

---

---

# ФІЛОСОФІЯ

---

---

Угляр Я. Ю.

## МЕТАФІЗИЧНІ ТА ЛОГІКО-ГНОСЕОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ У ФІЛОСОФІЇ І. ГІЗЕЛЯ

*У статті розглянуто загальні аспекти філософського вчення І. Гізеля та його значення для української ранньомодерної культури. Філософський курс дослідника лишається цікавим об'єктом для вивчення, що відображає основні тенденції стилю мислення свого часу.*

*Ключові слова: трансцендентальні властивості, єдине (unit), істинне (verum), блага (bonum), метафізичні ступені, розрізнення.*

На сьогодні можемо говорити про посилений інтерес науковців до творчості українського філософа І. Гізеля, що свідчить про кардинально нове пояснення його поглядів з позиції інтелектуальної думки ранньомодерної доби, хоча, в першу чергу, підкреслює смислову навантаженість поглядів, які «виблискують» крізь часові параметри.

Серед численних сучасних опублікованих праць, можна побачити, що увага дослідників переважно орієнтується на розробку антропологічної тематики у філософії вченого, зосереджена на поясненні Інокентієм Гізелем найважливіших питань в етичному вимірі та аналіз праць філософа, книгознавчим розвідкам його богословського доробку, зокрема: «Tractatus de Anima», «Синопису», «Мир з богом чоловіку», «Наука о тайні святого покаяння», його життєвого шляху, соціальної, політичної діяльності», представлені в наукових статтях сучасних українських та зарубіжних учених (Б. Броджі-Беркоффа (Італія), Н. Бондар, Я. Буцьори (Канада), Л. Довгої, І. Ісиченка, З. Когут (Канада), М. Корзо (Москва), Р. Кисельов, Р. Піча (Німеччина), А. Романової (Росія, Санкт-Петербург), М. Симчича, Я. Стратій.

Важливо відзначити, що така тенденція зосередження на дослідженнях антропологічної проблематики не є дивною, оскільки питання що стосуються організації світу, людської природи, душі, меж пізнання, ті фундаментальні питання для суспільної свідомості, завжди були та залишаються актуальними в різні періоди, особливо в період глобалізації, коли нівелюються цінності та проголошується атрибути всемогутності людини.

Вважаємо необхідним підкреслити ту особливість, яка фіксує звернення наукової спільноти до напрацювань І. Гізеля та вказує на зв'язок думок у просторовому вимірі між минулим та сьогоденням, на той смисл, закладений філософськими розробками вченого, що несе свій «стиль покращення життєустрою», яким можуть скористатися нинішні дослідники, відроджуючи у площині сучасності. Звідси виникає потреба підкреслити важливі надбання І. Гізеля для скарбниці української філософської думки.

Ми вже торкалися питання щодо основних метафізичних та логіко-гносеологічних аспектів філософа у попередніх працях, зокрема «Метафізичні проблеми у філософії І. Гізеля» та «Метафізичне вчення у контексті західноєвропейської філософії XVII-XVIIIст.», «Проблема універсалій у філософії І. Гізеля», «Логіко-гносеологічні аспекти у філософії І. Гізеля». Проте наше завдання показати, що реконструкція основних складових, а саме: освіти, культурного взаємообміну, релігійних віянь, надала можливість отримати цінні спостереження, засвідчити ранньомодерність філософських поглядів І. Гізеля, що проявляється не як часовий параметр і навіть не у стрімкому, мінливому та радикально налаштованому настрої рішучих інтелектуалів активно заповнювати наукове-культурне середовище інноваційними поглядами, а, в першу чергу, інтегруванню та виробленню ідей, вміло поєднуючи знання двох «парадигм»: античної спадщини з «переплетінням» західних вчень, коли сильніша витісняє слабкішу та вбирає нові ідеї, створюючи свою програму як моральної концепції так, державної теорії, так і філософської системи, їх функціонування у вченому ранньомодерному середовищі.

Розглянути філософію І. Гізеля з позиції метафізичної та логіко-гносеологічної проблематики, що розглядається не у відриві від європейського духовного контексту, навантаженою схоластичним відтінком, а у форматі діалогу з культурним, релігійно-духовним середовищем.

Цілком очевидним є те, що вчений як людина своєї епохи перебувала не в одній реальності, а в декількох (інтелектуальній, політичній, церковній), а тому його власна природа формувалась під

впливом духовного комплексу, в якому синкретично домінували наступні фактори: мова, релігія, політика. Зовнішня природа соціуму не могла не проектуватись на внутрішню природу українського філософа. Особливо світогляд, як нам відомо, саме погляд на світ, дає людині усвідомити свою самотність на різних рівнях, розуміння якого залежать від наступних складових: переконання, цінності, норми, ідеали. Все це у своїй сукупності виражає стійкий, визначальний орієнтир в світоглядному горизонті вченого. Безумовно не менш важливим чинником для українського вченого було збереження внутрішньої спільності, що впливало з проживання в єдиному соціокультурному середовищі, співжиття в межах спільних традицій та визначало суспільно-значимий вектор діяльності І. Гізеля. Саме тому далі ми розглядатимемо три головні «кити»: релігійне переживання архімандрита, політичну ситуацію тодішнього соціуму та феномен Києво-Могилянської академії – фактори, які, на нашу думку, представляють для цього дослідження важливе значення, визначаючи історико-філософські та культурно-історичні засади формування філософського вчення українського науковця.

На наш погляд, при обговоренні метафізичних та логіко-гносеологічних аспектів філософії І. Гізеля доречно ввести поняття «парадигма» задля того, щоб визначити певну особливість формування поглядів мислителя, щоб це слугувало своєрідним базисом для формування системи в рамках теолого-філософського дискурсу філософа XVII століття щодо актуальних на той час проблем світобудови. Поняття належить Томасу Куну, яке автор використовує в своїй фундаментальній праці «Структура наукових революцій», яка стала основою для формування нової теорії середини XX-го сторіччя. Якщо термін «парадигма» у Т. Куна позначає сукупність переконань цінностей, технічних засобів та іншого, що притаманне членам цієї спільноти [5]. Тоді в проекції нашого дослідження цей термін набуває схожої смислової аргументації, але дещо модифікований. Насамперед, на фоні методологічних пошуків в рамках нашого аналізу «парадигма» позначає систему цінностей у контексті конкретного періоду (ранньомодерної доби), що представляє утворення наукової традиції.

Ще одне цікаве поняття, яке пропонує американський філософ, – «наукова революція», що позначає зміну парадигми. Але автор, швидше, розглядає це питання в ті періоди розвитку науки, під час яких стара парадигма замінюється цілковито, чи частково новою, несумісною зі старою. Пояснення Т. Куном терміну «наукової революції» полягає в тому, що воно починається з наростання свідомості, часто обмеженої науковою спільнотою (особливо це

яскраво проявляється в політичному, науковому, розвитку усвідомлення порушення функції, яке може призвести до кризи, становить передумову революції) [5].

Безперечно, мова не йде, наприклад, про революцію, яку здійснив І. Кант «коперніанським переворотом». У такому відношенні своєрідна «революція» ранньомодерної доби пояснюється переорієнтацією предмету філософування, новим переосмисленням світовлаштування, що в процесі філософської рефлексії призводить до утворення філософії нового відтінку, наповнену змістом радикальних думок та підходів до вирішення ключових питань. Якщо пригадати епоху життя українського філософа, яке було наповнене різкими змінами, складними державними подіями, протиборствами різноманітних наукових течій, конфесій, релігійних переконань, філософських доктрин, що функціонувало в складному процесі, можна побачити, коли парадигма витісняє менш слабку та приймає новий орієнтир, більш затребуваний у свідомому суспільстві. Не дивно, що творчість І. Гізеля зароджується та розвивається на перетині інтелектуальних традицій, що втілюються в схопленні різноманітних філософських ідей впливових філософів, обираючи до своєї філософської побудови актуальні прогресивні ідеї.

Однак ми маємо зіткнення двох «парадигм» (певний перехід), перша з яких позначає період схоластики, який включає чіткий, складений, вироблений традицією стиль мислення, категоріальний апарат, постановку питань, методи пізнання та обґрунтування, вирішення філософських проблем. Для нашого орієнтування можемо ще позначити як «теологічну парадигму», яка тяжіла до Аристотелевого обґрунтування фізичної природи, коли християнський світ значно послаблював автономність чуттєво-досвідних предметів, природи. Другу можемо охарактеризувати як «модернізований тип свідомості», інші науковці називають «другою схоластикою», що для нас є ранньомодерним періодом, який перенаправляє вектор мислення у площину ширших взаємовідносин людини з оточуючим світом, що робить її дотичною до основних складових життєвого устрою: людина-Бог, людина-природа, людина-світ, людина-державна.

Як відомо, український філософ активно комбінував спадщину різних традицій, маючи доступ до творів Аристотеля, Діонісія Ареопагіта, Боеція, обмірковував неоплатонізм, ідей аверроїзму, християнізованого аристотелізму, західнохристиянських схоластів, Ф. Аквінського, Іоана Дунса Скотта, Суареса. Всі ідеї у своїй сукупності відображені у рукописі вченого, що сприяло до подальшого поповнення та розвитку скарбниці професійної філософської думки в

стінах Києво-Могилянської академії. Тому варто сказати, що академія відіграє неабияку роль в історико-філософських й культурно-історичних засадах формування філософського вчення І. Гізеля та постає як певний контекст, парадигма, в яку був включений мислитель, що мало важливе значення при формуванні поглядів вченого, розгорнувши великі можливості перед мислителем.

По-перше, це можливість отримати якісну освіту, за результатами якої надався блискавичний шанс продовжувати навчатись за кодоном. Це значно розширює мисленнєві горизонти філософа, так само запускає інтелектуальний культурний обмін та розвиває громадянську позицію. Особливо це піднімає сам статус вченого, що дає йому перепустку у світських кола, а відтак відстоювати свої погляди, незалежно від нав'язування вищих лідерів. Також це позначається на позиціях політичного відтінку, оскільки освічені люди завжди мали авторитет серед керманичів. При цьому на вихованців покладалась відповідальні обов'язки, що залучали їх до участі в проєктах доленосних значень. Києво-Могилянська в період свого розквіту займала лідируючу позицію у питаннях масштабного характеру, зокрема вихованню своїх студентів, що відкривала двері у європейський світ, врешті визначаючи їх подальшу долю. Хоч і побутує думка, що академія та викладацька діяльність була проміжним етапом у церковній справі, але ми не можемо не врахувати, що саме академія була фортецею православного вчення. Вона функціонувала як захисток для християнства, недаремно курси філософів створювались в контексті як політичної, соціальної, так і суспільної потреби. Навіть в ті часи, коли спотворюється політична, церковна автономність, статус академії, її вихідців дозволяє вершити розвиток національної української культури. Маючи авангардний запал, європейський характер, перебуваючи у стрімкому потоці культурних традицій, виховує відповідний дух, стиль життя своїх вчених.

Підкреслюючи значимість фігури Інокентія Гізеля, пов'язаної з його політичної діяльністю, ми побачили, що виконуючи важливу місію, точніше, задовольняючи амбіції активного борця, жваво реагував та проявляв свої ораторські, дипломатичні, інтелектуальні здібності в головному процесі держаної політики, яка була спрямована на оновлення Київської Церкви, імпульс якому задавало розмаїття конкуруючих релігійних спрямувань. Вочевидь, мислитель усвідомлював необхідність розвивати позиції православ'я та розширити межі розповсюдження, закріплення основних ідей вчення, розуміючи становище православного вчення, низький рівень у суспільстві та послаблених прав українського духівництва. Особливо

варто враховувати ті важливі обставини, події для держави, які змушували вченого гостро переживати, а тому не могло обійти осторонь свідомість щирою громадянина (правління Богдана Хмельницького, Переяславська угода, Андрусівське перемир'я, Гадацька угода і т.д.).

Повертаючись до питання щодо оновлення церкви, ми прояснили цей феномен з урахуванням історичних моментів, які не могли не позначитись на православному інституті віри. І. Гізель брав участь у більшості світських, публічних баталій, що стосувались православної Київської митрополії, яка, якщо пригадати, перебувала між двома релігійними «таборами»: Константинополем та Московським патріархатом [3]. Вже в той час православна церква переживала важкі часи, коли українське духовенство поділилось на пропольську та промосковську віру, що призвело до «перетягувального ефекту» впливу та контролю над митрополитом Київським.

На наш погляд, І. Гізель включав у коло свого пильного нагляду великий спектр життєвих питань. Згадаймо становище Києво-Печерської лаври, яка знаходилась в постійному напруженні з боку церковної та світської політики, особливо територіального питання, на яке мали плани сусідні держави. Дослідник як духовний наставник, представник інтересів українського суспільства, духівництва постійно втручався в ті безперервні зміни, що зачіпали геополітичні питання церкви, налагоджував дипломатичні зв'язки з керманічами протилежних князівств (польським королем та московським царем).

Саме тому, реагуючи на постійні державні оказії тогочасної політики за право правління, що торкалось однієї з головних складових суспільно життя – православної Київської митрополії, мислитель опиняється у бурхливому вирі нестійкого життя країни, таким чином, виплескуючи свої внутрішні прояви позиції активного діяча інструментами інтелектуальної праці: філософськими ідеями, публічними виступами, заходами, переговорами, творами і т.д. Можна сказати, що І. Гізель виконував важливу функцію у поліпшенні дипломатичних функцій між політичними силами, займав позицію посередника-медіатора, толерантного представника, регулюючи стосунки за вплив на українську церкву та у різних державних питаннях.

У метафізичних питань І. Гізеля, можна побачити, що визначаючи природу, назву, об'єкт метафізики та її значення вчений апелює до Аристотеля. Тим самим, за методом міркування, стилем філософування український філософ визнає Аристотеля авторитетом у метафізичних питаннях, цитуючи його, використовуючи його думку як

аргумент, що є також характерним для філософів: Ф. Аквінського, Д. Скота та Ф. Суареса. Серед сучасних дослідників зустрічається думка, за якою стверджується, що розуміння предмету метафізики І. Гізеля зумовлене працею іспанського єзуїта Франциска Суареса «Метафізичні міркування». Якщо з звернутися до позиції іспанського філософа, характеризуючи філософські погляди українського філософа, можна побачити, як певні розбіжності, так і подібність по відношенню до певних питань. В першу чергу, це стосується питань, які торкаються як один так й інший про визначення, предмет, переваги та ціль метафізики, поняття «сущого» як основне поняття метафізики (для Суареса), синоніми та антоніми сущого (у І. Гізеля – атрибути, властивості сущого), єдність як властивість сущого, три види єдності: трансцендентальна, індивідуальна та формальна (І. Гізел нарахує їх п'ять), істина як синонім та властивість сущого, добро та благо як властивість сущого і т.д.

Для метафізичного вчення філософа-богослова, людини віруючої головним завданням є розв'язання теологічних питань. А тому як метафізик І. Гізел займається не тільки поняттям сущого, але і його трансцендентальними атрибутами. Логічним було й те, що вчений не оминув класичної схеми трактування вчення про трансценденталію, відносив докази існування Бога через такі властивості як істинність, єдине, благо – «трансценденталію» та інші його атрибути (та визначає їх як те, що височіє над усіма категоріями і родовими поняттями), що яскраво знаходить свій відбиток у філософії українського науковця та визначають ядро його метафізики.

Беручи за основу трансцендентальні властивості буття, І. Гізел намагається осмислити картину світу, оскільки, на думку філософа, єдиний спосіб такого пізнання – це спроба спробувати конструювати кожне з цих понять. Тому звертаючись до трансцендентальних понять – явища сущого («*de passionibus entis*») так позначаються в метафізиці філософа) дослідник прагне обґрунтувати дійсність, звідси у філософському вченні філософа розглядаються як такі, що здатні вийти за межі не конкретної речі, а всього чуттєво пізнаваного світу та за межі категорій і є вихідними характеристиками сущого. Тому маючи поняття «суще», мислитель опрацьовує наступні трансцендентальні поняття не у хаотичному порядку, а у визначеному структурою дійсності. Така конструкція передбачає послідовність, за якою кожне з цих трансцендентальних понять, наступних утворених понять додає попереднє, в яких містяться змісти попередніх понять. Схема питання про явища сущого (*sectio de entis qveastio de passionibus entis*) виглядає наступним чином: про єдине – перше явище сутнього

(sectio de uno 1 primus passione entis); про істину – друге явище сутнього (sectio de veritas te 2 secunda entis); про добро – третє явище сутнього (sectio de bonum 3 tertia entis) [1, 619]. Як бачимо, на перше місце з них український мислитель ставить властивість єдиного. І. Гізель водить поняття «єдине» одразу після формулювання основної властивості «сущого», адже ми не можемо пізнати світ, якби б він не був єдиний і тільки потім при вивченні світу класифікуємо на об'єкти, на роди, види і індивіди. Саму структуру трансцендентального поняття єдності представляє у вигляді «п'яти родів єдностей», а саме: трансцендентальної, категоричної, кількісної, матеріальної (числової), кожна з яких несе своє структурне функціональне роз'яснення [4, 293-294].

Окремий розділ І. Гізель присвячує міркуванням про формальну єдність, стверджуючи, що з боку речі в природі існує формальна єдність. Філософ розрізняє матеріальний (*diversitas materialis*) та формальний (*diversitas formalis*) поділ речей, що має певні відмінності одне від одного. Матеріальним є такий, пояснює філософ, що спричинюється індивідуальними відмінностями, коли поділяється кожний найнижчий вид на свої індивіди, а формальний поділ – суттєвими відмінностями, за яким відрізняються види [7, 115]. Головною думкою, якою філософ продовжує свої міркування є те, що скільки природа не ділилася на числові відмінності, вона залишається формально неподільною, отже, в ній залишається формальна єдність.

Особливо цікавим таке питання є в тенденції розв'язання ключових для філософського-релігійного дискурсу питань, до якого залучається І. Гізель, використовуючи принцип «єдності». Вагомим поштовхом до застосування такого змісту трактувань послугувало як нагальною потребою, що постало у зв'язку з виникненням протиріччя у поглядах на природу людини, за якою применшувалась її свобода (протестанти, наприклад, заперечували наявність у людини свободи волі, а тому в силу своєї природи, всіх спіткає різна доля, яка повинна бути неоднаковою, а такі гасла призводять до втрати міцності трактування «єдності» людського роду, що практично проголошувало про не існуюче поняття «єдності»). А тому, не випадваючи з контексту філософського-релігійного дискурсу, в першу чергу, не потрібно забувати, що проблема формальної єдності реагує на тогочасне обґрунтування Біблійних приписів, яке за різними тлумаченнями пропонувало людству різні сценарії, розділяючи його, пророкувало одним спасіння, іншим приречення до гибелі. Тому реагуючи на подібне розуміння, у метафізиці І. Гізеля логічним є аргументація, за якою люди за своєю природою єдині, а їх доля є наслідок орієнтації їх



вільної волі до Бога. Вдаючись до відомих прийомів адептів західного світу, філософ застосовує принцип «єдності», намагаючись утвердити єдину природу, та безапеляційно утвердити внутрішню природу людини.

Наступний атрибут суцього – підрозділ про істину. На думку, І. Гізеля, речі володіють істиною тому, що вони створені Богом. Істина, наявна в речах, є певне відображення нескінченного досконалості їх Творця. Називаючи якусь річ існуючою, ми визнаємо, що вона отримала своє існування від Бога, тобто якщо б Бога не було, нічого не могло б бути істинним, тому що нічого не існувало б. Тому твердження «Бог існує» займає перше місце серед істин. Крім істини в самих речах (істини як атрибут і синонім суцього), дослідник аналізує істину в інтелекті [2, 108-109]. Останній пункт красномовно говорить про свою суть. «Добро є все, що є або може бути, принаймні оскільки воно може бути. Воно узгоджується з божим розумом і тому є істинним, а крім того, узгоджується з божою волею й тому є добрим» [7, 293]. Вочевидь, український мислитель намагається показати динамічний принцип, за яким людина у своїх прагненнях через волю Божу приходиться до добра.

Ознайомившись з основними ідеями метафізичного вчення філософа, хотілося б виокремити цікавий факт та зазначити, що як професійний філософ ранньомодерної доби І. Гізель розумів, що на мові метафізики можна викласти будь-яку сакральну картину світу, в тому числі і православну. Для цього вчений використав притаманній європейській метафізиці методологію та залучив адекватних православ'ю метафізичні категорії, якими користувались попередні традиції при обґрунтуванні християнського вчення. Але ми маємо усвідомлювати, що на той час, це було філософське дисциплінарне завдання. Адже обов'язок створення метафізичного вчення виходив із утвердженої освітньої програми для студентів виховних закладів та виконував роль практичного значення – готував церковних інтелектуалів (поняття ввів С.Л. Йосипенко).

Може виникнути думка, що не всі лектори могли поєднувати зобов'язану інтелектуальну працю з власними покликанням та шуканнями, але не І. Гізель, оскільки його творчий імпульс проявляється в усіх сферах життя від політики, релігії, науки і т.д., а тому курс, зокрема трактат з метафізики, що повністю відобразив ті ідеї, які сколихнули філософську уяву мислителя. Таким чином, метафізика у нього виконує дві функції: 1) суспільно-практичну, оскільки український філософ усвідомлював необхідність утвердження та розвитку православної метафізики для адекватної полеміки з

еретичними ідеями всіх рівнів, а іншої мови, крім мови метафізики, для цієї полеміки не існувало та не менш для вирішення нових догматичних питань; 2) освітянської програми, метафізика була необхідною пропедевтикою до самої теології, яка викладалась в стінах Києво-Могилянської академії церковним інтелектуалом. До того ж, ми не можемо опустити той факт, що в боротьбі проти поширення на українських землях теологічних вчень католицизму, лектори, в тому числі І. Гізель створювали свої власні філософсько-теологічні вчення для гідного обґрунтування православ'я.

Ще вагомішою вважаємо ту обставину, за якою не можемо стверджувати, що об'єкт дослідження метафізичних побудов не заслуговує уваги для наукової спільноти, адже складається усталена думка, що лектори Києво-Могилянської академії уникали метафізики, надаючи їй ролі підготовчому, вступному предмету до сприйняття курсу теології. Оскільки курси метафізики викладались впродовж тривалого періоду, це свідчить про те, що в рамках освітньої програми академії була потреба у метафізичній системі, передусім в ключі богословської полеміки та ставила собі завдання інтелектуально-дискусивного обґрунтування догматів. Категорії метафізики більш об'ємні, ніж категорії теології, вони включають в себе теологічні категорії як свою можливість, тим самим вони здатні пояснити теологію, що дозволяє метафізики бути необхідною наукою. Тому в сучасності православна метафізика ширше теології по методу і предмету свого вивчення, а тому підпорядкована православної теології за своїм догматичним підставам.

Звернувшись до оригіналу рукопису І. Гізеля, для того, щоб дослідити коло досліджуваних питань філософом, в результаті опрацювання виявили, що курс з логіки піднімає ряд актуальних питань для української філософської думки XVII-XVIII ст. Аналізуючи схему його курсу логіки, варто відмітити, що логічний аспект відображення світу і пізнавального відношення до дійсності, фіксуються та знаходять свій вираз в понятійно-категоріальному апараті філософії науковця. Отже, слід зазначити, що курс логіки вченого відіграє свою роль для української ранньомодерної філософії, майстерно залучаючи напрацювання західноєвропейської філософії. У деяких питаннях важко визначити, яка філософська позиція найбільше вплинула на погляди українського вченого.

Однак, на нашу думку, курс з логіки філософа демонструє знайомство, нехай через вторинні джерела, через посередництво єзуйтських освітніх закладів з такими відомими адептами західноєвропейської думки, як Томою Аквінським, Йоаном Дунсом

Скотом, Франсиско Суаресом і т.д. Говорити про оригінальний синтез різноманітних думок, наявних в курсі філософа, ми не можемо. Беззаперечно, можемо стверджувати, що І. Гізель був філософом європейського рівня, оскільки в трактаті прослідковується синтез ідей, поглядів, притаманних різним епохам (згадується як Аристотель, Платон, ідеї Порфірія, Ф. Аквінського, Й. Скота і т.д.), що говорить нам про функціонування особливостей філософії ранньомодерної доби, яка перебувала на перетині потужних інтелектуальних традицій та поєднувала в собі різноманітний спектр філософських розробок, komponування яких відображені філософськими шуканнями. Залученість філософської свідомості у контекст гостро обговорюваних ключових питань не могли не зафіксуватися в інтелектуальних роздумах українського філософа.

Не можна стверджувати, що в курсі І. Гізеля представлена однакова філософська позиція, в деяких проаналізованих питаннях помічаємо незначні відмінності. Важливим у його філософії є обґрунтування питання щодо метафізичних ступенів (*gradus metaphysici*), які він визначає як об'єктивні виокремлення, що мають смислову навантаженість (мають існувати сутнісні ступені (метафізичних ступені), котрі розрізняються в кожному індивіді). За наведеною системою, І. Гізель показує, як в усій його складності, багатоманітності, конкретності створює процес цілісного відтворення у мисленні шляхом сходження від абстрактного до конкретного. Знову таки, можна побачити, що в цьому питанні філософ озвучує дві позиції, одна належить скотистам, які сприймають формальні та об'єктивні виокремлення, номіналісти – тільки формальні, відкидаючи об'єктивні.

У цьому питанні український філософ дотримується думки, що існують формальні та об'єктивні виокремлення. Він пояснює чому ми не можемо відкинути об'єктивні виокремлення. Тоді інтелект, зазначає вчений, не мав би змоги формувати два різні концепти у зв'язку з однією і тією самою річчю, тому необхідною умовою – визначити засади з боку суб'єкта, які могли б бути підставою для таких концептів. Якби не було об'єктивних виокремлень, на думку філософа, неможливо було би сприйняти, розпізнати людину, описавши твариною, але при цьому не стверджувати, що вона є розумною, адже не можна водночас стверджувати контрадикторності про одне й те ж саме під тим самим поглядом [2, 89].

Під час розв'язання проблеми «розрізнення», для того, щоб прояснити фіксації різного роду «розрізень», автор визначає декілька визначень, не надаючи перевагу бодай одному з них: усунення

(remotio), або позбавлення (carentina) ідентичності (identis); виявлення різниці (diversitas) між суцим і суцим; власне відмінність природ між собою; воно є сутністю певної речі, витлумачено через заперечення (negation) іншої сутності; це таке суще, яке не є іншим [2, 49].

Поряд викладає вчення про розумове розрізнення, виокремлюючи розрізнення строге (stricte) реальне та модальне (modalis). Реальне, пояснює філософ, виникає між двома взаємно відокремлюваними речами. Модальне розрізнення виконує іншу функцію та є таким, що виникає між річчю і модусом [2, 89]. Наступне питання, якому приділяє увагу філософ є вчення про модальне розрізнення, яке використовував Йоан Дунс Скот, Франциско Суарес. Таким чином, вдаючись до мисленневого акту, І. Гізель, описує характер розрізнення, надаючи розуму можливість розрізнити з різних сторін одну в реальності річ та утворювати різні поняття. Тому саме з таких міркувань він використовує поняття розумового розрізнення. Хоча, мислитель і пояснює, що виявити відмінність між двома розрізненнями може бути складно, тому виокремлює п'ять додаткових ознак, кожна з яких буде вказувати на реальне розрізнення: перша – це творення (generatio), друга – знищення (corruptio), третя – відділення (separatio), четверта – залежність (dependentia), п'ята – відмінність супозитивів (diversitas suppositorum) [2, 63]. Для Д. Скота ідея «формального розрізнення» постає як розрізнення, що встановлюються розумом в предметах, на три класи: реально існуюче розрізнення між предметами або всередині предмета; чисто мисленнєве розрізнення того, що в своєму бутті нерозрізнено; розрізнення певних самих по собі властивостей та якостей предмета, котрі існують у повній єдності між собою та самим предметом [6].

Підсумовуючи огляд основних питань, хотілося б відзначити, що ми не намагались представити розгорнуту оцінку філософського трактату І. Гізеля, що потребує більш детального дослідження, а торкнулися лише основних аспектів ключових питань, щоб продемонструвати обізнаність мислителя з тенденціями філософських ідей в контексті західноєвропейських вчень.

Таким чином, у результаті дослідження ми виявили, що метафізичні та гносеологічні ідеї українського філософа розвивалися на перетині інтелектуальних традицій, що втілювались у сприйнятті різноманітних ідей впливових філософів від античності до свого часу з обранням для філософських побудов найбільш актуальних та прогресивних смисложиттєвих ідей за умов української ранньомодерної доби, зокрема ідей західних адептів: Ф. Аквінського, Д. Скота, Ф. Суареса. Така тенденція «переплетіння» в розробках

вченого дає підстави говорити про нашарування різних філософських традицій, про напрямок філософських міркувань лектора в західноєвропейському контексті та є свідченням того, що курс Інокентія Гізеля став «візитівкою» української професійної філософії, висвітливши основні тенденції інтелектуальної думки свого часу.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. *Гізель І.* «Opus totius philosophiae». IP НБУВ, од. зб. Мел. М/П 128. Р. арк. 619-678.
2. *Гізель І.* Вибрані твори у 3 т-х. / Редактор-упорядник Лариса Довга. – Київ – Львів : Свічадо, 2010. – Том II. – 530 с.
3. *Гізель І.* Вибрані твори у 3-х т. / Редактор-упорядник Л. Довга. – Київ – Львів : Свічадо, 2010. – Т. III. – 459 с.
4. *Гізель І.* Праця з загальної філософії. Уривки // Філософська думка. – 1970. – № 1. – С. 102-113.
5. *Кун Т.* Структура наукових революцій. – М. : ООО Видавництво «АСТ», 2003. – 605 с.
6. *Майоров Г. Г.* Дунс Скот как метафизики [Електронний документ]. – [http://www.histphil.ru/biblio/docs/mayorov-duns\\_skot\\_kak\\_metafizik.pdf](http://www.histphil.ru/biblio/docs/mayorov-duns_skot_kak_metafizik.pdf). – Заголовок з екрану.
7. *Гізель І.* Метафізичний трактат. // Україна: Філософський спадок століть: Хроніка-2000. Український культурологічний альманах. – Випуск 37-38. – Т. 1. – К. : Віпол, 2000. – С. 287-303.
8. *Симчич М.* Philosophia rationalis у Києво-Могилянській академії: Монографія. – Вінниця. : О. Власюк, 2009. – 239 с.
9. *Суарес Ф.* Предисловие к книге «метафизические рассуждения» и 1 раздел первого рассуждения «О природе первой философии, или метафизики» // Историко-философский ежедневник. – 1987. – № 87. – 260 с.

**Угляр Я. Ю.** *Метафизические и логико-гносеологические аспекты в философии И. Гизеля.*

*В статье рассматриваются общие аспекты философского учения И. Гизеля и его значение для украинской раннемодерной культуры. Философский курс И. Гизеля остается интересным объектом для изучения и отображает основные тенденции стиля своего автора.*

*Ключевые слова: трансцендентальные свойства, единственное (ипит), истинное (вепит), благое (вопит); метафизические степени, различия.*

*Yglyar Y. Y. Metaphysical and logical-gnoseological aspects in the philosophy of Giesel.*

*The article is devoted to Gizel's Studies and its significance for Ukrainian early modern culture. Gizel's philosophical course, which represents basic tendencies of thinking of that time, is an interesting object for study.*

*Keywords: transcendental properties: unum (unique), verum (true), bonum (good); metaphysical degrees, distinctions.*

**Тімченко О. П.**

### **МЕТОДОЛОГІЧНА КУЛЬТУРА НАУКИ: ДОКТРИНАЛЬНО-ІДЕОЛОГІЧНИЙ КОНТЕКСТ**

*Розглядається позиція про те, що комунікативна методологія дозволяє узгодити діяльність та інтереси науковців як суб'єктів наукового пізнання, з інтересами та потребами інших членів суспільства, як суб'єктів соціальної взаємодії.*

*Ключові слова: методологія, наукове пізнання, публічність, відкритість, комунікативне співтовариство.*

За останні десятиліття роль науки у сучасному суспільстві стала очевидною. З одного боку, наука є рушієм суспільного прогресу, а з іншого боку, рушійною силою тієї загрози, яка нависає над суспільством. Найважливіше, що наука сьогодні є тим інститутом, який повинен інтерпретувати для громадськості всі виклики та небезпеки.

Отже, наука стає суспільно заангажованою, експертні оцінки науковців (В. Андрущенко, В. Лук'янець, С. Лужицька, М. Овчинников, М. Степико, В. Табачковський, М. Хилько, Н. Шматко, А. Шморгун та ін.) стають вагомими аргументами в різноманітних політико-економічних стратегіях. Але ситуація ускладнюється кризою наукової раціональності (У. Бек, Ж. Бодрійяр, Б. Братусь, В. Гьосле, М. Кисельов, В. Кувакін, Л. Озадовська, М. Ожеван, В. Чуйко, О. Шпенглер, А. Юркевич та ін.).

Відповідно до цього виразно постає потреба в аналізі системи наукової раціональності, зокрема її розвитку та зміни в її межах статусу суб'єкта, тобто здійснення аналізу методологічної культури науки (В. Вельш, Ю. Дебенюк, А. Єрмоленко, Є. Андрос, Б. Парамонов, О. Полисаєв, М. Попович, С. Пролєєв, В. Рижко, С. Титаренко, В. Чорноморденко, Л. Шкляр та ін.).