає у розумінні Фоєрбахом гносеологічної й гуманістичної проблематики спінозизму. Та фоєрбахівський аналіз філософії Спінози має актуальне значення для сучасного спінозознавства, зокрема для уточнення деяких наріжних положень великого філософа.

§4. Л.Фоєрбах як історик філософії: виклад, розвиток і критика філософії Ляйбніца

Другий том своєї історико-філософської трилогії Фоєрбах цілком присвятив дослідженню філософського вчення Готфріда Ляйбніца, яке він оцінює як «наиболее значительное явление в области новой философии после Декарта и Спинозы» [**76,** т. 2, с. 103]. Праця була написана ним у 1836 р. й видана у 1837 р. Через десять років (1847) при підготовці монографії до видання Зібрання творів, Фоєрбах доповнив її примітками, що відбивають його нову (почасти співпадаючою с колишньою, почасти ні) точку зору на досліджуваний предмет. Цю оцінку слід визнати правильною.

Вчення Ляйбніца належить до тих геніальних витворів минулого, що живлять творчу думку усіх наступних епох. Кант, Фіхте, Шеллінг і Гегель, Гердер, Гьоте, Фоєрбах і Маркс — усі вони зазнали могутнього впливу його ідей. Маркс упродовж усього життя захоплювався Ляйбніцем, в чому він сам зізнавався в листі до Енгельса від 10 травня 1870 р.: «Ти знаєш, як я захоплююся Ляйбніцем» [**55**, т. 32, с. 396][19]. А ось відгук Енгельса: він розсипав «навколо себе [...] геніальні ідеї» [**55**, т. 20, с. 402]. «Силовим полем» цих ідей, їх осередком і джерелом була ляйбніцівська діалектика. У цьому віддавали собі чіткий звіт Фіхте, Шеллінг і Гегель, Енгельс і Маркс.

Вік Просвітництва влаштував Ляйбніцу не дуже привітний прийом. Французькі просвітителі оцінювали його вчення виключно крізь призму популярної й одягнутої у релігійне вбрання «Теодіцеї». За Вольтером, філософія Ляйбніца є просто плодом багатої уяви, приналежної до області «романів про світ» і «романів про душу». Скоріше забавна й дотепна, аніж ґрунтовна, Вольтерова критика Ляйбніца була типовою для всього XVIII ст. У Франції ледь не один лише Дідро убачав у Ляйбніці проникливого філософа. «Один этот человек, — заявив він, — доставил столько чести Германии, сколько Платон, Аристотель и Архимед вместе взятые доставили Греции» [цит. за.: **52**, с. 62].

Однак у самій Німеччині шана дісталася не стільки Ляйбніцу, скільки Х. Вольфу. Вчення Ляйбніца було сприйнято німецькими мислителями виключно в обробленні Вольфа, що процвітав у справі популяризації й систематизації філософії свого вчителя, але добряче вихолостив із неї її «душу», її діалектичні ідеї.

Навіть Кант, Шеллінг і Гегель, на яких Ляйбніц справив величезний вплив, піддалися гіпнозу вольфівської інтерпретації його вчення й не змогли гідно оцінити його.

Попри те, що Кант зараховував Ляйбніца, поряд з Локком, до «величайших и заслуженнейших» реформаторів філософії «наших времен» [**37**, с. 339], ляйбніцівська система була оцінена ним як «удивительнейшая из всех видумок философии» [**35**, т. 6, с. 208). Щодо методу Ляйбніца, то він, за Кантом, «был весьма ошибочным. И в нем так много вводящего в заблуждение, что весь этот метод нужно отбросить» [**35**, т. 3, с. 340]. Хоча Шеллінг намагався «отдать ему (Ляйбніцу. — *Ю. К.*) должное», й дорікав сучасникам за те, що вони «обычно замечют в каждой философской системе второстепенное» й не бачать того, що теорія розвитку — «самая прекрасная и лучшая сторона лейбницевского учения», виніс йому все ж таки досить жорсткий і несправедливий вирок: система Ляйбніца — «ухудшенный спинозим» [**83**, с. 432, 433].

Ставлення Гегеля до філософської спадщини Ляйбніца двоїсте, суперечливе. З одного боку, — мовчазне запозичення у ній низки найцінніших ідей (принципів загального зв'язку й розвитку, єдності матерії й руху; багатьох рис ляйбніцівського, пронизаного діалектичними інтуїціями, методу; ідеї історико-філософського синтезу тощо) й досить стримана оцінка внеску Ляйбніца в філософію та якесь уперте небажання помічати ці ідеї у їх творця.

Звісно, Гегель не належав до тих істориків філософії, які, за висловом Фоєрбаха, просто «ставили хрест» на вченні Ляйбніца [див.: **76**, т. 2, с. 338]. Його тлумачення цього вчення безумовно історично прогресивне. Він був чи не першим інтерпретатором, що не ототожнював його з вольфівською редакцією. Саме Гегель уперше звернув увагу на те, що «хотя вольфовская философия построена на лейбницианской основе, она, однако, построена таким образом, что из этой основы совершенно устранено спекулятивное устремление» [**22**, т. 11, с. 359]. Отже, Гегель добре розумів, що вчення Ляйбніца відрізняється від свого вольфівського двійника «спекулятивным», тобто діалектичним «устремлением».

При всьому своєму упередженні діалектик Гегель просто не міг зовсім пройти повз діалектичне ядро ляйбніцівської системи. Інша справа, що його «зупинки» на діалектичних новаціях її вкрай короткочасні й нібито вимушені, а похвали — вкрай скупі й стосуються частіше не діалектики, а ідеалізму. Більше того, Гегель наполегливо і навіть настирливо висуває «доведення» нерозривності діалетики та ідеалізму в мисленні Ляйбніца.

Гегель мав рацію, коли розглядав вчення свого співвітчизника й попередника як діалектичний синтез «субстанціалізму» Спінози й «індивідуалізму» Локка. «Лейбницевская монада, — висновує він, — представляет собою [...] *целостность* созерцания ми-

ра». Справді, проблема єдності світу, проблема співвідношення всезагальної субстанції й розмаїття одиничних речей, на якій спіткнулися спочатку Декарт, а згодом Спіноза й Локк, проте кожен по-своєму, була якщо й не розв'язана Ляйбніцем, то у всякому випадку більш ретельно, ніж у його попередників, продумана й піднята на вістря діалектичної думки.

«Целостность созерцания мира» була у Ляйбніца, за Гегелем, наслідком «укорінення» у субстанцію відсутнього у Спінози моменту діалектичної заперечності [див.: **22**, т. 11, с. 347]. Однак, зараз же цю «великую мысль Лейбница» Гегель намагається зобразити наслідком його ідеалізму, наслідком розуміння усіх речей як інтелектуальних [див.: **22**, т. 11, с. 348].

Негативне у речах це — уявлення (Vorstellung), у якому Гегель вбачав прообраз свого «поняття», й «этим интересна лейбницевская философия» [**22**, т. 11, с. 347]. «Великим в Лейбнице является его учение об интеллектуальности представления» [**22**, т. 11, с. 357].

Проте недостатньо радикальний ідеалізм Ляйбніца призвів до того, вважає Гегель, що, по суті, ніякої цілісності у нього не вийшло. Він застряг на «абсолютной множественности», на «абстрактной единичности»; його світ розсипався на самостійні монади, а Бог, який був призначений утримувати їх у єдності, виступити принципом їх зв'язку, виявився лише «канавкой», в «которую стекаются все противоречия» [**22**, т. 11, с. 358].

Розглянувши основні моменти ляйбніцівської філософії, Гегель дійшов невтішного висновку, що це «искусственная система», яка являє собою «более гипотезу о сущности мира, чем философскую систему». Більше того, Гегель цілком у дусі Вольтера оцінює вчення Ляйбніца як усього-на-всього «метафизический роман». Він навіть схильний відмовити системі Ляйбніца в оригінальності. Інакше не зрозуміти співчутливого цитування ним Буле, який стверджував у своїй «Історії нової філософії», що філософія Ляйбніца «представляет собой эклектизм» [**22**, т. 11, с. 358, 343].

Таким чином, указавши на окремі елементи діалектики у вченні Ляйбніца й помітивши деякі слабкі сторони та суперечності в ньому, Гегель, захопившись останніми, був далекий від об'єктивної його оцінки.

Першим філософом, що по достоїнству оцінив велич і значення вчення Ляйбніца й здійснив систематичний його аналіз (у межах доступної на той час джерельної бази), був Фоєрбах. Його праця «Виклад, розвиток і критика філософії Ляйбніца» — яскра-

ва, але, на жаль, це така сторінка, що не часто перегортається у світовому ляйбніцезнавстві.

Не дивлячись на те, що розпочате наприкінці XIX ст. розширення джерельної бази ляйбніцезнавства дало можливість багато в чому по-новому підійти до аналізу й оцінки цього оригінального філософського вчення, праця Фоєрбаха, присвячена йому, не втратила свого значення.

Суперечки про Ляйбніца не вщухають і в наші дні. У цих суперечках, безсумнівно, народжується нова істина про його вчення. Однак іноді, на превеликий жаль, забувається або перетворюється на ляйбніцезнавчий раритет стара. Щоб цього не відбулося стосовно істини, добутої німецьким філософом, треба постійно утримувати її в подальших наших дослідженнях.

Розглянемо в основних рисах внесок Фойербаха у світове ляйбніцезнавство. Причому сфокусуємо наш аналіз передусім на розборі Фоєрбахом вузлових онтологічних проблем ляйбніціанства через те, що, з його власної точки зору, саме онтологія визначає у цій системі її гносеологію, вчення про метод і логіку, а не навпаки.

Внутрішня структура праці Фоєрбаха про Ляйбніца відображена вже у назві роботи. Виклад, розвиток, критика. Ця триступенева структура аналізу філософії Ляйбніца, що задана фоєрбахівською загальною методологією історико-філософського дослідження, виявилася дуже продуктивною. Саме вона значною мірою сприяла вирішенню поставленого Фоєрбахом завдання: дати «верный, генетический и объясняющий самого себя образ мыслителя» [**76**, т. 3, с. 409]. Разом з тим, у ході відтворення цього образу Фоєрбах суттєво уточнив, конкретизував і розвинув свої загальні методологічні принципи.

Виклад. Вже йшлося про те, що найпершою й дуже складною проблемою, що неминуче виникає перед кожним дослідником вчення Ляйбніца, є проблема викладу цього вчення.

Основні філософські ідеї філософа буквально розкидані, «розсіяні» (Гегель) по різних полемічних творах, маленьких статтях, незакінчених рукописах й численних (понад 15 тис.) листах, і ці розрізненні місця необхідно прямо-таки «зшивати», щоб отримати ціле. Ця обставина ставить дослідника ляйбніцівського вчення у дуже скрутне становище. Фоєрбах, беручись за його виклад, цілком чітко це усвідомлював. Тут потрібна, ремствував він, дійсно мозаїчна робота. Він писав про Ляйбніца: «Его философия — Млечный путь, изобилующий великими и блестящими мыслями, а не Солнечная, или планетарная система» [**76**, т. 2, с. 122]. Тим

не менше, «тканина» вчення, яку Фоєрбах ретельно ткав і яка здавалася йому в хвилини відчаю «тканью Пенелопы», врешті-решт виявилася напрочуд міцною.

Виклад системи Ляйбніца ускладнювався ще й тим, що на відміну від Декарта й Спінози, які будували свої системи, починаючи немовби «з нуля», усіляко покладаючись на свої власні сили, Ляйбніц зайняв принципово іншу позицію щодо своїх попередників і сучасників. Він не відкидає повністю жодного філософського вчення ані «старої», ані «нової» філософії, а абсорбує їх, «продовжує» і «поліпшує». Випереджуючи Гегеля, він уперше в історії нової філософії будує свою власну систему як свідомий синтез різних філософських учень. У кожному вченні, за Ляйбніцем, є «сліди істини», треба лише вміти їх відшукати. У цьому прозрінні Фоєрбах справедливо вбачав «величие и историческое значение Лейбница» [**76**, т. 2, с. 132]. У його вченні сходяться, як у перспективному центрі, всі філософські вчення минулого. Гегель же, для якого принцип збігу логічного та історичного був центральним, не побажав чомусь указати на генетичне спорідднення своєї системи з ляйбніцівською. Він зовсім не згадує про цю геніальну ідею свого попередника.

Така синтетична переорієнтація філософського мислення була до Гегеля настільки принципово новим явищем, що в ній побачили лише плагіат і еклектику. Шлегель прямо кинув цей докір філософії Ляйбніца у своїй «Історії давньої й нової літератури». Фоєрбах не залишає буквально каменя на камені від цього поверхневого звинувачення.

Звичайно, багато ідей Ляйбніца можна знайти у його попередників, але «одна и та же мысль меняется, обновляется, смотря по тому, как ее используют, какое значение ей придают, какую роль ей приписывают и как ее расценивают в целом». Тому ці ідеї належать усе ж самому Ляйбніцу. Взагалі, щоб установити, оригінальна та чи інша ідея чи запозичена, тонко помічає Фоєрбах, «достаточно убедиться в том, соответствует ли эта идея общему духу философа, *необходимо* ли она ему присуща или нет. Но все идеи Лейбница адекватно выражают его дух и его индивидуальность» [**76**, т. 2, с. 138]. І Фоєрбах категорично наполягає на самостійності, оригінальності й «творческой энциклопедичности» вчення Ляйбніца [**76**, т. 2, с. 120].

Однак ця свідома орієнтація на всеохоплюючий синтез створювала додаткові ускладнення при викладі вчення Ляйбніца. Він так «опутал себя сетью взаимоотношений, что мы о нем почти исключительно знаем только то, что он думал, имея ввиду дру-

гих, а не то, что он думал сам по себе и для себя», — зауважує Фоєрбах [**76**, т. 2, с. 123—124]. Майже всі праці Ляйбніца мають або ж суто полемічний характер («Нові досвіди ...», або адресовані не анонімній публіці, а конкретному адресату («Монадологія», епістолярна спадщина), або поєднують у собі обидві зазначені риси («Теодицея»), що наклало помітний відбиток на зміст і форму ідей, що у них розвиваються.

У першому нарисі вже йшлося про те, що Л. Кутюра й Б. Рассел, наполягали на існуванні двох різних Ляйбніців, тобто, що ним створені дві різні філософські теорії: екзотерична й езотерична. Вражаюче проникливе й правильне вирішення цієї проблеми було дано вже Фоєрбахом. Хоча «мы о нем почти исключительно знаем только то, что он думал, имея в виду других, а не то, что он думал сам по себе и для себя», — писав Фоєрбах, — «[...] все же по отношению к Лейбницу нам нет надобности прибегать к кантовскому делению на Лейбница *в себе* и Лейбница *для нас*. Именно это безграничное богатство его связей и составляет саму сущность его духа; он есть точный портрет своей монады, сущность которой в том, чтобы идеально содержать все другие существа, отражать их в себе и находиться в идеальной связи и взаимоотношениях со всеми вещами» [**76**, т. 2, с. 123—124].

Фоєрбах не був детально знайомий із логікою Ляйбніца, хоча, на відміну від Гегеля, й звернув увагу на деякі сторони його логічного вчення; не поставало перед ним і питання про співвідношення логіки й метафізики у вченні німецького філософа. Однак, якби Фоєрбах поставив це питання, то він, безумовно, розв'язав би його правильно, оскільки для нього було методологічною аксіомою вивчення кожної філософської системи «с точки зрения теории развития» [**76**, т. 2, с. 106]. У своєму «Ляйбніці» він і спробував відтворити «генетический образ мыслителя» [**76**, т. 3, с. 409], розкрити «генезис» вчення Ляйбніца «из понятия монады» [**76**, т. 2, с. 105].

Отже, незважаючи на всі труднощі, що трапляються на шляху викладу вчення Ляйбніца, Фоєрбах зумів, по-перше, за зовнішньою фрагментарністю розгледіти його внутрішню «кристалічну» цілісність. По-друге, він зумів не тільки відвести висунуте проти Ляйбніца звинувачення у плагіаті та еклектиці, а й гідно оцінити велич його системи як свідомого й оригінального продукту історико-філософського синтезу. По-третє, Фоєрбах принципово відкинув дуалістичну інтерпретацію філософії Ляйбніца й правильно вирішив питання про вихідний пункт ляйбніцівського світогляду.

Розвиток. Виклад того чи іншого вчення є, за Фоєрбахом, хоча й необхідним, але тільки першим ступенем історико-філософського аналізу. Другим є розвиток цього вчення. «Цель книги, — писав Фоєрбах у передмові своєї праці про Ляйбніца, — и, следовательно, ее основная тема не ограничивается *формальными требованиями,* которым должно удовлетворять *изложение* в такой работе, а определяется положительными философскими задачами, задачами имманентного развития» [**76**, т. 2, с 103]. Адже саме розвиток, за його переконанням, є розшифровкою справжнього смислу вчення.

Але розвиток філософської системи передбачає виділення її «основного пункта», який і підлягає розвитку. Заслуговує на пильну увагу те, що таким пунктом системи Ляйбніца Фоєрбах вважав «*значение материи*» у цій системі. «Только *один трудный* пункт его философии, — роз'ясняв він у листі до К. Ріделя, — касающийся *значения материи*, по поводу которого я [...] не нашел разъяснения, по крайней мере в известных мне книгах, собственно *побудил* и склонил меня к тому, чтобы я изложил и развил его, напротив, *другие* моменты, как время и пространство, на достаточном основании представлялись мне основательно разобранными, и я касался их поэтому только en passand (походя) [...]» [**76**, т. 3, с. 413].

Згодом фоєрбахознавці виявлять, що «основание» уявлень Фоєрбаха про «основательную» дослідженість простору й часу, а також інших категорій філософії Ляйбніца не достатньо й пророблять у цьому напрямі велику роботу. Однак поняттю матерії у вченні Ляйбніца не приділялося й не приділяється достатньої уваги. Воно все ще часто розглядається як периферійне поняття ляйбніціанства, що тулиться десь на його задвірках, а не як одне з основних.

Вихідним поняттям вчення Ляйбніца, доводить Фоєрбах, є поняття індивідуальної субстанції — «монади». Вводячи це поняття, Ляйбніц, з одного боку, органічно примикає до історичного ланцюга систем нової філософії. Поняття субстанції дійсно є центральним у онтології Нового часу. З іншого — воно наповнюється у Ляйбніца, порівняно з аналогічними поняттями Декарта й Спінози, принципово іншим, діалектичним по суті, змістом. Ретельно проаналізувавши принципи філософії Декарта, Спінози й Ляйбніца, Фоєрбах доходить правильного висновку, що в Ляйбніца, на відміну від попередників, поняття субстанції нерозривно пов'язане з поняттям діяльності. «*Деятельность* — вот принцип его философии». Тілесна субстанція для Ляйбніца уже не тільки

протяжна, мертва маса, що ззовні приводиться у рух, як це було у картезіанстві, а «имеет в себе деятельную силу, не знающий покоя принцип деятельности» [**76**, т. 2, с. 126, 155].

Це діалектичне ядро ляйбніціанства, за Фоєрбахом, штовхало до подолання однобічностей механіцизму, до створення більш адекватної, а саме — динамічної й багатоякісної картини світу. «Мир Спинозы — ахроматическое стекло божества, среда, через которую мы не видим ничего, кроме ничем не окрашенного небесного света единой субстанции; мир Лейбница — многогранный кристалл, брильянт, который благодаря своей своеобразной сущности превращает простой свет субстанции в бесконечно разнообразное богатство красок» [**76**, т. 2, с. 148]. Світ — тотожний, єдиний, але ця тотожність у різниці, єдність у розмаїтті, він гармонійний «хор» індивідуальних субстанцій — монад.

Фоєрбах віддає собі чіткий звіт у тому, що вже до Ляйбніца критикували механіцизм і намагалися витлумачити субстанцію у її тотожності з діяльністю (гілагархічний принцип Мора, пластична сила Кедворта тощо). Однак усі ці напрями, запевнює він, не мали під собою ґрунту. «Только монада заняла привилегированное место, только в связи с этим понятием *внутри* механицизма и *из него самого* выработалось оригинальное философское начало [...], понятие монады было созвучно высшим всемирным достижениям эпохи» и «повлекло за собой плодотворные последствия» [**76**, т. 2, с. 148, 153].

Та що таке монада? Яка природа її самодіяльної активності? З відповіді Фоєрбаха на це складне питання стало можливим поновому поглянути на нього, помітити в мороці ляйбніціївського ідеалізму не тільки діалектичний зміст, а й матеріалістичні тенденції.

У XVII ст. міцно затвердилося переконання в тому, що природа активності не може бути тілесною, матеріальною. Матеріальне у той час беззастережно ототожнювалося з механістичним, пасивним. Тому сила, активність, діяльність монади, за Ляйбніцем, — не фізичний, а «метафізичний, духовний принцип». Монади — деякі «нематеріальні сутності», і він називає їх «душами» або «істотами, аналогічними душам», на відміну від матеріальних атомів Демокріта.

Це, звісно, ідеалізм. Проте Фоєрбах акцентує увагу на тому, що ляйбніціївське поняття душі не можна змішувати з поняттям свідомості, а тим більше не слід буття душі ставити в залежність від буття свідомості. Адже монади все ж не душі, а істоти, «аналогічні душам». Тут має місце аналогія, а не тотожність. Це по-

няття у Ляйбніца не означає по суті нічого іншого, крім джерела розвитку. «Воля и сознание, — підкреслює Фоєрбах, — не являются необходимыми свойствами души, душе свойственно лишь то, что она есть *источник деятельности*, основа своих определений, не что иное, как *спонтанность*» [**76**, т. 2, с. 162]. Активність природи в Ляйбніца все ще продовжує осмислюватися за аналогією з активністю свідомості, але ця аналогія стає все більш віддаленою, а тому й більш конструктивною.

Вводячи поняття «несвідомого уявлення», яке виражає природу монади, її сутність, Ляйбніц зробив важливе відкриття. Він, по-перше, відкрив такий глибинний шар духовного життя, як несвідоме, без аналізу якого надалі стала взагалі неможливою «філософія духу» (вчення про духовне життя особи й суспільства). По-друге, розуміння Ляйбніцем природної активності як несвідомого уявлення було важливим кроком на шляху до наукового розуміння цієї активності, а також до розуміння того, що у фундаменті матерії лежить властивість споріднена з відчуттям, свідомістю — властивість відображення. Хай там як, але Фоєрбах не ототожнював «уявлення» Ляйбніца з гегелівським «поняттям» і рухався в бік більш натуралістичної (а з деякими обмовками — матеріалістичної) інтерпретації цього поняття. Адже сутність монади, за Фоєрбахом, складає уявлення «лишь в совершенно общем смысле». Він спеціально звертає ува́гу на те, що Ляйбніц користується словом «уявлення» в дуже нестійкому й невизначеному значенні — «то в буквальном, то в переносном». Уявлення, за Фоєрбахом, невідповідний вираз, адже «в природе нельзя найти представление в таком виде, в каком оно нам дано, и это потому, что в нас с представлением связано сознание и ощущение» [**76**, т. 2, с. 164, 312]. Та Ляйбніц просто не знайшов відповідного, більш адекватного виразу.

Хай там як, наполягаючи на перцептивній діяльності природи й відрізняючи її від перцепцій на рівні духу, свідомості, Ляйбніц тим самим спрямовував філософське мислення на виявлення конкретних механізмів активності, самодіяльності природи й на пошук природних передумов виникнення духу, свідомості.

Найскладнішою й найзаплутанішою, але разом з тим і найзначнішою стороною філософії Ляйбніца Фоєрбах вважав розуміння мислителем зв'язку монад з іншими монадами.

Монади — замкнені світи, вони не співвідносяться одна з одною. Тому перед Ляйбніцем постало дуже складне завдання: як у такому разі зберегти й пояснити єдність світу, єдність душі й тіла?

Більшість істориків філософії, пояснюючи рішення Ляйбніцем цієї проблеми, обмежуються залученням його горезвісної «преустановленої гармонії» та її джерела — Бога. Такий шлях обрав і Гегель, що дав нищівну критику цьому «лишенному понятия отношению», яке насправді не вирішує, а зберігає суперечність між субстанціальною монадою («монадой монад») й багатьма монадами, що є, за Ляйбніцем, самостійними субстанціями.

Ляйбніц, безумовно, дав привід до такої інтерпретації проблеми зв'язку монад у його вченні. Втім така інтерпретація, з'ясовує Фоєрбах, не є єдино можливою.

Хоча ідея преустановленої гармонії і «имеет основание в метафизическом принципе Лейбница», вона ні в якому разі не є його «коренным метафизическим определением, а сводится лишь к отвлеченному, общепонятному представлению». Популярне уявлення про особливу, надсвітову істоту, що вступає лише у зовнішній, механічний зв'язок із речами, «бросает здесь, как и в других пунктах, тень на метафизику Лейбница [...], но эта тень не затрагивает существа его философии» [**76**, т. 2, с. 187, 222—223].

Фоєрбах вважає, що якщо взяти преустановлену гармонію лише в зовнішньому для монад сенсі, то це буде йти всупереч із духом філософії Ляйбніца. Адже якщо серйозно сприйняти преустановлену гармонію, то система Ляйбніца нічим би не відрізнялася від оказіоналістської системи, в якій тіло й душа витлумачуються як дві особливі, протилежні сутності або субстанції, необхідно зв'язані тому лише абсолютною субстанцією. Преустановлена гармонія виражає не суть метафізики Ляйбніца, а лише, з одного боку, — «гармонию между метафизикой Лейбница и обычными популярными идеями тела и его связи с душой» [**76**, т. 2, с. 227], тобто є продуктом пристосування ним своєї метафізики до теології; з іншої — оскільки преустановлена гармонія корениться все ж не в самій системі філософа, не є її об'єктивною складовою частиною, вона лише рудимент незжитого картезіанського механіцизму.

Отже, преустановлена гармонія не виражає, за Фоєрбахом, суті ляйбніцівського розуміння зв'язку монад.

«Чтобы правильно понять предмет, — справедливо наполягає Фоєрбах, — следует прежде всего не выдвигать как исключительное ни одного из различных определений, устанавливающих сущность субстанции, или монады [...], но брать эти определения всегда в их совокупности» [**76**, т. 2, с. 172]. Реалізувавши цю вимогу діалектичної методології, він знаходить у вченні про монади підстави для більш «іманентної» й адекватної інтерпретації.

Зв'язок монад у Ляйбніца, доводить Фоєрбах, іманентний ним. Уже в понятті монади встановлюється не лише множина монад, але й їх зв'язок. Цей зв'язок установлюється ними самими, й у цьому їх відмінність від атомів.

Сутність монади — діяльність. Ця діяльність полягає в уявленні, репрезентації. Однак уявлення немає без того, що уявляється. Цим «що» є інші монади. Множина у вигляді уявлень корениться в самій сутності монади, а не приходить ззовні. Монада необхідно пов'язана з іншими монадами.

Ретельний аналіз Фоєрбахом природи цього зв'язку в Ляйбніца приводить його до висновку, що зв'язком монад, їх єдністю є матерія. «Одна из возвышеннейших и глубочайших мыслей философии Лейбница, — підкреслює він, — мысль о том, что материя составляет всеобщую связь монад» [**76**, т. 2, с. 179]. Чи не такої ж думки був матеріаліст Енгельс, стверджуючи, що «дійсна єдність світу полягає в його матеріальності» [**55**, т. 20, с. 42].

Фоєрбах звертає увагу на те, що положення «матерія — загальний зв'язок» неприйнятно для спіритуалізму. Адже матерія для останнього «скорее представляется средством разъединения, прискорбной ересью, которая только и разрушает родственный братский союз душ и мешает их полному воссоединению». Звичайно, було б непростимою модернізацією приписувати Ляйбніцу матеріалістичне розуміння матерії, адже матерія у нього — лише «феномен», хоча й «хорошо обоснованный». Не приписує цього Ляйбніцу й Фоєрбах. Однак «матерія» Ляйбніца, переконливо доводить він, усе ж не матерія й послідовного ідеалізму.

Таким чином, Фоєрбах, на відміну від Гегеля, не тільки більш повно виявляє діалектичний зміст метафізичної системи Ляйбніца, а й проявляє особливий інтерес до «матеріалістичних» понять у цій системі, насамперед до поняття матерії.

Критика. Однак тут напрошується питання: чи не є така інтерпретація зв'язку монад у системі Ляйбніца надто довільною, не автентичною? Чи не пішов тут Фоєрбах стопами Шеллінга, що охарактеризував свою інтерпретацію філософії Канта таким чином: «[...] я, — відверто заявляв він, — вовсе не собираюсь заново переписывать написанное Кантом, или знать, что, собственно, Кант *хотел* своей философией, но только, что он *по моему разумению, должен был* хотеть, если его философия должна быть согласной сама с собой» [**84**, с. 209]?

У Ляйбніца ми не знаходимо безпосереднього виведення множини монад із поняття монади. Тим не менше доводиться визнати, що така інтерпретація не довільна. Її правомірність випли-

ває із суті фоєрбахівського розуміння критики як самокритики тієї чи іншої філософської системи з позицій її послідовного розвитку, принципово відмінного від гегелівського.

«Изложенный здесь взгляд, — підкреслював Фоєрбах, — в корне отличается от того, что говорит о системе Лейбница Гегель в своей «Логике». Однако автор изложил свое понимание вовсе не затем, чтобы [...] подчиняясь моде, выступить против Гегеля» [**76**, т. 2, с. 175]. За Гегелем, множинність монад у вченні Ляйбніца не стосується самих монад, вона береться як дещо «данное», а не осягається «как некое отталкивание монад». І Гегель протиставляє в цьому відношенні монадології атомізм, який вважає більш розвиненою точкою зору. Незважаючи на те, що у «атомистики, — стверджує Гегель, — нет понятия идеальности [...] она идет дальше одной лишь безразличной множественности; атомы приобретают дальнейшее определение в отношении друг друга, хотя это происходит [...] непоследовательно» [**22**, т. 5, с. 238]. Фоєрбах, навпаки, наполягає на тому, що множинність і зв'язок монад випливає із самих монад, тоді як у атомістиці зв'язок атомів зовнішній самим атомам.

То що ж у такому разі не влаштовує Фоєрбаха у ляйбніцівській монаді й усій системі, побудованій на цьому понятті? Що є об'єктом його критики? Чи правий М. Вартофський, який дійшов висновку, що фоєрбахівська критика Ляйбніца «насправді полягає в тому, що Ляйбніц був недостатньо ідеалістом» [**95**, p. 101]?

Я ніяк не можу погодитися з Вартофським, бо попри те, що Фоєрбах залишався на той час ще ідеалістом, основним пунктом, навколо якого він зосереджує свою критику, є не непослідовність Ляйбніца як ідеаліста, а його компромісна стосовно теології позиція.

Шанобливе ставлення до теології, спроба будь-що примирити віру й розум, теологію й філософію, щоразу підкреслює Фоєрбах, супроводжувалися внутрішніми й, безперечно, вельми негативними наслідками для філософії Ляйбніца, визначили багатолику її суперечливість. До таких негативних наслідків-суперечностей у філософському вченні Ляйбніца Фоєрбах вірно відніс механіцизм, у полоні якого, попри всі спроби його подолати, Ляйбніц усе ж залишався, й завершальну метафізичність його системи, незважаючи на її могутній діалектичний потенціал. У додатках та інших працях, написаних у матеріалістичний період творчості, вістря фоєрбаховської критики спрямоване насамперед на ляйбніцівський ідеалізм, однак варто підкреслити, що імпліцитно деякі її елементи містяться вже в основному тексті «Ляйбніца».

Зв'язок не зовнішній монадам. Тим не менше цей зв'язок виключно ідеальний. Між монадами встановлюється лише відповідність, а не реальна взаємодія. Монада, підкреслює Фоєрбах, «не является одним из действующих лиц, а остается только зрительницей мировой драмы», тому монади — зовсім не субстанції, а «только изображают субстанции, это комедианты», й саме у цьому вбачає Фоєрбах «основной недостаток монад» і усієї монадології [**76**, т. 2, с. 218, 311]. Чи не напрошується тут та думка, що вже за часів роботи над «Ляйбніцем» у Фоєрбаха закрадається передчуття того, що діалектика, яка не має у своїй основі діалектику речей (реальний взаємозв'зок), ефемерна й безпідставна?

Не вирішив Ляйбніц і проблему зв'язку душі й тіла. Вводячи своє знамените «темне уявлення» як посередника між духом і тілом, Ляйбніц, за Фоєрбахом, усуває картезіанський дуалізм лише «по-видимости», оскільки «в конце концов и тело и дух оказываются у него существующими в виде параллельных линий, рядом друг с другом». Тіло й душа, незважаючи на їх відповідність, являють собою дві окремі, незалежні речі й діють кожна за своїми власними законами: «тело — по [...] физико-математическим, душа — по логико-эстетическим» [**76**, т. 2, с. 218, 311, 336, 337].

Примітно те, що вже у цьому творі, нехай ще боязко й навряд чи усвідомлено[20], починає пробиватися та думка, яка стала згодом настільки фундаментальною для Фоєрбаха, але поки що свідомо ним придушувалася, що вирішення цієї проблеми лежить на шляху аналізу чуттєвості. Симптоматичний у цьому відношенні докір Ляйбніцу, кинутий йому наче мимохідь (у примітці): він не мав «малейшего подозрения в реальности и значении чувственности. Она имеет для него только значение предела, отрицания, она для него только уничтожение и отсутствие ясности и отчетливости у представления» [**76**, т. 2, с. 335—336].

Однак що розуміє під чуттєвістю сам Фоєрбах? У чому її «реальність»? Яке вона має «значення»? Усе це поки що незрозуміло.

Взагалі слід зізнатися, що інтерпретація фоєрбахівського «Ляйбніца» поєднана із неймовірними труднощами. Складна, багатолика й суперечлива вже сама філософія Ляйбніца. Однак головне навіть не в цьому. Головне полягає в тому, що світогляд Фоєрбаха, з позицій якого він провадить своє дослідження, аж ніяк не піддається деякому однозначному оцінюванню, а лише конкретному аналізу деталей. Фоєрбах тут на кожному кроці проти Фоєрбаха. Він увесь — у стрімкім русі, у розвитку. «Ляйб-

ніц» — це не просто яскрава сторінка у феноменології фоєрбахівського духу, а, як зазначає Вартофський, не перебільшуючи, «нищівна перехідна праця в розвитку фоєрбахівської філософії» [95, p. 90]. Інколи навіть виникає спокуса (якій, до речі, піддався почасти той же Вартофський) взагалі відмовити цій праці Фоєрбаха, попри її зовнішній строгий об'єктивізм і академізм, у деякій значимості у вивченні системи Ляйбніца, у деякій причетності до ляйбніцезнавства. Філософія Ляйбніца, мовляв, тут лише привід, який Фоєрбах використовує для обговорення проблем, що його хвилюють, і не більше.

Фоєрбах насправді використовує філософію Ляйбніца для розвитку своїх власних поглядів. Втім у цьому не слабкість, а сила фоєрбахівського «Ляйбніца». Адже історичні дослідження, які не збагачують, не розвивають думку дослідника, не мають цінності, вони зводяться лише до незрозуміло для чого потрібній конс татації подібності й розбіжності двох систем поглядів (інтерпретуючої й тої, що інтерпретується). Саме завдяки тому, що світорозуміння Фоєрбаха не залишається у процесі аналізу незмінним, а модифікується предметом, який досліджується, розвивається, йому вдається вступити з ним в «інтимний» контакт і знайти у філософії Ляйбніца цілу низку ідей, які залишилися непоміченими традиційним ляйбніцезнавством.

Я вже намагався вслід за Фоєрбахом зупинитися на деяких плідних онтологічних ідеях Ляйбніца. Не менш плідним виявився й фоєрбахівський аналіз його гносеології.

Праця про Ляйбніца була першою, у якій Фоєрбах спеціально досліджує гносеологічну проблематику. Гносеологія Ляйбніца ставила цілу низку принципово нових проблем. Багато з них були предметом уважного й критичного фоєрбахівського аналізу, який був водночас своєрідною творчою майстернею, де народжувалася власна гносеологія мислителя.

Передусім це стосується з'ясування специфіки ляйбніцівського раціоналізму й критики однобічностей емпіризму.

Одним з головних (якщо не найголовнішим) питань у гносеології Нового часу було питання про природу загального й необхідного знання. Це питання було, як ми вже знаємо, й центральним питанням «Критики чистого розуму» Канта. У його вирішенні Ляйбніц примкнув до декартівської традиції раціоналізму й висунув оригінальну версію теорії вроджених ідей, яка була запропонована ще Платоном і відроджена в Новий час Декартом. Ляйбніц намагався подолати як однобічність емпіризму, так і декартівської версії раціоналізму.

Якщо для Арістотеля, Локка й усіх сенсуалістів усе наше знання виникає із чуттєвого досвіду («немає нічого в розумі, чого раніше не було у відчуттях»), а для раціоналістів джерелом ідей є розум і тільки розум, то, за Ляйбніцем, наше знання поділяється на два класи: на «істини факту» (одиничні й випадкові) й на «істини розуму» (загальні й необхідні). «Істини факту» мають досвідне походження. Що ж стосується «істин розуму», то, оскільки загальність і необхідність з досвіду (як він розумівся у XVII ст.) не можуть бути виснувані, вони позадосвідні. Їх принцип лежить «в середині нас». Тому Ляйбніц, на противагу Локку, стверджує: «немає нічого в розумі, крім самого розуму».

У питанні про джерело нашого знання Фоєрбах поки що на боці Ляйбніца й проти Локка. Останній, як відомо, виступив з різкою критикою теорії вроджених ідей. Ляйбніц у «Нових дослідах», цьому основному своєму гносеологічному творі, в свою чергу, атакував позицію Локка. «Обо всем этом, — звинувачував Ляйбніц англійського філософа, — Локк рассуждал несколько легкомысленно». У своєму відзиві, стверджує Фоєрбах, Ляйбніц був цілком правий. Навіть у 1838 р. («Критика ідеалізму» Ф. Доргута») Фоєрбах вважає, що Ляйбніцем «более ста лет назад улажен спор о сущности идей между односторонним идеализмом и реализмом» [**76**, т. 3, с. 353]. Фоєрбах помилявся. Ця суперечка не була улагоджена Ляйбніцем, як не була вона улагоджена згодом Кантом. Ляйбніц насправді був одним з перших, хто спробував об'єднати принципи раціоналізму з принципами емпіризму, але це об'єднання дано в нього як механічне поєднання різнорідного.

І тим не менше фоєрбахівська оцінка раціоналізму Ляйбніца, його критика однобічностей емпіризму, оцінка самого емпіризму містили в собі зерна істини, виявлення яких дуже важливе також у плані з'ясування генези позиції самого Фоєрбаха, поки що майже неусвідомлюваних (але таких, що добре проглядаються у ретроспективі) пошуків більш адекватного, «раціонального емпіризму».

Раціоналізм Ляйбніца не тотожний раціоналізму Декарта. Він вже не є настільки спрощеним й прямолінійним, як у батька раціоналізму Нового часу. У раціоналізмі Ляйбніца Фоєрбаху явно імпонує його всебічна орієнтація не тільки на математику (як це було в Декарта), а й на досвідне природознавство, спроба подолати однобічності як крайнього раціоналізму, так і крайнього емпіризму. У Ляйбніці, схвально відзначає Фоєрбах, взагалі був об'єднаний «дар философа-метафизика и философа-эмпирика»

[**76**, т. 2, с. 120]. Радикальний раціоналізм Декарта трансформується у Ляйбніца в більш поміркований. Раціоналістичний метод Ляйбніца насправді менш «апріористський»,[21] ніж у Декарта. У ньому велику роль відіграє досвідне начало, експериментальний фактор.

Не обійшлося без впливу Ляйбніца і в більш співчутливому та визначеному, ніж у першому томі історії філософії, ставленні Фоєрбаха до емпіризму. Він, як і Ляйбніц, стоїть ще на позиціях раціоналізму. Проте Фоєрбах, будучи ініційованим Ляйбніцем, йде далі останнього в оцінці історичного значення емпіризму. Воно полягає, за Фоєрбахом, у тому, що емпіризм відновив у своїх правах відчуття як засіб пізнання й підніс область емпіричного до необхідного і суттєвого. Саме емпіризм зробив можливим свободу й самостійність думки, звільнив мислення від кайданів віри в авторитет і указав людям на природне право власного спостереження й дослідження. Саме в «Ляйбніці», у розділі «Вступ до пневматології Ляйбніца: критика емпіризму» ми читаємо: «Горе тому философу, который не усвоил себе эмпиризма как органа познания и игнорирует область посредствующих сил и причин; который там, где уместен лишь рациональный эмпиризм, прибегает к так называемым философским дедукциям» [**76**, т. 2, с. 283]. Втім як самостійна філософія, а не як «орган пізнання» емпіризм все ж неспроможний.

Критика Фоєрбахом емпіризму, будучи в цілому раціоналістичною й ідеалістичною, разом з тим виявляє ряд насправді притаманних емпіризму слабкостей, а також містить у собі глибокі думки щодо співвідношення чуттєвості й мислення в процесі пізнання, які багато в чому співзвучні сучасній теорії пізнання.

Що стосується Локкової критики теорії вроджених ідей, то Фоєрбах вважає її поверховою. Ця критика якщо й виявляє слабкі сторони декартівської версії цієї теорії, то зовсім не торкається ляйбніцівського її варіанту. Адже якщо прийняти вчення про вроджені ідеї тільки так, як розуміє його Локк, а саме: визнати, що разом із людиною народжуються водночас готові поняття й знання, то як би легко було, зауважує Фоєрбах, його спростувати. Нам, насправді, нічого не вроджено в тому сенсі, у якому Локк розуміє вроджені ідеї, а тому відкидає їх. Втім, за Ляйбніцем, ідеї вроджені нам не *актуально, а потенційно, віртуально.*

Заперечення Локка, вважає Фоєрбах, зникають за більш глибокого розуміння досвіду; розуміння, якого йому якраз і бракує. Це більш глибоке розуміння пов'язане з іншою точкою зору на

чуттєвість, на співвідношення чуттєвості й мислення. Локк, погоджується Фоєрбах із Ляйбніцем, помилявся, коли стверджував, що людський розум — це чиста дошка («tabula rasa»), яка пасивно сприймає всі свої враження ззовні. Він належним чином не дослідив специфіку людської чуттєвості порівняно з чуттєвістю тварин, він недооцінив її активної ролі у пізнанні.

Узагалі всі можливі варіації точок зору на співвідношення чуттєвості й мислення можна, дещо спрощенно, звести до трьох основних. По-перше, це точка зору сенсуалізму, згідно з якою базисом людського духу є пасивна чуттєвість, над якою надбудовується мислення, що нічим принципово не відрізняється від неї. Мислення — це просто своєрідно ускладнена чуттєвість. Там, де сенсуалізму не вдавалося повністю редукувати мислення до чуттєвості, він був змушений йти на різного роду поступки раціоналізму. У Локка, наприклад, таким раціоналістичним доважком у його системі сенсуалізму була визнана ним поряд із досвідом як друге джерело ідей, — рефлексія. Другою точкою зору, найбільш відверто представленою Гегелем, є та, за якою базисом усього знання є мислення. Що ж до чуттєвості, то вона — те ж саме мислення, але в іншій формі. Чуттєвість — усього-на-всього лише «спецификация мышления» [**22**, т. 1, с. 53]. Й, нарешті, це позиція Канта, який метафізично протиставив чуттєвість і мислення як дві цілком незалежні пізнавальні здáтності, як два «основных ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня» [**35**, т. 3, с. 123—124].

І хоча Фоєрбах знаходиться ще під сильним впливом Гегеля, він посів у цьому питанні більш реалістичну, здатну до подальшого розвитку, позицію.

Емпіризм, ґрунтуючись на чуттєвому досвіді як на чомусь раз назавжди даному, виходячи з чуттєвості, як деякого «абсолютного факту», упускає з поля зору принципову відмінність чуттєвості людини від чуттєвості тварини. Цю принципову відмінність Фоєрбах убачає у опосередкованості людської чуттєвості «освітою», у її первісній теоретичній навантаженості. Адже неосвічена людина, — підкреслює Фоєрбах, — тими ж самими очима й вухами й, можливо, навіть фізично краще влаштованими, бачить і чує не те, що сприймає освічена людина й не так як вона. Примітно, що вже в цей час Фоєрбах категорично не заперечує генетичного примату чуттєвості, споглядання. Він навіть готовий визнати, що «все коренится в созерцании». Втім «чтобы найти и видеть, — зауважує він, — нужно мыслить». Очі й вуха тварини мають істотне значення лише з точки зору її самозбереження; «они его

телохранители, обеспечивающие его жизненные потребности. А у человека они получают более высокий смысл, отличный и независимый от связи с жизненными потребностями. — смысл *теоретический*. Чувства здесь уже изначальные *эманации теоретической способности*» [**76**, т. 2, с. 282].

Фоєрбах, звичайно, ще далекий від розуміння соціально-історичної детермінації чуттєвості. Він помиляється, коли вважає що людська чуттєвість незалежна «от связи с жизненными потребностями». Незрозуміла для нього й практична природа самого мислення, самої «теоретичної здатності». У цілому співвідношення чуттєвості й мислення витлумачується ним ще в дусі раціоналізму. Як і для Ляйбніца, чуттєвість, досвід, за Фоєрбахом. «не источник и причина, а только побуждение и повод», «условие [...] познания» [див.: **76**, т. 2, с. 120, 184]. Із чуттєвого споглядання, яке не є, у той же час, і при цьому вже споконвічно, духовним, мислячим споглядянням, ніколи, категорично наполягає Фоєрбах, не виникнуть поняття. У розумінні цього убачає Фоєрбах велич Ляйбніца і його вплив на ідеалізм Канта й Фіхте. «Великая мысль Лейбница сводится к следующему: дух врожден самому себе, т. е. существен и имманентен себе, и эта имманентность есть источник по-существу свойственных ему духовных идей. Это высокий принип самосозерцания духа, его углубления в самого себя, его самостоятельности и независимости, есть принцип идеализма Канта и Фихте, который раскрылся еще у Лейбница» [**76**, т. 2, с. 285].

Однак під оболонкою ідеалістичного раціоналізму все ж приховувалися раціональні й плідні думки. Думка про те, що людська чуттєвість — це не деяка метафізична, позаісторична даність, а продукт культури, освіти, отже, — історичний продукт; ідея постійної включеності чуттєвості до теоретичного контексту; положення про теоретичну навантаженість людської чуттєвості, на відміну від чуттєвості тварини, тощо.

Чи не від цих думок Фоєрбаха безпосередньо відштовхувався молодий Маркс при аналізі людської чуттєвості в «Економічно-філософських рукописах 1844 року»? Чи не Фоєрбахом були навіяні такі відомі його положення: «*Утворення* п'яти зовнішніх чуттів — це робота всієї попередньої всесвітньої історії»; «*чуття* безпосередньо в своїй практиці стали *теоретиками*. Вони відносяться до *речі* заради самої речі» [**56**, с. 122, 120—121].

Цікавим і таким, що заслуговує на увагу, є фоєрбахівське трактування «вихідного» пункту пізнавально процесу. На відміну від сенсуалістичної версії (яка й зараз декому здається єдино ма-

теріалістичною), за якою пізнання починається з відчуттів, а потім послідовно піднімається до сприйняттів і уявлень, доходячи, нарешті, до абстрактних, загальних, мисленнєвих утворень (понять тощо), Фоєрбах, солідаризуючись багато у чому з Ляйбніцем, вважає, що таким «початком» є не одиничне, відчуття, а деяка «безразличная целокупность», «неопределенная всеобщность». «Человек начинает с безразличной целокупности — единичное само для него есть всеобщее, он начинает, как это своеобразно выразил уже Кампанелла и на что указывает также Лессинг, с неопределенной всеобщности» [**76**, т. 2, с. 284]. Зауважу, що й за Марксом у схемі основних ступенів пізнавального процесу, як вона подана у «Вступі» до «Економічних рукописів 1857—1859 років», вихідним ступенем є «хаотичне уявлення про ціле» [**55**, т. 46, ч. 1, с. 37], а не відчуття. Та гносеологічні механізми утворення «хаотичного уявлення про ціле» й досі залишаються багато в чому невирішеною проблемою. Тому дорікати тут Фоєрбаху щодо ще певної аморфності його позиції було б, принаймні, неісторично, а тому — недоречно.

Підсумкова оцінка 1836 р. Фоєрбахом філософії Ляйбніца така: «Философия Лейбница есть идеализм». Однак якщо характеризувати її, зауважує історик філософії, тільки як ідеалізм, не визначаючи його більш конкретно, то цим ще не буде сказано нічого специфічного про неї. Ідеалізм Ляйбніца — це не ідеалізм, що відірвав дух від природи, що витлумачує природу лише як «інше духу», а ідеалізм об'єктивний, що установив «гармоническое отношение с миром» [**76**, т. 2, с. 300, 304, 312—313]. Ідеалізм Ляйбніца є дещо «середнє між реалізмом або об'єктивізмом Спінози та ідеалізмом Канта і Фіхте» [**90**, S. 112].

Звичайно, як і кожен ідеалізм, об'єктивний ідеалізм Ляйбніца не міг бути «в гармоничном отношении с миром». Втім Фоєрбах цілком правий, мабуть, добре усвідомлюючи, що різні історичні форми ідеалізму далеко не рівноцінні, що ідеалізм Ляйбніца був сповнений багатим філософським і конкретно-науковим змістом. Сучасні дослідники філософії Ляйбніца кількаразово відзначали той факт, що «об'єктивний ідеалізм Ляйбніца поєднується у нього з гідними подиву проникненнями у конкретних науках і навіть у науковій методології» [**52**, с. 83]. Хай там як, ідеалізм Ляйбніца належить до різновиду «розумного ідеалізму». Фоєрбах правий тому, стверджуючи, що «философия Лейбница есть идеализм, одухотворенный, одушевленный, полный светлых мыслей» [**76**, т. 2, с. 318]. Наша розбіжність з Фоєрбахом у цьому питанні стосується тільки одного, хоча й досить істотного, пункту. Для Фоє-

рбаха ці «світлі думки» — прямий наслідок ляйбніцівського ідеалізму, для нас вони містяться у вченні Ляйбніца *не завдяки,* а багато в чому *всупереч* ідеалізму.

Уже усіляко підкреслювалося, що ґрунтовне вивчення та дослідження філософії Ляйбніца не пройшло безвісти для формування власного філософського вчення Фоєрбаха. Саме під впливом Ляйбніца він висунув на противагу принципу «пантеїстичної тотожності», вираженому у «Думках про смерть і безсмертя» (1830) і що панував ще в першому томі «Історії філософії» (1833), принцип різниці, індивідуальності, чуттєвості, який відіграв таку значну роль у формуванні «антропологічного матеріалізму». Сильно зміцнив та розвив Ляйбніц і інтерес Фоєрбаха до натуралізму й досвідного природознавства. А вивчення ляйбніцівської гносеології вводило Фоєрбаха в коло проблем, які були далекі гегелівському абсолютному ідеалізму. Якщо гегелівська критика емпіризму, розкриваючи слабкі сторони останнього, мала не конструктивний, а переважно негативістський характер, то критика емпіризму Фоєрбаха починала набувати форму не тільки його історичного виправдання, що вже частково мало місце у Гегеля, але й пошуку принципів нового емпіризму, іменованого ним у цьому творі «раціональним емпіризмом». Що знадобиться новому емпіризмові? Яка характеристика чуттєвого сприйняття забезпечить прийняття емпіричних джерел знання? Як співвідноситься мислення, «свободна діяльність» з досвідом? Усе це питання, яким призначено було стати центральними у фоєрбахівському розриві з гегельянством та ідеалізмом і які вперше були підняті ним у праці про Ляйбніца. І слід погодитися з Вартофським, який охарактеризував місце «Ляйбніца» у духовній біографії мислителя, як «поворотний пункт» [**95**, p. 89].

Проте вирішальним поворотним пунктом у філософській еволюції Фоєрбаха був усе ж таки 1839 рік — рік написання ним чудової праці-віхи «До критики філософії Гегеля», що знаменувала собою *остаточний* перехід філософа на позиції матеріалізму, незважаючи на те, що «підкоп» під ідеалізм було розпочато вже значно раніше.

Перейшовши на ці позиції, Фоєрбах істотно розвинув (почасти уточнив, а почасти змінив) своє прочитання Ляйбніца 1836 року. Реконструювати це нове прочитання дозволяють насамперед ті доповнення до «Ляйбніца», які Фоєрбах зробив при підготовці до видання Зібрання своїх творів (1847), а також його зауваження на адресу різних сторін ляйбніціанства, які містяться у таких працях, як «Основні положення філософії майбутнього» (1843),

«Лекції про сутність релігії» (1848—1849), «Про спіритуалізм і матеріалізм, особливо у їх ставленні до свободи волі» (1863—1866) й низці листів.

Стрижнем фоєрбахівської інтерпретації Ляйбніца стає критика Ляйбніцева ідеалізму взагалі (гносеологічного — зокрема) й новий критичний розгляд його теодицеї й теології в цілому.

Ця критика має неабияку цінність насамперед тим, що вона не тільки руйнує ідеалістичні й теологічні ілюзії ляйбніціанства, але, по-перше, вилущує його «раціональне зерно»; й, по-друге, використовучи це «зерно», дає позитивне матеріалістичне, а часом — й діалектичне, рішення (або ж намічає підходи до нього) таких найскладніших гносеологічних та загальнофілософських проблем, як природа чуттєвості, співвідношення чуттєвості й мислення, апріорного й апостеріорного тощо.

Філософська партійна позиція Ляйбніца, як і раніше, цілком чітко визначається як ідеалізм. Втім ідеалізм Ляйбніца, наголошує Фоєрбах, не тотожний ідеалізму більш пізньої спекулятивної філософії. Ляйбніц, як і Декарт, ідеаліст лише в загальних поглядах, в окремих питаннях він — «чистый материалист». Він тому є «частичным, половинчатым идеалистом» [**75**, т. 1, с. 145]. І Фоєрбах відмежовує й захищає Ляйбніца-матеріаліста від Ляйбніца-ідеаліста.

Та навіть Ляйбніців ідеалізм «у загальних поглядах» не розуміється Фоєрбахом просто як «нісенітниця», що підлягає відкиданню. «Здесь, в недрах идеализма, не обнаруживаем ли мы признака материализма?» — задається він питанням і відповідає на нього стверджувально [**76**, т. 2, с. 355]. Слід віднести до безсумнівних заслуг Фоєрбаха те, що майже в кожному ідеалістичному розв'язанні Ляйбніцем тієї чи іншої проблеми він зміг «вилущити» дещо раціональне й дати йому матеріалістичне тлумачення.

Для прикладу зупинюся на фоєрбахівській критиці розв'язання Ляйбніцем питання про співвідношення апріорного й апостеріорного у пізнанні.

Нагадаю, що ще у 1838 р. Фоєрбах захищав Ляйбніца від (проти) Локка. В примітках 1847 р. він уже піддає апріоризм ґрунтовній критиці.

Ідеалістичне вчення про позадасвідне походження загального й необхідного знання неспроможне, за Фоєрбахом, уже тому, що воно не розв'язує проблему, а просто ліквідує її. Насправді, якщо «дух мыслится как отличное от человека, самостоятельное, в себе пребывающее существо, то вопрос о происхождении, возникновении идей, понятий, мыслей не следует поднимать вовсе, как и

вопрос о возникновении самого духа» [**76**, т. 2, с. 345]. Адже якщо я визнаю дух, душу першоджерелом ідей, то висловлюю цим не синтетичне, а аналітичне положення, положення тотожності: я приписую суб'єкту предикат, який уже міститься в понятті суб'єкта, мається на увазі. Насправді, в кожній системі об'єктивного ідеалізму гносеологічна проблематика, по суті, знімається. Не в гегелівському розумінні цього терміна (aufheben), а — полишається (aufgeben), гаситься, або ж зовсім, наскільки це взагалі можливо, ліквідується, усувається, хоча й часто робить при цьому гарну міну за поганої гри. Навіть у Гегеля гострота гносеологічних проблем погашена, зведена до з'ясування питання про співвідношення «духу, що самоусвідомлює себе» до «об'єктивносущого духу».

Як на вирішальні аргументи в критиці апріоризму, Фоєрбах посилається на чуттєвість і на історію. Ідеалізм вирив прірву між чуттєвістю й мисленням. Для ідеаліста наша чуттєвість має справу лише з випадковим та одиничним. Загальне й необхідне — прерогатива розуму, мислення. Фоєрбах же доводить, що між розумом і чуттєвістю немає принципової різниці, що загальне й необхідне наявні вже у чуттєвості, що ідеї розуму виникають у кінці кінців із відчуттів. «[...] У рассудка вообще нет другой цели и другого назначения, как обобщать данные чувства, чтобы освобождать нас от докучного труда повторения, чтобы предвосхищать, заменять, оберегать чувственный опыт и чувственное созерцание. Но разве рассудок делает это совершенно самостоятельно, не имея основания к тому в чувстве? Разве тот или другой отдельный случай, чувственно воспринятый мной, является отдельным *в абстракции*? Разве он не качественно *определенный* случай? Но разве в этой качественности нет даже чувством воспринимаемой тождественности отдельных случаев? [...] Разве я вижу только листья, а не деревья также? [...] Разве созерцание слепо, а чувство тупоумно и слабоумно? [...] Разве нет *чувства* тождественности, одинаковости и различия?» [**76**, т. 2, с. 350]. Отже, чуттєвість, за Фоєрбахом, відображає не тільки одиничне й випадкове, а й загальне. А розум є лише узагальненою чуттєвістю. Незважаючи на те, що Фоєрбах не завжди помічає якісну відмінність між чуттєвістю й мисленням, діалектичний стрибок при переході від одного до другого, він здебільшого правий у тому, що загальне у деякій формі наявне у самій дійсності, а не корениться лише в розумі, й проникає у мислення тільки через чуттєвість.

Фоєрбах не відкидає ані ляйбніцівського, ані локківського розв'язання проблеми співвідношення чуттєвості й мислення.

Його формула така: «В чем же в таком случае заключается различие между разумом и чувством или способностью к ощущениям? Чувственное восприятие дает *предмет*, разум — *название* для него. В разуме нет ничего, чего бы не было в чувственном восприятии, но то, что в чувственном восприятии находится фактически, то в разуме находится лишь номинально, по названию. Разум есть высшее существо, правитель мира; но лишь по названию, а не в действительности. Что же такое название? Отличительный знак, какой-нибудь бросающийся в глаза признак, который я делаю представителем предмета, характеризующим предмет, чтобы представить его себе в его тотальности [...]. Нет ничего в рассудке, чего не было бы в чувстве, но в рассудке это в ином виде, чем в чувстве. Тысяча сторон исчезает, уничтожается, отрицается в понятии или названии тысячеугольника: тысячу я не могу представить чувственно, а могу только *помыслить*. Рассудок не есть нечто чувственное, но это отрицание чувственности не предмет, не цель и не сущность, а только средство постигнуть предмет; тысяча сторон заменяется понятием, понятие является их представителем» [**76**, т. 2, с. 351—352, 354]. Ляйбніц же, навпаки, будучи ідеалістом, перетворює засіб на мету, заперсчення чуттєвості на сутність духу. Хай там як, Фоєрбах у цілому вірно вирішує питання, й зовсім не має жодних підстав майже блюзнірське звинувачення Віндельбанда, який стверджував, що фоєрбахівський матеріалізм, «поскольку он все еще занимается рассмотрением познавательной деятельности, является самым простым и грубым *сенсуализмом*», для якого «все познание заключается в чувственном ощущунии» [**17**, с. 378].

Апріоризм Ляйбніца має, за Фоєрбахом, й ще одне заснування, а саме: неісторичний підхід до пізнання. Якщо ми будемо підходити до мислення як до чогось раз і назавжди даного (як це робить Ляйбніц), то його основні поняття насправді будуть здаватися апріорними. Адже не тільки окремий індивід не продукує основні поняття, категорії мислення, а застає їх готовими, даними, попередніми його досвіду, але й суспільство у цілому на більш пізньому ступені свого розвитку не виробляє заново категоріальний скдад свого мислення, а користується ним як апріорним. «Лишь с точки зрения истории человечества, — наполягає Фоєрбах, — может быть дан положительный ответ на вопрос о происхождении идей» [**76**, т. 2, с. 348]. «Конечно, человек, исходя из точки зрения метафизики и философии, уже так бесконечно далек от первоисточника человеческих понятий и представлений, что он может себе его объяснить, лишь подсовывая первобытно-

му человеку свои математические и философские абстракции и усматривает в них предпосылки и условия его первых восприятий [...]. Конечно, то, что для человека является *апостериорным*, для философа — *априорно*, ибо раз человек собрал данные опыта и объединил их в общих понятиях, он, естественно, в состоянии высказать «синтетические суждения a priori». Поэтому то, что для более раннего времени было дело опыта, в более позднее время становится делом разума» [**76**, т. 2, с. 347]. За цілком зрозумілих причин Фоєрбах ще не міг у своїй критиці апріоризму посилатися на чуттєвість, як чуттєво-практичну діяльність, а на історію, як на суспільно-історичний досвід людства, але тим не менше його аргументи настільки ґрунтовні, що ще й сьогодні можуть бути використані у критиці апріоризму Канта й кантіанців.

Більш різкою стає у цей період критика Фоєрбахом Ляйбніцевих уступок теології, його прагнення примирити філософію з теологією. Ляйбніц — антипод Спінози. «Если Спинозе принадлежит честь превращения теологии в служанку философии, то первому германскому философу Нового времени, а именно Лейбницу, принадлежит честь и бесчестие за то, что философия опять попала под башмак теологии» [**75**, т. 2, с. 501]. Звертає на себе увагу проведений Фоєрбахом ще у 1836 р. тонкий «екстерналістський» аналіз теологічної точки зору Ляйбніца, його примиренської стосовно теології позиції. Якщо у Франції, Англії й Італії, зазначає Фоєрбах, самостійна філософія виникла поза існуючою релігією, порвавши з нею, то у Німеччині, навпаки, філософія виникла, з одного боку, із свідомого й рефлектуючого примирення філософії з релігією; з іншого боку — з беспосередньої єдності з релігією, з релігійної філософії. Німецька нація тільки що емансипувалася в релігійному відношенні від чужої могутності — від панування Риму; питання релігійної свободи було справою суттєвою. Релігія втягла у себе всю позитивну діяльність духу. «Теология была *особым* живым, *настоящим* духом. От философии веяло чуждым, традиционным духом прошлого» [**76**, т. 2, с. 111]. «Религиозный характер немецкой нации» і пояснює, за Фоєрбахом, своєрідність усієї німецької філософії Нового часу. Бьоме створює «философию в пределах религии» [**76**, т. 2, с. 112]. Ляйбніц намагається побудувати філософське вчення, яке не суперечило б теології, а узгоджувалося з нею. Примітна також указівка Фоєрбаха на зв'язок духовного стану Німеччини з її політичним станом, а також пояснення духовної й політичної поразки Німеччини у Тридцятирічній війні.

Звертаючись до філософської спадщини Ляйбніца, Фоєрбах ставив перед собою завдання дати «верный, полный, генетический и объясняющий самого себя образ мыслителя» [**76**. т. 3, с. 409]. Та завдання виявилося не з легких. Дуже багатогранне вчення цього генія. Не тільки «світ» Ляйбніца, а й сама його система — «многогранный кристалл», «брильянт». Однак саме Фоєрбаху вперше удалося помітити багато з його найбільш чарівних та істотних граней й зробити важливий крок на шляху до наукового ляйбніцезнавства.

Зробимо деякі підсумки. Що ж ми сьогодні свідомі про Фоєрбаха, які застарілі стереотипи його оцінки вже подолані, а які питання ще чекають на відповідь? Чекають на відповідь *найближчим часом*, бо вони вже поставлені.

По-перше, ми вже *майже* розібралися з темою-проблемою «Фоєрбах і діалектика». Міф про Фоєрбаха-метафізика, що не зрозумів гегелівської діалектики й разом з водою виплеснув з купіллю й дитину, подолано. Поставлена під сумнів найпоширеніша й беззастережна оцінка Фоєрбаха як споглядального матеріаліста. Внесені істотні корективи в тему «Фоєрбах та історичний матеріалізм», в оцінку філософії Фоєрбаха як натуралізму, як різновиду натуралістичного й метафізичного матеріалізму. Відкрито атеїстичний та матеріалістичний виміри цього вчення. Попередньо з'ясовано фоєрбахівське розуміння індивідуального, людської особистості й комунікативного відношення. Ми вже майже свідомі того, нарешті, у вирішенні яких проблем Фоєрбах розвивав Гегеля й переборював його, у вирішенні яких — він був попередником Маркса й торував йому шляхи, а які проблеми пройшли повз Гегеля й не були охоплені Марксом, але були саме Фоєрбахом чи не вперше поставлені й плідно розроблялися ним. Та виникає питання: а які проблеми, що були поставлені й розроблялись попередниками Фоєрбаха (Канта, Фіхте, Шеллінга, Гегеля) пройшли повз нього? У своєму аналізі спадщини великого філософа я також, зізнаюся, із зрозумілих причин (Фоєрбах все ще недооцінений, а Гегель чи не переоцінений; марксизм взагалі сильно уражений «вірусом» гегельянства) акцентував на сильних сторонах фоєрбахівського вчення й майже не зачіпав його слабкі сторони. Мабуть, тут спрацювало те, що мусирування їх у марксистській літературі вже набило оскому. До того ж, як це трапляється, Фоєрбаха часто хвалили за те, за що його треба було трохи корити, й корили несправедливо за те, за що його треба було сильно хвалити.

Попри вагомі здобутки сучасного фоєрбахознавства, тема «Фоєрбах» не закрита, а тільки-тільки відкривається. Втім, нам вже добре відомо, що великі філософські вчення невичерпні.

Додаток. Фоєрбах

Фоєрбах (Feuerbach) Людвіг Андреас (28. 7. 1804, Ландсгут, Баварія, — 13. 9. 1872, Рехенберг близькок Нюрнберга) — видатний німецький філософ-гуманіст, засновник антропологічного матеріалізму, глибокий знавець і критик релігії, представник німецької класичної філософії.

Народився в сім'ї відомого правознавця Ансельма Фоєрбаха. По закінченню гімназії спочатку навчався на теологічному факультеті Гейдельберзького університету, згодом у Берлінському унті, де із захопленням слухав лекції Гегеля. У 1828 році захистив в Ерлангенському університеті дисертацію «Про єдиний, загальний та безкінечний розум» (основна теза — «розум не вичерпаний у християнстві»), і став приват-доцентом цього ж університету; читає курси «гегелівської філософії» та «історії нової філософії».

Уже в цей час у нього виникають певні сумніви щодо філософії Гегеля, які резюмуються в трьох питаннях: «Як мислення співвідноситься з буттям, як логіка відноситься до природи?»; «Яке ставлення філософії до релігії?»; «Яке відношення філософії Гегеля до сучасності та майбутнього? Чи не є вона в якості світу думки світом минулого?». На перші два питання відповіді вже знайдено: «Не було б природи, ніколи логіка, ця непорочна діва, не породила б її із себе»; «релігії, що існують, уміщують нескінечно багато огидного й несумісного з істиною», третє питання лише поставлено. Та саме з цих сумнівів розпочався самостійний шлях у філософії. Для остаточного відмежування від Гегеля та ідеалізму у всіх його формах знадобиться ще майже 10 років. Це відмежування маніфестуватиме стаття «До критики філософії Гегеля» (1839).

У 1830 р. його звільняють за анонімно видану працю «Думки про смерть і безсмертя», в якій Фоєрбах заперечує особисте безсмертя і стверджує, що безсмертний у людині лише розум. Безсмертним є один лише Бог, але Бог є любов'ю, і любляча людина долучена до безсмерття. Біблія — лише епізод в «епосі людства», а справжнє «слово боже» містить у собі всесвітня історія. Університетські кафедри стають з того часу для нього назавжди закритими, і він веде усамітнене життя, яке цілком присвячує письменницькій діяльності. З 1836 р. майже безвиїзно жив у селі Брукберг, з 1859 — в Рехенберзі, де провів останні роки в цілковитій пужденності.

Фоєрбах не був байдужим до політичного життя Німеччини та інших країн, гаряче вітав революцію 1848 р., у 1870 р. вступив до

соціал-демократичної партії, але активної участі в політичній діяльності не брав.

Найважливішими його творами є: тритомна «Історія нової філософії» (1-й т. видано в 1833, 2-й — у 1837, 3-й — у 1838); «До критики філософії Гегеля» (1839); «Сутність християнства» (1841); «Підготовчі тези до реформи філософії» (1842); «Основні положення філософії майбутнього» (1843); «Сутність релігії» (1845); «Проти дуалізму тіла й душі, плоті й духу» (1846); «Питання про безсмертя з точки зору антропології» (1846); «Лекції про сутність релігії» (1851); «Теогонія» (1857); «Про спіритуалізм і матеріалізм, особливо в їх відношенні до свободи волі» (1866); «Евдемонізм» (написана упродовж 1867—1869 рр.).

Філософську еволюцію розпочав як гегельянець, потім відійшов від Гегеля і створив власну антропологічну філософію. «Моєю першою думкою був Бог, другою — Розум, третьою й останньою — Людина». Його філософія «перетворює людину, включаючи і природу як базис людини, на *єдиний, універсальний* і *вищий* предмет філософії», перетворює антропологію на «універсальну науку».

Та істинне розуміння сутності людини можливе, на його думку, лише за умови подолання релігійного світогляду. Тому головною своєю справою Фоєрбах вважав з'ясування сутності релігії та її розвінчання. Усі його твори «мають одну мету, одну волю й думку, одну тему. Ця тема є саме релігія та теологія і все, що з ними пов'язано». Проблеми релігії й теології «завжди були головним предметом мого мислення й мого життя». Релігія не є просто продуктом неуцтва та олжи, вона вкорінена в природі людини, в умовах її життя. Витоком релігійної віри є відчуття залежності, безсилля людини щодо непідвладних її волі стихіям і силам (природним чи суспільним). Релігія є відчуженням свідомості; «в релігії *людина подвоюється у самій собі*: вона протиставляє собі бога як дещо *протилежне* їй»; «*безкінечною або божественою сутністю є духовна сутність людини, яка, однак, відокремлюється від людини і постає як самостійна істота*». Те, що людина думає про Бога, — це лише відчужене усвідомлення людиною самої себе. Бог не творець людини, а її творіння. Релігія відіграє в житті людей негативну роль, вона паралізує прагнення людини до кращого життя в реальному світі, і замість перебудови цього світу вона сподівається на покірне і терпляче очікування грядущої надприродної віддяки. Однак релігія не є деякою випадковістю, яку можна просто знищити, вона — необхідна й істотна форма духовного життя. Фоєрбах зовсім не хоче скасувати релігію, а

лише вдосконалити її. Це буде релігія без Бога, релігія любові людини до людини. Предмет релігійного почуття — «дещо інтимне, найінтимніше, найбільш близьке людині». «Бути без релігії — означає думати *тільки про себе*; мати релігію — означає думати *про інших*».

Втім Фоєрбах розмежовує філософію й релігію. Якщо Гегель вважав, що вони різняться лише за формою, то Фоєрбах убачає цю різницю в самій їх сутності. Втім це стосується не будь-якої філософії. Щодо ідеалістичної філософії взагалі, гегелівської спекулятивної філософії зокрема, то вони, дійсно, відмінні лише за формою. Ідеалістична спекулятивна філософія є не чим іншим, як раціоналізованою теологією.

Від критики релігії Фоєрбах переходить до критики ідеалістичної філософії. Головний недолік ідеалізму — ототожнення мислення та буття. «Філософія Гегеля є усуненням суперечності між мисленням і буттям, як воно було висловленим особливо Кантом, але — помітьте собі! — це тільки усунення даної суперечності в межах самої суперечності, в межах одного елемента, в межах мислення. У Гегеля мислення — це буття; мислення — суб'єкт, буття — предикат». Та «[...] мислене буття не є дійсне буття? [...] образ цього буття поза мисленням — матерія, субстрат реальності». Тому щоб віднайти істину ідеалістичної філософії, треба перевернути її з «голови на ноги», стати на матеріалістичну точку зору: «[...] Буття — суб'єкт, мислення — предикат». Проте не задовольняє Фоєрбаха також як німецький «вульгарний матеріалізм» (Л. Бюхнер, К. Фогт, Я. Молешотт), який зводив мислення до буття, до функції мозку (мозок виділяє мислення подібно до того, як печінка виділяє жовч), так і французький «механістичний матеріалізм» (Ж. О. Ламетрі, К.-А. Гельвецій, П.-А. Гольбах, частково Д. Дідро), для якого людина — просто «жива машина». Фоєрбах намагається навіть термінологічно відмежуватися від цих форм матеріалізму і не називає своє вчення матеріалізмом. «Істина не є ні матеріалізмом, ні ідеалізмом». Проте це була історично нова форма матеріалізму — антропологічний матеріалізм. «Гегель почав із буття, з поняття буття, або з абстрактного буття; то чому ж бо не почати з самого буття, тобто реального буття?». Світ розглядається Фоєрбахом як органічна цілісність, у центрі якої — людина.

У критиці гегелівського ідеалізму й раціоналізму, в розробці антропологічної філософії, Фоєрбах рухався в тому ж напрямі, що і його видатні співвітчизники — Фр. Д. Е. Шляєрмахер, Фр. Шлегель, В. Гумбольдт, пізній Шеллінг. Перший протистав-

ляв Гегелю примат особи; другий наполягав на вивченні філософією не лише духовності, а й тілесності людини; третій вважав, що філософія переоцінює розумність людини і недооцінює ту обставину, що людина є «продуктом природи», та наголошував на важливості для розуміння людини вивчення мови. Свій основний аргумент проти Гегеля Фоєрбах запозичив саме у Шеллінга, який критикував Гегеля за його панлогізм, за те, що природа в нього лише «агонія поняття». Щодо матеріалізму, то й тут Фоєрбах спирався, насамперед, на ідеї своїх співвітчизників. «Немає нічого більш помилкового, — вважав він, — ніж виводити німецький матеріалізм із «Системи природи» (гол. праця Гольбаха — *Ю. К.*). Німецький матеріаліст не є позашлюбним сином, плодом незаконних стосунків німецької науки з іноземним духом, він справжній німець». Матеріалістичні тенденції були вже у вченнях І. Канта, Г. Лессінга, Й. Гьоте, К. Кнебеля, Ф. Шеллінга, навіть Гегеля, не кажучи вже про Г. Форстера та братів Гумбольдтів.

«Базис» людини — природа, а її сутність є не розум, як вважав Гегель, а, насамперед, — чуттєвість, яка тільки й відкриває «таємницю взаємодії» субстанції, тіла й душі, Я, які «для колишньої абстрактної філософії» були лише «абстрактними сутностями». Однак чуттєвість Фоєрбах розуміє не у вузькому сенсі, як це мало місце в новоєвропейській сенсуалістичній традиції, а в її всезагальній формі; будучи основою розуму, вона має значення як одиничної індивідуальної безпосередності, так і загальності. Саме через чуттєвість Фоєрбаху удається вийти на конкретного живого індивіда як мислячу, діяльну істоту, що здатна до спілкування. Він конструює досить глибоку діалектику теоретичної, практичної та індивідуально-особистісної точок зору на людину. Суспільна природа людини не залишилася поза увагою Фоєрбаха, але він рішуче проти того, щоб особистості приносилися в жертву суспільству й історичному прогресу. У Фоєрбаха багато визначень сутності людини, ось одне з найхарактерніших: «У волі, мисленні й чутті міститься *вища, абсолютна сутність* людини як такої й мета її існування. Людина існує, щоб пізнавати, любити й хотіти. Однак яка мета розуму? — Розум. Любові? — Любов. Волі? — Свобода волі. Ми пізнаємо, щоб пізнавати; любимо, щоб любити; хочемо, щоб хотіти, тобто бути вільними[...] Істинно досконале, божественне тільки те, що існує *заради себе самого*». «Вища, абсолютна сутність людини» — це сама конкретна людина. «Філософія майбутнього», як називав свою філософію сам Фоєрбах, — не лише філософія *про* людину, але й філо-

софія *для* людини; головне її завдання — повернути людині свою власну сутність, звільнити її і від Бога релігії, і від Розуму спекулятивної філософії.

З ім'ям Фоєрбаха пов'язаний «антропологічний бунт» (якщо не антропологічна революція) проти Гегеля, проти тиранічного панування загального розуму над індивідуальною й конкретною людиною, над особою. Як свідчить історія думки, цей бунт був одночасно і бунтом проти Маркса, у якого місце гегелівського абсолюту — Розуму, Духу — зайняв новий абсолют — Суспільство. Фоєрбах не був персоналістом, адже він поділяв багато в чому головний недолік німецької класичної філософії від Канта до Маркса — антиперсоналізм. Однак йому вдалося уникнути крайнощів і глухих кутів як гегелівського диктату світового духу і марксівського соціологічного колективізму, так і антропологічного індивідуалізму в дусі Ф. Ніцше, М. Гайдеггера, М. Шелера. Фоєрбах знаходиться на вершині гуманістичної думки XIX ст., тоді як із Маркса й Ніцше починається теоретичний розклад гуманізму, його перетворення на антигуманізм (С. Л. Франк). Він відкрив таке базисне й універсальне комунікативне відношення людини до світу, до іншої людини і до самої себе, як «Я — Ти», над яким уже тільки надбудовується картезіанське суб'єкт-об'єктне відношення як похідне, як явище другого порядку.

Діалогічне розуміння природи людини та її активності зумовлює й діалогічне тлумачення Фоєрбахом природи філософської істини й діалектики. «*Істинна діалектика не є монологом самотнього мислителя із самим собою — це діалог між Я і Ти*». «Мислитель лише настільки діалектик, наскільки він — *супротивник самого себе*. Засумніватися в самому собі — вище мистецтво й сила[...]». Фоєрбах за способом мислення не метафізик, а діалектик, але це не гегелівська діалектика, а відносно самостійна форма діалектики — діалогічна діалектика.

Фоєрбах був видатним істориком філософії. Він створив історико-філософське вчення, яке за багатьма параметрами перевершувало найпотужніше в його час історико-філософське вчення Гегеля — і в плані побудови теорії історико-філософського процесу, і в плані розробки методології історико-філософського дослідження, і щодо конкретних здобутків в аналізі філософських учень Нового часу.

Зневажливе ставлення до вчення Фоєрбаха є безпідставним. Не можна погодитися ані з Марксом, який вважав, що порівняно з Гегелем він «украй бідний», ані з Енгельсом, який, незважаючи на свою заяву про те, що Фоєрбах був «опосередковуючою лан-

кою між Гегелем і нашою теорією», не побачив у нього врешті-решт «нічого позитивного, крім пихатої релігії любові та плюгавої безсилої моралі»; ані з В.Леніним, який гадав, що «міркування Фейербаха більш дотепні, ніж глибокі».

Фоєрбах — самобутній та глибокий мислитель, який є не лише альтернативою Гегеля та провісником Маркса, а відкрив і опрацьовував проблемне поле, що виходило за межі гегелівської проблематики та не входило повністю в коло світоглядних інтенцій Маркса.

Його вчення наклало помітний відбиток майже на всі філософські напрями другої половини XIX і всього XX ст. Беззаперечним є його вплив на К. Маркса і Ф. Енгельса, Ф. Ніцше, К. Ясперса, М. Шелера, Д. Джентіле, М. Бубера та ін.

Примітки

[1] Це «нашвидкоруч написані нотатки, які мали бути ще розроблені і зовсім не були призначені до друку» [**55**, т. 21, с. 354], під назвою «1. До Фоєрбаха», які Енгельс знайшов у записнику Маркса 1844—1847 років, відредагував й опублікував під заголовком «Тези про Фоєрбаха» в примітці до окремого видання 1888 р. брошури «Людвіг Фоєрбах і кінець класичної німецької філософії».

[2] Рукописні нотатки Енгельса 1845 р., які призначалися, мабуть, для роботи над першим розділом «Німецької ідеології» і являли собою своєрідні тези: a, b, c, d, e, f. [див.: **55**, т. 42, с. 320—322].

[3] Зазначу, що саме Х.-М. Зассу належить заслуга встановлення справжнього авторства статті «Лютер як третейський суддя між Штраусом і Фоєрбахом», яку впродовж тривалого часу приписували Марксу.

[4] Звичайно, постаті Фоєрбаха й Маркса в певному відношенні незіставні. Фоєрбах — великий філософ, Маркс — постать всесвітньо-історичного значення, пророк четвертої світової релігії. Проте навіть наявність тієї обставини, що до останнього часу на третині земної кулі сповідували спотворений і здеградований марксизм, який заподіяв людству у XX ст. чимало страшних бід, не зменшує винятkового значення Маркса.

[5] І ті, хто був особисто знайомий з Марксом, і дослідники його текстів давно звернули увагу на те, що він був винятково несприйнятливий до будь-яких тверджень, несхожих на його власні, винятково нездатним до конструктивного діалогу.

[6] Не випадково праця Р. Вагнера «Твір мистецтва майбутнього» й назвою перегукується (а радше прямо навіяна) з назвою відомого твору Фоєрбаха «Головні положення філософії майбутнього» й присвячена йому. «Только Вам, уважаемый господин Фейербах, — читаємо у «Посвяченні», — могу я посвятить этот труд, ибо с ним я возвращаю Вашу же собственность» [**14**, с. 142].

[7] Щодо категоріальної відрефлексованості, то етика Фоєрбаха дещо поступається етичним вченням Канта й Гегеля. Втім аж ніяк не можна погодитися з твердженням, яким закінчується виклад фоєрбахівської етики в нещодавно виданому підручнику «Історія етичних вчень», що «у плані власне філософської теорії моралі, рівня й ступеня методологічної рефлексії етичного аналізу Фоєр-

бах робить крок назад від Канта й Гегеля в бік французьких матеріалістів, що проявилося як у перенесенні натуралізму в етичне міркування, так і в змішанні теоретичного й нормативного аналіза моралі» [**34**, с. 672].

[8] Взагалі не можна недооцінювати (що, на жаль, ще має місце) внесок у розробку теорії історії філософії й виклад самої історії філософії істориками філософії до Гегеля. Велика провина у такій недооцінці перш за все самого Гегеля. «Гегель, — зазначає відомий радянський історик філософії Ц. Г. Арзаканін, — докладно викладаючи своє розуміння сутності історії філософії та її предмета [...], не приділяв майже ніякої уваги питанню про значення історико-філософських праць, створених до нього, й лише безсистемно перераховує деякі з них. Тон викладу, зміст цих кількох сторінок, характер зауважень Гегеля на адресу колишніх істориків філософії й довільний вибір імен можуть викликати лише здивування.

Причина цього, зрозуміло, не тільки в недбалості й пихатості Гегеля, а й у строго спекулятивному тлумаченні того, що йому уявлялося як історичний метод. Ми це підкреслюємо тому, що після виступу Гегеля на поприщі історико-філософської науки історією філософії почали вважати лише ті праці, у яких можна було б установити «історичний метод» за еталоном, створеним Гегелем.

Тим часом, зримі риси історії філософії як науки існували як в античності, так і в середні віки й у Новий час» [**1**, с, 97].

[9] Маються на увазі такі твори Фоєрбаха: «Історія філософії Нового часу від Бекона Веруламського до Бенедикта Спінози» (1833), «Виклад, розвиток і критика філософії Ляйбніца» (1836), «П'єр Бейль. До історії філософії й людства» (1838).

[10] Такий підхід не виключає, а навпаки, передбачає ретельний порівняльно-історичний аналіз вчення Фоєрбаха *до* й *після* 1839 р.

[11] Таке «випадання» Гегель спеціально обмовляє: «Что же касается философских учений, то мы вообще будем говорить лиш о тех, принципы которых представляют собой шаг вперед и благодаря которым наука расширилась, таким образом, я оставляю в стороне много имен [...]» [**22**, т. 9, с. 106].

[12] У схемі Фоєрбаха випадає основоположник матеріалістичної теорії пізнання — Джон Локк. Справа в тому, що, за Фоєрбахом, *виклад* тієї чи іншої філософської системи становить тільки початок історико-філософського дослідження, його мета — *розвиток* вчення, що критикується. Втім «философию Локка, — помилково вважав Фоєрбах, — нельзя развивать дальше, да она и не нуждается в развитии». До того ж, знову ж таки помилково гадав Фоєрбах, «цели и взгляды Локка известны всякому, кто читал любую историю новой философии», бо, що стосується суті його філософії, то її «нельзя понять неправильно или сделать предметом поверхностного изложения» [**76**, т. 2, с.103]. З цим не можна погодитися. Однак разом із тим не слід забувати й того, що історія нової філософії Фоєрбаха обмежується історією філософії XVII ст. Що ж стосується поглядів Локка, то, як зазначає авторитетний знавець Локка І. С. Нарський, не дивлячись на те, що Локк «родился еще в первой половине XVII ст., [...] він належить вже до зовсім іншої традиції думки, спрямованої у наступне XVIII століття» [**59**, с. 15]. Тому випадіння Локка з цієї точки зору якось виправдане. Утім, у питанні щодо «стосунків» Фоєрбаха з Локком немає повної чіткості.

[13] І в цьому пункті Фоєрбах розходиться з Гегелем. Він піддав критиці таке ототожнення філософських учень великого голландського матеріаліста й священника ораторії Ісуса.

[14] Ленін навіть наказував молоді (відома промова на III з'їзді комсомолу), що комуністом можна стати тільки тоді, коли збагатиш свою пам'ять *усім* тим культурним надбанням, яке виробило людство протягом своєї багатовікової іс-

торії. Таємницю того, як цього можна досягти, він, здається, забрав із собою, й забрав назавжди. Одна з рецензентів його горезвісного філософського твору «Матеріалізм й емпіріокритицизм», до речі, марксистка — Аксельрод-Ортодокс — переконливо довела, що свою власну філософську пам'ять він не так вже й збагатив, проявивши у цій праці разюче неуцтво в галузі історії філософії. Таємницею залишається й те, звідки у свій час лише в СРСР з'явилося понад двадцять мільйонів комуністів?

[15] Вже Г. В. Плеханов вважав, що марксистська філософія є всього-навсього «різновидом спінозизму» [див.: **65**, с. 386]. Цю ж точку зору потім поділяв і відстоював А. М. Деборін. Надмірне зближення Спінози з марксистською філософією мало місце й у відомого радянського філософа Е. Ільєнкова [див.: **32**, с. 19—54].

[16] Гегелівська інтерпретація цієї тези як «визначення є запереченням», а не як «обмеження є запереченням», істотно звужувала і навіть перекручувала діалектичний зміст цієї ідеї й усієї системи спінозівської філософії [див.: **39**, с. 80—87]. Сучасні спінозознавці переконливо довели, що субстанція у Спінози є не невизначеною, а необмеженою. Вона трактується Спінозою не просто як диференційований абсолют чи абстрактна тотожність, а як якісна визначеність, що дістає своє вираження в поняттях атрибута і модуса. Атрибути відображають у Спінози справжню сутність субстанції і не є чимось таким, що привноситься в неї розумом філософа. Сама субстанція атрибутивна, і її єдність — багатоякісна.

[17] Можливо, саме цій обставині Фоєрбах зобов'язаний тим, що «цілком правовірним гегельянцем він не був ніколи» [**55**, т .21, с. 273].

[18] Ці лекції, на жаль, не перекладені ні російською, ні українською й тому не введені до широкого наукового обігу. Проте вони є дуже важливим джерелом для розуміння сутності як фоєрбахівсько історико-філософського вчення в цілому, так і його аналізу окремих ланок історії філософії Нового часу. До того ж лекції XIV–XX — це єдині тексти, в яких «ранній» Фоєрбах дає систематичний виклад, розвиток і критику філософських систем Канта, Фіхте, Якобі, Шеллінга й Гегеля.

[19] Розповідають, що Маркс якось купив у антикварній лавці шматок шпалери із кабінету Ляйбніца, повісив його над своїм робочим столом і тішився, мов дитя.

[20] Це усвідомлення принесе лише ретроспекція 1846 р. У «Передмові до першого видання Зібрання творів» Фоєрбах писав, що вже у «Ляйбніці» він «рассмотрел и выдвинул [...] принцип [...] чувственности», але ще «номинали-стически, абстрактно» [**76**, т. 1, с. 35—40].

[21] Я не випадково слово «апріорістський» взяв у лапки. Кантівське a priori треба чітко відрізняти від усіх версій теорії вроджених ідей, у тому числі й ляйбніцівської. У Канта апріорна лише *форма знання, а не саме знання*. Терміна «вроджений» Кант взагалі уникає.

Література

1. *Арзаканин Ц. Г.* К вопросу о становлении истории философии как науки // Вопросы философии, 1962, № 6.

2. *Ардабьев А. И.* Атеизм Людвига Фейербаха. — М., 1963.

3. *Бакрадзе К. С.* История новой философии // Избр. филос. труды. — Т. 4. — Тбилиси, 1977.

4. *Баскин М. П.* Философия Л.Фейербаха. — М.,1957.
5. *Бердяев Н. А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // О назначении человека. — М., 1993.
6. *Бердяев Н. А.* Смысл творчества // Философия свободы. — М., 1989.
7. *Беркли Д.* Теория зрения, или зрительного языка, показывающая непосредственное присутствие и провидение божества; защищенная и объясненная. В ответ анонимному автору // Соч. — М., 1978.
8. *Богданов Б. В.* Ленинские принципы анализа истории философии. — М., 1970.
9. *Бубер М.* Проблема человека // Два образа веры. — М., 1995.
10. *Булатов М. О.* Проблема методу в філософії Фейербаха // Філософська думка, 1979, № 6.
11. *Булгаков С. Н.* Карл Маркс как религиозный тип (Его отношение к религии человекобожия) // Соч.: В 2 т. — М., Т. 2. — 1993.
12. *Быховский Б. Э.* Людвиг Фейербах. — М., 1967.
13. *Вавилов С. И.* История физики. — М.; Л., 1945.
14. *Вагнер Р.* Избранные работы. — М., 1978.
15. *Валері П.* Афоризми // Всесвіт, 1976, № 12.
16. *Васильев С. Ф.* Эволюционные идеи в философии Декарта // Декарт Рэне. Космология. — М., — Л., 1934.
17. *Виндельбанд В.* От Канта до Ницше. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. — М., 1998.
18. *Володин В. Н., Любутин К. Н., Нарский И. С.* От «Рассудка» к «разуму» (Кант, Гегель, Фейербах). — Екатеринбург, 1991.
19. Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. — Калининград, 1978, — Вып. 3.
20. *Вышинский П. Л.* Фейербах и диалектический материализм. — М., 1932.
21. *Габараев С. Ш.* Материализм Фейербаха. — Тбилиси, 1955.
22. *Гегель Г. В. Ф.* Соч.: В 14 т. — Т. 1 — 14. — М. — Л., 1929—1959.
23. *Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет в двух томах. — Т. 1 — 2. — М., 1970—1971.
24. *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики: В 3 т. — М., 1970. — Т. 1.
25. *Гейне Г.* К истории религии и философии в Германии // Соч.: В 8 т. — Т. 6. — М., 1956.
26. *Горбачев Н. А.* Диалектика и проблемы атеизма. — Саратов, 1972.
27. *Горфункель О. Х.* Основные этапы развития итальянской философии в эпоху Возрождения // Типология и периодизация культуры Возрождения. — М., 1978.
28. *Григорьян М. М.* Людвиг Фейербах как историк философии // Фейербах Л. История философии. — Собр. произв.: В 3 т. — Т. 1. — М., 1967.
29. *Гусейнов А. А., Иррлиц Г.* Краткая история этики. — М., 1977.
30. *Деборин А. М.* Людвиг Фейербах: личность и мировоззрение. — М., 1923.

31. *Декарт Р.* Рассуждение о методе с приложениями «Диоптрика», «Метеоры», «Геометрия» — М., 1953.
32. *Ильенков Э. В.* Диалектическая логика. Очерк истории и теории. — М., 1974.
33. История диалектики. Немецкая классическая философия. — М., 1978.
34. История этических учений. — М., 2003.
35. *Кант И.* Соч.: В 6 т. — Т. 1 — 6. — М., 1964—1966.
36. *Кант І.* Критика чистого розуму. — К., 2000.
37. *Кант И.* Логика. Пособие к лекциям. 1800 // Трактаты и письма. — М., 1980.
38. *Коваль Л. П.* Л. Фейербах как критик идеализма // Автореф. дис. ... канд. филос. наук. — К., 1964.
39. *Коников И. А.* Материализм Спинозы. — М., 1971.
40. *Кузнецов В. Н.* Немецкая классическая философия второй половины XVIII — начала XIX века. — М., 1989.
41. *Кушаков Ю. В.* Историко-философская концепция Л. Фейербаха. Теория, методология, конкретные результаты. — К., 1981.
42. *Кушаков Ю. В.* На пути к научному лейбницеведению (Опыт критического анализа фейербаховской интерпретации философского учения Лейбница) // Проблемы философии. — Киев, 1982, № 55.
43. *Кушаков Ю. В.* К исследованию теоретического наследия Л. Фейербаха. Скептицизм П.Бейля в трактовке Л.Фейербаха // Проблемы философии. — Киев, 1982, № 56.
44. *Ленін В. І.* Повн. зібр. творів. — Т. 29.
45. *Лившиц К. М.* Атеизм Людвига Фейербаха. — Минск, 1978.
46. Литературные манифесты западноевропейских романтиков. — М., 1980.
47. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики (ранняя класика). — М., 1963.
48. *Любутин К. Н.* Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии. — Свердловск, 1973; 2-е изд. 1981.
49. *Любутин К. Н.* Фейербах: философская антропология. — Свердловск, 1988.
50. *Любутин К. Н.* Антропологическая диалектика Л.Фейербаха// Научн.докл. высш. шк. филос. науки, 1983, № 1.
51. *Лятker Я.* Декарт. — М., 1975.
52. *Майоров Г. Г.* Теоретическая философия Готфрида В. Лейбница. — М., 1973.
53. *Малинин В. А.* Теория истории философии. Наука и ее проблемы. — М., 1976.
54. *Малинин В. А., Шинкарук В. И.* Левое гегельянство. Критический анализ. — Киев, 1983.
55. *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори. — 2-е вид.
56. *Маркс К., Енгельс Ф.* З ранніх творів. — К., 1973.

57. *Мееровский Б. В.* Очерки по философии Л.Фейербаха // Вопросы философии. — 1984, № 7.
58. *Нарский И. С.* Западноевропейская философия XVII века. — М., 1974.
59. *Нарский И. С.* Западноевропейская философия XVIII века. — М., 1973.
60. *Нарский И. С.* Западноевропейская философия XIX века. — М., 1976.
61. *Нарский И. С.* Готфрид Лейбниц. — М., 1972.
62. *Овсянников М. Ф.* История эстетической мысли. — М., 1978.
63. Очерки по философии Л. Фейербаха. — Киев, 1982.
64. *Паскаль Блез.* Мысли. — М., 2001.
65. *Плеханов Г. В.* От идеализма к материализму // Избр. филос. произв.: В 5 т.-- Т. 3. — М., 1956.
66. *Плеханов Г. В.* Cant против Канта или духовное завещание г. Бернштейна // Избр. филос. произв.: — В 5 т. — Т. 2. — М., 1956.
67. *Рассел Б.* История западной философии. — М., 1959.
68. *Рікер П.* Історія та істина. — К., 2001.
69. *Рожицин В.* Людвиг Фейербах и христианство // Памяти Людвига Фейербаха. — Харьков, 1923.
70. *Ситковский Е. Л.* Фейербах об атеизме Спинозы // Под знаменем марксизма. — 1937, № 9.
71. *Соколов В. В.* Спиноза // История диалектики XIV –XVIII вв. — М., 1974.
72. *Соколов В. В.* Спиноза. — М., 1977.
73. *Соловьев Вл.* Соч.: В 2 т. — Т. 2. — М., 1988.
74. *Третьяков Д.* Современное естествознание и материализм Фейербаха // Памяти Людвига Фейербаха. — Харьков, 1923.
75. *Фейербах Л.* Избр. философ. произв.: В 2 т. — Т. 1–2. — М., 1955.
76. *Фейербах Л.* История философии // Собр. произв.: В 3 т. — Т. 1 — 3. — М., 1967.
77. Философская энциклопедия. — М., 1960. — Т. 1.
78. Философский словарь: Основан Г.Шмидтом. — 22-е, новое, переработ. изд. под ред. Г. Шишкоффа. — М., 2003.
79. Філософський словник. — Київ, 1986.
80. *Франк С. Л.* Свет во тьме // Духовные основы общества. — М., 1992.
81. *Шахматов Б. Г.* К вопросу о биографическом аспекте в историко-философских исследованиях // История философии и марксизм. — М., 1979.
82. *Шеллинг Ф. В. Й.* Начала учения о природе в системе философии тождества // Лазарев В.В. Шеллинг. — М., 1976.
83. *Шеллинг Ф. В. Й.* К истории новой философии (Мюнхенские лекции) // Соч.: В 2 т. — М., 1989. — Т. 2.
84. *Шеллинг Ф. В. Й.* Исследования в пояснение идеализма наукоучения // Ранние философские сочинения. — СПб., 2000.

85. *Шинкарук В. И.* Логика, диалектика и теория познания Гегеля. — К., 1964.
86. *Элез Й.* Проблема бытия и мышления в философии Людвига Фейербаха. — М., 1971.
87. *Юровский С. В.* Философский материализм Людвига Фейербаха. — Л., 1955.
88. *Ясперс К.* Всемирная история философии. Введение. — СПб, 2000.
89. *Arvon A.* Engel's Feuerbach kritisch beleuchtet. — Bielefeld, 1973.
90. *Feuerbach L.* Vorlesungen über die Geschichte der neuren Philosophie (von G.Bruno bis G.W.F Hegel) (Erlangen, 1835/1836). Bearb. von C.Ascheri und T. Thies. — Darmstadt: Wiss. Buchges., 1974.
91. *Gagern M.* von. Ludwig Feuerbach. Philosophie — und Religiens — Kritik. — München - Selzburg, 1970.
92. *Jankowski H.* Etyka Ludwika Feuerbacha. — Warszawa, 1963.
93. *Libmann O.* Zur Analyse der Wirklichkeit. — Berlin, 1876.
94. *Thies E.* Zur Einführung in die Erlangen Vorlesungen // Feuerbach L. Vorlesungen über die neuren Philosophie (von G.Bruno bis Hegel). — Darmstadt, 1974.
95. *Wartofsky M. W.* Feuerbach. — Cambridge: Cambridge univ. Press, 1977.

ЧАСТИНА 7

КАРЛ МАРКС І КІНЕЦЬ КЛАСИЧНОЇ НІМЕЦЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

«Карл Маркс і кінець класичної німецької філософії». Читач уже здогадався, що це — парафраз назви відомої праці Ф. Енгельса «Людвіг Фоєрбах і кінець класичної німецької філософії». Та саме ця формула є підсумковою для розуміння сутності одного з найпотужніших етапів у розвитку світової філософської думки. Цей етап не перевершується, а довершується Марксом. Підкреслю — не Гегелем та Фоєрбахом, а саме К. Марксом.

У марксистській історико-філософській науці канонічною була, як відомо, теза, що виникнення марксизму — «революційний переворот» у філософії, що саме в марксизмі відбулося нарешті

перетворення філософії на науку та була віднайдена філософська істина. Ця теза була хибною, хоча і в межах класичного філософування мали місце не лише еволюційно-кумулятивні процеси, а й справжні революції, що змінювали саму парадигму філософування. Згадаймо, принаймні, найбільші: сократо-платонівська, картезіанська, «коперніканський переворот» Канта, виникнення в XIX ст. постклассичної філософії, шляхи якої торували та закладали підвалини німецькі романтики, Якобі, Шляєрмахер, Гьоте, пізній Шеллінг, Кіркегор, Достоєвський, Ніцше.

Що ж до світогляду Маркса, то він цілком класичний, органічно вписується в той підсумковий етап класичного філософування, яким була класична німецька філософія, й завершує його.

Характерними рисами класики, попри всі в її історії революції, були, нагадаю: *субстанціалізм*; *раціоналізм*, у широкому сенсі цього терміну; *імперсоналізм*. З виникненням науки філософія була зорієнтована переважно на неї й сама прагнула стати наукою. Й винятки, про які вже йшлося, не повинні збивати нас із пантелику. Класичне мислення було зорієнтоване на пошук у світі взагалі, світі людини зокрема чогось субстанційного, сутнісного, загального, розумного (логос, розум, загальні закони природного та людського буття). Світ і людина мисляться як суто раціональні конструкції. Реальність — це або просто інобуття, alter ego розуму, або, хоча й матеріальна, але підпорядкована об'єктивним законам, які раціонально формулюються, дійсність. Плотінівське «початок усього — розум і все — розум» — підсумкове кредо не лише античної філософії, а всього класичного мислення.

Розум маніфестує наука. І філософія, що має за взірець науку, намагається відшукати *сутність* свого предмета. А таким предметом була, є і буде людина. Це стосується не лише явно антропологічних учень, а й натурфілософських і релігійно-філософських. Адже навіть такі першосубстанції, що їх намагалися віднайти перші давньогрецькі філософи-досократики, як вода (Фалес), вогонь (Геракліт) тощо, є першосубстанціями через свою значущість для життєдіяльності людини, а не просто як першоцеглини світобудови, як це часто подається в навчальній літературі. Що ж до розвинутих натурфілософських учень (Шеллінга, Гегеля, Енгельса), то тут ми вже маємо свідомий аналіз природи в її відношенні до людини як природного базису людини та її свідомості.

У німецькій класиці, у її величних системах, включаючи вчення Маркса та Енгельса, відповідь на питання: «у чому сутність

людини?» була знайдена: людина — це істота, що мислить, діє і спілкується.

Та вже в першій половині XIX ст. філософи звернули увагу на той вимір людини, який залишився поза увагою класичної філософії, а саме — *особистісне ядро людини*, людську індивідуальність, яка аж ніяк не редукується до деяких загальностей, раціональностей, а тому є для класичної раціоналістичної думки утаємниченим світом. Людина — не лише *сутність*, а й *самість, екзистенція,* існування. З усвідомленням цього факту філософія вступила до якісно нового періоду свого розвитку, здійснився перехід від класики до посткласики, яку, в свою чергу, також можна звинуватити у однобічності.

Сьогодні потрібно утримати досягнення й класики, й посткласики, віднайти їх синтез. Людина, можна сказати — тришарова істота, в ній поєднані три начала: природне, соціальне та індивідуальне. Кожне з них можна абсолютизувати, що й мало місце в історії філософської думки. Уникнути цього — завдання сьогодення.

Узагалі, розуміння індивідуального, індивідуальності чи не найчіткіше відрізняє посткласичну філософію від класичної. Для класики від Анаксагора до Маркса предметом інтересу була не окрема, особлива, незрівнянна у своїй своєрідності людина, а людина як така, людина взагалі, абстрактна людина, яка не перестає бути абстрактною і в її становому або класовому вимірі, оскільки люди відрізняються одне від одного, і, з цієї точки зору, лише у феноменальному, як говорив Кант, світі. Природа ж, сутність кожної людини — одна й та сама, це дещо однакове. Для класики, як слушно зауважить видатний німецький неокантіанець Баденської школи Г. Зіммель, «ми не суть індивідуальності, а тільки маємо індивідуальність» [**16**, с. 152]. Усе те, що відрізняє одну індивідуальність, одну особистість від іншої, є дещо несуттєве, вторинне, похідне, епіфеноменальне, це — деформація однакової для всіх людей сутності.

Поява у світі одиничних речей та окремих людей для Анаксагора (а потім — Плотіна) — це зухвалість, за якою настає кара і смерть, це — джерело зла. Головне завдання розумної істоти — бути спроможною зректися своєї самості й перетворитися на істоту взагалі, істоту природну (Спіноза, Руссо), ідеальну (Плотін, Гегель) чи суто соціальну (частково Фіхте, Маркс). Для Спінози конкретна, емпірична людина — лише модус субстанції. Та найбільш відверто, відверто до приголомшення, виказує в одному зі своїх торохкань у крайнощі Фіхте: «[...] личность *должна* быть

приносима в жертву идее; та жизнь, которая осуществляет это, есть единственно истинная и справедливая жизнь, и, следовательно, с точки зрения истины и подлинной действительности, индивидуум вовсе не существует, ибо не должен иметь никакого значения и должен погибнуть, и, напротив, существует единственно род, ибо последний должен быть рассматриваем, как единственно существующий» [**42**, с. 395]. Блискучий аналіз кантівського «чистого» Я, як філософської сублімації класичного уявлення про індивідуальність, дав Зіммель. Про це вже йшлося. Він переконливо довів, що Канту вдалося поєднати ідеал свободи та ідеал рівності дуже дорогою ціною, а саме — виходячи з розуміння індивідуальності як дечого випадкового («талант, старанність і удача») й повністю залежного від необхідності чистого Я, людини взагалі, завжди однакової сутності людини в нас [див.: **16**, с. 148– 157].

Гегелівське ставлення до особистості добре відоме. Особа, індивід для Гегеля лише нескінченно мала величина, «зникаючий момент» у світовому поступі Абсолютного Духу. Індивід, особа в нього позбавлена самоцінності, вона — лише орган і придаток, деталь та екземпляр Духа-Суб'єкту, який використовує її лише як знаряддя для реалізації своїх цілей. Право Світового Духа вище від усіх окремих прав, він робить дивовижні затрати людських сил, що виникають і гинуть. Він досить багатий для такої трати, він веде свою справу ґрунтовно, і для цієї справи у нього достатньо народів та індивідів. Ортега-і-Гассет дуже влучно охарактеризував філософію Гегеля як «філософію Чінгісханів». Не робив Гегель винятку й для своєї особи: «я [...] дурно мыслю, — ствердкував він, — если я прибавляю хоть что-нибудь от себя» [**9**, с. 55].

Втім те ж саме має місце й у Маркса, який розчинив індивідуальність, особистість у соціально-класових категоріях. А його «філософія рівності» є прямою експлікацією, нащадком та завершальним етапом класичної німецької філософії.

Методологічні засади аналізу та оцінки світогляду Маркса

Попри патологічне неприйняття марксизму або ж його замовчування, або ж дилетантське ставлення до нього, що спостерігається на пострадянському просторі й у країнах колишнього «соціалістичного табору», де він ще зовсім недавно був канонізованою державною ідеологічною доктриною, в усьому цивілізова-

ному світі вчення К. Марса завжди високо цінували, ретельно вивчали, вивчають і, безсумнівно, будуть вивчати. Навряд чи в усій другій половині XIX й протягом усього XX ст. можна знайти вчення, яке за своїм впливом на світову культуру могло б бути порівняне з ученням Маркса. Немає жодного видатного філософа, який, розвиваючи свої власні погляди, не змушений був так чи інакше «з'ясовувати з ним стосунки».

Щодо нас, професійних філософів колишнього СРСР, просто життєво необхідно з'ясувати ці стосунки. А для цього потрібно, передусім, ретельно й об'єктивно знову вивчати особу Маркса та його теоретичну спадщину (вони, зазначу, взаємозалежні). Необхідною умовою такого вивчення є подолання двох крайностей: іконізації особи Маркса й догматизації та перебільшення значення його вчення, з одного боку; а також спроб зобразити мислителя персоніфікованим злом, а його вчення морально збитковим і теоретично неспроможним — з іншого.

Відразу ж обмовлюся, що мова піде про методологічний підхід до аналізу й оцінки світогляду *самого* Маркса, а не марксизму взагалі. Останній дуже строкатий, багатоликий, неоднорідний. Про нього окрема розмова. Адже вже погляди «основоположників марксизму», всупереч точки зору, що панувала у радянській історіографії (й на чому за різних причин «основоположники» самі наполягали), не є органічною цілісністю. Взагалі, з'ясовуючи сьогодні наші стосунки з ученням Маркса, треба, перш за все, розпрощатися з тим міфом, за яким будь-коли існувала марксистсько-ленінська філософія. Філософські погляди Маркса, Енгельса та Леніна — це не одне й те ж саме; вони не тільки не були тотожні, а й багато в чому принципово відмінні.

Уже світогляд Ф.Енгельса, як він викладений у «Анти-Дюрінгу» (у цьому «фундаментальному й енциклопедичному творі марксизму», у якому «[...] розібрані найбільші питання з області філософії, природознавства і суспільних наук» [**21**, с. 11] є, по суті, пропозитивістським і дисонує з екзистенційними інтенціями не тільки «раннього», а й почасти «зрілого» Маркса. У працях Енгельса «*единственный, высший и универсальный предмет философии*» (Фоєрбах), яким в усій філософській традиції Нового часу була людина, усувається, й замість нього проголошуються горезвісні «всезагальні закони руху й розвитку природи, суспільства й мислення». Вірний, як йому здавалося, прибічник і однодумець Маркса пророкував навіть «кінець філософії», із якої право на подальше існування діставали тільки суто технічні філософські дисципліни, а саме: «логіка й діалектика» [див.: **14**,

с. 25]. Гуманістичний же, етичний пафос філософування був підданий забуттю, а така розвинена й етично навантажена система класичної німецької філософії, як філософія Фоєрбаха, була карикатурно перекручена, несправедливо осміяна й відкинута [див.: **15**, с. 287—302].

Ленінський же варіант марксизму був не стільки (у крайньому разі — не тільки) «розвитком» учення Маркса, скільки його деформацією. Ленін, по суті, завершив почату Енгельсом дегуманізацію філософії, руйнування її етичної основи, доглянувши, як «головне в марксизмі», найаморальніший його елемент — заклик до насильства та його виправдання — учення про «диктатуру пролетаріату». Добре відоме й ленінське цинічне твердження, що в марксизмі, ніби, немає й грана етики. Вождь більшовиків, намагаючись побудувати етику не на абсолютній основі (необхідність чого довів уже Кант), а на релятивній («класова доцільність»), зруйнував її вщент. Учення про мораль вироджувалося в абсолютний аморалізм, що виправдує брехню, злодійство («експропріація експропріаторів»), убивство («революційне насильство»). Ленін просто поховав етику й гуманізм. Для нього не були самоцінними ні особистість, ні нації, ні культури, ні імперативи людяності. Усе було редуковано до класової структури суспільства. Ніколи ще історія не знала такої безсовісної й цинічної мімікрії під мораль («класову», «пролетарську»). На очах усього цивілізованого світу, спочатку в теорії, а згодом і на практиці, відбулася наруга над загальнолюдськими цінностями, спаплюження гуманізму й філософії.

Отже, йтиметься про світогляд самого Маркса. Література про Маркса і його вчення воістину неозора. Він належить до тих великих мислителів, про яких тим більше пишуть, чим більше про них написано. Бо, здавалося б, остаточно вже розв'язані питання обертаються новими — нерозв'язаними.

Стрижневим і тим не менше одним із найбільш суперечливих до цього часу питань у марксознавстві було й залишається питання про методологічні засади дослідження світогляду Маркса.

І особистість Маркса, і його світогляд багатогранні й дуже суперечливі. Не дивно тому, що у світовому марксознавстві існували й існують два протилежні підходи як до зображення його особи, так і оцінки його вчення.

У радянському марксознавстві домінував, а точніше був єдиним підхід, висхідний до Леніна, за яким учення Маркса, як у своїй генезі, так і в кінцевому підсумку — це деяка органічна цілісність. «Учення Маркса, — наполягав Ленін, — цільний світо-

гляд» [**20**, с. 39—40]. І безпосередньо про філософію: «В цій філософії марксизму, що вилита із одного шматка сталі, не можна вийняти жодної основної посилки, жодної суттєвої частини, не відходячи від об'єктивної істини, не падаючи в обійми буржуазно-реакційної брехні» [**22**, с. 320].

Однак більш неупереджені й об'єктивні дослідження спадщини Маркса, стимульовані опублікуванням й, відповідно, вивченням його ранніх праць, передусім, «Економічно-філософських рукописів 1844 року» (1932), поставили під сумнів цей багато в чому однобічний методологічний підхід. Виявилося, що світогляд Маркса більш багатогранний й не настільки органічний, у всякому разі, в генетичному аспекті. Було виокремлено два якісно різних етапи в духовній біографії мислителя і запропонована версія існування «двох Марксів»: раннього, молодого — гуманіста, мислителя екзистенційного сенсу; й пізнього — зрілого, що заклав основи антигуманістичної традиції, що повірив у соціалістичне спасіння людства за допомогою законів суспільного розвитку, які невблаганно, із «залізною необхідністю» реалізуються, й що сповідав абсолютний колективізм, де особі взагалі співається похоронна пісня. Маститими «радянськими марксологами» цей «ревізіоністський» підхід був похрещений «міфом»[1]. Його було звинувачено в необґрунтовано виритій прірві між «двома Марксами». «Немає ніякої прірви між молодим й зрілим Марксом. Навпаки, є ланки, які міцно єднають магістральні напрямки розвитку поглядів одного і другого й утворюють єдиний ланцюг *закономірного переходу* від першого до другого». Утім, вважає М. І. Лапін, «ототожнення зрілого Маркса з молодим настільки ж неспроможне, як і їх протиставлення» [**19**, с. 389].

Хай там як, а «міф» про двох Марксів підкріплюється досить сильними аргументами, яким, звісно, не можна протиставляти просто інвективи. Більше того, у творчості Маркса можна виокремити як відносно самостійний і третій період — *трагічний*. Наскільки мені відомо, такий період у якості самостійного ніким у марксологічній літературі не виокремлювався, хоча він мав місце й заслуговує на пильну увагу. Без його аналізу, переконаний, духовний портрет Маркса істотно неповний. Аналогічний період, зазначу, мав місце і в Леніна.

Присвятивши головній праці («Капіталу») 40 років свого життя, Маркс не просто не встиг завершити її за браком часу, а не зміг у своєму економічному й соціальному вченні звести кінці з кінцями. Це був період втрати юнацьких ідеалів, певного розчарування в пролетаріаті як месії, що мав бути покликаний втілити

в життя Марксову комуністичну утопію. Якщо в «Німецькій ідеології» Маркс та Енгельс стверджували, що «комунізм для нас не *стан*, який має бути установлено, не *ідеал*, з яким повинна погодитися дійсність. Ми називаємо комунізмом *дійсний* рух, який знищує теперішній стан» [**35**, с. 34], то вже в посмертно виданому третьому томі «Капіталу» Маркс визнає, що цей «дійсний рух» все ж не сягає «царства свободи», а «все ж залишається царством необхідності». «Царство свободи починається в дійсності лише там, де припиняється робота, диктована нуждою й зовнішньою доцільністю, отже, по природі речей воно лежить по той бік сфери власне матеріального виробництва [...]. По той бік починається розвиток людських сил, який є самоціллю, справжнє царство свободи [...]» [**28**, с. 355]. Я не можу не погодитися з професором І. В. Бичко, який, ще більше як десять років тому, процитувавши це місце «Капіталу», робить такий висновок: «Отже, комуністичне «царство свободи» остаточно визнається «потойбічним» (трансцендентним) щодо «поцейбічного» світу економічних, політичних та інших подібного роду відносин» [**4**, с. 193]. Чи не нагадує це кантівське розуміння суспільного ідеалу?

Взагалі й доля Маркса як особи, й доля його вчення трагічні.

Що стосується зрадливості долі *людини*, ім'я якої Маркс, то я ще зупинюся на цьому питанні нижче. Що ж до зрадливості долі *вчення* Маркса, то вона сягла свого апогею саме в наш час, у наш «недобрий вік» і, насамперед, у країні, що трагічно зникла; у якій так несамовито намагалися втілити це вчення в життя (нехай і хибно витлумачене в ленінській його інтерпретації). Замість очікуваного «земного раю» соціальний світ усе більше перетворювався, за висловом А. Камю, на «загоны для рабов, осененные знаменем свободы, массовые уничтожения людей, оправдываемые любовью к человеку». Відбувалася «кровавая перелицовка учения Маркса» [**17**, с. 120]. І нам, мабуть, вже ніколи не відшкодувати несправедливість, що випала на долю цього вчення.

Однак і такий методологічний підхід, попри всю його продуктивність, має свої межі. Не дивлячись на наявність у розвитку світогляду Маркса ряду якісно відмінних один від одного етапів, періодів, цей розвиток характеризується таким суттєвим виміром, як неперервність, що наполегливо й небезпідставно, усіляко підкреслювалося опонентами розглянутого підходу.

Проте неперервність не тільки в плані зростання, конкретизації висхідних ідей та інтуїцій, а й у плані їх суперечності, яка зберігається, а то й зростає. У кожному з періодів творчості Маркса його світогляд не був монолітною, органічною системою погля-

дів, як це намагався зобразити Ленін і його послідовники. Вірним і ключовим у методологічному плані здається прямо протилежне твердження: *і особа, і вчення Маркса на всіх етапах його життя й творчості буквально виткані з протиріч*[2]. Тому об'єктивне зображення особи й адекватне (автентичне) розуміння цього вчення можливі тільки в напруженому полі опозицій: жертовне служіння благу людства — абсолютний егоїзм; знання — віра; наука — релігія; персоналізм — імперсоналізм (абсолютний колективізм); радикальний раціоналізм — ірраціоналізм; реалізм — утопізм; історизм — історицизм тощо.

Особа Маркса

Почнемо з особи, з Маркса-людини, основних рис його характеру. Бо, повторюся, Маркс-мислитель невід'ємний від Маркса-людини, між ними, як це ми бачили стосовно Канта, Фіхте, існує глибинний зв'язок.

У марксистській літературі його особистість ідеалізувалася, обожнювалася, іконозувалася, як пізніше й особистість Леніна. До уваги бралися лише ретельно відфільтровані на користь позитиву портрети Маркса, залишені сучасниками. Позитивні риси Маркса добре відомі. Їх визнавали не лише його соратники, а й непримиренні противники. У теоретичному відношенні це — геніальний розум, дивовижний за широтою охоплення досліджуваного матеріалу й глибиною проникнення в нього; в практичному — нездоланна воля, твердість характеру і виняткова працьовитість. Уже в середині 1841 р. серед знайомих Маркса склалося загальне враження про нього як про видатний розум. Добре відомий відгук визначного представника лівого гегельянства Мозеса Гесса (1812—1875), що висловлений ним у листі до Б. Ауербаха від 2 вересня 1841 р. Доктор Маркс, — ділився своїм враженням Гесс, є «найвеличнішим, можливо, єдиним із тих, що нині живуть, справжнім філософом», він «поєднує з глибокою серйозністю найїдкішу дотепність; уяви собі поєднаними в одній особі Руссо, Вольтера, Гольбаха, Лессінга, Гегеля [...]» [45, S. 261]. За глибиною філософського розуму він, вважав Гесс, переважає не тільки Д. Штрауса, а й Фоєрбаха. Енгельс, будучи зовсім не схильним до патетики й перебільшень, пізніше скаже: «Маркс — геній, ми, у кращому випадку, таланти». А ось відгук М. Бакуніна, який був уже запеклим ворогом Маркса, і якого аж ніяк не можна запідозрити у пристрастях: «[...] позитивного в ньому дуже ба-

гато. Він дуже розумний і надто багатосторонньо освічений. Рідко можна знайти людину, що б так багато знала, і читала так розумно, як К.Маркс» [**2**, с. 443]. Навіть таємний агент прусської поліції у своєму рапорті, малюючи портрет «вождя комуністів», доповідає: «[...] сразу же создастся впечетление, что это человек одаренный и энергичный; интелектуальное превосходство дает ему безоговорочную власть над окрежающими» [цит. за: **23**, с. 178].

Однак прислухаємося і до тих, хто відзначає в характері Маркса негативні риси, які в дослідженнях філософів-марксистів або зовсім залишалися непоміченими, або ретушувалися й списувалися на рахунок його ворогів, або інтерпретувалися як «продовження його достоїнств», як прояв його безкомпромісності, принциповості. Багато ж із тих, хто особисто був знайомий з Марксом, бачили у ньому «натуру диктаторського типу, натуру владну, самовпевнену, що не терпить заперечень» [**1**, с. 278]. «Власне панування є ціль усіх його дій» [цит. за: **5**, с. 244], — ділився своїми лондонськими враженнями демократ Трепов. Зневажливе та пихате ставлення до людей, оцінювання їх лише як засобу досягнення своїх цілей, повна відсутність співчуття людям, величезне честолюбство та порожній гонор, нестерпна гордість — ось далеко неповний перелік негативних рис його характеру, складений деякими його сучасниками. А ось фрагмент портрета Маркса, накиданий М. Бакуніним у його книзі «Державність і анархія»: «За походженням Маркс єврей. Він поєднує у собі, можна сказати, всі якості та всі недоліки цієї здібної породи. Нервовий, як говорять деякі, до боязливості, він надзвичайно честолюбний і гонористий, сварливий, нетерплячий та абсолютний, як Єгова, Господь Бог його предків, як і він, мстивий до нестями. Немає такої неправди, наклепу, якого він нездатний був вигадати та поширювати проти того, хто мав нещастя розбудити його ревнощі чи, що однаково, його ненависть. І немає такої огидної інтриги, перед якою він би зупинився, хіба тільки, на його думку, зрештою в основному помилковою, що інтрига може слугувати посиленню його становища, його впливу чи поширенню його сили». Навряд чи цей опис особистості Маркса вільний від суб'єктивізму, незважаючи на те, що Бакунін після цитованих рядків робить одне суттєве зауваження: «Такі його негативні якості. Але й позитивних у нього багато» [**2**, с. 443]. Проте, якщо навіть судити про характер Маркса за його друкованими працями, то не можна не погодитися із С. Булгаковим: «[...] душі його взагалі була більш доступна стихія гніву, ненависті, мстивого почуття,

аніж протилежних почуттів, правда, — інколи святого гніву, але часто зовсім не святого» [**5**, с. 242].

Зрештою, існує ще одне важливе джерело для проникнення у духовний та душевний світ Маркса. Це листи до нього його батька в Бонн та Берлін — Генріха Маркса. Листи ці писалися в той час, коли формувався остаточно характер Карла. Втім «характер человека, — нагадаю слушну думку А. Шопенгауера, — постоянен: он остается одинаковым в течение всей жизни» [**44**, с. 82]. Листи ці сповнені занепокоєння за «натуру» сина. Батька насторожували й бентежили такі риси його характеру, як «неприборканість», «хвороблива вразливість», «образливість», «самолюбство та зарозумілість», «егоїзм». «У душі ти егоїстичний», — пише батько Карлу 8 листопада 1835 р. [**10**, с. 578]. Й через півтора роки: «Я не хочу і не можу приховувати, що маю до тебе слабкість. Моє серце переповнює радість, коли я думаю про тебе і про твоє майбутнє. І все таки я інколи не в силах прогнати сумні, зловісні роздуми, що викликають страх, коли мов блискавка, спалахує в мозку думка: чи відповідає твоє серце твоєму розумові, твоїм обдаруванням» [**11**, с. 599—600]. Ті ж тривоги в листі від 12 серпня 1837 р.: «Я віддаю тобі належне багато в чому, але я не можу відігнати від себе повністю думку, що ти не позбавлений егоїзму і що його в тебе, можливо, більше, ніж це необхідно для самозбереження». Батько не знаходив у сина того, що сам він вважав найпершою з людських чеснот, — спроможності та волі до самопожертви, «до того, щоб відсунути на задній план своє «я», коли цього потребує обов'язок, вимагає любов» [**12**, с. 604].

Марнолюбство та шанолюбство настільки проникли в пори єства Маркса, що виявлялися навіть у дрібницях, які викликали посмішки у близьких та тішили їх. Однак такі дрібниці інколи проливають значно більше світла на глибинні духовно-душевні, психологічні структури особистості, ніж життєво важливі, «великі» її вчинки. К. Лібкнехт у своїх спогадах розповідав, що Маркс вважав себе дуже великим шахістом (цікаво, що цим був закомплексований і Ленін), але завжди програвав Лібкнехту. Після чергового програшу він протягом кількох годин перебував у найубивчому настрої [див.: **7**, с. 115].

«Демонічний геній» Маркса завдавав чимало страждань батькам, дружині, дітям, друзям та соратникам. Він дуже легко поривав із друзями, не відчуваючи до них щонайменшого почуття вдячності та співчуття. У нього, по суті, не було друзів. Він розірвав із Бр. Бауером і М. Гессом, А. Руге і П. Прудоном, Г. Гейне і М. Бакуніним. Винятком був чи не один Енгельс. Втім і ця друж-

ба, висловлю «блюзнірське» для марксолога-марксиста припущення, не в останню чергу підживлювалася меркантильними міркуваннями. Маркс завжди був непорядний у грошових справах. Уже у «Випускному свідоцтві Берлінського університету» «стосовно його поведінки в економічному відношенні» зазначається, що на нього «неодноразово подавали скарги [...] на борги» [**6**, с. 631]. Карл, вважав батько, завжди витрачав «більше ніж необхідно» [**13**, с. 599]. А ось уже зовсім непривабливий епізод із життя Маркса. Ф. Лассаль прислав йому на відгук свою фундаментальну працю «Філософія Геракліта Темного з Ефеса». Маркс у своєму листі від 31 травня 1858 р. написав Лассалю: «Я простудіював твого «Геракліта» і вважаю, що систему з уцілених розрізнених уривків установлено майстерно; не менше сподобалася мені і дотепна полеміка». Він знаходить у книзі Лассаля лише «формальні недоліки» [**30**, с. 440]. Однак ось, що за кілька місяців до цього писав Маркс Енгельсу: «Геракліт Темний» Лассаля Ясного, по суті, надзвичайно вульгарний твір [...], він не додав, по суті, абсолютно нічого нового до того, що говорить Гегель у «Історії філософії» [...], тут, що не слово, то помилка. Але піднесено все з дивною *претензійністю*». В цілому він оцінює книгу як «нісенітницю» [**31**, с. 214—216]. З інших листів стає зрозумілим, що його нещирий відгук у листі до Лассаля продиктований чисто меркантильними міркуваннями. Ці ж міркування, а саме: суперечки про батьківську спадщину були причиною того, що Маркс у 1842 р. остаточно розриває із сім'єю.

Забезпечене матеріальне майбутнє своїх дочок хвилювало Маркса більше за все в його підході до вибору ними своїх чоловіків. Молодша донька, Елеонора, поступаючись бажанням батька, розриває будь-які стосунки із зарученим уже з нею і палко кохавшим її комунаром Ліссагаре — автором «Історії комуни» — тільки через відсутність видів у Маркса на матеріальну забезпеченість можливого зятя. Дочірня відданість, неможливість протистояти деспотичним домаганням батька не пройшли безслідно. Цей розрив із коханим назавжди залишив у її житті незагоювану рану. Маркс намагався також перешкодити шлюбу середньої дочки, Лаури, з Полем Лафаргом, якому досить відверто писав: «Перш ніж остаточно визначити Ваші стосунки з Лаурою, мені треба мати цілковиту ясність щодо Вашого матеріального становища» [**33**, с. 421]. Як би не любив Маркс пролетаріат і не захоплювався ним, він ніколи не погодився б, щоб навіть найталановитіший представник цього класу став його зятем.

Дозволю висловити один сумнів щодо любові Маркса до людства, пролетаріату, дружини, дочок. Про один відтінок любові до дочок вже йшлося. На характер же любові до людства, пролетаріату, дружини проливає світло один лист, який деякі дослідники Марксової спадщини називають документом, що свідчить про «несподівані риси Маркса», глибину та хвилюючу сердечність його почуттів, велику й чисту любов, коли-небудь явлену людству після Христа [див.: **23**, с. 196]. Йдеться про його лист до Женні від 21 червня 1856 р. Він є пристрасним, таким, «що впадає у риторику», за визнанням самого Маркса, виявленням любовних почуттів до дружини, написаним після тридцяти років спільного життя. «*Моя* любов до тебе, досить тобі опинитись далеко від мене, — пише він, — виступає такою, якою вона є насправді — у вигляді велетня; в ній зосереджується вся *моя* духовна енергія і вся сила *моїх* почуттів [...]. Проте не любов до фейєрбахівської «людини», до молешоттівського «обміну речовин», до пролетаріату, а любов до коханої, саме до тебе, робить людину знову людиною в повному розумінні цього слова (курсив мій. — *Авт.*)» [**32**, с. 419]. У цьому зізнанні в коханні є дещо не тільки від хвилюючої сердечності, а й від піднятих із прірви його душі суперечностей любові до людства (до пролетаріату) і найближчої конкретної людини й людинобожої любові до самого себе.

Чи не нагадує це любов Фіхте та Кіркегора? Останній в одному зі своїх листів до коханої писав, що з її появою у найцікавішої людини у світі з'явився найцікавіший предмет для роздумів.

Що ж стосується пролетаріату та людства, то чи було життя Маркса подвигом і жертвою в ім'я блага людства, чому він присягався ще в «Роздумах юнака при виборі професії», чи самопожертвою у тому буквальному значенні, що це життя було жертвою заради... самого себе, тобто принесенням у жертву себе не заради інших, а заради власних амбіцій і домагань? Чи любив Маркс Женні, чи свою любов до неї? Чи любив Маркс пролетаріат, чи обожнювання себе пролетаріатом, на яке він зазіхав? Усе це питання, які, здається, приречені залишитися без відповіді. Втім питання залишаються. І не такими вже безглуздими та нісенітними є такі спогади одного із сучасників Маркса: «Маркс справив на мене враження не тільки рідкісної розумової переваги, а й значної особистості. Якби він мав стільки ж серця, скільки розуму, стільки ж любові, скільки ненависті, я був би готовий піти за нього у вогонь [...]. Він є єдиний та перший між нами, якому я довірив би право панувати і не губитися в дрібницях при великих подіях. Я жалкую тільки заради спільної нашої цілі, що ця

людина поруч із видатним своїм розумом не володіє благородним серцем. Він сміється над дурнями, які набожно повторюють слідом за ним катехізис пролетарів, так само як і над комуністами а la Вілліх, так як і над буржуа. Єдині, кого він поважає, це — аристократи, справжні аристократи, із повним усвідомленням цього. Щоб усунути їх від влади, він потребує сили, котру знаходить тільки в пролетаріаті, тому до нього він пристосував свою систему. Незважаючи на всі запевнення у протилежному, можливо, саме завдяки ним я отримав враження, що його власне панування є ціль всіх його дій» [цит. за: **5**, с. 244].

Суперечливість світогляду

Вкрай суперечливий і світогляд Маркса. Його суперечливий, антиномічний характер пояснює й наявність у марксознавчій літературі альтернативних інтерпретацій. Різні дослідники, залежно від своїх світоглядних засад, методологічних орієнтирів і особистих уподобань акцентували або тези, або антитези антиномічних поглядів Маркса, породивши тим самим «конфлікт інтерпретацій».

Детальний аналіз цих антиномій та їх інтерпретацій має ще стати предметом ретельного дослідження. Тут я окреслю тільки деякі з них, щоб конкретизувати запропонований методологічний підхід до розуміння й оцінки світогляду Маркса й уберегтися, наскільки це можливо в стислому викладі, від звинувачень у декларативності.

Насамперед, ми повинні з усією серйозністю, без будь-яких ідеологічних упереджень (тих, що вже мали місце, чи знов набутих), підійти до тієї критичної роботи, яка вже була проробленa опонентами Маркса і яка до недавнього часу в нас цілком, з порогу, відкидалася. Особливий інтерес являють дослідження тих філософів, економістів, правознавців, які у свій час самі пройшли школу марксизму, а згодом відмовилися від нього. Серед російських і українських мислителів слід назвати, насамперед, такі імена, як М. Бердяєв, С. Булгаков, П. Струве, С. Франк, І. Франко. Ґрунтовну критику вчення Маркса знаходимо в першого «марксолога» Росії П. І. Новгородцева, який у радянському марксознавстві просто замовчувався. Його головна праця «Про суспільний ідеал» досі пір залишається в багатьох відношеннях кращим у світовій літературі критичним викладом еволюції марксизму XIX — початку XX ст. [**37**]. Не можна пройти й повз цікаву пра-

цю Б. П. Вишеславцева «Філософська убогість марксизму» [8]. Серед західних критиків Маркса слід, звичайно ж насамперед виділити К. Поппера. Його праці, що стали вже класичними: «Відкрите суспільство і його вороги» [39], «Убогість історицизму» [40], просто важко переоцінити не тільки в плані глибокого критичного дослідження філософського вчення Маркса, а й у плані подальших пошуків компасу наших світоглядних орієнтирів. Згадаю також працю А. Камю «Людина, що бунтує» [17], яка містить низку влучних і нетривіальних критичних зауважень на адресу марксизму. Хай там як, не буде перебільшенням сказати, що у світовому критичному марксознавстві другої половини XX ст. не було висунуто жодного істотного контраргументу марксизму, який уже не був сформульований вищезгаданими мислителями.

Почнемо з ключового питання: чи був Маркс гуманістом, чи є гуманістичним його світогляд? Воно включає у себе ряд підпитань. Чи визнавав він найвищою цінністю у світі конкретну людську особу? Чи були для нього найвищими й абсолютними загальнолюдські цінності? Чи припускав він можливість досягнення благої мети неблагими засобами? Чи приносив він у жертву майбутнього теперішнє?

Найбільш опукло й рельєфно гуманістичний характер раннього Маркса виражений у двох тезах, що мають засадне значення: «*людина* більш безконечна, ніж *громадянин держави*» [24, с. 114]; «[...] мета, для якої потрібні несправедливі засоби, не є справедлива мета» [25, с. 61]. Однак і «зрілий» Маркс ніколи не припиняв вважати, що сенс і мета історичного процесу — у формуванні всебічно розвиненої гармонічної *особистості*. Не тільки ортодоксальні марксисти, які вбачають у Марксі «вершину» гуманістичної думки, але й такий рішучий критик марксизму як Поппер дає позитивну відповідь на сформульоване раніше питання щодо гуманізму Маркса. Він доходить висновку, що навіть помилкові теорії Маркса (теорія держави та інші) свідчать «про його незламний гуманізм і відчуття справедливості». «[...] І всупереч своїй схильності як філософа до холізму, він, — вважає Поппер, — звичайно, не був колективістом», адже вірив у те, що держава мусить «відмерти». «Його наївна думка про втрату державною владою своїх функцій і «відмирання» держави у безкласовому суспільстві чітко вказує на те, що він ніколи не розумів ані парадокса свободи, ані тієї функції, яку може й мусить виконувати державна влада для забезпечення свободи й людяності. (Крім цього, переконання Маркса свідчать про те, що, зрештою,

незважаючи на його колективістські звернення до класової свідомості, він був індивідуалістом)» [**39**, с. 131, 215, 137].

Однак надто рано у Маркса виявилася тенденція до розчинення особистості у соціумі, історії, й жертвоприносення теперішнього віддаленому майбутньому. Людина в нього повністю редукується до «світу людини», держави, суспільства, «ансамблю суспільних відносин». У відсутності уваги до конкретної, живої людської особистості, в ігноруванні проблеми індивідуальності, вбачають деякі дослідники основну рису марксизму й основний його недолік. Марксу, як і всім натурам диктаторського типу, вважає Булгаков, притаманне прямолінійне й безцеремонне ставлення до людської індивідуальності. «Для нього проблема індивідуальності, *абсолютно неподільного ядра людської особистості, інтегрального її єства* (курсив мій. — *Авт.*) не існує [...]. Його не турбує доля індивідуальності, він весь поглинений тим, що є спільним для всіх індивідуальностей, значить, не індивідуальним у них, і це неіндивідуальне узагальнює в абстрактну формулу, порівняно легко відкидаючи те, що залишається в особистості за винятком цього неіндивідуального в ній, або зі спокійним серцем, прирівнюючи цей залишок до нуля. У цьому й полягає сумнозвісний «об'єктивізм» у марксизмі: особистості гасяться у соціальних категоріях, подібно до того, як особистість солдата гаситься полком і ротою, у якій він служить» [**5**, с. 244, 246, 247]. Даремно тільки Булгаков намагається вивести імперсоналізм Маркса винятково із психологічних особливостей його особистості, повністю виключаючи як фактор його філософську генеалогію, під дією якого не в останню чергу формувалися ці погляди. Всупереч помилковій думці Булгакова, що жодного спадкового зв'язку між німецьким класичним ідеалізмом і марксизмом не існує [див.: **5**, с. 249], фіхтеансько-гегельянські джерела Марксового імперсоналізму абсолютно очевидні.

Звісно, у Маркса ми знаходимо спроби подолати цю гегелівську субстаціалістську містифікацію історичного процесу. Особа, — наполягає він, — це не просто момент саморухомої субстанції, історії. Адже «*історія* не робить *нічого*», вона «не має *ніякого* неосяжного багатства», вона «не б'ється *ні в яких боях*!». Не «історія», а саме *людина*, справжня, жива людина — ось хто робить все це, все має і за все бореться. «Історія» не є якась окрема особа, яка використовує людину як засіб для досягнення *своїх* цілей. Історія — *не що інше* «як діяльність людини, що переслідує свої цілі» [**34**, с. 98]. Суспільство, історія — не поза індивідами, з якими вони знаходяться у якомусь зовнішньому зв'яз-

ку. «Суспільна історія людей, — наголошує Маркс, — є завжди тільки історія їх індивідуального розвитку, усвідомлюють вони це, чи ні» [**29**, с. 388]. Він критикує Гегеля саме за те, що той «хоче дати життєпис абстрактної субстанції, ідеї так, що людська діяльність і т.д. повинна через це виступати у нього як діяльність та результат чогось іншого» [**26**, с. 247]. У Гегеля, полемізує Маркс, не суб'єкти об'єктивуються в «загальну справу», а навпаки, сама «загальна справа» виступає як суб'єкт».

Та врешті-решт сама людська діяльність, «людина, справжня, жива людина» перетворюється у Маркса на абстракт, персоніфікацію соціально-класових схем, категорій, знаряддя й епіфеномен історичної необхідності. Йому так і не вдалося вийти за межі тієї фіхтевсько-гегелевої парадигми, корені якої сягають його мислення. «Революційний переворот» у філософії не відбувся, хоча помилковим було б вважати, що у Маркса або взагалі не було власних філософських поглядів, або повністю редукувати їх до гегелівської (Поппер), чи то фоєрбахівської (Булгаков) філософії.

На вівтар майбутнього раю безкласового суспільства Маркс приносить у жертву не тільки особе, а навіть класи й нації. Така була плата за утопізм і містичні надії. Про «приречену» буржуазію та її «неминучу загибель» говорити нема чого. Проте й до класу пролетаріату у Маркса немає жалю. Він схвалює все, що сприяє гнобленню пролетаріату й доведенню його до повної убогості. Робітникові не можна давати нічого, щоб у майбутньому він мав усе. Пролетаріат, подібно Христу, повинен узяти на себе всю провину минулої історії і своїми стражданнями спокутувати її гріхи. «И в самом деле, — запитує із сарказмом Камю, — какое значение имеют человеческие жертвы, если они послужили спасению человечества?» [**17**, с. 227]. Адже що поробиш, якщо тільки з настанням «світлого майбутнього» «людський прогрес перестане уподібнюватися тому огидному язическому ідолу, що не хотів пити нектар інакше, як з черепів убитих» [**27**, с. 222]. Уже в «Маніфесті комуністичної партії» Маркс безцеремонно заявляв: «Робітник не має батьківщини» [**36**, с. 444]. Та спрощені й сквапні узагальнення щодо історичних доль націй і «вирішення» національного питання були спростовані історією. Неупереджений свідок тому — усе минуле XX ст.

За С.Франком і М. Бердяєвим, саме з ім'ям Маркса (поряд із Ніцше[3]) пов'язана криза гуманізму. Саме в марксизмі вбачається повний розпад гуманістичної ідеї, її деградація до «профанованого гуманізму» (Франк), під яким розуміється віра в людину, що

спирається на релігійне безвір'я, на натуралістичний і матеріалістичний світогляд [див.: **43**, с. 416; **3**, с. 272—274]. Сутність цього розпаду: по-перше, в заміні людини як індивідуальної особи культом «класу»; по-друге, у приношенні в жертву нинішніх поколінь утопічному щасливому майбутньому; і, нарешті, у протиріччі між гуманними цілями людського поступу й антигуманними засобами їх досягнення.

Марксизм — це віра в близьке й неминуче здійснення комунізму як абсолютної тотожності розуму і добра в людському житті; віра, яка здобуває тут навіть вигляд точного наукового (а насправді, просто наукоподібного) передбачення. Втім «[...] найбільшим характерним парадоксом марксизму, — вважає Франк, — що виявляє вже очевидне розкладання гуманізму, є вчення, що єдиний шлях, який приводить до царства соціалізму, до царства добра й розуму, є розгнуздування класової ворожнечі — розгнуздування злих інстинктів людини. У марксизмі віра в людину та її велике майбутнє грунтується на вірі у *творчу силу зла*». Тому «[...] марксизм є вже не чим іншим, ніж профанованим, антирелігійним гуманізмом: він є «гуманізмом» свідомо *антирелігійним і антиморальним*. Віра в людину протиставляється тут не тільки вірі в Бога, а й *вірі в добро*. У марксизмі гуманізм задуманий уже як *титанізм*, як віра в торжество бунтівницького начала в людині, здійснюване через розгнуздування сил зла» [**43**, с. 416]. За Поппером, також припустимість насильства в революції з точки зору політичної практики є найгрубішим елементом марксизму. Однак, він вважає, що не в усіх випадках і не за всіх обставин слід бути противником насильницької революції. Останню можна виправдати у випадках тиранії, бо в цій ситуації просто може не бути іншого виходу. Однак якщо шляхом насильницької революції намагаються досягти більшого, ніж руйнування тиранії, анітрохи не менше ймовірності того, що вона досягне своїх реальних цілей» [див.: **39**, с. 176-177]. За допомогою зла не можна створити добро. Зло, насильство ведуть до морального саморозпаду особи, до результату, протилежного благим цілям, яких хочуть досягти.

Проблема зла в марксизмі — одна зі стрижневих, але одночасно така, що найменш продумана. П. Струве навіть гадав, що «основна філософема соціалізму, ідейний стрижень, на якому він тримається як світогляд, є положення про докорінну залежність добра й зла в людині від зовнішніх умов» [**41**, с. 155]. Звідси наївні уявлення про можливість повного викорінювання зла внаслідок «розумної» побудови суспільства. Таємнича й надзвичай-

но складна проблема зла й людських страждань вирішується думкою про тимчасове, мінливе й минуще їх значення; прийде день, коли добро переможе й настануть безтурботні часи. Думаючи, що зло є чисто історичною категорією, Маркс, по суті, повністю забуває ту глибоку релігійну й філософську традицію, в якій добро й зло розглядаються не тільки як *історичні*, але й як *метафізичні, онтологічні* категорії. Добро й зло спрощено розподілялися у нього між класами. З появою на історичній арені пролетаріату носієм зла стає клас капіталістів, добра — клас пролетаріату. Звісно, пролетаріат також заражений злом, але вірус зла виходить від буржуазії. Тому революція потрібна пролетаріату не лише для того, щоб знищити буржуазію, а й для того, щоб скинути з себе всю стару мерзенність. Соціалістична революція уявлялася таким собі чистилищем. Проте після нього люди потрапили, як відомо, не в рай, а в кромішнє пекло. У практиці більшовизму зло не породило добра, а затвердило себе.

Розглянемо ще й таке питання: учення Маркса — це наука, чи віра, віровчення, нова релігія? Ким був Маркс — ученим, філософом, чи оракулом, пророком?

Один варіант відповіді на це питання нам добре відомий. Ми зросли в тій філософській традиції, в якій найбільша заслуга Маркса вбачалася у тому, що він завдяки «двом великим відкриттям» перетворив соціалізм «з утопії у науку» й підвів під неї незворушну основу — «єдино наукову» філософію діалектичного й історичного матеріалізму. Справді, той могутній вплив, який Маркс справив на мислення й чуттєвість людей XIX і XX ст., порівнянний хіба що з впливом світових релігій, пояснюється тільки привабливістю соціалістичної ідеї, «філософії земного раю», яка передвіщає й обіцяє людству в найближчому майбутньому порятунок від мук і страждань, відповідає заповітним віковим сподіванням, мріям і надіям людства, а й спробою підвести під цю будову міцну наукову основу. Соціалістичний ідеал набував обрису переконливого й надійного наукового відкриття, характер незмінної наукової істини. Й цим він надзвичайно імпонував тій епосі, що так високо ставила авторитет наукового знання.

Втім, як показали проникливі критики вчення Маркса, за фасадом, здавалося б, чисто наукових теорій ховалися утопічні перекази й пророцтва, які перейшли до марксизму від старих соціалістичних систем, а також і його власні догми. Майже всі критики звертали увагу на наявність у цьому вченні «релігійного елемента», який суперечить елементам науковості, або ж харак-

теризували весь його світогляд як «нову релігію людства» — «антропотеїзм».

Одне з найдавніших людських переконань, і разом з тим найдавніших людських розрад — мрія про земний рай — із смутного бажання, з апокаліпсичного пророкання виростає в марксизмі до філософської теорії, яка намагається спертися на закони розуму, історичної реальності, ґрунтуватися на логіці й доказах. Однак ця «філософська теорія» не втрачає від цього свого релігійного характеру й містить у собі всі атрибути релігії: есхатологію (соціалістичні уявлення про земний рай нічим принципово не відрізняються від релігійно-есхатологічного вчення про майбутнє царство благодаті; ідея завершального стану історії переносить думку за межі історії, у царину есхатології); віру в чудеса всезагального спасу («стрибок із царства необхідності у царство свободи») — уявлення про таємничий спас, про катастрофічне закінчення всіх земних відносин, коли відкриваються «нова земля і нове небо»[4]; чисто релігійні, по суті, пророцтва про месіанське призначення пролетаріату (як у релігійних пророцтвах і одкровеннях повторюється ідея про народ-богоносець, покликаним бути «сіллю землі» й «світлом світу», так і в соціалістичних уявленнях Маркса пролетаріат має риси класу-богоносця, який є не лише минущою історичною силою, а класом, який врятує все людство, врятує світ).

Місце Бога у Маркса займає Суспільство, від якого тільки й може прийти порятунок людей від слабості й обмеженості їх сил. Суспільне начало здобуває абсолютний характер. Відданість суспільству, служіння йому заміняє релігійне служіння. Сенс буття особи — в розчиненні в суспільстві. В історичних умовах суспільного життя Маркс знаходить вичерпне пояснення, як релігійного почуття, так і всього людського єства. Він ніколи не ставить такого важливого й корінного питання: чи є в особі такі першооснови й бажання, які не можуть бути задоволені будь-яким рівнем суспільного розвитку. «Суспільство саме стає богом, і само по собі своєю внутрішньою досконалістю рятує особу. Поза цим і вище від цього людині немає чого шукати. Їй навіть шкідливо шукати будь-чого вищого, бо, крім відволікаючих і вабливих міражів, вона нічого не знайде. Суспільство для людини не шлях до чогось вищого, воно саме є це вище, у ньому весь сенс буття людського життя; це — альфа й омега всіх помислів, устремлінь і сподівань особи [...]». Суспільство є «Бог для людини». Остаточний діагноз Новгородцева марксизму жорсткий і навіть жорстокий, але правдивий і відвертий: «[...] У цих уявленнях забутий

той бік особи, який проявляється не в суспільному її прояві, а в її індивідуальному прагненні, у глибині її власної свідомості, в її моральних і релігійних потребах, в її домаганні свободного самовизначення й творчості. Особа, безперечно, знаходить своє щастя і в служінні суспільству; але це не може заглушити в ній більш глибокого прагнення — йти за голосом своєї совісті, за закликом своєї душі, якщо навіть і доводиться для цього піти від близьких і оточуючих на висоту власного ідеалу. Яке суспільство, хоча б і саме доконане, замінить людині *найбільше духовне благо — бути самим собою* (курсив мій. — *Авт.*; чи не те ж саме говорив Фіхте?! — *Ю. К.*)? Й перед цим невмолимим індивідуалістичним прагненням абсолютний колективізм блякне й завмирає, як блякне він перед неусувною силою філософських сумнівів» [37, с. 19, 150, 515].

Марксова «релігія громадськості», «релігія абсолютного колективізму», як і будь-яка релігія, неспростовна. Фальсифікованість певних теоретичних положень і розумових побудов — прерогатива науки. В релігію можна або вірити, або ж не вірити. Тому Новгородцев ще до Жовтневого перевороту пророчив, що тільки «*історичне здійснення соціалістичних начал буде разом з тим і повним крахом марксизму*» [37, с. 515].

Маркс, увінчавши свою теорію діалектичного розвитку соціалістичною теорією земного раю, опинився насамкінець у протиріччі з власними науковими постулатами.

Я спробував окреслити дві антиномії світогляду Маркса: гуманізм — криза гуманізму; знання — віра, наука — релігія. Однак антиномізм мислення Маркса містить у собі, крім цих основних, цілий спектр інших антиномій: реалізм — утопізм, оптимізм — песимізм, активізм — фаталізм, раціоналізм — ірраціоналізм, історизм — історицизм тощо. Світогляд Маркса лише на перший погляд може полонити своєю класичною прозорістю, простотою й цілісністю. Насправді, він наскрізь антиномічний і потребує тому особливої методології його інтерпретації й розуміння, що не терпить ніякого «методологічного примусу».

Історичний досвід і історична доля марксизму назавжди, мабуть, залишать у минулому ставлення до нього як до певної санкції, рятівної істини, яка приведе людство до земного раю, щасливої пори свого існування. Втім марксизм не можна й відкинути, треба перехворіти ним, перебороти, бо в ньому є та життєва правда, яку кожне неупереджене дослідження мусить визнати. При цьому треба уникнути двох спокус: спокуси видавати протиріччя марксизму за вираз багатства його ідей, і спокуси убачати істину

або тільки в «тезах», або тільки «антитезах» цього глибоко «антитетичного» вчення.

То все ж таки, як нам бути з марксизмом? Нині багато хто з нас прощаються з ним, але, на жаль, навіть не по-англійськи, а по-поганськи. Марксизм — однобічний. Однак у кожній точці зору, як казав Гегель, є бік, з якого вона виправдана. Цей бік марксизму треба дбайливо відібрати, зберігати й розвивати. А відкидання марксизму й наруга та глумління з нього, які, на жаль, ще трапляється часто навіть серед колишніх правовірних марксистів, — це найгірше невігластво.

Підведемо деякі підсумки щодо класичної німецької філософії у цілому. Щонайперше, про термін «німецька класична філософія». Він не тільки має право на існування, а означає певний цілісний етап у розвитку як німецької, так і західноєвропейської та світової філософської думки. По-друге, до цього етапу належать не тільки Кант, Фіхте, Шеллінг, Гегель, а й Фоєрбах, Маркс і Енгельс. По-третє, це цілісність, яка розвивається в часі й різноманітиться в смисловому просторі. Вона — не тільки щабель у поступі філософської думки до абсолютної філософської істини, а й віяло, ансамбль, акорд учень, ідей, інтуїцій, які не лише знаходяться у зв'язку розвитку, а й взаємодоповнюють одне одного. Це заключний акорд усієї класичної філософії, яка переходить (не вичерпує себе, а саме переходить) на новий щабель у розвитку світової філософської думки.

Примітки

[1] Праця В. В. Кешелави так і називалася — «Миф о двух Марксах» [**18**]. Такої ж точки зору дотримувались Н. І. Лапін [**19**] і Т. І. Ойзерман [**38**].

[2] Примітним у цьому зв'язку є той факт, що перше радянське видання творів Маркса й Енгельса було припинено в 1935 р., хоча передбачалося видати ще більше ніж 30 томів. Це пояснюється, мабуть, тим, що Маркс у цих не опублікованих ще текстах почав усе більше розкриватися з дещо несподіваного, не досить «марксистського», так би мовити, боку. Перше видання виходило, зауважу, за рішенням XIII з'їзду партії; друге — за Постановою Центрального комітету Комуністичної партії Радянського Союзу. І друге видання, й 11 додаткових томів до нього вийшли не без купюр. Так, не була, наприклад, видана і все ще зберігалася в спецсховищі праця Маркса «Таємна історія дипломатії XVIII ст.».

[3] Цікаві міркування про певне «споріднення» Маркса й Ніцше, не дивлячись на всю їх, здавалося б, несумісність, знаходимо також у Камю [див.: **17**, с. 179].

[4] П. Новгородцев у цьому зв'язку писав: «Коли в XIX ст. Енгельс і Маркс говорили про «стрибок із царства необхідності у царство свободи», вони непомітно для себе повторювали ту саму думку про перехід в інший світ, де усі відносини стануть іншими, де почнеться інше, спасенне, життя. З цього боку не-

можливо доглянути різницю між есхатологічним ученням про майбутнє царство благодаті й соціалістичними уявленнями про земний рай. При всій величезній розбіжності в розумінні абсолютного блаженства, перехід до нього там і тут однаково малюється як розрив колишньої необхідності, у вигляді стрибка в інший світ, що лежить за межами звичайних відносин. Проте те, що в одному випадку сповідується прозоро й відкрито, як догмат справжньої віри, у другому — стверджується потаємно й туманно, ніби як результат наукових висновків. Насправді, наукові висновки тут ні до чого, й чекання майбутнього «царства свободи» є такою ж вірою, тільки неясною для самої себе й затемненою прогалинами філософського світогляду» [37, с. 58—59].

Література

1. *Анненков П. В.* Литературные воспоминания. — М., 1989.
2. *Бакунин М. А.* Государственность и анархия // Философия. Социология. Логика. — М., 1989.
3. *Бердяев Н. А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // О назначении человека. — М., 1993.
4. *Бичко І. В.* Марксистська філософія: класика і модерн // Філософія. Курс лекцій. — К., 1993.
5. *Булгаков С. Н.* К. Маркс как религиозный тип // Соч.: В 2 т. — Т. 2. — М., 1993.
6. Випускне свідоцтво Берлінського університету // Маркс К., Енгельс Ф. — Твори. — 2-е вид. — Т. 40.
7. Воспоминания о Марксе и Энгельсе. — М., 1956.
8. *Вышеславцев Б.* Философская нищета марксизма. — Франкфурт-М. — 1971.
9. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. — Ч. 1. — Логика // Соч.: В 14 т. — Т. 1. — М., 1930.
10. Генріх Маркс — Карлу Марксу, 8 листопада 1835 р. // Маркс К., Енгельс Ф. — Твори. — 2-е вид. — Т. 40.
11. Генріх Маркс — Карлу Марксу, 2 березня1837 р. // Там само.
12. Генріх Маркс — Карлу Марксу, 12 серпня 1837 р. // Там само.
13. Генріх Маркс — Карлу Марксу, 3 лютого 1837 р. // Там само.
14. *Енгельс Ф.* Анти-Дюрінг // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. Вид. 2-ге. — Т. 20.
15. *Енгельс Ф.* Людвіг Фейербах і кінець класичної німецької філософії // Там само. — Т. 21.
16. *Зиммель Г.* Кант. 16 лекций, прочитанных в Берлинском университете // Избранное. — Т. 1. Философия культуры. — М., 1996.
17. *Камю А.* Бунтующий человек. — М., 1990.
18. *Кешелава В. В.* Миф о двух Марксах. — М., 1963.
19. *Лапин Н. И.* Молодой Маркс. — 2-е изд. — М., 1976.
20. *Ленін В. І.* Карл Маркс // Повн. зібр. творів. — Т. 23.
21. *Ленін В. І.* Фрідріх Енгельс // Там само. — Т. 2.
22. *Ленін В. І.* Матеріалізм і емпіріокритицизм // Там само. — Т. 18.

23. *Лонге Робер-Жан.* Карл Маркс — мой прадед. — М., 1983.
24. *Маркс К.* Критичні замітки до статті «Пруссака»// Маркс К., Енгельс Ф. Твори. Вид. 2-ге. — Т. 1.
25. *Маркс К.* Дебаты о свободе печати // Там само.
26. *Маркс К.* До критики гегелівської філософії права // Там само.
27. *Маркс К.* Майбутні результати британського панування в Індії // Там само. — Т. 9.
28. *Маркс К.* Капітал // Там само. — Т. 25. — Ч. 2.
29. Маркс — Павлу Васильовичу Анненкову, 28 грудня 1846 р. // Там само. — Т. 27.
30. Маркс — Фердінанду Лассалю, 31 травня 1858 р. // Там само. — Т. 29.
31. Маркс — Фрідріху Енгельсу, 1 лютого 1858 р. // Там само.
32. Маркс — Женні Маркс, 21 червня 1856 р. // Там само.
33. Маркс — Полю Лафаргу, 3 серпня 1866 р. // Там само. — Т. 31
34. Маркс К., Енгельс Ф. Святе сімейство, або критика критичної критики. Проти Бруно Багера і компанії // Там само. — Т. 2.
35. *Маркс К., Енгельс Ф.* Німецька ідеологія // Там само. — Т. 3.
36. *Маркс К., Енгельс Ф.* Маніфест комуністичної партії // Там само. — Т. 4.
37. *Новгородцев П. И.* Об общественном идеале. — М., 1991.
38. *Ойзерман Т. И.* Формирование философии марксизма. — 2-е изд. — М., 1974.
39. *Поппер К.* Відкрите суспільство та його вороги.: В 2 т. — Т. 2. — Спалах пророцтва: Гегель, Маркс та послідовники. — К., 1994.
40. *Поппер К.* Нищета историцизма. — М., 1995.
41. *Струве П. Б.* Интеллигенция и революция // Вехи. Из глубины. — М., 1991.
42. *Фихте И. Г.* Основные черты современной эпохи // Соч.: В 2 т. — СПб., 1993. — Т. 2.
43. *Франк С.* Свет во тьме // Духовные основы общества. — М., 1992.
44. *Шопенгауэр А.* Две основные проблемы этики // Свобода воли и нравственность. — М., 1992.
45. MEGA. Karl Marx — Fridrich Engels Gesamtausgabe. — Berlin. Abt. 1, — Bd. 2.

ЛЕВ ШЕСТОВ І «ПІСЛЯ» КЛАСИЧНОЇ НІМЕЦЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

На перший погляд може здатися дивним, що в праці з німецької філософії Нового часу з'явився Л. Шестов (1866—1938). Та дивуватися нема чого. Шестов — чи не найяскравіший антипод класичного раціоналізму Нового часу, який найрозвиненішої своєї форми набув у німецькій класичній філософії, й насамперед — у Гегеля, цього, за висловом Енгельса, Арістотеля нашого часу. Саме завдяки Шестову класичні раціоналістичні філософські постулати й схеми мислення захиталися; і якщо не повністю виявили свою однобічність, то у всякому разі змусили шукати для них більш вагомого та сильного обґрунтування. Шестов зазирнув у таку безодню, над якою висить раціоналістичне мислення, про яку воно навіть ніколи й не підозрювало. Хай там як, але після Шестова раціоналізм потребує виправдання. Після Шестова ми вже інакше дивимося на раціоналізм, на його можливості й принаймні можемо розуміти його глибше, бачити його межі, а не просто упиватися ним.

КОНТРАСТИ МИСЛЕННЯ: АРІСТОТЕЛЬ, ГЕГЕЛЬ І ШЕСТОВ[1]

Цей нарис буде не вузьким історико-філософським дослідженням. Нас буде цікавити не тільки і не стільки новаторське й оригінальне, без сумніву, розуміння Шестовим Арістотеля та його місця в філософському європейському дискурсі, скільки відштовхування та

притягання в єдиному, але багатоманітному, суперечливому філософському континуумі двох діаметрально протилежних традицій філософування — еллінської та біблійної, які спираються, відповідно, на умогляд та одкровення, діалог цих традицій.

Що стосується першої традиції, то вона настільки прозора та зрозуміла, що її наявність не викликає найменших сумнівів. Символізує та маніфестує цю традицію раціонального мислення у філософії й науці, певна річ, — Арістотель. Її історична вертикаль: Арістотель — Декарт і Спіноза — Гегель і Маркс — Гуссерль [1859—1938] (опускаємо усі опосередковуючі ланки) ґрунтовно вивчена.

Ледве не увінчує другу традицію постать Льва Шестова.

Всупереч поширеному погляду на Шестова як «самотнього мислителя», пряму підставу до чого дав, безсумнівно, він сам, незважаючи на всю його оригінальність, що часто справляла враження епатажу, і його невписаність у жодний «-ізм» XX століття, він зовсім не був самотнім. Він не був «безгрунтовним» мислителем. За ним тягнеться шлейф достатньо міцної й глибокої традиції європейської культури, що, на відміну від еллінської, не лежить на поверхні й дає взнаки лише у вигляді рідкісних, але яскравих спалахів. Нагадаю: цю традицію ми означили як біблійну, біля витоків якої були езотеричний Платон та досвід біблійної екзистенціальності. Дороговказами цієї традиції і, відповідно, опорами мислення Шестова були: Тертулліан (160—222), Плотін (205—270), Августин, Даміані (біля 1007—1072), Лютер, Паскаль, Кіркегор, Ніцше, Достоєвський.

Не самотній Шестов ще й тому, що вже в 30-ті роки XX ст. його філософські ідеї остаточно та назавжди входять до європейського філософського контексту. Такі видатні західноєвропейські філософи, як Е. Гуссерль, М. Гайдеггер, М. Бубер, М. Шелер, Ж. Валь та інші, не кажучи вже про російських його співвітчизників, попри всі розбіжності з ідеями Шестова, або навіть неприйняття їх, безумовно цінують його, контактують з ним, шанують його товариство, листуються з ним, читають його праці та допомагають їх видавати. Шестов стає чи не класиком XX ст. З його філософії пишуть книжки та численні статті, захищають дисертації, скликають колоквіуми та симпозіуми. Праці його видаються та перевидаються, перекладаються.

Не був Шестов «самотнім» мислителем ані за життя, ані після смерті. Були в нього й учні (наприклад, Фондан). Отже, діалог Шестова з Арістотелем, діалог двох філософських традицій. Втім, перш за все, одне «камертонне» зауваження, яке має принципове методологічне значення.

Шестова часто поверхово розуміють (точніше — не розуміють) як ворога мислення, розуму, науки, філософії. Однак він не хотів спалити їх вогнем нещадної критики. Шестов був тільки проти перетворення їх в ідоли, які поневолюють свободу людини.

Догматичному мисленню, з його законом тотожності, Шестов протиставив мислення «адогматичне», для якого все «неможливе є можливим». Розум повинен угамувати свою гординю всезнання, бо він має справу тільки з необхідним та всезагальним, а справжня реальність є ще й випадковістю, одиничністю та хаосом. «Єдиній загальній» істині раціоналізму Шестов протиставляє персоналістську істину, бо він не приймає ніякої тиранії, в тому числі й тиранії істини. Ніколи не сумнівався Шестов і в практичній цінності науки, але він вказує на неспроможність її зазіхань на всезнання, бо реальність є не тільки раціональною, а й надраціональною; вона не тільки відкривається людині, а й ховається від неї, залишаючись таємницею, як і сама людина. Ніколи не відкидав Шестов й філософії (бо чим же він займався?), але він був одним з найзапекліших критиків філософії раціоналістичної, її орієнтацій виключно на науку та гонорових намагань стати «чистою наукою». «Філософія не повинна бути наукою» — впевнений Шестов, на противагу Гегелю. Однак це треба розуміти не так, що філософія може дозволити собі все, що завгодно, а так, що вона, не відкидаючи умовної цінності «норм» розуму, повинна нас вести за межі розумності; повинна, йдучи за вірою, але й не раціоналізуючи останню, «навчити нас жити в невідомості» [**15**, с. 52].

Ось чому і є можливим діалог Шестова з Арістотелем, діалог двох філософських традицій. Якщо б Шестов абсолютно відкидав еллінську традицію, то про який діалог могло б йтися? Діалог стає неможливим поміж людьми, які розмовляють різними мовами. Однак Шестов і Арістотель говорять не різними мовами, а по-різному. Шестов не приймав Арістотеля, але глибоко його розумів і поміж ними були точки дотику.

І ще про один важливий момент — ключ до розуміння суперечок Шестова й Арістотеля. Шестов не менше за Арістотеля цінував мислення, розум, істину. Однак абсолютними цінностями є не вони, а людина й Бог. Для Арістотеля, навпаки, істина дорожча за людину, навіть таку близьку й дорогу для нього, як Платон: «Платон — ти друг, та істина дорожча». Й Шестов ніколи не вибачить йому те, що в жертву знанню та істині він приносить навіть друга. Дерево пізнання, — чи дерево життя?! Арістотель вибирає перше, Шестов — друге.

Шестов цінував Арістотеля як «всебічного та геніального вченого», який повністю перейшов від Міфа до Логосу. Хоча в еллінській свідомості перетворення міфологем в інтелектуальні «теореми» відбувається значно раніше, але тільки Арістотель повністю пориває з міфом і закладає основи чисто раціоналістичної метафізики, проголошуючи пізнання єдиним власне людським відношенням до світу. Навіть Платон ще ніяк не може вирішити, чому віддати перевагу — розумові, який схоплює завжди тотожне й рівне собі, або позарозумовому та непереборному потягу, який кликав його до давніх міфів. Сократ і Платон живуть ще між Міфом і Логосом, не розчиняючи життя повністю у розумі та знанні. Для Арістотеля ж, як пізніше скаже Плотін, «початок усього — розум, і все — розум».

Вістря своєї критики мислення Арістотеля і всієї європейської раціоналістичної традиції Шестов спрямовує насамперед на саме підґрунтя цього мислення.

Арістотель дав обґрунтовану критику основ філософії Платона, вказав на їх протиріччя. Втім йому самому не вдалося твердо обґрунтувати свою філософію, чого він не помічає, або скоріше робить вигляд, що не помічає. У протиріччях він заплутується не менш безнадійно, аніж його вчитель. «Він не визнає ідеї існуючими, для нього існують тільки одиничні речі, але предметом знання у нього виявляється не одиничне, а загальне, таким чином, всупереч поставленій задачі, не існуюче, а неіснуюче» [**16**, с. 21]. Таку саме точку зору на протиріччя підґрунтя філософії Арістотеля поділяли такі видатні знавці та прибічники Арістотеля, як Целлер та Швелер.

Не кращі справи і з відомими арістотелівськими законами тотожності й протиріччя. Узагальнююче формулювання їх у Арістотеля таке: «Невозможно, чтобы одно и то же в одно и тоже время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении» [**1**, с. 125]. Проте, за Шестовим, в такому формулюванні ці закони можуть мати значення тільки для емпіричної дійсності, бо простір і час «для метафізики відкидаються». «Кажучи іншими словами, умовою переходу від емпіричної філософії до метафізики є готовність відмовитися від законів тотожності та протиріччя» [**16**, с. 96].

Ясна річ, такий глибокий мислитель, як Арістотель, добре віддавав собі звіт про протиріччя в основах своєї філософії. І для того щоб виправдати їх та заховати (точніше, — закрити), він здійснює неочікуваний виверт. Виявляється, що є питання, яких ніколи не можна ставити, — питання, доходячи до яких «треба

зупинитися». Він взагалі називав будь-яку «перебільшену допитливість» «нечемністю». Не можна, наприклад, вимагати доведення основ доведення, основ логіки, доведення законів тотожності й протиріччя. Сократ «відкрив» об'єктивний і автономний розум. Арістотель «виніс його на своїх плечах і врятував». І врятував тим, що створив теорію середини і «навчив людей тій великій істині, що якщо хочете зберегти розум, то не можна його обтяжувати непосильними питаннями. Або навіть краще: він навчив людей які завгодно питання ставити так, щоб не зазіхати на державні права розуму. Адже він придумав фікцію (veritatem aeternam), що питання, на які відповіді неможливі, є питаннями, по суті, безглуздими, а отже, і неприпустимими» [**18**, с. 300].

Для Шестова ж питань, яких не можна ставити, не існує. Просто «не завжди запитання ставляться для того, щоб на них давали відповіді [...], є питання, весь смисл яких полягає в тому, що вони не припускають відповідей, бо відповіді ці їх вбивають» [**14**, с. 614]. Зазначимо, що вже до Шестова була продумана сутність таких запитань Кантом, для якого такими були «діалектичні антиномії» в гносеології та «казуїстичні питання» в етиці.

Можна, до того ж, сміливо стверджувати, що існують питання, які набагато цінніші, ніж які-небудь відповіді на них. А можна сказати ще «сильніше» — філософські питання просто приречені залишатися без відповідей. Їх не даремно називають «вічними», й застосовність ідеї прогресу до філософії дуже й дуже сумнівна. Ще про одну причину того, чому філософські питання залишаються без відповіді, йтиметься нижче.

Раціоналістична філософія — це філософія, яка претендує на те, що вона знає (принаймні, може знати) все. Складно в історії філософії (може й неможливо) відшукати філософа (включаючи й Канта), який би приховано чи відкрито не проголосив своє вчення абсолютною істиною. І це почалося з Арістотеля. Бо ще філософія Сократа складалася з одних запитань.

Філософія Арістотеля — філософія «вічних істин» та «абсолютних відповідей». Втім таких відповідей немає й бути не може. Бо світ та людина не тільки і не стільки є необхідністю, а й випадковістю; не тільки відкриваються, а й приховуються від розуму, залишаючись таємницею. Однак Розум не залишає таємницям жодного шансу бути прихильно прийнятими в арістотелівському філософському дискурсі. Арістотель не почув головного й найважливішого у свого вчителя — того, що вся філософія є нічим іншим, як «вправою у смерті», в цій таємниці з таємниць буття. Шестов відкидає безгрунтовні намагання розуму охопити всю

повноту істини. XX ст., зауважимо, зіткнулося з цим не тільки в своїй теоретичній, але й у практичній діяльності. Розум повинен стримати свої домагання, якщо людство хоче вижити.

Редукція світу до необхідності й непродуманість місця випадку в ньому є, за Шестовим, найслабшим місцем арістотелівської метафізики. З Шестовим не можна не погодитися, бо саме випадковість є каменем спотикання для всякої раціоналістичної філософії аж до Гегеля. Ми вже знаємо, що останній, зіштовхуючись із випадковістю, виявляє повну безпорадність і схиляється до того, щоб оголосити її пізнавальною ілюзією.

Не укладається, перш за все, в жорсткі рамки Необхідності індивідуальне людське життя (а воно завжди є індивідуальним) від його початку до можливостей життєвого вибору й смерті.

Людина для Шестова є, насамперед, не «політичною твариною» (Арістотель), і не «родовою істотою» (Фоєрбах), і не «соціальною» (Маркс), а вона випадкова, унікальна й неповторна істота, і тому приречена на трагізм свого буття.

Чи не серцевиною всіх розбіжностей між Шестовим і Арістотелем (і Гегелем) була проблема істини. Починаючи з античності, в європейському філософському мисленні домінуючим було саме арістотелівське розуміння істини, за яким вона є збігом знання з предметом. Істина розглядалася виключно як гносеологічна категорія, яка однаково стосується і наукового, й філософського знання. Віднайдена одного разу, вона вважається чимось єдиним, всезагальним, загальнообов'язковим, «примусовим» (Шестов).

Проти такого розуміння істини Шестов просто повстав. Така істина, вважав він, є одним із ідолів метафізичного розуму. «Адже ідола можна зробити не тільки з дерева, а й з ідеї. «Єдність» істини — один з таких ідолів. Здається, й так кажуть усі, що «єдність» покладе край «ворожнечі» й почне еру «любові», а насправді, навпаки: ніщо не приносить світу стільки ворожнечі, та ще й найжорстокішої, як ідея єдності» [цит. за: **2**, с. 288]. Не можна розраховувати, що, озброївшись єдиною істиною, ми знайдемо шлях до душ усіх людей. Більше того, «примарна необхідність схилятися перед однією загальною істиною приводить до вічної ворожнечі, й Христові походи не скінчилися й зараз» [**14**, с. 624]. Шестов відкриває принципово нові горизонти у тлумаченні істини. Ця принципова новизна, насамперед, — у розмежуванні наукової істини та істини філософської. Специфіка останньої полягає у тому, що вона, на відміну від наукової (арістотелівське тлумачення якої Шестов цілком не відкидав, хоча й вносив певні обмеження й корективи), є особистісною істиною й істиною питаючою без відповіді.

Дійсно, невже були істини-відповіді на смисложиттєві (отже — філософські) проблеми у, скажімо, Кіркегора чи Ніцше? Й чи були ці питання у них однаковими?

Питання про застосовність до філософських ідей та вчень шкали оцінки «істина — хиба», питання про специфіку філософської істини й зараз залишаються відкритими, глибоко не проаналізованими. Досвід Шестова не повинен бути втраченим.

Уже в першій половині XX ст. відбулися радикальні зміни в науці (криза основ математики, відкриття багатоманітності логічних систем, виникнення некласичної фізики тощо), які похитнули основи арістотелівсько-декартівського типу раціональності й висунули саму проблему раціональності на перший план, зробили її ледь не стрижневою проблемою сучасної філософії науки. Захиталися також раніше жорсткі опозиції: наука і міф, філософія і наука, філософія і релігія, релігія і наука. На наших очах народжується новий тип раціональності, який потребує докорінного переосмислення класичного принципу причинності, співвідношення випадковості й необхідності, відкриває світоглядну «навантаженість» теоретичних наукових побудов, єдність світоглядних та екзистенційних компонентів наукової творчості.

Критика Шестовим арістотелівського раціоналізму вражаюче співзвучна цим інтелектуальним зрушенням епохи. Було б наївно перебільшувати її значення. Однак «нав'язаний» Шестовим Арістотелю діалог провокує, без сумніву, до роздумів.

2 НАРИС

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ПРОЕКТ Л. ШЕСТОВА. ІСТОРИК ФІЛОСОФІЇ ЧИ «ШАНУВАЛЬНИК ДУХОВНОГО ХУЛІГАНСТВА»? УРОКИ Л. ШЕСТОВА

Ситуацію в дослідженні, викладі й викладанні історії філософії складно схарактеризувати сьогодні інакше, як безрадісний стан теоретичної й методологічної плутанини. Марксистські історики філософії, орієнтуючись як на канонічні (що не підляга-

ють ніякій ревізії, яка каралась як відступництво) оцінки основоположників марксизму (якщо такі були, а якщо ж ні — то допускалися певні вільності), «проганяли» те чи інше вчення крізь стрій категорій і принципів «діалектичного й історичного матеріалізму» й виносили остаточний вердикт. «Що таке добре, і що таке погано» у вченні визначалося співзвуччям або ж дисонансом тих чи інших його ідей та положень із канонічною матрицею. Співзвучно — означає висловлена «раціональна ідея», мислитель «підійшов», іноді «впритул», хоча й «зупинився». Якщо ж ні — «не зрозумів, що...», «загруз» у путині «ідеалістичних оман».

Втім ґрунт спочатку захитався, а згодом і взагалі пішов із-під ніг. Почали відбуватися зовсім неймовірні речі. Досить переглянути розділи «Методологія дослідження» «Вступів» наших кандидатських і докторських дисертацій за фахом «Історія філософії» (адже це, за задумом, передній край науки!), щоб зазнати подиву, оскільки в них автори дружно заявляють про те, що їх методологічним інструментарієм дослідження були методи: феноменологічний, герменевтичний, компаративний, історичний, діалектичний та якісь ще, зовсім не задумуючись про те, що ці методи просто неможливо застосовувати всі разом в одному дослідженні. Адже це деякий явно вибухонебезпечний методологічний коктейль, порівняно з яким «методологічний анархізм» П. Фоєрабенда може здатися еталоном методологічної розсудливості. Проте все це, мабуть, витрати росту, наслідки пробудження від «ідеологічного похмілля». І все ж, в нашій філософській свідомості все виразніше й наполегливіше заявляє про себе тенденція розуміння того, що не існує і не може існувати певний один-єдиний історико-філософський проект (навіть такий потужний, що зачаровує, як гегелівський; під гіпнозом якого, не дивлячись на всі застереження, перебувала марксистська історико-філософська думка), і що всі альтернативні йому проекти історії філософії, які пропонувалися після Гегеля, також не універсальні і мають свої межі. Наша свідомість усе більше стверджується в розумінні взаємодоповнюваності, компліментарності *всіх* історико-філософських проектів і дискурсів, в необхідності *відкритості* всім ним. Один із таких проектів був запропонований яскравим і самобутнім російським мислителем — Львом Ісааковичем Шестовим.

Ким же він був, цей дуже й дуже непростий російський мислитель, бунтар, який замахнувся не тільки на великих філософів і необхідність (грецьку Ананке), а й на сам Розум (із його всезагальними, необхідними і очевидними істинами), і саму Мораль, у яких убачав тільки знаряддя «духовної інквізиції»?

Перед особистою чарівністю цієї людини, її щирістю, непохитністю переконань й іскрометним талантом письменника устояти не міг ніхто. Його любили[2], його поважали, його читали, вражалися розкутості, свободі «адогматичності» мислення, але ніхто з великих філософів-сучасників, як зарубіжних, так і вітчизняних, не поділяв його поглядів. Їх не поділяли ні Е. Гуссерль і М. Гайдеггер, ні А. Камю і М. Бубер, ні А. Бергсон, і М. Шелер, ні Х. Ортега-і-Гассет і К. Леві-Стросс, ні Н. Бердяєв і Г. Шпет, ні С. Франк і М. Лосський, ні С. Булгаков, Б. Вишеславцев і В. Розанов. Шестов стояв ніби над часом. Він не належав ні до якої течії, напряму, школи й не укладався в жоден «-ізм» Скрізь він був начебто недоречний. Якщо все ж якимось чином спробувати маркірувати його світогляд, сподіваючись хоча б приблизно просвітити його позицію, то це можна зробити тільки послідовно уписуючи його в цілий ряд «-ізмів». Звісно ж, Шестов не скептик (він сам це категорично заперечував), він — критик, і критик більш радикальний, ніж Кант, для якого Розум був священним авторитетом і який критикував розум із позицій самого розуму. Шестов же хоче взагалі випробувати домагання людського розуму, чи умоглядної філософії, на істину. Знання не приймається ним як остання людська мета. Знання не виправдує буття, воно саме повинно дістати від буття своє виправдання. Філософія Шестова — «*критична філософія*», яка йде до кінця, до «останніх меж». Він поставив перед собою цілком визначене завдання — навчити людину «мислити в тих категоріях, в яких вона живе, а не жити в тих категоріях, в яких вона привчилася мислити» [**14**, с. 332]. Філософія Шестова — це «*філософія життя*». Однак життя в самій суті своїй трагічне, тому що жити — це умирати. Тому філософія Шестова— «*філософія трагедії*». Однак не «трагічна філософія», а саме «філософія трагедії»; не філософія розпачу, а філософія подолання розпачу, боротьби з розпачем. Шестов хоче відкрити шлях спасіння людини як від тотальної пригніченості ходом речей, так і від «загальнообов'язкових» і «примусових істин». Філософія «є велика і остання боротьба за первозданну свободу» [**14**, с. 335]. Шестов — найбільший гуманіст і унікальний мислитель. А «уникальными в философии, — як вдало помітив К. Ясперa, — являются фигуры (Gestalten), которые невозможно обойти при попытке постигнуть, что такое человек и чем он может быть» [**21**, с. 233]. Шестов веде боротьбу з Розумом (точніше, з перетворенням розуму в ідола), щоб відстояти гідність людини як свободної істоти, що творить себе і світ. Сутність же гуманізму (після Канта всі це добре знають) — у ви-

знанні вищою цінністю світу конкретної людської особистості. Філософія Шестова тому є різновидом «*персоналістської філософії*». Втім особу не можна редукувати ані до природних, ані до соціальних категорій, вона є не тільки конденсатом природних і соціальних зв'язків, вона унікальна й неповторна. Філософія Шестова — «*екзистенційна філософія*». «[...] Філософія повинна припинити спроби відшукання veritates aeternae (вічних істин. — *Ю. К.*). Її завдання — навчити людину жити в невідомості [...]» [**15**, с. 52]. І відкрити світ, в якому «все можливо». Цей світ, доступний не розуму, умогляду, а — вірі в одкровення. Філософія Шестова тому — це «*філософія віри*», «*філософія одкровення*», «*релігійна філософія*». Однак відкрити світ усе-можливого цілком теж не можна. Його можна лише трохи відкрити (рос. — приоткрыть). Наш досвід не може знайти слова, які здатні вичерпно й адекватно висловити його. «Слова заважають людині наблизиться до останньої таємниці життя й смерті. Слова лякають таємницю. Вони приходять, вони доречні після [...] » [**17**, с. 77]. Філософія Шестова тому — «*містичний реалізм*». Лише тільки весь цей типологічний ряд трохи відкриває унікальне шестовське світобачення, яке завжди було для нього людинобаченням.

Читати Шестова нелегко, а тому й писати про нього теж. Його праці, дійсно, «Nur für Schwindelfreie» (тільки для тих, хто не піддається запамороченню). Він парадоксальний, епатажний мислитель, який все вивертає навиворіт, він не скутий ніякими заборонами (логічними істинами та етичними цінностями). Його основний постулат-екзистенціал — «все можливо». «[...] Тільки одне твердження має й може мати об'єктивне значення: у світі немає нічого неможливого» [**15**, с. 52]. Уже на сучасників «Апофеоз безгрунтовності» — цей філософський маніфест Шестова і найкоротша формула його філософії, справив враження бомби, що розірвалася. Ну, чи не куражиться ж він, коли заявляє: «Жодна наука, жодне мистецтво не може дати того, що приносить із собою пітьма»; «зло не від хаосу, а від космосу»; «думати — це значить махнути рукою на логіку»; «філософія з логікою не повинна мати нічого спільного»; «у нас немає аж ніяких підстав віддавати перевагу здоров'ю перед хворобою»; «мовчання — єдино можлива метафізика»; «єдність істини — один з [...] ідолів»; «в царині метафізики міцних переконань не може і не повинно бути» тощо? Шестов хоче «[...] зорати убите і утоптане поле сучасної думки. Тому в усьому, на кожному кроці, при нагоді й без усякої нагоди, ґрунтовно й безпідставно слід осміювати найбільш прийняті судження і висловлювати парадокси. А там —

видно буде» [**15**, с. 54]. І, нарешті, таке: «філософія повинна бути божевільною, як і все наше життя» [**16**, с. 61]. А ось і настільки ж епатажна самоіронія: на одному з бібліотечних томів своїх творів Шестов залишив автограф: «Шанувальнику *духовного хуліганства*— в заставу майбутнього! (курсив мій. — *Авт.*)» [цит. за: **10**, с. 79].

Чи був Шестов істориком філософії? Для того, хто читав Шестова (саме *читав,* я не говорю — хто його знає, тому що знати Шестова неможливо) цілком очевидно, що ніяким істориком філософії він не був, і жодне професійне історико-філософське співтовариство його ніколи не прийняло б, навіть не видало б йому членський квиток. Майже всі критики Шестова в цьому одностайні. Шестов вражав широтою своєї філософської ерудиції, в усіх своїх текстах він залучає величезний масив історико-філософського матеріалу, а деякі з його праць повністю присвячені тим чи іншим історико-філософським темам і окремим мислителям минулого (Шекспіру, Толстому, Ніцше, Лютеру, Паскалю, Кіркегору, Гуссерлю). Втім, як він обходиться з історичним матеріалом?! Як він цитує?! Послухаємо М.Бердяєва: «Коли він писав про Ніцше, Достоєвського, Л.Толстого, Паскаля, Кіркегардта, то він цікавився не стільки ними, скільки своєю єдиною темою, *яку він вкладав у них* (курсив мій. — *Авт.*)» [**3** , с. 251]. Навіть Писання, яке мало б бути для Шестова священним, і в інтерпретації якого неприпустимі ніякі вільності — не виняток. Він часто звертається до Біблії, але «Біблія для нього майже вичерпується сказанням про гріхопадіння, Авраамом і Іовою. Він наче забуває, що головна, центральна фігура біблійного одкровення не Авраам, а той, хто говорив віч-на-віч із Богом — Мойсей» [**4**, с. 99]. Ще більш різко висловлювався О. С. Булгаков. Про ставлення Шестова до мислителів минулого він сказав, як відрубав: «рід духовної вівісекції», «насильницька стилізація» й «історична неправда». «Шестов не зіставляє цілісних світоглядів, а обирає потрібне для нього слово й вираз, яке може одержати справжнє значення лише в *контексті* всього світогляду автора, що цитується, а не в якості ілюстрації тієї чи іншої філософської ідеї, до того ж у зв'язку з повтореннями і з неминучою неповнотою». Що стосується Писання, то воно фактично вичерпується для нього старозавітними образами Авраама й Іова (навіть старозавітний «герой резиньяції», який би дуже згодився Шестову — Екклезіаст чомусь відсутній). «Шестов з однаковою легкістю проходить повз як хокмічної писемності Старого Завіту, так і четвертого Євангелія Логосу, проголошуючи «віру». З Писання Шестов вибирає тільки те, що «працює» на його тему. Посилаю-

чись на Біблію, він протиставляє віру знанню, яке душить основну істину біблійного одкровення, але Шестов міг би знайти в Писанні й прямо протилежне: «пізнайте істину, і вона звільнить вас». «Цитати у Шестова довільно вибрані і свавільно витлумачені». Образ Іова у Шестова несправжній. Так само виходить з тлумаченням тексту ап. Павла. «[...]Цитування текстів, найбільш для Шестова важливих і відповідальних, супроводжується неточністю, яка має наслідком невірність екзегези» [**6**, с. 526-527, 531, 529]. На явну тенденційність і навіть одіозність підходу Шестова до філософів минулого звертав увагу й О.Ф.Лосєв. Цей найавторитетніший знавець античної філософії був принципово не згодний з довільним тлумаченням Шестовим учення Плотіна, який перетворюється на «своєрідний античний «апофеоз безґрунтності». О. Лосєв оцінює концепцію Шестова як «безумовно оригінальну, хоча й хибну в самому своєму корені» [**9**, с. 370—371].

Втім давайте виявимо обачність, і не будемо квапитися з висновками. Тому що при всій авторитетності М. Бердяєва, С. Булгакова й О. Лосєва над ними все ще сильно тяжіє гегелівська модель історії філософії і гегелівські уявлення про ремесло історика. Послухаємо самого Шестова і прислухаємося до нього. І, запевняю вас, ми знайдемо у Шестова і цілком визначену історико-філософську концепцію, і цілі розсипи найтонших теоретичних ідей і методологічних настанов, які варті найпильнішої уваги і гідні того, щоб бути асимільованими сучасним філософським мисленням.

Однак перш ніж увійти до лабораторіъ шестовської думки, декілька слів про ідейні впливи, яких зазнав сам Шестов, і його розуміння природи впливів на видатних філософів. На думку Гегеля, «філософ виростає з минулого як рослина з ґрунту» [**18**, с. 5]. Проте видатних філософів не можна виткати з ниток впливів, як не можна й розпустити на них. Це один із найважливіших уроків, які підніс нам Шестов. К. Ясперс скаже про видатних філософів: «[...] Когда они вступают в мир, они никогда не прибегают к уже имевшим место мыслям для сообщения о своей субстанциальной сущности» [**21**, с. 234]. У великих немає двійників. Втім те ж саме говорив до К. Ясперса й Шестов. Чи вплинув Паскаль на Кіркегора? Останній, мабуть, навіть не знав Паскаля. Й разюча «спорідненість їх душ» не повинна вводити нас в оману. Чи вплинув на Шестова Кіркегор? Так. Але ж Шестов сформувався й заявив про себе як самостійного мислителя ще до знайомства з працями Кіркегора. І тут має місце співзвуччя, а не вплив. Або ще приклад: за зізнанням самого Канта на нього справив вплив у

теоретичній філософії Юм («розбудив від догматичного сну»), а в практичній — Руссо. Однак зважуюся стверджувати, Кант відбувся б як Кант і в тому разі, якби Юма і Руссо ніколи не було. А ось що пише Шестов про Плотіна: «[...] Говорити стосовно Плотіна про ідейні впливи — зовсім неприпустимо. «Ідеї» Плотіна виросли безпосередньо з його власних душевних переживань, із того, що він своїм оком бачив, своїми вухами чув» [**18** , с. 331]. Втім, впливи визнаються. Та й хто б став їх заперечувати? На цю «очевидність» не зазіхає і Шестов. Так, Гегеля він розглядав «як підсумок розвитку європейської думки», «що всотав у себе (і в цьому його сенс і значення) всю європейську думку за 25 століть її існування» [**19**, с. 15, 10]. І ще одне цікаве непряме свідчення визнання впливів. Учениця Шестова Рахіль Безпалова пише йому: «Чим більше я займаюся Кіргегардом, тим частіше ставлю собі питання: що залишиться від Гайдеггера, якщо відняти все, чим він зобов'язаний Кіркегарду й Гуссерлю? Його актив різко звужується: залишаються лише теми Welt (світ) і Welter der Welt (світи світу) і його пречудова техніка. Я визнаю, що й тут ви праві» [цит. за: **2**, 120, 340]. Це, мабуть, занадто сильне твердження, але воно репрезентує думки самого Шестова. Отже, впливи впливами, однак за ними історику філософії потрібно не проґавити найголовнішого — самого акту творчості, таємниця якої завжди в тому, що воно є творінням з нічого.

Свої історико-філософські погляди Шестов протиставляє, звичайно ж, насамперед, Гегелю. Гегель, як і Арістотель, постійний його опонент і співрозмовник. Це й зрозуміло, адже гегелівський проект, попри його схематизм і абстрактність, був вершиною історико-філософської думки, яку не можна було не брати до уваги, і без засвоєння та критичного подолання якої не можна було зробити ні кроку вперед, ні кроку в бік, а тільки назад. Усі післягегелівські проекти історії філософії змушені були з'ясовувати з ним стосунки. Шестов же взагалі був переважно «апофатичним» мислителем, який набагато сильніший у своїх запереченнях і руйнуваннях, аніж у твердженнях і споруджуваннях. Це багато в чому справедливо і стосовно історико-філософських поглядів Шестова.

Вже йшлося про те, що нищівного удару по гегелівській історико-філософській концепції було завдано ще в першій половині XIX ст. Л.Фосрбахом. Саме він піддав аргументованій і переконливій критиці заковування Гегелем історії філософії в жорстку категоріальну систему, в один висхідний кумулятивний ряд, де кожне філософське вчення редукувалося до якої-небудь однієї

логічної категорії-принципу, зводилося лише до ступеня в історичному розвитку філософії та «знімалося» (aufheben) в ході цього розвитку.

Ніхто ні до Фоєрбаха, ні після нього не указав настільки чітко на найуразливіші точки грандіозної гегелівської історико-філософської конструкції. Та в силу різних причин Фоєрбах як історик філософії був незаслужено забутий і багато істориків філософії XIX і XX ст. по-новому для себе відкривали те, що було відкрито вже брукбергським схимником. Шестов — не виняток. Ім'я Фоєрбаха він у своїх роботах, на жаль, навіть не згадує. Якщо ще Е. Целлер і К. Фішер — ці найбільш значні після Гегеля, Шеллінга й Фоєрбаха історики філософії, йшли по прокладеному Гегелем шляху, а В. Віндельбанд намагався здійснити своєрідний синтез гегелівського концепту з кантіанським, то, починаючи з В. Дильтея, все XX ст. рухається в руслі принципово нової історико-філософської парадигми, основу якої все ж заклав Фоєрбах. Кожне велике вчення минулого унікальне й неповторне, монадологічне й самоцінне. Усі великі філософи минулого — сучасники, всі вони розміщуються не тільки на лінеарній шкалі часу, а й в одному позачасовому просторі філософських питань. Усі вони причетні не тільки до часу, а й вічності. Вклав свій камінь у цю будівлю нової парадигми й Шестов.

Історія філософії «[...] більш складна і заплутана, ніж гадав Гегель», і «якщо б вона не спокушалася спрощеними побудовами і такими, що мають лише вигляд переконливості, могла б побачити дещо таке, що набагато цікавіше і значніше, ніж ступені розвитку і достатня собі діалектика» [**18**, с. 262]. Для Гегеля історія філософії — єдина система, що розвивається, в якій кожному філософському вченню відводиться чітко визначене місце. Для Шестова вона не система, не розвиток, і філософські вчення не можна втиснути в один який-небудь принцип. За Гегелем, «немає філософій, а є філософія» [**14**, с. 420]. Він хотів загнати всіх філософів у загальне, тим самим стерилізуючи й знеособлюючи їх дух і їх душі. Гегелівська історія філософії «зацікавлена виключно [...] «загальним», вона перебуває «в переконанні, що навіяно нам еллінськими філософами, що тільки «загальне» — є істинне і дійсне, а все «окреме», за самим своїм походженням, є злочинне, нечестиве і ілюзорне». Втім «філософія не є і не може бути загальним робленням, як вона не може бути наукою в загальновизнаному сенсі цього слова». Це тільки наука прогресує за допомогою наростання, доповнень. Видатні ж філософи ставлять питання, яких раніше ніхто не ставив. Їх тому неможливо доповнювати.

«Плотіна, наприклад, — говорить Шестов, — не можна доповнювати Спінозою, Шеллінгом, Шопенгауером або Гегелем. Плотіна і взагалі не можна доповнювати. Його можна тільки слухати і, наскільки вдасться, сприймати. Його навіть не можна піддавати критиці в тій частині його поглядів, де він торкається власне філософських питань». Такі спроби доповнення часто виникають із благих намірів урятувати філософське вчення від внутрішніх протиріч, з яких буквально сплетена кожна велика філософія. Так, М. Гартман (1882—1950) хотів усунути протиріччя у вченні Плотіна шляхом заміни Єдиного спінозівською субстанцією, а Світову Душу, Розум перетворити на атрибут мислення й волі. Втім цим «[...] він просто відбирає у себе й у інших справжнього Плотіна» [**18**, с. 241, 240—241, 240]. Із Шестовим не можна не погодитися. Позбавте, наприклад, Канта від протиріч і ви втратите Канта (це й трапилось, як відомо, з Фіхте, Шеллінгом і Гегелем). Доповніть Маркса Кантом (наприклад, «етичний соціалізм») — і загубите та згубите Маркса.

В історії філософії, заперечує Шестов Гегелю, по-перше, були філософи, які взагалі, випадають із загального — Паскаль, Кіркегор, Достоєвський та ін.; а, по-друге, філософські вчення більш багатопланові, ніж це здавалося Гегелю, який стискував весь зміст того чи іншого вчення лише в одну категорію-принцип.

Справді, в «Лекціях з історії філософії» Паскаль навіть не згадується. Якби Гегель жив у XX ст., не згадав би він, звісно, і Кіркегора, і Достоєвського, і Ніцше, що вже казати про самого Шестова. Для їх питань у гегелівській побудові не знайшлося б місця. Однак, «у загальній економії духовного буття голоси волаючих у пустелі так само потрібні, як і голоси, що лунають у людних місцях, на площах і в храмах. І, може бути, в якомусь смислі це більш потрібне» [**19**, с. 28]. Історія філософії повинна бути повною.

Нагадаю, що в історико-філософському континуумі Шестов виділяє дві діаметрально протилежні традиції: еллінську і біблійну (Афіни й Єрусалим, Умогляд і Одкровення), традицію раціоналістично-умоглядного філософування, яка бере початок у Аристотеля й навіть у Анаксімандра і Сократа; і традицію біблійно-екзистенціальну, біля витоків якої були «езотеричний» Платон і досвід біблійної екзистенціальності. Вже йшлося про знакові віхи обох традицій. Ця друга традиція занурена у найглибші й найпотаємніші шари історико-філософського процесу. Відкриття цієї традиції, що не вписується в гегелівську історико-філософську парадигму, і чи не найперша спроба з'ясування її суті, — безсумнівна заслуга Шестова.

Гегель значно спрощував будову філософських учень, коли зводив її до двох основних компонентів: «принципу» вчення і «системи» (проведенню принципу через весь світогляд). І ми дотепер, услід за Гегелем та Марксом, часто припускаємося такої помилки — зводимо, наприклад, філософію Спінози до «філософії субстанції». Однак, як слушно зауважує французький історик філософії Поль Рікер, «фактично я чиню насильство над філософіями, намагаючись затиснути їх у своєрідне прокрустове ложе. Система вимагає, щоб філософія Спінози була тільки субстанцією без суб'єктивності; а тим часом кожен, хто застосовував філософію Спінози, знає, що це не так; якщо від першої до п'ятої книги «Етики» ми спостерігаємо деякий рух, то це тому, що там є усвідомлення себе, присутнє в певний спосіб, хоч і не в діалектичній формі гегельянства. В такому разі треба визнати, що *все є в кожній філософії, що кожна філософія є, у свій власний спосіб, тотальністю* [...] (курсив мій. — *Авт.*). Я не маю права сказати, що філософія — це лише один момент; лише насильницьким наказом я здійснюю її редукцію, примушую її застигнути в одному моменті, який має свій смисл поза нею». І ми повинні «[...] дійти до внутрішньої зв'язної та досконалої достатньої сингулярності» сутності вчення. Кожне окреме філософське вчення є деякою «монадою», чи «особа», деяка «цілком персоналізована сутність, котра більше не матиме смислу поза собою». На противагу гегелівській «вимозі тотальності» постклясична історія філософії висуває «вимогу комунікації». Визнання своєрідності філософських учень «[...] вимагає типу зрозуміння, який полягає в тому, щоб переміститися (depayser) в іншого, з огляду на те, що я знаходжу в кожному із своїх друзів тотальність людського досвіду, побаченого під певним кутом зору.

Вимога, яка врівноважує вимогу тотальності, — це вимога комунікації, Комунікація виключає будь-яку претензію поглинути (englober) іншого, звести його до частки мого тотального дискурсу. В системі кожна філософія приходить на своє місце як один момент певної єдиної філософії; я здійснюю певну суверенну домінацію над філософіями, розуміючи їх як моменти, тоді як у позиції (attitude) комунікації філософ, якого я намагаюся зрозуміти, є насправді моїм візаві; тобто він не є просто частковим дискурсом, а повною особистістю. Це, власне, інша модель істини, [...] така, що виключає будь-яку «Суму» [**11**, с. 74]. Я навмисне рясно процитував видатного філософа й історика філософії сучасності Поля Рікера. Французький історик філософії, по суті, просто виразно домовив і висловив те, що думав Шестов. Рікер,

як переважно і вся посткласика, сповідує зовсім іншу, відмінну від Гегеля, модель істини, ту модель, яка виключає деяке підсумовування. Так, Спіноза унікальний і неповторний. Його філософія — своєрідна філософія. Це не просто один із варіантів пантеїзму чи раціоналізму. Вписати філософію Спінози в той чи інший тип — це ще нічого не сказати про неї. І якщо вийти за межі типу, за межі спільного виду, то, як справедливо зауважує П. Рікер, нам залишається тільки один спосіб визначити філософію Спінози, це — спінозізм; і треба ще побудувати «-ізм», який би відповідав її виміру. Та на цьому наполягав й Шестов.

Що стосується екзистенціальних філософських учень, то вони потребують для проникнення в їх сутність взагалі особливої методології. В них немає вичерпних визначень, а лише «непрямі висловлення» (Кіркегор); і вони так побудовані, що засвоїти їх, як ми зазвичай засвоюємо який-небудь ряд ідей, неможливо. Кіркегор, наприклад, цурався й доходив до сказу при думці, що після його смерті приват-доценти будуть викладати його філософію як закінчену систему ідей, розташовану по розділам й параграфам; і що любителі цікавих філософських конструкцій будуть діставати розумову насолоду, слідкуючи за розвитком його думок. «Тут потрібне не засвоєння, а дещо інше». Це «інше» Ясперс (услід за Дильтеєм) назве «розумінням». «Ведь знание о существовании трудов, мыслей как рационально излагаемых содержаний, формальных выводов в последовательности мыслей, доступных определению понятий — все это еще не является пониманием. Понимать означает со-мыслить в центре понятого из его истока, *вместе с рациональной мыслью обладать и становящимся в ней языком иррациональным созерцанием* (курсив мій. — *Авт.*), позволять становиться действенным в себе тому, что должно быть сказано не прямо. Такое подлинное понимание всегда удается только в тех границах, которые соответствуют существу понимающего, его духовному жизненному пути, его ситуации и действительности» [**21**, с. 140—141]. Ці слова могли б бути сказаними й Шестовим.

Гегель обмежується тільки переднім планом учень. Втім філософи не завжди говорять те, що думають, і думають те, що говорять. Екзистенціальні філософи принципово не можуть висловити те, що думають, тому що те, про що вони думають — несказанне; раціоналістично ж влаштовані й налаштовані філософи не роблять цього тому, що побоюються. Історик філософії повинен і тих і інших розговорити. Шестов це вміє робити. Він бачить там і те, чого інші не бачать. Що, здавалося б, більш оче-

видно вбачати в якості стрижня, ядра філософії великого Платона, як не його вчення про ідеї? Однак Шестов побачив це ядро чи не в один лише раз лише кинутим Платоном у «Федоні» — «філософія є поступове умирання й готування до смерті» [«Федон», 64]. Або візьмемо Спінозу (адже екзистенційний мотив, екзистенційна складова мають місце, за переконанням Шестова, і в кожному найраціоналісничному вченні). Стало хрестоматійним зведення його філософії до вчення про субстанцію. Втім «основного положення Спінози ніхто не наважився зачепити». «Історичне» значення Спінози визначалося не тим, що було для нього найістотнішим і найзначнішим, а тим, що він, проти своєї волі, заради виконання Духу часу, говорив і робив» [**18**, с. 13, 262]. І Шестов доглянув ядро спінозізму в любові до Бога й одночасному його... убивстві. Учення великих філософів завжди двозначні. Езотеричним і екзотеричним був не тільки Платон. «[...] У кожної людини існує дві філософії — одна неприхована, виражена для всіх і всім доступна, друга — таємна, не тільки недоступна для всіх, але часом незбагненна навіть для того, хто її створив і виносив у душі своїй. Вона майже не знаходить зовнішньої форми для свого вираження. Уривчасті, що вирвалися ніби проти волі фрази, слова, півслова, інтонації, вигуки — такими і тільки такими способами дає про себе знати ця невидима, схована, але, можливо, найзначніша частина життя людської душі» [**16**, с. 298—299]. Адже навіть Гегель, будучи дуже далеким від усього таємничого, ірраціонального, хоча і мимохідь і з презирством або зневагою, змушений був визнати факт «музичної свідомості».

Історія філософії для Гегеля — історія філософських досягнень і надбань, історія просвітлень, в яких у наступних філософських ученнях попередні знімаються й просвітлюються; більш пізній філософ краще розуміє свого попередника, ніж той сам себе. Однак це не так. «В «останніх питаннях буття» ми ніскільки не ближчі до істини, ніж найвіддаленіші предки наші» [**15**, с. 81]. «Платон, Арістотель, Плотін нам потрібні не менше, ніж Кант або Гегель [...]. Давні філософи [...] для нас вічні і незамінні вчителі» [**18**, с. 241]. Історія філософії не є прогресивним і синтетичним рухом образів філософії, у відповідності з яким істина теперішнього міститься в істині наступного моменту. Наступні образи не тільки просвітлюють попередні, а й затемнюють, приховують їх. Після Канта й Гегеля не можна мислити так, як наче їх не було. Однак і не можна мислити як Кант *чи* Гегель, тому що був і той, і інший. Гегель хронологічно йде за Кантом. Він тому (за Гегелем) має бути вище за Канта («aufheben», «зняти» Канта).

Проте ми на кожному кроці переконуємося, що цього не відбулося. В чомусь Кант перевершує Гегеля, в чомусь Гегель Канта. Тому ми повинні розглядати їх разом, одного *поруч* з іншим, протиставляючи одного іншому і вивчаючи одного через іншого. Ми повинні бути постійно готові на переструктурування філософської пам'яті, і давати можливість задавати питання не тільки Гегелю Канту, але й Канту Гегелю. Така взаємодія й структурує сучасний філософський дискурс. Ф. Енгельс, наприклад, виходячи з гегелівської традиції, помилково вважав, що «вчитися діалектики в Канта було б без потреби стомлюючою і невдячною роботою, відколи в творах *Гегеля* ми маємо широкий компендій діалектики [...]» [**8**, с. 347—348]. Втім сьогодні ми добре знаємо, що антиномічна діалектика Канта гегелівською не знімається і не редукується до неї. Вона порівняно самостійна форма діалектики. Діалектика в кантівському розумінні не тільки частково зберігається в гегелівській критиці, а й святкує в певному сенсі перемогу над гегельянством в цілому. Зняття передбачає єдність проблемного поля. Однак видатні філософи не стільки продовжують вирішувати проблеми, що були поставлені попередниками, але й ставлять нові проблеми. Так, скажімо, Фоєрбах — не тільки підсумок та альтернатива Гегеля й предтеча, провісник Маркса, а відкриває й обробляє проблемне поле, яке виходило за межі гегелівської проблематики, але не входило в коло філософських інтенцій Маркса.

Гегелю часто, і не без підстав, ставилося в заслугу те, що він розглядав історико-філософський процес не тільки, і не стільки як філіацію ідей, а розум як єдине джерело, з якого він тче павутину думок, але і в широкому соціокультурному, соціоісторичному контексті. Такий підхід приніс, як відомо, і для самого Гегеля, і для його послідовників досить багаті плоди. Та Шестов і тут знайшов уразливі місця. Для Гегеля «філософія — епоха, схоплена в думці», квінтесенція "духу часу". У Шестова щодо всемогутності Духу часу є серйозні сумніви. Паскаль був молодшим сучасником Декарта. І як Декарт, був одним із визначних представників наукової думки своєї епохи. Проголошене Декартом учення про зрозумілі й виразні судження йому було добре відоме. Знав він також, звичайно, що Дух часу був із Декартом, і міг також легко здогадатися і, мабуть, здогадався, що Дух часу вимагав від дітей своїх. Однак від виконання вимог цих ухилився. У відповідь на безжурне декартівське clare et distincte він похмуро відрізав: не хочу зрозумілості і «qu'on ne nous reproche donc plus le manqué de clarte, car nous en faisons profession» («І не-

хай нас не докоряють неясністю, тому що про неї ми і дбаємо»). Себто зрозумілість і виразність убивають істину. Так говорив Паскаль, також, як і Декарт, син XVII ст., також француз і також чудовий учений. Як же трапилося, задається питанням Шестов, що дві людини, яким слід було б належати єдиному Загальному Духу і виявляти сутність свого часу і свого народу, говорили настільки різні речі? Кому ж вірити і кому віддати перевагу? Чи Гегель «не зовсім» правий? Зі шкіри своєї, очевидно, ніяк не вилізеш — але ослухатися Духу, вирватися з обмеженості свого часу людині все ж удається? Де ж тоді шукати «останню, остаточну істину»? Якщо така взагалі є? У «ослушників Духу», які всупереч неможливості вириваються з під влади свого часу; чи у тих, хто, твердо віруючи в Розум, із торжеством і радістю мчаться вперед по великій дорозі історії? У «синів» чи «пасинків» часу? Якщо вірити в те, що істина є те, що витримує іспит століть, — істина була у Декарта. А якщо ні, якщо вірити в неможливе? Хай там як, відповіді на ці питання може дати тільки Віра, а не Розум. І Шестов вірить Паскалю, а не Декарту. І в основі релігійної віри, і в основі науки та раціоналістичної філософії лежить Міф. Міф, на який спирається наука, це — міф Анаксімандра, перший, за загадковою примхою долі, уривок що дійшов до нас із творів грецьких філософів, який проголошує непохитну віру у всезагальне і необхідне [див.: **16**, с. 117—119]. Наука, раціоналістична філософія теж не може обійтись без легенд і міфів. «Легенди й міфи для неї є настільки ж необхідними, як і передумови» [**18**, с. 257—258]. І доводиться вибирати не між знанням і вірою, раціоналістичною філософією й міфом, а між двома вірами, двома міфами. Західний раціоналізм і його вище досягнення — західна наука, виникають із міфу, і самі є міфом і твердокам'яною догматичною вірою як у загальні й необхідні істини, так і в свою непогрішність.

Сьогодні підвалини арістотелівсько-декартівського типу раціональності зазнали неабияких потрясінь, захиталися навіть і ті, що раніше вважалися жорсткими опозиціями: наука й міф, філософія й наука, філософія й релігія, релігія й наука. Віра у всемогутність і непогрішність науки ставиться під сумнів самими її апостолами. Остання глава основної книги відомого американо-австрійського філософа й методолога науки П. Фоєрабенда «Проти методу» називається «Наука — міф сучасності». Його міркування про місце віри й міфу в науці взагалі дуже співзвучні поглядам Шестова, якого він ніколи не читав. Інший американський фізик і філософ науки Г. Бонді наполягає навіть на співприсутнос-

ті міфу й віри у фізичній теорії [див.: **13**, с. 450—466; **5**]. І у Шестова — «небажання вірити не може [...] витримати жодна теорія» [**15**, с. 136].

Отже, «[...] завдання історії філософії зовсім не в тому, щоб зображати «процес розвитку» філософських систем, [...] хоча *такий процес і спостерігається*, але він не тільки не вводить нас у святу святих філософів, себто в їх заповітні думки і переживання, але позбавляє нас можливості спілкуватися з найбільш чудовими людьми минулого. Історія філософії [...] повинна бути *мандрами по людських душах* (курсив мій. — *Авт.*), і найбільші філософи завжди були мандрівниками по душах» [**18**, с. 262]. Та як увійти або ж хоча б зазирнути, в «душу» іншого?

Резюмуємо ті дослідницькі процедури, які нам уже знайомі і ті, які ще не потрапили в наше коло зору. І ми тоді, до речі, побачимо, що Шестов не настільки вже апофатичний філософ, як вважав М. Бердяєв, а його філософія, принаймні історико-філософське вчення, зовсім не «являє собою найчистіший раціоналізм, тільки з негативним коефіцієнтом, із мінусом», «нетовщину», як сказав би Достоєвський, «абстрактне заперечення», тому що її зміст ніби, «вичерпується боротьбою з «Афінами», себто грецькою філософією [...]»[**6**, с. 535], як це здавалося О. Булгакову.

Насамперед, треба вирвати філософа з його епохи, з його часу, тому що у противному випадку ми, по-перше, розчинимо його у «всемстве» (знову ж, вдалий вираз Достоєвського) й від нас вислизне його неповторна й самобутня сутність. Звичайно, це не відміняє, а, навпаки, передбачає знання істориком філософії епохи, часу, культурно-історичної цілісності, в яких жив і творив філософ. Інакше ми не будемо знати, якщо й не *які* питання він міг ставити, а які ні, то, у всякому разі, *як* він ці питання ставити міг, а як не міг. І, все ж таки, якщо ми хочемо збагнути того чи іншого філософа «[...] ми, перш за все, повинні вирвати його з тих історичних меж і умов, в які його вставила примхлива випадковість буття. Або ж, у всякому разі, в цих умовах навчитися бачити якщо й не перешкоду його творчості, то не більше, ніж один із численних, чисто зовнішніх приводів для міркування». По-друге, ми, занурившись в епоху й час, можемо прогледіти крихти вічного, які обов'язково містяться в кожному великому вченні. Так, наприклад, для пояснення філософії Плотіна, його жадання бігти з нашого світу дуже охоче посилаються на труднощі політичного життя в його епоху. «Здається цілком «природнім», що якщо б жив Плотін в іншу епоху, він би інакше думав і

говорив. Та знову скажу: такого роду «пояснення» мають своїм призначенням ховати від нас істину. Якщо б Плотін жив у середні віки, в епоху Перикла чи за Людовіка XIV, він говорив би іншою мовою, але те ж саме, що говорив у своїх Еннеадах. Адже та «сваволя» і та звірина жорстокість, які в III ст. по Р.Х. сиділи на римському троні, — хіба їх не було в інші епохи? Хіба блиск віку Єлизавети англійської або короля-сонця затьмарив би настільки погляд Плотіна, щоб він увірував у благополуччя людського існування, і не бачив би свій філософський ідеал у можливості злетіти над знанням, тому що знання — є логос, а логос — є множинність?» [**18**, с. 354—355].

Далі історик філософії зобов'язаний за екзотерикою вчення побачити езотеричну його складову. Треба захопити філософа в екстатичних станах його душі, розговорити його, змусити проговорити його те, що він недоговорює чи взагалі замовчує. І, нарешті, «душа» філософа, його «обличчя», хоча й знаходять своє відображення в його текстах і його житті (без знання текстів і біографії філософа зустріч із ним узагалі не відбудеться), історик зобов'язаний взяти на себе вантаж його проблем, пройти через них, а не тільки через тексти й життя філософа.

І зовсім не можна пройти повз ще одну кардинальну історико-філософську ідею Шестова. Побудову історії філософії, як історії Логосу Шестов міг би, мабуть, прийняти як один із можливих проектів (адже все можливо!) історії філософії (щоправда, з істотними застереженнями). Однак у своєму найглибшому вимірі історія філософії для нього — це історія Етосу. «Основною частиною філософії не тільки у стоїків, як прийнято думати, а в усіх системах як стародавності, так і нового часу, стає етика, яка живить собою все — навіть онтологію» [**18**, с. 348]. Це очевидно у Платона, Канта, Фіхте, Фоєрбаха. Ми ж усе ще продовжуємо досить вузько тлумачити основне питання філософії як виключно питання про відношення мислення й буття, тим самим гносеологізуючи його. Таке тлумачення походить не тільки від Енгельса, а й майже від усіх представників філософії Нового часу. Та філософія — це не тільки і не стільки Епістема, скільки Софія. І стрижнем її проблематики є не питання про відношення мислення до буття, яке є основним питанням лише гносеології та являє собою тільки одну з історичних форм постановки основного питання філософії (яка починає переважати в епоху безмірних домагань науки на вершителя доль людських і перетворення філософії переважно на філософію науки, логіку, методологію й теорію пізнання), а велике етичне питання про співвідношення Добра й

Зла. Усю історію філософії треба вивчати заново, як історію Етосу, історію пошуку Свободи, історію гуманізму. Так ставив питання пророк «адогматичного мислення» Лев Шестов. А до нього, майже єдиний, — В. Соловйов.

Історико-філософських поглядів і вподобань Шестова можна не поділяти, не приймати, але до них треба бути відкритими і прислухатися до них. Прийшов час не тільки розкидати камені, а й збирати їх. Проте до Шестова не можна ходити як до школи. Він нічому не вчить у розумінні певного набору закінчених положень, тверджень, і в цьому сенсі у нього немає чому навчиться. Якщо прийняти запропоновану К. Ясперсом типологію великих філософів, то Шестов, безперечно, належить до типу «винуватців неспокою», які завжди завзято ставлять найнесподіваніші запитання, все випробують, розчаровуються, все беруть під сумнів, все перекидають, винаходять неочікувані й глибокі інструменти думки. Шестов — чи не найбільший філософський провокатор. Він провокує й будить наше власне самостійне мислення. Звісно, Шестов — не «історик філософії», але він і не «шанувальник духовного хуліганства» (це всього-на-всього жарт-самоіронія Шестова), та він якщо й не долає застарілі історико-філософські стереотипи, то, принаймні, розхитує їх і відкриває нові горизонти бачення того, чого ми раніше не бачили. І в цьому головний урок Шестова.

Додаток
Історико-філософські проекти XX сторіччя: підсумки, проблеми, перспективи

Проблема співвідношення філософії та історії філософії — це ключова проблема будь-якої філософії історії філософії. Те чи інше її вирішення визначає все розмаїття будь-коли запропонованих історико-філософських проектів.

Це відношення усвідомлюється як теоретична проблема лише у філософії Нового часу. Саме Новий час уперше протиставив себе попереднім періодам розвитку людства (відповідно, попереднім періодам філософської думки) та усвідомив себе Новим часом, сучасністю. Адже ані античність, ані Середньовіччя, ані навіть Відродження не протиставляли себе як сучасність минулому і не дистанціювали себе від нього. Відтоді можна виокремити три основні парадигми в осмисленні співвідношення філософії й історії філософії: негативістську, класичну (гегелівську) та посткласичну.

Майже всі піонери Нової філософії (винятком був хіба що Ляйбніц), попри всю їх історико-філософську ерудицію, ставляться до філософської спадщини зневажливо-негативно. Вони були впевнені в тому, що вчення минулого хибні та ні до чого не придатні. Навіть ще Кант у часи написання "Критики чистого розуму" вважав, що історія філософії — це «будівля, яка лежить у руїнах» (лише згодом це ставлення в нього радикально зміниться).

Наприкінці XVIII — початку XIX ст. виникає принципово нове ставлення філософії до історичного минулого. Минуле починає осмислюватись як своє минуле, як необхідна передумова, передісторія сучасної філософії, а остання — як його закономірний результат. Ідея історії філософії як не історіографії, а як науки («філософської історії філософії»), яка мала б слугувати «філософською археологією», вперше була висунута пізнім Кантом. За реалізацію ідеї відразу взялися кантіанці, але найбільших успіхів досяг Гегель. Він будує свою філософську систему як свідоме узагальнення всього попереднього історико-філософського досвіду, бо вважає, що тільки та філософія може претендувати на звання «сучасної», яка є «дзеркалом усієї історії». Такою, як відомо, Гегель і вважав свою власну філософську систему. В ній, з його точки зору, у «знятому» вигляді містяться всі досягнення попередньої філософської думки. Ґрунтуючись на такому розумінні співвідношення філософії та історії філософії, Гегель і запропонував свій історико-філософський проект та реалізував його в своєму грандіозному, спрямованому до абсолюту, наче готичний собор, компендіумі історії філософії. Марксисти мало що змогли поліпшити або погіршити в цій, вражаючій своєю довершеністю та органічністю, споруді. Гегелівський історико-філософський проект, попри всі його вади, й сьогодні залишається в дечому неподоланим і неперевершеним.

У XX ст. знову відбувається радикальна зміна в ставленні до філософії (та культури в цілому) минулого, а відповідно й у розумінні перспектив історико-філософської науки. Суть нової парадигми можна стиснути до такої формули: минуле не є лише передісторією, передумовою сучасності, а має бути її невід'ємною складовою частиною. Минуле — самоцінне та нескінченне, воно ніколи не знімається повністю нинішнім. Його концептуально-семантичні ресурси невичерпні. Минуле цінне не тільки тим, що увійшло в сьогодення, а й тим, що цим сьогоденням втрачене, загублене. Сучасність починає позбавлятися від ілюзії своєї винятковості і йде за досвідом до минулого.

Починаючи з В. Дильтея, усі нові історико-філософські проекти (В. Віндельбанда, Л. Шестова, К. Ясперса, П. Рікера, М. Геру та інших дослідників) споріднює їх критичне ставлення до гегелівської історії філософії. Хоча спектр критики досить строкатий (від намірів вдосконалити її [Віндельбанд], до спроб зруйнувати і відкинути), спільним є визнання її спекулятивною метафізичною конструкцією, що чинить насильство над історико-філософським матеріалом. Історія філософії бачиться набагато складнішою, ніж це здавалося Гегелю.

Втім зовсім незрозумілим лишається той загадковий факт, що всі вони пройшли повз ґрунтовну критику гегелівської історико-філософської концепції, яку здійснив у свій час Л. Фоєрбах. Адже саме він віднайшов у гегелівському проекті найуразливіші місця: заковування історії філософії в жорстку категоріальну систему, в один висхідний кумулятивний ряд, у якому кожне філософське вчення редукувалося до якої-небудь однієї логічної категорії-принципу і зводилося лише до підготовчого щабля в історичному розвитку філософії, який повністю "знімався" в ході цього розвитку. Наголошу, що саме Фоєрбаху належить пріоритет висування ідеї індивідуальності, самоцінності та невичерпності вчень минулого; ідеї чотиривимірності часу культури (четвертий вимір — простір), у якому минуле, теперішнє і майбутнє зливаються в одне ціле; обґрунтування діалогічної природи філософської істини.

Надбанням постклясичних історико-філософських проектів, які суттєво збагатили теоретичний та методологічний інструментарій історико-філософського пізнання, є розуміння того, що не існує і не може існувати якийсь один єдиний проект (навіть такий потужний, як гегелівський), що всі запропоновані після Гегеля альтернативні проекти також не універсальні і мають свої межі. Та ми все більше стверджуємося у розумінні взаємодоповнюваності, компліментарності всіх філософських дискурсів та історико-філософських проектів, у необхідності відкритості всім їм.

Кожне велике вчення минулого унікальне й неповторне, монадологічне й самоцінне. Усі великі філософи минулого — сучасники, усі вони знаходяться не лише на лінеарній шкалі часу, а й в одному позачасовому значеннєвому просторі філософських запитувань. Усі вони причетні не тільки до часу, а й вічності. Велике вчення, говорить Фоєрбах, "сучасне усякому часові". Комунікація тому тільки й можлива, що в історичному присутнє вічне. Завдання історика філософії зробити всіх великих філософів сучасниками. Проте не насильно осучаснити, не стилізувати, заставляючи їх відповідати на питання, яких вони перед собою не ста-

вили і ставити не могли. На перший план сучасною філософією історії філософії висувається не проблема наступності, розвитку, тоталізації, а проблема комунікації. Звісно, множину філософських систем не можна звести до єдиного зв'язного дискурсу, єдність істини в такому випадку дістається надмірно дорогою ціною — єдністю насильства. Однак і плюралізм, як констатує сучасну ситуацію П. Рікер, не є ані останньою реальністю, ані чародійною можливістю найбільш вдалого спілкування. Часто непересічне рікерівське твердження про те, що «взяті сукупно, філософії вже не є ані істинними, ані хибними, а іншими», видається за нарешті знайдену, остаточну істину. Втім той, хто уважно читав Рікера, знає, що це для нього тільки одна з апроксимацій істини, а не сама істина. Єдність істини все ж притягує до себе істориків філософії як магніт. Проте вона все більше здається не реальністю, а скоріше тільки кантівською регулятивною ідеєю, ідеалом історико-філософського розуму. Незавершеність самої філософії визначає й постійну відкритість історико-філософської рефлексії. Гегелівський монізм істини як монізм насильства істориків філософії сьогодні відштовхує. Однак і від плюралізму вони зморилися, й все більше відчувають незадоволеність ним.

Однією з найбільш нагальних проблем сучасної історії філософії є проблема єдності індивідуального і континуального, яка в свою чергу упирається в проблему комунікації. Без її вирішення ми приречені перебувати у стані «методологічної плутанини».

Однак безтурботні часи безповоротно пройшли. Це ще Гегелю можна було вірити в те, що «Ответ на вопросы, которые оставляет без ответа философия, заключается в том, что они должны быть иначе поставлены» [7 , с. 537]. Найпершим завданням нині здається чесне визнання антиномізму історико-філософської науки. Адже у того ж Гегеля є чудовий афоризм: «"Заштопанный чулок лучше, чем разорванный"; не так с самосознанием» [7, с. 548]. А історія філософії — це якщо й не сама філософія, то її самосвідомість.

Примітки

[1] Цей нарис написаний у співавторстві з С. Тарановим.

[2] «Його не можна було не любити, — писав знайомий з Л. Шестовим багато років С. М. Булгаков, — навіть зовсім не поділяючи його світогляду, і не поважати в ньому відважного шукача істини. Л.И. володів особистою чарівністю надзвичайною. Не можна було не радіти йому при зустрічі, як це я спостерігав у різних осіб, що не мали нічого спільного з ним по світогляду. Це пояснюється, мабуть, дивним даром серця, його чаруючою добротою й благоволінням. Воно складало основний тон його відношення до людей, при відсутності осо-

бистого змагання (що так рідко трапляється в нашому літературному світі), але це поєднувалося, однак, із твердим стоянням за свої духовні досягнення. Ця внутрішня благовидість відображувалась і на його зовнішності. Духовною гармонією й миром світилася його посмішка, звучав його голос, і дивно було думати, що під цим покровом ховалося серце бентежне, душа, що не знайшла свого останнього слова, своєї останньої межі» [6, с. 519].

Література

1. *Аристотель.* Метафизика // Соч.: В 4 т. — Т. 1. — М., 1976.
2. *Баранова-Шестова Н.* Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников, тт. I — II, P., La Presse Libre, 1983.
3. *Бердяев Н. А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре послеоктябрьского зарубежья. — М., 1990.
4. *Бердяев Н. А.* Лев Шестов и Киркегор // Н.А.Бердяев о русской философии. — Ч.2.– Свердловск, 1991.
5. *Бонди Г.* Гипотезы и мифы в физической теории. — М., 1972.
6. *Булгаков С. Н.* Основные черты религиозного мировоззрения Л.И.Шестова // Соч.: В 2 т. — Т.1 — М., 1993.
7. *Гегель Г. В. Ф.* Афоризмы // Работы разных лет.: В 2 т. — Т. 2. — М., 1971.
8. *Енгельс Ф.* Передмова до «Анти-Дюрингу» // Маркс К., Енгельс Ф // Твори. — Т. 20.
9. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. — М., 1980.
10. *Морева Л. М.* Лев Шестов. — Ленинград, 1991.
11. *Рікер Поль.* Історія та істина. — Київ, 2001.
12. *Таранов С. В.* Лев Шестов як історик філософії. — Київ, 2004
13. *Фейерабенд П.* Против методологического принуждения. Очерк анархистской теории познания // Избранные труды по методологии науки. — М., 1986.
14. *Шестов Л.* Афины и Иерусалим // Соч.: В 2 т. — Т.1. — М. 1993.
15. *Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности.- Ленинград, 1991.
16. *Шестов Л.* Potestas clavium (Власть ключей) // Соч.: В 2 т. — Т.1. — М., 1993.
17. *Шестов Л.* Solo fide — Только верою. Греческая и средневековая философия. Лютер и церковь. — Париж. YMKA-PRESS, 1968.
18. *Шестов Л.* На весах Иова (Странствования по душам) // Соч.: В 2 т. — Т. 2. — М., 1993.
19. *Шестов Л.* Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). — М., 1992.
20. *Шестов Л.* Умозрение и откровение. — Париж. YMKA-PRESS, 1964.
21. *Ясперс К.* Всемирная история философии. Введение. — Санкт-Петербург, 2000.

Ось і скінчилася наша подорож по деяких ученнях і проблемах німецької філософії Нового часу. Я сподіваюсь, читач переконався, що це не просто навчальний посібник, а водночас теоретичне наукове дослідження ряду складних проблем, які були поставлені філософами минулого, але не втратили свого актуального значення для сьогодення. Більше того, деякі з цих проблем тільки нині й набули гострого звучання та завдають чималого клопоту сучасним філософам, які дедалі більше позбуваються пихатих уявлень про свою винятковість і зверхнього ставлення до філософів минулого, та йдуть до них на виучку й за порадою.

Автор завжди намагався спроектувати, приміряти ідеї великих філософів минулого на сьогодення: чи йшлося про розуміння предмета філософії всією німецькою класикою; чи філософію релігії й філософію права Канта; чи етику індивідуального призначення Фіхте, чи його ж розуміння призначення філософії; чи філософію природи й естетичну діалектику Шеллінга; чи розуміння Фоєрбахом «зняття» в історико-філософському процесі та діалогічної природи філософської істини тощо. Повчальними були й всесвітньо-історичні омани великих філософів минулого. Омани, яких ми значною мірою не позбулися й досі, але не позбутися яких ми вже не маємо права, якщо прагнемо цивілізованого й культурного життя, якщо прагнемо Життя взагалі. Йдеться, насамперед, про омани Фіхте, Гегеля й Маркса, які, мов сирени, продовжують спокушати нас або ж невтримним активізмом, або ж розумністю всього дійсного, або ж обіцянками земного раю.

Цю книжку варто читати вже після того, як проштудійовані існуючі навчальні посібники. Вона — не підручник і не повторює й не дублює те, про що йдеться в посібниках з німецької філософії Нового часу; вона мала на меті доповнити їх. Щодо німецької класичної філософії, то це посібники М. Булатова, А. Гулиги, В. Кузнєцова, І. Нарського. І слід брати до уваги те, що, на відміну від підручників з математики, фізики тощо, ці навчальні посі-

бники багато в чому не взаємозамінювані, оскільки мають відверто авторський характер.

У «Нарисах» читач не знайшов (крім нарисів про Ляйбніца, Вольфа, Канта) систематичного викладу й аналізу вчень. Проте, сподіваюся, він не згаяв часу, ознайомившися з деякими ще недостатньо вивченими їх аспектами.

У читача, мабуть, не залишилося поза увагою те, що автор упродовж усього тексту акцентував на значенні історико-філософського дослідження для розроблення актуальних проблем філософії. Цим була зумовлена полеміка з Гегелем стосовно розуміння співвідношення філософії та історії філософії, та залучення як союзників у вирішенні цього непростого питання недооціненого Фоєрбаха та несподіваного Л.Шестова. Шестов часом навіть шокує, усе перевертає ледь не догори ногами, викликає запаморочення, але, мабуть, як ніхто інший, провокує найгостріші питання й переконує в правоті Гегеля, який попереджував: «відоме саме тому, що воно "відоме", є *непізнаним*».

Історія філософії виконує щодо сучасної філософії чимало важливих функцій. Вона — й емпіричний базис філософії, її будівельний матеріал; і невичерпний резервуар семантичних ресурсів її подальшого розвитку; і досить потужний, хоча й не єдиний критерій істини сучасних філософських ідей. Стосовно значення історії філософії для філософської освіти, то тут усе вичерпно сказано Гегелем: історія філософії — незамінна основа філософської освіти. А ще історія філософії — велика школа інтелектуальної чесності, якої іноді нам, на жаль, так бракує. Сподіваюся, що автору вдалося своєю книжкою посприяти розумінню цього.

Передмова 3

Вступ. Особливості німецького філософського духу 6

***ЧАСТИНА І.* ФІЛОСОФІЯ ДОБИ ПРОСВІТНИЦТВА** 10

***Нарис 1.* Готфрід Ляйбніц** 11

***Нарис 2.* Християн Вольф** 31

***ЧАСТИНА ІІ.* НІМЕЦЬКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ** 53

***Нарис 1.* Поняття «німецька класична філософія»** 53

Історичне значення 59
Соціально-історичні передумови формування 63
Ідейні джерела 66
Єдність і суперечливість 68

***Нарис 2.* Іммануїл Кант** 73

Людина й мислитель 74
«Докритичний» період 79
Система «критичного ідеалізму» 83
Революція у філософії 86
Теорія пізнання 88
Практична філософія 112
Прикладна практична філософія 124
§ 1. Філософія релігії 124
§ 2. Філософія права 128
§ 3. Філософія історії 150
Критика здатності судження (естетика й телеологія) 152
Ідея історії філософії як науки 154
Деякі підсумки 157
Додаток. Поняття «річ сама по собі» 158

Нарис 3. **Йоган Готліб Фіхте (Генеза вчення та труднощі й омани в його розумінні)** 176

Від Канта до Фіхте 176
§ 1. Карл Леон Райнгольд — систематизатор і популяризатор кантівської філософії. «Елементарна філософія» 179
§ 2. «Новий скептицизм» Готліба Ернста Шульце 187
§ 3. «Критичний скептицизм» Соломона Маймона 189
§ 4. «Вчення про точку зору» Якоба Сигізмунда Бека 197
Особа Фіхте 201
Епоха Фіхте 222
Вихідна інтуїція. Задачі філософії 224

Нарис 4. **Фрідріх Вільгельм Йозеф Шеллінг** 254

Натурфілософія 254
Чи можлива філософія природи сьогодні? 285
Діалектика, як логічний та естетичний феномен 297

Нарис 5. **Георг Вільгельм Фрідріх Гегель** 313

Витік і таємниця Гегелевої філософії. «Феноменологія духу» 314
До критики гегелівської методології (Застосування діалектики як проблема) 320
До критики гегелівської концепції співвідношення філософії та історії філософії 344

Нарис 6. **Людвіг Фоєрбах** 371

Wozu Ludwig Feuerbach? 371
Фоєрбах як історик філософії: 398
§ 1. Теорія історико-філософського процесу 401
§ 2. Методологія історико-філософського дослідження 438
§ 3. Аналіз філософських учень Декарта і Спінози 448
§ 4. Виклад, розвиток і критика філософії Ляйбніца 479
Додаток. Фоєрбах 504

Нарис 7. **Карл Маркс і кінець класичної німецької філософії** . . . 515

Методологічні засади аналізу та оцінки світогляду Маркса 518
Особа Маркса 523
Суперечливість світогляду 528

ЧАСТИНА III. **ЛЕВ ШЕСТОВ І «ПІСЛЯ» КЛАСИЧНОЇ НІМЕЦЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ** 539

Нарис 1. **Контрасти мислення: Арістотель, Гегель і Шестов** 539

Нарис 2. **Історико-філософський проект Л. Шестова. Історик філософії чи «шанувальник духовного хуліганства»? Уроки Л. Шестова** 545

Додаток. Історико-філософські проекти XX сторіччя: підсумки, проблеми, перспективи 561

Післямова 566

Навчальне видання

КУШАКОВ Юрій В'ячеславович

НАРИСИ З ІСТОРІЇ НІМЕЦЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ НОВОГО ЧАСУ

Керівник вид. проектів *Б. А. Сладкевич*
Редактор *Н. М. Манойло*
Верстка *О. Г. Михолат*
Дизайн обкладинки *Б.В. Борисов*

Підп. до друку 01.11.11. Формат 60×84/16. Папір офсет. № 1.
Гарнітура Таймс. Друк офсет. Ум. друк. арк. 36.

Видавництво "Центр навчальної літератури"
вул. Електриків, 23
м. Київ, 04176
тел./факс 425-01-34, тел. 451-65-95, 425-04-47, 425-20-63, 428-72-81, 428-72-85
8-800-501-68-00 (безкоштовно в межах України)
e-mail: office@nabook.com
сайт: WWW.CUL.COM.UA

Свідоцтво ДК №1014 від 16.08.2002 сайт: WWW.CUL.COM.UA