

М.Й. Заремський

**ВПЛИВ МЕТОДОЛОГІЇ ХРИСТИЯНА
ВОЛЬФА НА ФОРМУВАННЯ
ФІЛОСОФСЬКОЇ СИСТЕМИ
УКРАЇНСЬКОГО МИСЛИТЕЛЯ
XVIII СТ. ЯКОВА КОЗЕЛЬСЬКОГО**

У статті здійснено компаративний аналіз онтологічних та логіко-гносеологічних аспектів методології видатних представників епохи Просвітництва – німецького мислителя Християна Вольфа та українського філософа Якова Козельського.

Особливим предметом аналізу джерел розвитку вітчизняної філософії є європейське Просвітництво, яке бере початок у XVIII ст. Як зазначав ще у ранніх роботах В.І. Шинкарук, основними джерелами наукового просвітництва є три основні чинники: навколишнє середовище, яке нас оточує: людина – «чиста дошка» (*tabula rasa*), на якій природа викарбовує свої письмена; те, що І. Кант називав «людським законом в мені»; світло знань, яке може виходити «знизу» (І. Гердер), маючи на увазі національно-культурні можливості різних народів та їхню раціонально-емоційну енергію. У зв'язку з цим, – зазначає В.І. Кушерець, – відмітною рисою вітчизняної філософської думки є її важливий акцент – «синтетичне по суті тяжіння української людини до поєднання із західною духовністю, якою є раціонально-активна світонастанова, готовність до дії, керованої і контрольованої розумом, та «кордоцентрично-самозаглибленості особистості» [19, 20].

Разом з тим помітною тенденцією є й те, що за останні десять-п'ятнадцять років в Україні відбулися помітні зміни у відношенні до філософських систем того типу, який ніби опонує філософії софійного, кордоцентричного типу. Йдеться про інтерес до творчості Я.П. Козельського – репрезентанта філософії епістемного, сциєнтистського типу, передовсім серед тих істориків філософії, яких не влаштовує «монохроматичне» витлумачення генези вітчизняної філософської думки, пов'язаної з акцентацією на ролі серця як на традицію розвитку української філософії.

Ось чому аж ніяк не погоджуємося з позицією тих істориків філософії, які, віддаючи належне філософії Г.С. Сковороди (у якій, за їх твердженням, окреслюються такі домінуючі лінії української світоглядної ментальності, як антеїзм, екзистенціальність, кордоцентризм, з якими українська філософія вступає в класичну добу), Якова Павловича Козельського обходять повним мовчанням [18, 339].

Просвітництво є втіленням культурно-онтологічного досвіду усіх попередніх етапів розвитку філософії, і в своїй трансцендентально-суб'єктивістській спрямованості виступає метафізичним фундаментом європейської та

вітчизняної культури як XVIII, так і наступних століть. Що ж стосується філософського знання, то головною тенденцією в його трансформаціях у цей період є актуалізація такої частини, як практична філософія. Розуміння практичного ставлення до світу, коли практика, пов'язані з ним практичні знання і, зрештою, практична філософія стають відокремлюваним у межах філософії об'єктом осмислення, чітко фіксується вже творцем «першої російської системи філософії» (саме таку оцінку дає їй видатний історик філософії глухівчанин Я.М. Колубовський у статті, присвяченій Козельському, написаній для енциклопедичного словника Ф. Брокгауза та І. Ефрона), «чи не значнішим представником просвітницької філософії кінця XVIII століття» [9, 110] (вже за оцінками одного з найавторитетніших вчених-філософів сучасної України В.С. Горського) – Яковом Павловичем Козельським (1728-1794), автором відомих «Філософічних пропозицій» (1768). Маємо нагадати, що з 1770 по 1778 р. Козельський працював у м. Глухові на полковницькій посаді в другій Малоросійській колегії.

Вже у самих перших фразах Передмови до «Філософічних пропозицій» Козельський зазначає: «Если рассуждать о намерении, с которым мы обучаемся наукам, то философия между ими заслуживает особое уважение, не столько для содержания в ней основанной ко всем другим наукам, сколько для правил к исканию благополучия» [17, 412].

Про те, якого авторитету набули твори Я. Козельського в тогочасній Росії, свідчить інструкція, надіслана ректорові Харківського колегіуму у 1769 році єпископом Белгородським Самуїлом Миславським (до речі, Симеон (світське ім'я) Григорович Миславський – уродженець с. Полошки Глухівського полку) – «як та чому навчати... для приведення його в квітучий стан». Зокрема, в ній рекомендовано «...читать в философии непременно и если возможно, то и ученикам следующую, во-первых, книгу І. Философические предложения, сочиненные надворным советником и Правительствующего Сената секретарем Яковом Козельским 1768 года...» [14, 374]. А далі – настанови щодо творів Х. Вольфа, М. Ломоносова, Д'Аламбера. Варто звернути увагу на ще одну деталь з «Інструкції...»: «Змаганням філософічним слід бути неодмінно на російській мові..., а здібності до цього не можна придбати інакше, хіба що тлумаченням філософії російською мовою» [14, 374]. В.С. Горський справедливо оцінює цю вимогу як намагання позбавити можливості розвитку національної філософської мови [9, 109]. І все ж, попри всілякі заборони і спротив, продуктивності українських просвітників щодо розробки власне філософських концепцій, а також популяризації

ідей західноєвропейської філософії вливалися в річище загальноросійської імперської культури. При цьому впадає у вічі підкреслена орієнтація вітчизняної просвітницької філософії не так на ідеї французьких, як на німецьких просвітників.

Не можна зрозуміти суть ідей українських просвітників, не враховуючи надзвичайну популярність серед них філософії Х. Вольфа, особливо у викладі його учня Х. Баумейстера, яка з другої половини XVIII ст. стає чи не офіційним посібником у філософії в Україні, та й в усій Російській імперії. З цього приводу в «Письмах русского путешественника» історик М. Карамзін згадував: «На вопрос, чью Философию преподают у нас в Московском Университете? отвечал я: Вольфову – отвечал наугад, не зная того верно». І така відповідь була справді не випадковою, адже важко уявити собі більш популярну фігуру в філософському та науковому світі XVIII ст. не лише в Росії, а й в усій Європі, ніж Християн барон Вольф (1679-1754) – «велика людина», «найзнаменитіший філософ наших днів» – за оцінками Фрідріха II, член Санкт-Петербурзької, Паризької, Берлінської, Стокгольмської академії наук, Лондонського Королівського товариства, «Галілей» в науці – за словами Вольтера.

Оцінка вітчизняними просвітниками наукової спадщини Х. Вольфа двояка. Вони відмічають як сильні, так і слабкі (часом навіть реакційні) сторони його спадщини. «Славним» називає Х. Вольфа О. Радищев. Розхвалює німецького філософа П. Лодій заспроби спростувати погляди на філософію як на служницю теології. Про те, що вольфіанці Г. Готшед та Х. Баумейстер «ясніше інших написали філософію», заявляє Я. Козельський, додаючи, що «матерію теоретичної філософії запозичив...» [17, 415, 418]. Водночас Я.П. Козельський докоряє вольфіанству, коли пише, що твори деяких філософів великі за обсягом і малі за змістом і до того ж грішать тим, що в них «сума корисних для людини істин» оточена «майже непрохідним лабіринтом дріб'язкових та непотрібних речей, які всяк сам собою розуміти може» [17, 418].

Реалізуючи завдання цієї статті, спробуємо проаналізувати вплив німецького Просвітництва, репрезентованого, зокрема, Х. Вольфом та його учнями, на філософську концепцію видатного українського мислителя XVIII ст., виходячи із українського козацтва, філософа і педагога Якова Павловича Козельського. При цьому матимемо на увазі, що сам Козельський такого впливу не заперечував («А матерію теоретической философии заимствовал я от господина Готшеда, Бавмейстера и других некоторых» [17, 418]), при цьому зауважуючи дуже важливу деталь: «Однако писал мои предложения, основываясь на опытах, и не ласкал никому из других авторов, каков бы велик

он ни был, потому что раболепствующий мнениями других людей равно глуп кажется в глазах мудрого человека, когда он защищает по ласкательству, а не по уверению хоть истину, хоть ложь» [17, 425].

Оскільки ж вказана проблематика у нечисленних монографіях та інших джерелах з історії вітчизняної культури, які присвячені дослідженню філософської творчості Якова Козельського, – роботах Ю. Когана, В. Дмитриченка, І. Щипанова, І. Бака, В. Демичева, О. Коробкіної, – є обійденою увагою, спробуємо її бодай якоюсь мірою поповнити.

Ми вже мали нагоду зазначити [12, 115-120], що XVIII століття, а особливо його друга половина, пов'язане з розробкою просвітницької філософії в Україні. Цей період позначений активною діяльністю популяризаторів ідей найвизначніших представників французького та німецького просвітництва – Вольтера, Руссо, Гельвеція, Гольбаха, Х. Вольфа та його учнів Х. Баумейстера, І. Канта.

До речі, вже у 1737 році нараховувалося 107 послідовників Вольфа, які видавали наукові праці; майже всі кафедри в Німеччині опинилися в руках вольфіанської школи – аж до кінця XVIII ст. [22, 202]. Доля Якова Козельського розпорядилася так, що звела українського хлопця (під час його навчання в Академічному університеті Петербурга) з одним із них: у 1746 році членом Академії наук Росії був прийнятий Йосип-Адам Браун (1712-1768), під керівництвом якого майбутній український мислитель пройшов курс філософії (фізик-експериментатор Браун філософію – в душі вольфіанства – викладав там за сумісництвом).

Головним критерієм та «осьовою координатою» Просвітництва як духовно-історичного явища є його особливе ставлення до гносеологічних і соціальних потенцій людини: це прославлення розуму, утвердження безмежності людського пізнання як запоруки здійснення гуманістичних ідеалів, певне розуміння людини і суспільства. Вихідною тезою просвітницької філософії було те, що людина сама по собі за своїм внутрішніми задатками і здібностями є розумною істотою, яка може усвідомити власні можливості й організувати суспільний лад на раціональних засадах.

Водночас XVII-XVIII ст. – це епоха розвитку різноманітних варіантів натурфілософської методології, пов'язаної із суспільною свідомістю мануфактурного періоду, доби ранніх буржуазних революцій. Цю натурфілософію, вважають деякі дослідники [3, 146-163; 11, 271-273; 20, 494-499; 6, 499-500], визначали такі найважливіші положення: природа існує об'єктивно і має свої власні «начала» і закономірності; суспільство – частина природи, а відтак, його закони є продовженням природних; усі явища між собою тісно і органічно взаємопов'язані, існує своєрідний єдиний світовий «ланцюг подібностей»; людина здатна пізнати закони і

принципи природи за допомогою лише свого розуму – чи то спираючись на «вроджені ідеї» (Декарт), чи на свого роду нібито притаманні людському розумові схильності («предрасположения»), які під впливом досвіду все ясніше «проступають» і, в кінці кінців, усвідомлюються нами (Лейбніц); природа, будь-яке явище розглядаються як певна цілісність, як самодостатня сутність, яку слід сприймати «як вона є» – з опорою пізнання на «істини розуму» чи «істини факту»; безпосереднім методом отримання даних про природу є досвід, який ґрунтується на ретельному спостереженні явищ у природних і штучних умовах, фіксації цих умов, упорядкування описаних фактів і очевидних кількісних співвідношень (наприклад, в таблиці); після збирання і впорядкування цих даних на основі їх узагальнення, індукції та раціональної інтуїції вибудовується наочний, єдиний, цілісний, синтетичний «образ сутності», зміст якого є ширшим, багатшим, повнішим, ніж безпосереднє сприйняття.

Зазначені характеристики наукової методології XVII-XVIII ст., як правило, відносять лише до її емпіричного типу, однак, їх цілком можна віднести й до типу раціоналістичного, оскільки в основі як того, так і іншого лежало загальне розуміння можливостей, цілей і структури пізнання. До речі, розриви між досвідними і спекулятивними компонентами пізнання як емпіриками, так і раціоналістами, як правило, ліквідувалися однаково: за допомогою звернення до Бога, оскільки людина створена ним «за своїм образом і подобою», людський розум в принципі здатен зрозуміти і зміст, і структуру, і навіть метод цього творіння.

Найбільш ґрунтовною і всебічною натурфілософською системою XVII ст. як спробою пояснення світу на основі поєднання переваги обох пояснювальних концепцій була метафізика Лейбніца, завдяки якій – з опорою на вчення про наперед встановлену гармонію і прагнення до цілісного знання про світ – Німеччина отримала продуманий і досить передовий, як на той час, філософський синтез. Однак, як зазначав пізніше Гегель, «лейбніцевська філософія представляє собою більшою мірою гіпотезу про сутність світу, аніж філософську систему, гіпотезу про те, як саме слід визначити світ згідно із визнаними вірними метафізичними визначеннями, даними і передумовами уявлення. Ці думки, між тим, викладаються ним без послідовності понять, у вигляді простого повідомлення, і, взяті самі по собі, вони не проявляють нам необхідності у своєму зв'язку. Лейбніцевська філософія виглядає з цих причин як довільні твердження, що слідують одне за одним як метафізичний роман» [7, 343].

Повною мірою усвідомлюючи відсутність систематичності і наступності у викладі та розумінні філософським загалом як лейбніцевської системи в цілому, так і окремих її положень,

видатний філософ Християн Вольф натомість пропонує, як він сам вважає, чітку, ясну, однозначну, дидактично прозору систему на основі вже наявного теоретичного синтезу, а також відповідного цій системі методу пізнання істини і методу навчання – аж до конкретних методик.

Саме йому, вважають деякі дослідники [10; 13], належить історична заслуга у розробці категоріального апарату нової філософії (тут варто нагадати, що цей німецький мислитель увів у науковий та філософський обіг такі терміни, як «монізм», «дуалізм», «плюралізм», «онтологія», «психологія», «теологія» тощо).

Вольф витлумачує пізнання не як одноразовий і одночасний акт, а як процес, що здійснюється поетапно – від історичного пізнання (вказівка на явище або констатацію факту, або «голе повідомлення про буття» – первинне, чуттєве знання) до філософського (пізнання причин явищ, коли процес набуває інтелектуального характеру і коли йому вже не потрібна емпірія) і, насамкінець, до математичного («вимірювання» причин, пізнання конкретних обставин, які є передумовами того чи іншого явища). Наука, в інтерпретації Вольфа, – це насамперед правила логічного висновку, «готовність розуму все те, що ґрунтовно зрозумілим повинно стати неспростовно доводити» [4, 1]. «Математичний» метод, на думку Вольфа, має зарадити навіть для тих, «коісновательнопознатьхотятистинухристианского закона» [5, 2], а це благородне прагнення «алгеброю осягнути гармонію», по суті, перетворилося «у смішну манію все доводити математичним способом, «коли будь-яка більш глибока допитливість зникла і її місце заступило «нудне старання приводити все в ясність» [8, 77].

І все ж, на наш погляд, не варто так однобоко розуміти зміст та значення «математичного» пізнання, особливо з огляду на те, що сам Вольф у «Скороченнях перших основ математики» писав, що «не математичні правди», а саме «порядок навчання», з якого вони точно пізнаються, сприяє «ко изошрению человеческого разума» [5, 3]. А це, окрім іншого, означає, що Вольф не переносив математичного методу в філософію, а навпаки, він вважав математичний і філософський методи ідентичними, і що філософія, яка, у розумінні Вольфа, покликана бути наукою «всех возможных вещей, как и для чего они возможны суть» [4, 1], посідає провідне місце у пізнанні: її специфіка полягає в пізнанні головних причин («оснований») явищ, іншими словами – у відповіді на питання «чому?».

Випереджаючи наш виклад, звернімо увагу на формування, власне кажучи, кредо Якова Козельського, викладеного вже у пункті 1-му розділу «Філософія» його «Філософічних пропозицій»: «Философия есть наука испытания причин истинами» [17, 427]. Як бачимо, підходи Х. Вольфа

і Я.П. Козельського до визначення специфіки філософії та її предмета є тотожними. Якщо ж взяти до уваги наступний виклад у цьому ж розділі думок з приводу розуміння українським філософом понять «філософія», «істина», «наука», а особливо перехід у пункті 4-му до характеристики пізнання («Человеческое испытание, или познание, истин есть тройкое. 1. Когда мы познаем какую истину просто, то сие познание называется историческое». 3. Когда мы измеряем величину какой вещи, или количество дела, то такое познание есть математическое») [17, 427] – з подальшим поясненням правил застосування цих методів пізнання до оцінки суспільних явищ, а на завершення розділу – висновки про те, що «хотя философия... содержит в себе все науки, но, как многие из тех наук сами собою очень пространны, и для того и преподаются особо и вне философии, для которой оставлены одни только генеральные познания о вещах и делах человеческих» [виділено нами – М.З.] [17], можна зрозуміти і запозичений характер, і, водночас, специфіку підходів до пізнавальної ролі та статусу філософії у системі Якова Павловича Козельського.

Схоластичні форми вольфганського філософствування викликали з боку Я. Козельського різкий протест. Не заперечуючи того, що філософія Х. Вольфа, Ф.Х. Баумейстера має певну суму «корисних для людства істин», український філософ відразу ж, у тому самому реченні, вказує на те, що вони «відгороджені майже непрохідними лабіринтами, які всякий сам по-своєму розуміти може» [17, 418]. Вольфанці з їх «незрозумілими матеріями» і «ненадобними разделениями», з їх «заботливым мелочных вещей толкованиями» уявляються йому людьми, які представляють читачеві філософію «в виде парадных посольских речей, в которых, несмотря на их пространство, мало находится содержания» [17, 418]. Ці «мелочных вещей толкования» він уподібнює з «рум'янами і білилами», які позбавляють філософію «природной её красоты и великолепия» [17, 418]. Саме така заочна полеміка Якова Козельського з учнем Х. Вольфа Баумейстером відбувається і тоді, коли своєрідним ристалищем для них є твір німецького вольфанця «Метафізика» (не підлягає сумнівові те, що під час роботи над першою частиною вже власного трактату «Філософічні пропозиції» Козельський мав перед собою цей популярний у Європі твір і в деяких випадках навіть керувався ним), особливо, коли йдеться про притаманний вольфанцеві схоластичний розподіл понять, а також чисто зовнішні, несуттєві визначення, які не тільки не поглиблюють наших знань, але й здатні лише затемнити розуміння предметів.

І коли полеміка стосується, скажімо, поняття «порядок», який Баумейстером визначається як «подібність у розташуванні речей», таке

визначення, хоча й досить тривіальне, не викликає заперечень у Я. Козельського; коли ж Баумейстер починає на повну силу «включати» увесь потенціал схоластики задля деталізації цього поняття («Если от одного только правила порядок зависит, – пишет Баумейстер, – тогда называется порядок простой, а если от многих, то большим и сложным называется может») [1, 52], – тут вже українець реагує досить саркастично: «Философы разделяют ещё порядок и совершенство на простые и сложные». Куды какая всем важность!» [17, 450], маючи на увазі судження Баумейстера і ніскільки не перебільшуючи його пізнавальну цінність. Аналогічною з боку Козельського є реакція на визначення Баумейстером поняття «знак». І тут впадає у вічі те, що у частині першій – «Про річ» – розділу «Про онтологію» автор «Філософічних пропозицій» спочатку сам дає визначення цього поняття («Знаком называется та вещь, коей понятие производит понятие другой вещи, а означенное называется та вещь, коей понятие зависит от понятия другой вещи; например, знак печали – слезы; в сем случае означенное есть печаль» [17, 451]), а слідом – коментар з посиланням на Баумейстера і з власною – у цьому випадку негативною – оцінкою: «Философы разделяют знаки и называют показательный – от показания вещи, предзнаменательный – от предзнаменования предбудущей вещи, необходимый – от природы вещи, произвольный – от произволения человеческого; но это читатель и сам от себя знать может» [виділено нами – М.З.] [17, 451].

А ось ще один приклад – вже з іншої сфери. Вольфанець Баумейстер визначає совість як оцінку людиною своїх вчинків. Козельський не заперечує проти такого визначення і навіть включає його до частини першої «О законах и основаемых на них добродетелях» розділу «Юриспруденція» «Філософічних пропозицій» – відразу ж після детального аналізу центрального поняття його етики – категорії добродетності: «Когда человек, предпринимая какое дело, рассуждает об его доброте или худобе, то такое рассуждение называется совесть» [17, 471]. Однак Баумейстер не зупиняється, продовжуючи, у вольфанському дусі, деталізувати і подрібнювати це поняття етики, що викликає у Я. Козельського справжній протест: «Философы, – пишет він, – поделяют совесть еще и на попередню і наступну, на правдоподобну і хибну тощо», – і відразу ж із сарказмом додає, що «такое их изобретение стоит великого панегирика» [17, 471].

Як бачимо, український філософ насправді, буквально знущається над формалізмом і педантизмом вольфанця Х. Баумейстера.

Всупереч вольфанським філософським посібникам, у «Філософічних пропозиціях» Козельського відсутній розділ, присвячений розглядові «природного богослов'я». Це не випадковість, а

свідома позиція. «Філософи міркують про властивості та діла Божі, – зазначає Я.П. Козельський, – а мені думається, що це вони розпочинають даремну й таку, що не відповідає силам їх розуму, справу» [17, 417]. Ця думка буде продовжена через 20 років у творі «Рассуждения двух индийцев Калана и Ибрагима о человеческом познании» [17, 557]: він окреслює межі людського пізнання двома «генеральними предметами» – пізнання «натури речей» та пізнання «натури людини».

«...А більше цих двох предметів як натура в собі не має, тому і про межі людського пізнання що вивести треба, ви вже й самі здогадуєтесь» [17, 557].

У цій статті ми не ставимо перед собою завдання детально проаналізувати і, де це потрібно, співставити погляди Я. Козельського і Х. Вольфа та його послідовників на різноманітні філософські проблеми: таких матеріалів є цілком достатньо і на «полі» силогістики, і етики, і юриспруденції.

Твереза і широко розповсюджена в Європі філософія Християна Вольфа надала велику послугу як противага у боротьбі з пієтизмом і містицизмом. Кількість творів німецького ученого і барона – величезна: одних систематичних творів із головних розділів філософії нараховується 22 томи, найвідоміші з них вийшли у російському перекладі: це «Разумные мысли о силах человеческого разума и их исправном употреблении в познании правды» (переклад з латинської мови, СПб., 1765), «Вольфианская экспериментальная физика, с немецкого подлинника на латинский язык, с которого на российский язык перевел Михайла Ломоносов», видана за розпорядженням Сенату у 1760 р., та багато інших творів. Ми не маємо ніяких сумнівів й стосовно того, що Якову Козельському були відомі також оригінальні твори Вольфа, видані німецькою мовою: «Sammlung und Auszüge der sammlichen Streitschriften wegen der Wolffschen Philosophie u.s.w.» (Лейпциг, 1737), «Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffschen Philosophie u.s.w.» (Лейпциг, 1737) та коментарі до них: Hartmann, «Anleitung zur Historie der Leibnir-Wolffschen Philosophie» (Лейпциг, 1737).

Все ж не будемо забувати, що напрямок його філософського і соціально-політичного трактату визначався, у кінцевому підсумку, глибокими суперечностями в російській дійсності XVIII ст., загостренням боротьби і в царині ідеології, що поклато початок вітчизняній просвітницькій ідеології. І тут в авторові «Філософічних пропозицій» вже відчувається письменник-громадянин, який гостро сприймає і переживає пануючу довкола несправедливість.

Варто звернути увагу на ще один важливий аспект методології Хр. Вольфа. Особливістю його системи було те, що він не пов'язував із своїм методом проблем соціального характеру. Суспільні проблеми для нього розглядалися через

призму етики (яка в його інтерпретації, поряд з логікою – наукою про розум, є наукою про волю) і підпорядковуються «природним» законам, що мають статус всезагальних. Тому суспільні проблеми для Вольфа є, по суті, вторинними. Цим філософська система Вольфа, як і інших представників німецького Просвітництва, багато в чому відрізнялася від матеріалізму французьких просвітників XVIII ст., для яких соціальні проблеми завжди стояли на першому місці. Християн Вольф в своїх «Розумних думках про те, що потрібно, і чого не потрібно робити, аби збільшити своє щастя», розвиваючи оптимістичні положення, висловлені Лейбніцем, здійснює детальну розробку людських обов'язків, спираючись на основний принцип самозбереження, або, як сам Вольф його називає, самовдосконалення. При цьому світ для нього уявляється машиною, майстерним витвором Бога, аби проявити таким чином свою доброту і мудрість і бути предметом здивування для створених ним же самим розумних істот, насамперед – для людей. Тому всі речі у світі філософія Вольфа пояснює з точки зору їх корисності людям, впадаючи при цьому в дуже плоскі судження, які викликали проти себе насмішки Вольтера і деяких інших сучасників. Завдання філософії полягає не тільки у тому, щоб пояснити людям світ, але й щоб навчити їх бути щасливими. Саме ж щастя досягається шляхом розсудкового обговорення вчинків. І воля, в інтерпретації німецького філософа, визначається діяльністю уявлень, так що вся його психологія носить раціоналістичний характер. Щастя пов'язане з життям, органічно злитим з природою, і тому для його досягнення потрібно турбуватися про пізнання того, що відповідає нашій природі. І такого пізнання цілком достатньо, щоб людина визначалась і спонукалась до правильних дій.

Що стосується суспільства, то воно уявлялось Вольфові необхідним засобом для особистого щастя кожного. Про самостійне життя суспільства німецький мислитель не має жодного уявлення і ідеалом державного управління він має поліцейську державу монархічного ладу, яка діє в душі освіченого абсолютизму.

Згідно з його (Вольфа) уявленнями, держава є «єдністю» або сумою особистостей, а тому її втіленням і виразом цілком може стати й одна особистість. Такого роду висновки стали у свій час найбільш консервативною частиною теорії природного права: Х. Вольф і його російські послідовники М. Данилов, В. Золотницький, І. Лопухін, Г. Теплов у наукоподібній формі витлумачували рівність як суто кількісну категорію, а оскільки люди наділені від природи різними якостями не однаково, то й соціальна рівність досягнутою бути також не може, робили висновок вони. Не в останню чергу таке «математичне»

обґрунтування існуючого самодержавного ладу й сприяло закріпленню вольф'янства в Росії і на довгі роки зробило його офіційною філософією.

Система Вольфа втілювала в собі всі необхідні якості західноєвропейської раціоналістичної системи. До того ж вона прекрасно співіснувала з православним богослов'ям і тому дуже швидко перекочувала із університетів в семінарії, де «оселилася» на досить тривалий час.

Чи ж могли влаштувати такі засади українського мислителя XVIII століття Я.П. Козельського, який ще у передмові до своїх «Філософічних пропозицій» зазначає, звертаючись до майбутніх своїх читачів і поціновувачів: «Только ж при том усердно прошу, чтоб при рассмотрении сего сочинения не позабыть исследовать и то, какая причина побудила меня к сему предприятию: зависть ли к оклеветанию достоинства и славы других писателей, коих прямым знанием много я пользовался и чрез погрешности их лучше испытал прямую истину, и в рассуждении того труды и усердия их много почитаю, или ревность моя к познанию и к познанию прямой добродетели и к испытанию и к познанию прямой истины» [17, 418] [виділено нами – М.З.]. Якщо взяти до уваги, що ці положення відносяться вже до вступної частини «Філософічних пропозицій», що багато десятків сторінок відокремлюють їх від спеціального розгляду в окремому розділі твору, де витлумачуються соціально-етичні проблеми, стає ясным, що Козельського, по-перше, не влаштовує те, що у багатьох його попередників (насамперед – вольф'янців) «во многих местах полезные для человека истины... ограждены почти непроходимыми лабиринтами мелочных и ненужных вещей, которые всяк сам собою разуметь может» [17, 418], а по-друге, що повної відповіді на питання щодо шляхів пошуку «прямої істини» все ж можна було знайти, однак – не у німецьких, а у французьких філософів (Руссо, Монтеск'є і Гельвеція), і до них Я. Козельський додає й «некоторого анонима, коего книга под титулом «Philosophie morale reduite a ses principes» (Принципи моральної філософії)» [зрозуміло, що мова йде про мораліста XVII ст. графа Шефтсбері (1671-1713) – М.З.], які «писали основательно о материях нравоучительной философии» і «первые вывели на приятное позорище всего света покрытую завесою темноты прекрасную и неоцененную истину» [17, 418], у розумінні насамперед соціально-етичних проблем. Але про те, яким насправді було запозичення Козельським думок цих авторитетних мислителів, у цій статті не йтиметься.

Посилання

1. [Ф]. Х. Баумейстер. Метафизика. – М., 1764. – С. 52.
2. Артемьева Т.В., Микешин М.И. Христиан Вольф и русское вольфианство // Философские науки. – 1990. – № 1. – С. 71.
3. Введение в философию: Учебник для вузов. В 2 ч. Ч. 1 / Под общ. ред. И.Т. Фролова. – М., 1989. – С. 146-163.

4. Вольф Христиан. Разумные мысли о силах человеческого разума в их исправном употреблении в познании природы. – СПб., 1765. – С. 1.

5. Вольф Христиан. Сокращения первых оснований математики. – СПб., 1770. – Т. 1.

6. Гайданович А.Е. К.Ф. Вольф и его учение о развитии // Вольф К.Ф. Теория зарождения. – М., 1950. – С. 499-500.

7. Гегель Г.В.Ф. Сочинения. – М.-Л., 1935. – Т. XI. – С. 343.

8. Гейне Г. Полное собрание сочинений. – Л., 1958. – Т. 6. – С. 77.

9. Горський В.С. Історія української філософії. Курс лекцій. – К., 1996. – С. 110.

10. Деборин А.А. Социально-политические учения нового времени. – М., 1967.

11. Декарт Р. Рассуждение о методе для хорошего направления разума и отыскания истины в науках // Избранные произведения. – М., 1950. – С. 271-273.

12. Заремський М.Й. Перекладацька діяльність Якова Козельського – видатного представника українського Просвітництва XVIII ст. // Сіверщина в історії України. Зб. наук праць. Вип. 2 // Матеріали Восьмої науково-практичної конференції «Сіверщина в історії України» (м. Глухів, 15-16 жовтня 2009 р.). – Київ-Глухів, 2009. – С. 115-120.

13. Зибен В.В. К вопросу о теоретических источниках философии Христиана Вольфа // Уч. Записки ТГУ. – Тарту, 1984. – Вып. 693.

14. История отечественной математики: В четырех томах. – Т. 1. – С. 374.

15. Історія філософії на Україні. У 3 томах. – Том 1. Філософія доби феодалізму. Головна редакційна колегія: В.І. Шинкарук. – К., 1987. – 400 с.

16. Козельський Я. Механические предложения для употребления обучающегося при Артиллерийском и инженерном шляхетском кадетском корпусе благородного юношества, сочиненные Яковом Козельским. – СПб., 1764. – Б.С.

17. Козельський Я.П. Философические предложения. – Предисловие // Избранные произв. русских мыслителей второй половины XVIII века. – Т. 1. – Госполитиздат, 1952. – С. 412.

18. Кремень В.Г., Ільїн В.В. Філософія: Логос, Софія, Розум: [Підручник для вищих навчальних закладів] / Кремень В.Г., Ільїн В.В. – К., 2006. – С. 339.

19. Кушерець В.І. Знання як святість // Трибуна. – 2008. – № 7-8. – С. 20.

20. Лейбниц Г.В. Об универсальной науке, или философском исчислении // Сочинения. В 4 т. – М., 1984. – Т. 3. – С. 494-499.

21. Прокопович Ф. Соч. – М.-Л., 1961. – С. 343.

22. Татаркевич Владислав. Історія філософії. Том 2. Філософія Нового Часу до 1830 року. – Львів: Монастир Монахів Студитського Уставу. Видавничий відділ «Свічадо», 1999. – С. 202.

Заремський М.И. Влияние методологии Христиана Вольфа на формирование философской системы украинского мыслителя XVIII ст. Якова Козельского

В статтє осуцествлен компаративный анализ онтологических и логико-гносеологических аспектов методологии выдающихся представителей эпохи Просвещения – немецкого мыслителя Христиана Вольфа и украинского философа Якова Козельского.

Zaremskyi M.I. The influence of Christian Wolff's methodology on the formation the philosophy system of Ukrainian XVIII century thinker Jacob Kozelsky

The comparative analiz of ontological and logico-gnosiological aspects of the methodology prominent representatives' of the Enlightenment - the German thinker Christian Wolff and the Ukrainian philosopher Jacob Kozelsky is made in this article.