

б) німецька філософія XVIII–XIX ст. (І. Г. Гаман, Ф. Г. Якобі, І. Кант, І. Г. Фіхте, Ф. В. Й. Шеллінг, Г. В. Ф. Гегель, А. Шопенгауер, В. Дільтей, В. Шуппе, Й. Ремке);

в) російська філософія XIX століття (П. Д. Юркевич, В. С. Соловйов, А. А. Козлов);

г) американська філософія інтуїтивізму кін. XIX – поч. XX ст. (У. Джеймс).

### 3. Класичний інтуїтивізм.

а) французький класичний інтуїтивізм (А. Бергсон);

б) російський класичний інтуїтивізм (М. О. Лосський).

### 4. Некласичний інтуїтивізм.

а) французький неklasичний інтуїтивізм (Г. Марсель, Ж. Марітен, Е. Левінас);

б) російський неklasичний інтуїтивізм (С. Л. Франк, С. А. Аскольдов, П. А. Флоренський, М. А. Бердяєв, С. Н. Трубецькой);

в) німецький неklasичний інтуїтивізм (Е. Гуссерль, Н. Гартман, Р. Інгартен, М. Шеллер);

г) англійський неklasичний інтуїтивізм (Дж. Е. Мур);

д) італійський неklasичний інтуїтивізм (Б. Кроче).

1. Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике. Очерк истории: XVII – начало XX в. / В. Ф. Асмус. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – С. 10. 2. Спиноза Б. Этика // Об усовершенствовании разума : сочинения. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс ; Харьков : Изд-во "Фолио", 1998. – С. 666. 3. Там же. 4. Там же. – С. 665–666. 5. Там же. – С. 666. 6. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. Книга IV // Сочинения : в 3 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1985. – С. 8. 7. Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике. – С. 27. 8. Лейбниц Г. Рассуждение о метафизике // Соч. : в 4 т. Т. 1. – М., 1982. – С. 368–369. 9. Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике. – С. 70. 10. Там же. – С. 77. 11. Шеллинг Ф. В. Й. Философские письма о догматизме и критицизме // Сочинения : в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1987. – С. 68. 12. Там же. – С. 69. 13. Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма // Соч. : в 2 т. – М.: Мысль, 1987. – С. 258.

Надійшла до редколегії 14.09.12

*І. В. Ляшенко, канд. філос. наук, доц., КНУТШ*

## **ФІЛОСОФІЯ ГЕГЕЛЯ ЯК МІСТИЧНИЙ ПАНТЕІЗМ: ІНТЕРПРЕТАЦІЯ В. ДІЛЬТЕЯ**

*У статті розкривається запропонована В. Дільтеєм історико-філософська інтерпретація філософської системи Г. Гегеля як містичного пантеїзму.*

**Ключові слова:** В. Дільтей, Г. Гегель, містичний пантеїзм.

*В статье раскрывается предложенная В. Дильтеем историко-философская интерпретация философской системы Г. Гегеля как мистического пантеизма.*

**Ключевые слова:** В. Дильтей, Г. Гегель, мистический пантеизм.

*This article evolves W. Dilthey's historic-philosophical interpretation of a Hegel's philosophical system as a 'mystical pantheism'.*

**Keywords:** W. Dilthey, G. Hegel, mystical pantheism.

Праця В. Дільтея "Історія молодого Гегеля", за висловом Г.-Г. Гадамера, "відкрила нову епоху в дослідженні Гегеля" [1]. У західноєвропейській філософії XX століття Гегель стає не просто сучасним, але й вито-

ком майже всіх нових тем, ідей і проблем, а, на думку Глокнера, з цієї праці починається неогегельянство ХХ ст. І справді, завдяки В. Дільтею образ Гегеля як філософа був значним чином змінений, звернув увагу до подальшого драматичному процесу відновлення і становлення ідей Гегеля. Концепція В. Дільтея мала вплив у працях таких неогегельянців, як Глокнер, Кронер, Херінг, а згодом і французької гілки неогегельянства (Валь, Іполіт).

Аналіз В. Дільтеєм ранніх нотаток і праць Гегеля переконливо доводить, що філософська система, яка остаточно сформувалася в "Енциклопедії філософських наук", виросла саме з романтично-поетичних, ірраціоналістичних та теологічних пошуків молодого видатного німецького філософа. Отже Дільтей в своїй роботі намагався розв'язати Гегелеве питання: "чим пояснити "чудесну революцію", у якій християнство здобуває перемогу над релігіями давніх народів? Цю проблему не розв'язала раціоналістична історіографія, і тут струмить одне з живих джерел історичного споглядання, одне з тих, що потім з'єднуються в один широкий потік його "Феноменології духу" та "Філософії духу" [2].

Так, наприклад, Гегель розуміє розпад грецької релігійності через політичні зміни і знаходить в цьому розпаді пояснення того, що нація повинна була шукати відновлення, нового єднання в християнській свідомості. "Грецька релігійність не поступилася місцем християнській, як хиба поступається істині; вона мусила зникнути разом з умовами, за яких вона була дією. Відданість державі поступилася піклуванню індивідуума про своє приватне життя; коли занепадала свобода класичних народів, їхні боги не могли надати їм заміну цій втраті та не могли втішити їх: відтак греки та римляни знайшли реалізацію своїх потреб, спрямованих на абсолютне, у християнстві. "Убогий та нещасливий стан пригноблених римлян зробив їх схильними до очікування швидкого знищення світу і появи Месії". Так само, як релігійність юдеїв після внутрішнього розпаду їхньої держави та їхньої культури на партії та секти, із занепадом грецького державного життя та римського республіканського устрою стало розкладатися духовне життя, що містилося в них. "Коли люди осягнули панування своїх ідей над об'єктами, геній відокремився від людства" [3]. Тут у В. Дільтея йдеться про історичний нарис, який міг би бути віднесений до енських часів, розвиваючий це в такий спосіб, що нагадує "Феноменологію духу" та її три форми самосвідомості – стоїцизм, скептицизм та нещасну свідомість.

Непересічною ідеєю у світовому гегелівстві є обґрунтування Дільтеєм тези про те, що гегелівська філософська система має своїм корінням містичний пантеїзм. Спробуємо проаналізувати аргументацію самого В. Дільтея. Мислитель виходить з фрагментів, що виражають тодішній гегелівський містичний пантеїзм найбільш чітко (і час яких можна визначити ззовні), та намагається встановити контекст містичних ідей, що проявлявся у Гегеля ще у франкфуртський період під час дослідження теологічних проблем. Далі за цим контекстом Дільтей впорядковує окремі місця, що знаходяться у теологічних уламках цього періоду.

Уже в зрілий період своєї творчості Гегель скаже про співвідношення діалектики й містики: "Відносно спекулятивного (діалектичного. – І. Л.) мислення ми маємо ще помітити, що під цим висловом належить розуміти те ж саме, що раніше стосовно в основному релігійної свідомості (і свідомості самого Гегеля, яка перебувала ще переважно на цьому щаблі. – І. Л.) та її змісту називалося *містичним*. Коли в наш час говорять про містику, то, як правило, вживають це слово в сенсі таємничого і незрозумілого, і в залежності від отриманого утворення і образу думок одні дивляться на це таємниче і незрозуміле як на дещо справжнє та істинне, а інші вбачають в ньому забобони і обман. Ми маємо насамперед помітити, що містичне, безсумнівно, є дечим таємничим, але воно таємниче лише для розсудку, і це просто тому, що принципом розсудку є абстрактна тотожність, а принципом містичного (як синоніму спекулятивного мислення) – конкретна єдність тих визначень, які розсудок визнає істинними в їх роздільності і протилежності". І далі: "Все розумне ми, відповідно, маємо разом з тим називати містичним, кажучи цим лише те, що воно виходить за межі розсудку, а зовсім не те, що воно має розглядатися взагалі як недоступне мисленню і незбагненне" [4].

Детальний та один з найбільш ґрунтовних аналізів гегелівської літератури до 1918 р. стосовно "пантеїзму" Гегеля здійснено І. О. Ільїним [5].

Взагалі треба завжди зважати на те, що німецькі містики справили на Гегеля неабиякий вплив. Уже в Берні він ретельно конспектує Майстера Екхарта та Й. Таулера. Згодом він студіюватиме Якоба Бьоме. Якщо в гегелівських "Лекціях з історії філософії" у російськомовному виданні Фр. Бекону відводиться 14 сторінок, і навіть Декарту всього 26, то Бьоме – 21,5. Симпатії до містицизму не полишали Гегеля впродовж всього його життя. Навіть у зрілому віці видатний раціоналіст буде симпатизувати Францу Ксаверію фон Баадеру. Саме у містиків чи не в першу чергу Гегель почерпнув ідею збігу протилежностей, яка висновувала всю його діалектику.

Жан Валь у своїй праці "Нещасна свідомість у філософії Гегеля" пише: "Можна... помітити, що робота Гегеля полягала в тому, аби отримати верх над романтизмом, аби раціоналізувати догму і в той же самий час примусити зникнути у позачасовому цілому, де в кінцевому випадку з'єднуються раціональне і реальне, суперечності конкретного світу і саму його трагедію. Не менш істинне і те, що в глибині його філософії є трагічне, романтичне, релігійне начало. І хоча поширювати це начало на всю філософію Гегеля було б помилкою, тим не менше вся його філософія має відповідне забарвлення. У витоків цієї доктрини, що постає як послідовний зв'язок понять, полягає різновид містичної інтуїції і палкої пристрасті" [6].

Відносно *пантеїзму* ранньої гегелівської філософії, то тут справа дещо складніша. Проте не така ж і безнадійна. Знову читаємо самого Гегеля. "Пантеїзм взагалі доходить до розчленування і систематизації. Там, де він є у формі уявлення, він – життя, що п'янить, вахкічне споглядання, що не дозволяє виступити розчленованим одиничним формо-

утворенням універсуму [...]. І тим не менше, цей погляд складає для кожної здорової природи *природний відправний пункт. В особливості в юності* [...] (курс. мій – І. Л.)" [7]. Пантеїзм був "природним відправним пунктом" і молодого Гегеля. А в системі зрілого, на що звернув увагу Маркс у "Святій родині", пантеїзм (у спінозівському його варіанті) був, поряд із самосвідомістю Фіхте, іманентною складовою абсолютного ідеалізму. Гегель сам неодноразово відкрито і недвозначно, зараховував Спінозу й себе до "справжніх" пантеїстів. І навіть тоді, коли найвищим визначенням абсолютного він буде вважати Дух, й коли знайде більш точні визначення своїм філософським поглядам і вченню, Гегель ніколи не зрадить своїм юнацьким пантеїстичним захопленням. Поняття пантеїзму буде наповнюватися лише більш конкретним змістом.

Дільтей вважає, що ще від самих ранніх праць Гегель вже застосовує метод, який тільки згодом в більш зрілій формі постане у "Феноменології духу" – Гегель осягнув у поняттях перехід від одного загального душевного устрою (як в юдаїзмі) – крізь різноманітні моменти – до іншого (як у релігії Христа). Застосування такого методу під впливом Канта Гегель зрозумів на переході від зовнішньої церковної віри до релігії розуму. "Раніше Гегель вже переживав власну визвольну боротьбу проти теології завдяки кантівській науці, і тепер сталося те ж саме; нове переживання, що сталося в ньому, полягало у відмові від абстрактного відокремлення загального морального правила від потягів життя, трансцендентного божества від людської душі, великих сфер дійсності одна від одної, як це відбулося в новому пантеїзмі, і через це переживання він зрозумів тепер ґенезу та сутність християнства. Обидва шляхи представлення ґенези християнства мають між собою те спільне, що перехід від юдаїзму до християнства зображується через внутрішній зв'язок понять [8].

Критикуючи Канта, влітку 1802 р. Гегель видає статтю "Про наукові способи дослідження природного права, його місця в практичній філософії і про його стосунок до науки про позитивне право" [9], зміст якої далі поширюється у "Феноменології...", де зображується та критикується моральна точка зору. Стаття "Про наукові способи дослідження природного права..." підкреслює як цінне в практичному розумі Канта те, що він переносить абсолют до сфери свободи: практичному розуму лише характер безконечного; але його обмежує конечна множина емпіричних стимулів. Відтак реальне стає чужим ідеальному, будучи в застиглій антитезі до нього. "Прагнення чуттєвості до розуму, обмеження чуттєвості через автономність морального розуму міститься фактично в загальному досвіді; але ізоляція цих сторін життя є насправді скасуванням моралі. Бо в ній втілюється суть розуму як внутрішньо єдиного взаємозв'язку різноманітності з єдністю, емпіричного з ідеями, потягів із розумом. Цьому відповідає те, що в етичній теорії Канта загальна формула й визначений обов'язок не можуть бути поставлені в жодні внутрішні відношення одне з одним... Тут так само, у провідній думці критики Канта, ідеться про те, що протиставлення, що відриває матерію від форми, максимум від загальної формули, визначене від загального, робить неможли-

вою систему моралі... Сила Канта – у визнанні автономного безумовного в людині, що знаходить свій найвищий вираз у практичному розумі. Його обмеженість у тому, що безумовне він бачить лише у формі протиставлення єдиного, загального до множинного та особливого" [10].

Далі В. Дільтей розкриває поданий Гегелем розвиток духу від морального усвідомлення до любові та прекрасної душі, а від них – до релігії, містить також перший нарис історії розвитку морально-релігійної свідомості, як вона подана у статті "Природне право", і згодом – у "Феноменології духу": "Від протиставлення мораль, яка усвідомила її безконечність, має прямувати до примирення, до усвідомлення безумовного, що включає зв'язок окремого, множинного з одиничним, загальним і необхідним" [11].

Розглядаючи більш ретельно ці тези, що стосуються релігії, виривають праці молодого Гегеля. Насамперед, це праця "Розбіжності між системами філософії Фіхте і Шеллінга" 1801 р., яка проголошує завданням філософського мислення відновлення порушеної гармонії духу: розсудок протиставляє безконечному кінечне, духу – матерію, душі – тіло, вірі – розсудок, свободі – необхідність; він фіксує розкол: "Зняти такі застигли протиріччя є єдиним інтересом розуму". В. Дільтей тут зауважує, як "відокремлення, обмеження, жорсткі суперечності в кантівській системі, а відтак уся робота цього могутнього розсудку на встановлення порядку та ясності через розмежування, Гегель сприймав як нещастя та нестерпний, сповнений страждання, стан свідомості. Шалено рветься його містико-естетичний дух назустріч усвідомленню єдності Всесвіту. Однак ця єдність не стоїть для нього перед протиріччями, а несе протиріччя в собі. Так продовжує він зазначений розгляд: "Цей інтерес розуму, аби зняти застигли суперечності, не має того змісту, ніби він протистоїть протиставленню та обмеженню; бо необхідне відокремлення є єдиним фактом життя, що вічно формується через протиставлення: і цілісність, в найвищій життєвості, можлива лише через відновлення після найвищого роз'єднання" [12]. І врешті-решт це постає у "Феноменології духу": "Абсолютний дух дає собі форми самосвідомості".

І тут В. Дільтей помічає, як з'являється поняття рефлексії як діяльності, спрямованої на розділення, протиставлення, яке Гегель далі застосовує у праці "Розбіжності між системами філософії Фіхте і Шеллінга" та в статті "Віра і знання, або Рефлексивна філософія суб'єктивності у повноті її форм...", що покладає в основу всього зображення попередні філософські епохи. Отже, тут В. Дільтей зауважує, як в цих працях Гегеля виникають поняття, які потім більш загально формулюються в його перших працях, тим самим набуваючи більш точної філософської форми [13].

Опрацьовуючи праці молодого Гегеля, В. Дільтей доходить висновку, яким чином Гегель у своїй кропіткій, важкій праці тих часів перетворювався на метафізика. "Він відмовився від чистого філософського методу, що ґрунтувався на кантівському аналізі науки. На стадії метафізики, якої він дістався від критичного ідеалізму, він мусив виявити, що центр філософії знаходився в деякій вищій логіці; але разом із чистим аналітичним методом він одночасно втратив і спосіб мислення для роз-

в'язання цієї проблеми. Проте, через те, що тепер метафізика спиралася на пізнаний взаємозв'язок духу, йому з цієї нової висоти відкрився новий вид на історичне життя. У цій новій метафізиці відкрився процес в його історичній мінливості, плинності... В історичному світі, що оточував його, йому вбачалася п'єса, за якою він завжди стежив однаково напружено: невтомні перебудови французької держави, під їхнім впливом – зміни в інших країнах, серед яких він наполегливо вивчав ті, що відбувалися в Німеччині – найвеличніший приклад історичного процесу в його безупинному неспокої з тих, які коли-небудь переживав мислитель-історик. За допомогою своєї метафізики він занурювався у найглибші глибини історії. Йому відкриваються історичні категорії особливого типу. Він експериментує, намагаючись розв'язати своє завдання реальним діалектичним методом. Найважливіший та найпевніший здобуток, який він напрацював у цей період, полягає у заглибленні у внутрішню сутність історичного світу, що виходить далеко за межі всієї попередньої історіографії. Саме те, що Гегель проник у неї через релігійність, було вирішальним для того найбільшого, що він зробив для європейської науки. Він стоїть поряд із Нібуром, чий політичний геній і чия історична критика створила першу історію політичного об'єднання, як засновник історії внутрішнього життя людського духу. Він привніс властивості найрідкіснішого типу, насамперед – поєднання пережитого в умах, в чому він є дуже близьким до свого друга Гьольдерліна, з цього походило його усвідомлення того, що не тільки той чи інший здобуток певної епохи успадковує інша, але вся духовна конституція як дещо пережите, збережене, зліквідоване є умовою наступного стану. З цієї затасної глибини духу, що ніколи не розпорошує себе в світі, походила для нього енергія переживання духовних рухів навколо нього, що давала йому змогу зробити минуле знову живим до останньої його внутрішньої суті – з усім: з роз'єднаністю, з стражданнями, із жаданням, із блаженством. Те, що він одержав тоді стосовно конкретного розуміння історичної дійсності, створило підґрунтя його "Феноменології духу": часто-густо воно зумовлює цю найпотужнішу гегелівську працю аж до кожного слова [14].

Саме на цьому ґрунті, на думку Дільтея, вже тоді Гегель починає удосконалювати мистецтво викладу розвитку. "Релігійно-історичні категорії роз'єднання, об'єднання, убогості, розмаїтості, поділу виражають формальні відносини в релігійних станах і врешті ґрунтуються у відносинах між цілим та його частинами. У них для Гегеля полягає засіб поняттєво зобразити перебування в певних релігійних станах, бо вони знаходяться у зв'язку з релігійно-історичними категоріями закону, панування, покори, переконання, любові, релігійності. Так для нього виникає можливість виявити релігійний розвиток через іманентний процес історичного пізнання з виключенням зовнішнього мірила. Тут формується його філософія історії. Завдяки тому, що задані поняття ставляться у логічні зв'язки, виникає погляд на стадії структури духу, і ... таким чином, Гегель одержує в них мірило розвитку цінностей, яке є притаманним самій історії. Цим замикається коло його методичних ідей. Цим цей

період також готує "Феноменологію духу" та "Філософію історії", як і інші видатні історичні уявлення, якими ми завдячуємо Гегелю" [15].

Отже можна зробити висновок, що історико-філософські ідеї В. Дільтея справили значний вплив на формування історико-філософської науки його часу та розвиток основних напрямків історико-філософських досліджень у європейській філософії ХХ ст. Твір "Історія молодого Гегеля" сприяв відродженню неогегельянства. Він і досі не втратив свого значення, він дозволяє більш глибоко зрозуміти творчий шлях філософа, а тому й усе його вчення.

1. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер. – М.: Прогресс, 1988. – С. 669.
2. *Dilthey W. Die Jugendgeschichte Hegels* / W. Dilthey. – Berlin, 1905. – С. 32–33.
3. *Ibid.* – С. 179–180.
4. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 1. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1974. – С. 212, 213.
5. Див.: *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека / И. А. Ильин. – СПб.: Наука, 1994. – С. 522–533.
6. *Валь Ж.* Несчастное сознание в философии Гегеля / Ж. Валь. – СПб.: Владимир Даль, 2006. – С. 5–6.
7. *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. – С. 46.
8. *Dilthey W. Die Jugendgeschichte Hegels.* – S. 184.
9. Див.: *Hegel.* Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften // *Hegel* Samtliche Werke. – Bd. VII. – S. 325–411.
10. *Dilthey W. Die Jugendgeschichte Hegels.* – S. 86–87.
11. *Ibid.* – С. 88.
12. *Dilthey W. Die Jugendgeschichte Hegels.* – S. 109–110.
13. Див.: *Dilthey W. Die Jugendgeschichte Hegels.* – Berlin, 1905.
14. *Ibid.* – S. 173–174.
15. *Ibid.* – S. 198–199.

Надійшла до редколегії 14.09.12

**А. О. Мельниченко, студ., КНУТШ**

## **ПРИРОДА ПІЗНАВАЛЬНОГО ДОСВІДУ ЗА ДЖОНОМ ЛОККОМ**

*Проаналізовано філософські засади пізнавального досвіду в концепції Джона Локка. Виділенні основні напрямки критики Локка теорії вроджених ідей. Запропоновано авторську інтерпретацію сенсуалістичних поглядів філософа, окреслено їх значення в філософській традиції.*

**Ключові слова:** емпіризм, пізнання, досвід, людина, ідеї, Дж. Локк.

*Проанализированы философские основы познавательного опыта в концепции Джона Локка. Определены основные направления критики Локка теории врожденных идей. Предложена авторская интерпретация сенсуалистических взглядов философа, очерчено их значение в философской традиции.*

**Ключевые слова:** эмпиризм, познания, опыт, человек, идеи, Дж. Локк.

*It have been realized the analysis the philosophical foundations of cognitive experience in the conception of John Locke. Discovered the main areas of criticism of Locke theory of innate ideas. It is offered the authors sensual views of philosopher, the meaningfulness of the ideas in philosophy tradition.*

**Key words:** empiricism, knowledge, experience, human, ideas, J. Locke.

Філософія емпіризму від самого зародження і до сьогодення була і залишається вельми актуальною. Адже його ідеї є важливими для всього людства. Предметом дослідження емпіризму є людська особистість, людське пізнання, твердження, що чуттєвий досвід відображує характеристики об'єктивно існуючих речей. Цей напрямок в теорії пізнання, який визнає чуттєвий досвід джерелом знання і вважає, що зміст знання можна представити як опис цього досвіду, або як зведення до нього. Уста-