

Розглянута в цій статті триада Аста – граматики, герменевтики, критика, вимагає додаткового компаративного аналізу в рамках сучасних підходів до розуміння герменевтики і її завдань. Нечіткість і розмитість герменевтичного дискурсу, про який було сказано на початку, можна подолати за допомогою створення більш переконливих і достовірних схем інтерпретації, прийнятих в області суміжних дисциплін. У цьому контексті, теоретичний імпульс, що виходить від робіт представника класичної філології може виявитися надзвичайно корисним.

Особливим є питання про співвідношення герменевтичних проектів Ф. Аста і Ф. Шлейєрмахера. Останній вказує у своїй книзі «Герменевтика» на зв'язок з теорією Аста, кажучи про єдність герменевтики, граматики і критики, чому, власне, Аст і присвячує свою роботу. Важливо також авторство Ф. Аста в створенні концепту «герменевтичного кола», що став згодом одним з наріжних каменів в рамках герменевтичних концепцій. Питання про зв'язок і взаємодію зазначених авторів – це не тільки проблема формального пріоритету в розробці засад герменевтичної філософії, але, перш за все, тонке змістовне питання про предметну основу і співвідношення різних форм і методів інтерпретації, можливості їх застосування до конкретних джерел. Все це може стати матеріалом для подальших історико-філософських досліджень.

#### Список використаних джерел

1. Гадамер Х.–Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики [Текст] / Х.–Г. Гадамер. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
2. Тисельтон Э. Герменевтика [Текст] / Э. Тисельтон. – Черкассы: Коллоквиум, 2011. – 430 с.
3. Шлейєрмахер Ф. Герменевтика [Текст] / Пер. с нем. А. Л. Вольского / Ф. Шлейєрмахер. – СПб.: Европейский Дом, 2004. – 242 с.
4. Ast G. W. F. Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik. – Landshut, 1808. – 228 s.
5. Ast G. W. F. System der Kunstlehre oder Ästhetik. – Leipzig, 1805. – 234 s.
6. Ast G. W. F. Grundlinien der Philosophie. Landshut 1807, 2. Auflage ebd. 1809.
7. Grondin, Jean. Einführung in die philosophische Hermeneutik. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991. – 204 s.
8. Schleiermacher F. Hermeneutics and Criticism. – Cambridge University Press, 1998. – 284 p.
9. The Hermeneutic Tradition: from Ast to Ricoeur. Ed. Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift. – Albany, SUNY Press, 1990. – P.69–93.

#### References

1. Gadamer H.–G. Iстина i metod: Osnovy filosofskoj germenewtiki [Tekst] / H.–G. Gadamer. – M.: Progress, 1988. – 704 s.
2. Tisel'ton Je. Germenewtika [Tekst] / Je. Tisel'ton. – Cherkassy: Kollokvium, 2011. – 430 s.
3. Shleiermaher F. Germenewtika [Tekst] / Per. s nem. A. L. Vol'skogo / F. Shleiermaher. – SPb.: Evropejskij Dom, 2004. – 242 s.
4. Ast G. W. F. Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik. – Landshut, 1808. – 228 s.
5. Ast G. W. F. System der Kunstlehre oder Ästhetik. – Leipzig, 1805. – 234 s.
6. Ast G. W. F. Grundlinien der Philosophie. Landshut 1807, 2. Auflage ebd. 1809.
7. Grondin, Jean. Einführung in die philosophische Hermeneutik. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991. – 204 s.
8. Schleiermacher F. Hermeneutics and Criticism. – Cambridge University Press, 1998. – 284 p.
9. The Hermeneutic Tradition: from Ast to Ricoeur. Ed. Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift. – Albany, SUNY Press, 1990. – P.69–93.

*Dubinina V. O., candidate of philosophical sciences, associate professor of the Department of Philosophy and Social Sciences, «Ukrainian Medical Dentistry Academy» (Ukraine, Poltava), vera.dubinina777@gmail.com*

#### The project of the universal hermeneutical by F. Ast

*The theoretical bases of the project of universal hermeneutics of the German thinker of the nineteenth century – F. Ast are considered. The work of the latter is seen as a transition from an understanding of hermeneutics as a tool for biblical criticism to turn the theory of understanding into a new humanitarian methodology. The view of the philosopher about the total unity of the human spirit as the fundamental basis of hermeneutic understanding and interpretation is analyzed.*

**Keywords:** hermeneutica, text, sens, meaning, interpretation, discourse, semantic.

\* \* \*

УДК 140:316

**Завідник Б. Т.,**  
доктор філософії PhD, кандидат  
філософських наук, доцент кафедри філософії,  
Український католицький університет  
(Україна, Львів), philosophy@ucu.edu.ua

#### ТЕОДИЦЯ ФРІДРІХА ШЕЛЛІНГА

*Розглядаються філософсько-богословські погляди німецького мислителя XIX ст. Фрідріха Шеллінга, зокрема: метафізичні погляди. Порівнюються теодицеїні розбіжності між позиціями Шеллінга, Гетеля і К'єркегора. Розкриваються філософсько-богословські виміри параметрів трансцендентності і з'ясовуються його відносини зі світом і людиною. Крізь призму історіографії висвітлюється роль книги «Філософія Об'явлення» Шеллінга. Методом герменевтики проводиться аналіз теодицеїної думки мислителя в контексті історично-критичних досліджень останніх років. Новизна дослідження полягає у з'ясуванні пізнавальної ролі досвіду в обґрунтуванні доказів Божого буття на основі висновків філософсько-богословського осмислення. Отримані результати дають змогу стимулювати як особистий пошук істини Абсолюту, так і допомагають віднайти зв'язок між містичним пошуком Першоначала у філософії з метафізичною парадигмою серця. Трансцендентність розуміється як онтологічна категорія і розглядається в комплексі з ключовими темами християнської філософії, такими як час і вічність, особа і історія, творення і Бог та ін. Пролівають світло на становлення доказів існування Абсолюту в XIX ст.*

**Ключові слова:** Бог, Ідеї, докази Божого Буття, онтологія, метафізика, теодицея, трансцендентальний, Істина, споглядання.

Теодицею німецького філософа-ідеаліста Фрідріха Вільгельма Йозефа Шеллінга (1775–1854) можна назвати оправданням особового Бога становлення світу. Сила мислительного генія Шеллінга продовжує викликати захоплення і в наш час, не дивлячись на доволі важкосприйнятливий методологію і часто мілний стиль філософа. Тут ми розглядаємо тільки містично-досвідну філософію німецького мисленника, яка твориться у реальному пережитті і може служити доброю і нічим незамінною школою релігійної думки. Насправді Шеллінг пропонує чисту філософію для вибраних і здатних на самопосв'яту, яка однак протиставиться «кабінетній» філософії.

Теодицеєне питання філософії Шеллінга досліджували А. Баусола, Г. Волькмманн–Шлюкк, Ю. Габермас, К. Геммерле, Г. Гольц, І. Деккер, В. Каспер, Ф. Кіле, Т. О. Меара, К. Тіллет, В. Форстер, Г. Фурманс, Д. Чижевський, В. Шульц, В. Якобс, В. Янкевич та ін.

З-поміж джерел Богомислення Шеллінга варто відзначити твори німецького містичизму (Мейстера Екгарта, Якова Бьоме), Ніколая Кузанського, Декарта, Спінози, Канта, Фіхте, а з-поміж античних філософів – Платона. У концепції «все – в Бозі» бачаться впливи філософії о. Н. Мальбранша.

У природній «позитивній» теології Шеллінга зауважується спроба окреслення сфери особового Бога як тієї, що включає етап «створення Себе Самого» Богом, так і етап «завершення Себе» Всемогутнім. Ці два ключових етапи розглядаються як відношення неусвідомленого стану до усвідомленого: «Його випереджує темрява, а світло виводить із п'ятми Його сутність» [2, с. 53]. Щодо доростання Шеллінга до цієї думки знані італійські автори окреслюють шість періодів еволюції творчості філософа: «1) фіхтеанський (1795–1796); 2) філософії природи (1797–1799); 3) трансцендентального ідеалізму (1800); 4) філософії тотожності (1801–1804); 5) теософії і філософії свободи (1804–1811); 6) позитивної філософії і філософії релігії (починаючи з 1815 р.)» [2, с. 43]. Така періодизація цілком узгоджується з подібною у Н. Гартмана [7, с. 111]. Проте достатньо окреслити два періоди – творення негативної і позитивної філософії [3].

Для Шеллінга Бог – це реальне Першоначало. Проте філософ бентежить тим фактом, що Першопринцип сприймається як той, що існує поза свідомістю, а тому є зовні до неї. Знайти філософський вихід, повернутись до діалогічного відношення з Творцем – основна мета Богопізнання Шеллінга. Але яким чином?

Варто зауважити, що філософ утверджував первинність буття як існування стосовно до сутності, реальності – стосовно до понять. Сам мислитель дотримувався апофатичних поглядів у Богопізнанні, хоч апофатику вважав недостатнім засобом для здійснення до Бога, тож на додаток створював систему позитивної раціональної філософії.

У Шеллінга розум розглядається як той, що звертається до себе, сприймається як предмет, віднаходячи в собі *суб'єкт-особу* будь-якого буття, і завдяки якій саме розум стає *принципом апріорного пізнання буття*. Розум апріорний стосовно до буттєвих категорій. З такою здатністю і змістом розум постає як об'єктивна безконечна пізнавальна сила мислення у бутті сущого. Тут категорії буття програють перед реальною силою діалектичного мислення. Тут напрошується вихід Першосущого (*Ur-Grund* або *Un-Grund*) у ряд рухомої реальності аж до зустрічі знову ж таки з трансцендентною реальністю, оскільки безпосередній зміст наділений рухомою природою, що здатна виводити його поза межі, породжуючи наступний етап руху. Шляхом заперечення всього того, що не є суще, розум наполегливо дошукується здійснення до єдиного *Найреальнішого сущого (Prius)* – тотожного собі, бо воно не є «іншим». Найвище Начало – «абсолютна тотожність». Але з ким? На думку Шеллінга, з розумом [8, с. 118].

Певним ключем–поштовхом до відкриття цієї системи можуть послужити слова Мефістофеля з гетєвого «Фауста», на яких акцентує увагу Шеллінг у першій книзі «Філософії об'явлення»: «*O glaube mir, der manche tausend Jahre / An dieser harten Speise kaut, / Dass von der Wiege bis zur Bahre / Kein Mensch den alten Sauerteig verdaut!! Glaub' unser Einem, dieses Ganze / Ist nur für einen Gott gemacht!! Er findet sich in einem ew'gen Glanze, / Uns hat er in die Finsterniss gebracht, / Und euch taugt einzig Tag und Nacht*» [6, с. 57]. («*Повір мені! Я цю сухеньку справу / Вже кілька тисяч років гриз! / А хто з людей цю вічно-темну справу / З коліски до могили вже доніс? / Ти нам повір! Цей світ величній / Для Бога*

*тільки, – все йому! / Він сам сидить у славі вічній, / А нас прогнав у вічну тьму. / А вам дає то день, то ніч*» [1, с. 59]).

Дух заперечення або вільного мислення дає привід виводити реальне суще з того, що радше існує як «не-суще», звільнювати мислення від *випадкового* існування, створюючи для цього мислення підстави впізнавати себе самого. Зрозуміло, що гарантом такої мислительної конструкції для звичайних буттєвих форм завжди виступав емпіричний досвід. Натомість гарантом існування Єдиного Самосущого у своєму чистому світлі стає атрибут його *незбагненності*. Цей певний *X*, під яким приховується безумовна трансцендентна реальність, необмежена нічим, у Шеллінга більше іменентний розумові, хоч ця трансцендентна реальність позбавлена понятійності. Щоправда не завжди. Трансцендентна реальність є тією *дійсністю*, що випереджує будь-яку *можливість*. Під можливістю розуміється й зло, тож Бог позбавлений будь-якого зла, а є безмежною любов'ю.

**Негативна і позитивна філософії Шеллінга.** Тут слід прояснити деякі деталі дуалістичної методології Шеллінга, які урівноважуються і зливаються у вільному раціональному чи радше розсудковому мисленні за класичною схемою Аристотеля: спершу логіка, потім онтологія. У Шеллінга шлях від сутності (*Was*) до існування (*Dass*) (*philosophia ascendens*, знизу вгору) – це шлях негативного мислення, а дорога від існування до сутності (*philosophia descendens*, згори до низу) – дорога позитивної філософії. Остання – це властиво дорога доказу існування Бога. Філософ розглядає Бога як реальну, а не можливу Загальну Сутність і Силу (Міць); реальну, а не можливу Загальну Причину і Абсолютний Дух. У негативній теології діють закони логічного мислення. Воно необхідне, іманентне, акреаціоністичне і нагадує спосіб мислення Спінози, *sub specie aeternitatis*: класичний приклад трикутника Спінози (так само, як від сутності трикутника походить сума кутів, то так само від сутності Бога походить світ, внаслідок необхідної еманачії).

Позитивна, вона же реально-історична філософія – апріорна, але й негативна – теж апріорна. Проте позитивна філософія не обирає за відправну точку досвід, а тільки приходить до нього, стаючи апостеріорною наукою. Натомість досвід Бога триває завжди і про нього свідчить саме позитивна філософія. Остання доводить походження світу дією свобідної волі Бога. Насправді і позитивне і негативне богослов'я є дзеркальним відображенням одне одного.

Окрім того постать Шеллінга слід сприймати як зв'язкову фігуру в історії філософії, оскільки він намагався пов'язати об'єктивізм і абсолютний детермінізм Спінози із суб'єктивізмом та ідеалізмом свободи Фіхте.

В першій книзі «Філософії об'явлення» Шеллінг властиво обґрунтовує позитивну філософію (*Begründung der Positiven Philosophie*), щоб спробувати відшукати правдиву підвалину світу. Його пошук нагадує побудову державинських віршів у поезії «Бог», де людина виступає зв'язковою життєвих процесів, а природа немов заснула в живокіпінні своїх сил у своїй «душі» (*anima mundi*), в чеканні розкриття таїни її прихованого змісту. Жодне випадкове явище не можна пояснити за допомогою самого явища. Немає відповіді і в людині – вінці природи (*Endzweck*). Немає відповіді і в народженій

свідомості, до якої крізь товщі поставання еволюції доростала б природа, щоб себе самоусвідомити. Що це за поставання? Звідки воно і якої природи? Чи воно чуже людині? Чи людина засіб, чи ціль? – мучить себе питаннями філософ і робить дивовижне відкриття. Людина є творцем іншого світу, вона сама розпочала новий процес побудови історичного ряду подій, коли ще перебувала в лоні сліпої, чужої їй природи. Однак людина володіє одним єдиним скарбом – свободою волі, яка парадоксальним чином ув'язнює її саму, кидаючи на дно незнання. Свобода волі на початку людського життя була незаймана і чиста. Природа завмерла в очікуванні розв'язку. Він в людині, в її ділах. Та от біда – людина позбавлена цілі, а з нею втратив мету існування безкрайній всесвіт. І тут Шеллінг висуває своє класичне питання: «*Warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?*» [9, с. 6]. На це питання не здатна відповісти жодна наука, а може спробувати відповісти тільки філософія. Але яка саме? На думку філософа, та, що черпає з реальності, породжуючи дієве і постійно–тривале («*Kraft aus der Wirkendes und Dauerndes hervorbringt*») [Там само, с. 11]. Вона має нагадувати легку євангельську ношу і легке іго (Мт. 11, 30). Вона має бути одуховленою і в своєму центрі має мати Абсолютного Бога. Але хто наділений реально таким духом на щаблях розвитку природи, коли не сама людина? В кому реально прокидається дух і свідомість, коли не в ній, як у мікрокосмосі? Таким чином у натурфілософії Шеллінга «природа має бути видимим Духом, духом невидимої Природи». Вона прочитується як чистий розум, що перебуває в бутті. Проте, щоб не сплутати дух людини з Божим Духом, тут слід уважно спостерегти різницю між ними. Бог Дух – це Провидіння, яке провадить рушійні сили природи до конкретної мети. В цьому полягає й мета існування Бога, згідно з німецьким філософом. Проте, коли Бог–Дух здійснюється над духом людини, то природа не посідає усвідомленого духа.

У Шеллінга зауважується «реал–ідеалістична» система Богомислення, покликана зобразити шаблі прокидання свідомості, і ця «ідеал–реалістична система» найкраще розкрита філософом у творі «Система трансцендентального ідеалізму» (1800). Під останнім розуміється саме ідеал–реалізм – зсинтезований варіант «сірої» теорії і життєвої практики. Ось чому тепер не обійтись без філософії мистецтва, щоб віднайти ключ до всієї природи. Ось чому тут стає в пригоді естетичний досвід Канта, направлений на відкриття самосвідомості.

Не даремно вже у «Фаусті» Гете цитує класичний вислів: *ars longa – vita brevis*. Вічні цінності усвідомлюються як ті, що заховані у творах мистецтва, де, здавалося б, скінчений витвір насправді постає носієм безконечного, стає абсолютно об'єктивним і цінним. Але тут знецінюється сама філософія, бо вона не несе відповідальності за свою необ'єктивованість. І Шеллінг це добре усвідомлював. Тож правдива філософія має бути творчою на рівні мистецької цінності, має потягати до висот розкриття вічного сенсу буття. Чи є така філософія? За концептуальним рядом «філософія», «естетика» залишається один крок до нової омріяної міфологічної реальності, до «міфу».

**Особовий Бог Шеллінга.** Обравши у провідники філософа Фіхте, молодий Шеллінг відштовхувався у палких розмислах від філософії «Я», проте

розуміючи оте Я як абсолютне, вічне і безконечне Я трансцендентного і таємничого Бога. Філософ був провідним романтиком і за принципом Ф. Шіллера («*Das Geheimniss ist für die Glücklichen*») вбачав у цій містичній тайні джерело справжнього щастя [9, с. 11]. Це був його особистий теоретичний досвід Бога, талант, дарований Всемогутнім. Шеллінг усвідомлював усю неможливість безпосередньо охопити самого Бога в абсолютній і безконечній реальності, бо така спроба не під силу скінченному духу, тож наважувався на визнання Його дії в душі. Подібне особове відношення забезпечує пояснення всесвіту, що звернений до Бога, відштовхуючись від Нього. Ніхто з тодішніх мислителів ідеалістів, окрім Шеллінга, і в думці не припускав спілкування з особовим Богом. Філософ творить справжні захоплюючі богословські розділи з тринітарної тематики про відношення між Особами Пресв. Трійці у творі «Філософія об'явлення».

Вже в концептуально завершеній праці «Система трансцендентального ідеалізму» (1800 р.) Шеллінг урівноважує в цінності філософію природи і трансцендентальну філософію. Множинності феноменів може передувати чиста єдність між природою і духом. Колове обертання від світу природи до царства духа і навпаки, на думку Шеллінга, забезпечує таку єдність.

У Бозі, на думку філософа, зустрічаються два начала: ірраціональна воля і раціональна сила, Дух і Природа. Боротьба між ними неминуча. Життя в Бозі неодмінно відображається й у житті людини, з тою відмінністю, що в Бозі любов завжди перемагає, Його свобода долає ірраціональну сліпу потугу зла. Зло прогнане з життя Бога, там йому немає місця.

Врешті мислитель радить орієнтуватись на християнську філософію як на модель правдивої філософії (див.: початок мюнхенських лекцій 1827 р.). Можна тільки припустити, що такий, захоплююче описаний Шеллінгом щабель «завершення Себе» Богом, знаходить вирішення у кенозисі, у вираженні любові до людини і в пробудженні її прихованих духовних сил до народження для нового життя, життя в Бозі. Таке припущення обумовлене самим фактом, що у своїй системі Шеллінг ні на мить не виключав думку про Абсолют, дошукуючись цього вирішального Богозавершення. Якщо так, тоді ми отримуємо добрий урок від німецького Богомислителя.

**Абсолютний Prius «Філософії об'явлення» у Шеллінга.** Вище, на матеріалі праці «Філософія об'явлення», ми наводили основні відмінності між негативною і позитивною філософією Шеллінга, тож тут змушені знову оцінити вартість циклу лекцій, які філософ читав у Берлінському університеті від 1841 р. в останньому періоді творчої діяльності, і що важливо, після десятиліття з дня смерті Гегеля. Мова йде про тридцять сім лекцій, зібраних у книгу, яка була опублікована посмертно, сином філософа. Як відомо, філософ виступав з критикою доктрини Гегеля ще на лекціях в Ерлангені. На думку Шеллінга, помилка Гегеля полягала в тому, що філософ не визнавав того факту, що вся раціональна і наукова філософія є логічною, а тому висував логіку тільки як частину раціональної філософії, поза якою ставив філософію природи і філософію духа [4, с. XL]. Гегель, як зауважував Шеллінг, впав у «новий Вольфганізм» (*neuer Wolfianismus*).

За життя Шеллінга праця «Філософія об'явлення» не була опублікована. Проте, як зазначає італійський упорядник твору «Філософія об'явлення» А. Баусола, в жодній іншій праці не знайдемо такого чіткого систематичного викладу основних положень теоретизування філософа [4, с. VII]. Як вже зазначалось, Шеллінг був переконаний, що у своїй філософії відштовхується від правдиво реального Суб'єкту, а не тільки від чистого поняття. Тож «Філософія об'явлення» стала здійсненням плану побудови позитивної філософії. Цей план, за свідченням історика філософії К. Фішера, почав реалізовуватись від 1831–32 р. [5, с. 248–49]. Він полягав у переході від негативної філософії до позитивної, від можливого сущого до актуального і в приході до істинного та автентичного Сущого, позбавленого всякого поставання. Чи таке відкриття здійснювалось ірраціональним шляхом, поза законами дедуктивного раціоналізму? Або, як запитує той самий Баусола, «шеллінгівська доктрина про істинне Сущє відтворює в певному значенні крок, здійснений Кантом, який пробував, з практичних мотивів і потреб, реставрувати того Бога, якого спекулятивна філософія не творила?», відповідаючи, що Шеллінг не був ані ірраціоналістом, ані гносеологістом [4, с. XLVII–XLVIII]. І це так, бо, як зауважує сам Шеллінг, «позитивна філософія відштовхується від такого сущого, що існує поза мисленням в абсолютній спосіб... є понад всяким досвідом, бо випереджує всяку думку: отож є абсолютно трансцендентним буттям від якого й відштовхується позитивна філософія» [9, с. 127]. Існування такого абсолютно трансцендентного буття Буття не доказується:

«Бог існує. Така пропозиція зовсім не означає, що поняття цього *Prius* є = поняттю Бог. Його значення наступне: цей *Prius* є Богом, не згідно з поняттям (*nicht dem Begriff*), а в реальності (*sondern der Wirklichkeit*)» [Там само, с. 128]. Необхідне Сущє існує, бо було б абсурдно, щоб буття без небуття не було (тобто, щоб не існувало сущого без небуття). Таке Буття відмінне від того, що постає, оскільки оце останнє є здійсненням і проявом сили Буття. Те, що постає – несправжнє буття і не може бути Першоначалом.

Коли ж таке Буття Необхідного Сущого поза доказом (бо воно пізнається необхідно, а не гіпотетично), то все ж доказується те, що впливає з Нього, те, що є фактом. Що цікаво, так це зауваження у Шеллінга про зміст негативної філософії, де природа всякого сущого є безконечною силою (потенцією) буття, матрицею всякого можливого сущого. Оскільки первинний зміст всякого буття–сущого визначається тією самою природою буття, що є Богом [4, с. LXXIII]. Ось чому, зрешту, світ має мати своє буття в Абсолюті. Тож слід доказувати Божественність оцього *Prius* (*Gottheit jenes Prius*), що є Богом і доказувати, що Бог існує. Тут Шеллінг дотримується лінії *апостеріорного* доказу існування Бога, усвідомлюючи той факт, що коли позитивна філософія не відштовхується від досвіду, то тоді вона мала б бути апіорною наукою і негативною філософією. Проте, коли для негативної філософії досвід служить підтвердженням, але не доказом, то раціональна філософія ґрунтується на правді про іманентну необхідність свого прогресування. Вона незалежна від існування, яке було б правдивим навіть тоді, коли б нічого не існувало.

Цілком іншою є позиція позитивної філософії. Вона зростається з досвідом і розвивається разом з ним. Вона теж вважається апіорною наукою, проте у ній *Prius*, від якого вона відштовхується, не є просто чимось першим до досвіду.

«Абсолютний *Prius* є тим, що не має жодного іншого *prius*, відштовхуючись від якого можна було б дізнатись про Нього. Буття абсолютного *Prius* означає: не бути відомим апіорі. Тут, у позитивній філософії полягає правдивий емпіризм, оскільки те, що показується в досвіді стає разом з тим співвідночим елементом філософії» («*Das absolute Prius aber ist, was kein Prius hat, von dem aus es erkannt wird. Das absolute Prius seyn, heisst also: nicht a priori erkannt werden. Hier, in der positiven Philosophie, ist also eigentlicher Empirismus, insofern als das in der Erfahrung Vorkommende selbst mit zum Elemente, zum Mitwirkenden der Philosophie wird*») [9, с. 130].

У позитивній філософії, на думку Шеллінга, «апостеріорний доказ не діє у звичному розумінні його функції, бо шлях не пролягає від ефекту до причини, а навпаки, від причини до ефекту. Причина, оскільки згідно із своєю природою (*der Natur*) є тим, що випереджує, то тоді тут і полягає *prius* доказу. З такої (природної) позиції причини і ефекту приходиться до висновку про те, що тут, поки *причина* (Бог) підлягає доказу або ж випливає *апостеріорі* чи *per posterius*, то в наслідку (світ) сприймається у понятті *апіорі*» [Там само, с. 130]. Від початку до кінця тут мова йде про цілісний досвід (*die gesammte Erfahrung*), а не про якийсь певний досвід.

Позитивну філософію не можна ніколи у повноті завершити, вона не є системою. (Є такою тільки тоді, коли є стверджувальною). Раціональна філософія є тією, що шукає об'єкт найвищого знання (тобто мудрості) і знаходить його в кінці свого шляху в понятті. Проте, з позитивного боку, філософія досягає своєї мети в такий спосіб, що її доказ не дається в жодному партикулярному члені (*einzelnen Gliede*), а невпинно розвивається. Цього доказу достатньо, але він ще не завершений (*nicht abgeschlossenen Beweises*). Позитивна і цілісна філософія характеризується рухомістю, неспокоєм та адогматичністю. Тому доказ є доказом для тих, які хочуть прогресувати і завжди мислити, намагаються бути особами думуючими (*die Klugen*). Такий доказ «не є геометричним доказом, яким можна змусити якусь особу, що вже є змушена, навіть немудру, тоді коли я не можу нікого зробити мудрим через досвід, якщо той цього сам не захоче; з цього приводу у Псалмі 14, 1 говориться, що нетямущі кажуть у своєму серці: немає Бога» [Там само, с. 132]. Позитивна філософія є істинно вільною. Шеллінг пропонує вибір: «*wer sie nicht will, mag sie lassen*» («Хто її не хоче, той може її покинути»). Для цього існують різні філософські шляхи до вибору, для цього є креаціоністична і еманативна доктрини, негативна і позитивна філософії. Для цього, за словами Лессінга, «*zum Behaupten gehört vor allem ein Haupt*» – «щоб щось стверджувати принаймні треба мати голову». На думку Шеллінга, схопити відмінність між негативною і позитивною філософією важко. Тільки та філософія може вважатися справжньою, в якій усі вагомні питання наділені моральним і теоретичним змістом.

«Філософію об'явлення» не варто сприймати як *Offenbarungsphilosophie* – як якусь Богооб'явлену філософію або чисту *Freiheitsphilosophie*. Як зауважує

німецький мисленник, «Філософія об'явлення» торкається не тільки формального боку якогось божественного акту, а – загального принципу об'явлення, його змісту і всеобіймаючого зв'язку, в якому тільки й можна збагнути цей зміст» [9, с. 141]. Це мова радше про абсолютну Божу свободу. У ній Бог не прив'язаний ні до чого, навіть до свого власного буття. «Так само як світовий процес в цілому є тайною Бога, яка розкривається тільки поступово, так само є й таємниці Божого керування світом в частковому» [Там само, с. 305]. Це мова про пряму стежу Бога, яку пригадував старозавітний пророк Осія (14,10: «бо путі Господні праві»). Бог наділений силою і міццю. «Ця сила іншого, відмінного від Бога буття прихована в Бозі, вона відкривається для нього з самого спочатку як щось непередбачливе. Оце приховане в Бозі (те, чого ніколи не було відрізняється тим, що спочатку є можливістю) має вийти з Нього саме для того, щоб, повертаючись, бути в якості знаючого або свідомого в тому, в чому воно спочатку було несвідоме» [Там само, с. 296]. За свідченням Йоана Кеплера, Бог «ходить» прямо, тоді коли створіння – криво (кривизною сповнений рух небесних тіл, переломлення світла тощо). Шеллінг це усвідомлював.

Філософ вчить відкривати в собі скарби духа. Зрозуміло, що в тій людині – *Urmensch*, яку має на увазі філософ, говорячи про Бога і відношення Його до людини, переживає Бог у іншій формі свого буття. Оскільки Бог є здійснений у собі і завершений, не повинен припускати факту свободи і самопізнання у людині. Тут зауважується певний парадокс. Ось чому Шеллінг змушений повести мову про автентичну свободу людини, оскільки від цієї свободи залежатиме вибір–актуація або ж не актуація сили буття у космічному процесі надалі, у новому розвитку.

Щоправда, стає незрозуміло, як можливо, щоб Бог міг утримувати в собі послідувачі сили (потенції), проти своєї волі, поза собою? Чому він не застосує свою силу і не знищить їх актом самознищення, показавши свою Всемогутність? [4, с. LXXV]. Такі питання свідчать про одну із слабких сторін філософії Богопізнання Шеллінга.

На жаль, ми не можемо зупинитися тут на перегляді усіх лекцій Шеллінга, присвячених тематиці Богомислення, і відповідати на поставлені питання. Зауважимо тільки ще раз, що філософ продемонстрував вміння мислити не гірше від інших новоєвропейських філософів і таки запропонував нове бачення розвитку Богопізнання, що вже займалось на обрії епохи, в якій йому випало жити і мислити.

**Відношення філософії Шеллінга до ідеалізму Гегеля і екзистенціалізму К'єркегора.** Говорячи про внесок Шеллінга у філософію Нового часу, варто зауважити часті критичні випадки на адресу шеллінгіанства з боку К'єркегора/ Данський філософ, побиваючи гегельянство, з тих самих причин виступав з критикою Шеллінга, оскільки позиції німецьких філософів майже збігалися. Помилка Гегеля вбачалась у конкретизації загального поняття, як у єдиній і винятковій первинній реальності, що здатна мислити себе саму. Первинним, згідно з Гегелем, вважалось буття людини загалом, її дух. Мислення і буття, сутність і існування збігались таким чином, що сутність розглядалась як існування, онтологічна

реальність переходила у логічну. Тож критиці підлягало оце «загальне» гегелівської філософії. Поняття не мало б замінювати реальне, під яким розумілося б поняття буття як загальне поняття. Бо, на думку К'єркегора, реальне є завжди «одичинне». Від простого поняття буття не можна вивести нічого. Те, що подумане не може заволодіти власною самостійністю. Тож сутність може бути тільки індивідуальна. Універсальність сутності належить тільки до мислення, а не до буття.

**Висновки і перспективи подальших досліджень.** Як висновок, Шеллінг відмовився від гегелівського розуміння сутності як безпосередньо актуальної, бо сутність не є існуванням. Проте філософ не позбувся гегелівської перспективи подачі первинного *prius*, здатного розвивати свої властиві змісти, поодинокі факти, конкретне суще. Звідси й помітна відмінність між позиціями Шеллінга і К'єркегора (але й зближення, оскільки Шеллінг теж не поділяв цих поглядів Гегеля): немає необхідного переходу від можливості до реальності, а чисте буття, – відправна точка діалектики Гегеля, – є порожнє буття, абстракція? від якої ніщо не походить. В той час, коли Шеллінг не поділяв поняття чистого буття за Гегелем, бо від нього не можна започаткувати жодного процесу, все ж розглядає чисте буття як таке, що позбавлене будь-якої детермінації. Натомість К'єркегор цілком відкидатиме вчення про чисте буття.

Шеллінг і К'єркегор обидва виступали на захист християнської філософії і християнства, зокрема. Проте, коли Шеллінг не обґрунтовував Боговтілення Христа, цікавлячись проблемою *Urmensch*, данський філософ проводив велику первинну різницю між Богом і людиною на рівні прірви між ними. К'єркегор був переконаний, що людська природа перебуває не разом з божественною, тож тоді Бог втілювався в людину. Тут немає ні тіні раціоналізму.

#### Список використаних джерел

1. Гете Й. В. фон. Фавст. Перша частина / Пер. з нім. Д. Загула. – Київ–Відень, 1919. // G'ete J. V. fon. Favst. Persha chastyna / Per. z nim. D. Zagula. – Kyi'v–Viden', 1919.
2. Реале Д., Антисери Д., Западная философия от истоков до наших дней. От Романтизма до наших дней / Пер. с ит. С. Мальцевой. – СПб., 1997. // Reale D., Antiseri D., Zapadnaja filosofija ot istokov do nashih dnei. Ot Romantizma do nashih dnei / Per. s it. S. Mal'cevoj. – SPb., 1997.
3. Bausola A. Metafisica e rivelazione nella filosofia positiva di Schelling. – Milano, 1963.
4. Bausola A. La filosofia della Rivelazione al vertice speculativo del pensiero di Schelling. Saggio introduttivo // F. W. J. Schelling. Filosofia della Rivelazione. – Milano, Rusconi, 1997.
5. Fischer K. Schellings Leben, Werke und Leben. – Heidelberg, 1923.
6. Goethes Werke. 4 Bd. Faust. Hg. von H. Kurz. // Goethes Werke. Meyers Klassiker–Ausgaben in 150 Bänden, Bibliographisches Institut, Leipzig und Wien, 1900.
7. Hartmann N. Die Philosophie des deutschen Idealismus, I, 2 ed. – Berlin, 1960.
8. Schelling F. W. J., Historisch–kritischen Ausgabe von Schellings Werken. Im Auftrag der Schelling–Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hg. von H.–M. Baumgartner, W. G. Jacobs und H. Krings usw., Bd. IV [1797–1798], Frommann–Holzboog. – Stuttgart, 1988.
9. Schelling F. W. J. Philosophie der Offenbarung, 2 Bde. Einleitung in die Philosophie der Offenbarung, Unveränderter reprographischer Nachdruck der aus dem handschriftlichen Nachlass herausgegebenen Ausgabe von 1858. (1. Nachdr. 1966). – Darmstadt, 1990.

Zavidnyak B. T., PhD, candidate of philosophical sciences, associate professor, Department of Philosophy, Ukrainian Catholic University (Ukraine, Lviv), philosophy@ucu.edu.ua

#### Theodicy of Fridrich Schelling

*This article examines Fridrich Schelling conceptual understanding of the proofs for the existence of God. It also interprets the differences in theodicy between the positions of Schelling, Hegel and Kierkegaard are compared. It traces the evolution of this theme pursuant to the metaphysical studies of Moderns Philosophy. The concept of God in the philosophy of Schelling is considered by exploring the nature of the relations between the transcendent sphere of God and the spiritual world of the human person. The transcendence is understood as an ontological category, being discussed in connection with the key themes of Christian philosophy, such as time and eternity, person and history, creation and God etc. From the point of view of historiography, the role of the book «Philosophie der Offenbarung» by Schelling is highlighted.*

**Keywords:** The God, Ideas, proofs for God, ontology, Metaphysics, Theodicy, Natural Theology, transcendence, Truth, contemplation.

\* \* \*

УДК 1(47)(091)

**Мелещук А. А.,**

кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, Дніпровський національний університет ім. Олеся Гончара (Україна, Дніпро), meleschuk@ukr.net

#### ОСОБЛИВОСТІ ОРГАНІЦИЗМУ В ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ К. ЛЕОНТЬЄВА І М. ДАНИЛЕВСЬКОГО

*Досліджено особливості застосування методології органіцизму при побудові моделі суспільства і історичного процесу у Миколи Данилевського і Костянтина Леонтьєва.*

*Актуальність теми визначається можливістю застосування методології органіцизму для вирішення проблем сучасних суспільств, пов'язаних з формалізацією і механістичністю відносин у соціумі.*

*Метою дослідження є виявлення основних складових органіцизму у Данилевського і Леонтьєва, а також з'ясування відмінностей його проєкції на соціум і історичний процес.*

*М. Данилевський бере за зразок наукової об'єктивності принципи природної системи і поширює його з природознавства на суспільствознавчі дослідження. В результаті суспільство розглядається ним як унікальний організм – культурно-історичний тип, який при порівняльному дослідженні повинен визначатися не лише рівнем розвитку, а й типом. В сукупності культурно-історичні типи є дискретними, відокремленими явищами, мають власну специфіку і не підлягають жодним універсальним закономірностям. К. Леонтьєв також розглядає суспільство як організм, але знаходить універсальну природу культурно-історичних типів. Філософ вказує на спільні алгоритми їх розвитку і важливість взаємодії, діалектичного співвідношення в історичному поступі.*

**Ключові слова:** органіцизм, історіософія, історія, культурно-історичний тип, суспільство, Захід, Європа.

Соціальна проблематика залишається актуальною, оскільки сучасні суспільства постійно зіштовхуються як зі старими, так і з новими викликами, відповідь на які не можливо дати без застосування філософської методології. Однією з невирішених залишається проблема підстав і чинників об'єднання індивідів у певного роду спільноту – смію, територіальну общину, громаду міста, селища і, нарешті, націю, людство. З одного боку, людська цивілізація другого тисячоліття ери Христа має чималий досвід побудови зазначених спільнот і механізмів їх взаємодії. Існують національні і міжнародні системи права, політичні, економічні алгоритми організації взаємодії між індивідами у соціумі. Але, часто їх функціонування набуває формального, механічного характеру, а внутрішні, свідомі чинники відходять на периферію, чи то зникають взагалі. Як наслідок,

сучасне суспільство перетворюється на складний, детально диференційований, інертний механізм. Індивіди взаємодіють в ньому не за усвідомленою, природною потребою, а за обов'язком, виконуючи певні інструкції. Втрата внутрішньої мотивації до взаємодії у соціумі проявляється, зокрема, у численних протестах молодіжних субкультур які в різноманітному вигляді демонструють відхід від формалізму. На наше переконання, ефективним інструментом дослідження і вирішення зазначеної вище проблеми є методологія органіцизму.

Метою даної статі буде порівняльний аналіз історіософських концепцій Костянтина Леонтьєва і Миколи Данилевського. Зокрема ми виявимо відмінні риси у застосуванні методології органіцизму у розумінні соціуму і динаміки його розвитку зазначеними мислителями.

Філософська спадщина М. Данилевського досліджена ґрунтовно, особливо історіософія і філософія суспільства. Перші спроби осмислення належать його сучасникам. Серед них слід згадати М. Бердяєва [2], В. Зеньковського [4], М. Лосського [6]. В радянській історіографії вирізняються дослідження А. Філатова, К. Султанова, П. Зайончковського. Серед сучасних дослідників варто назвати Ю. Пивоварова [8], А. Захарова, С. Бажова і В. Міхеєва [7]. Органіцизм М. Данилевського ще потребує певної рефлексії в контексті аналогічних підходів інших авторів. Філософська спадщина Костянтина Леонтьєва досліджена менш ґрунтовно. Дореволюційні дослідники упереджено оцінювали його ідеї, а часом не помічали їх далекосяжності. За радянських часів К. Леонтьєв сприймався як ідеолог монархізму, ієрархічного суспільства, а з іншого боку актуальність цивілізаційного вибору відпала з прийняттям комуністичної ідеології. За оцінкою В. Розанова ідеї Леонтьєва випередили свій час, відтак залишилися не сприйнятими [9]. До ідей Леонтьєва вороже ставився С. Трубецькой, назвавши його апологетом «реакції і мракобісся», а концепцію візантизму вважав «мертвою і такою, що віджила», «жахливою, болючою утопією» [10, с. 123].

Та саме цікаве, що до творчості К. Леонтьєва скептично ставилися і слов'янофіли. Так, вчення Леонтьєва І. Аксаков охарактеризував як «хтивий культ палки». З цього приводу В. Розанов зазначав, що слов'янофіли навіть «страшилися прийняти його до своїх лав» настільки неординарним було їх враження про Леонтьєва.

Неоднозначні відгуки про Леонтьєва залишив М. Бердяєв, визначивши його як «філософа реакційної романтики» [1, с. 216]. Спробу Леонтьєва відродити Росію через звернення до візантійських взірців культури і державності Бердяєв різко критикує, стверджуючи, що мислитель «хапється за візантійську гниль в пориві відчаю» [1, с. 216].

Лише в наш час почали з'являтися поодинокі дослідження, в яких потроху долається упереджене ставлення до К. Леонтьєва.

Успіхи природознавчих наук у XVIII–XIX ст. вплинули на формування філософських концепцій людини і суспільства. Успіхи Ч. Дарвіна у розробці і практичному доведенні еволюційної теорії стали каталізатором для розробки органічної моделі суспільства, яка вже поширювалася в період романтизму