

АНАЛІЗ Г.ЧЕЛПАНОВИМ ОСНОВНИХ НАПРЯМІВ ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТ.

Актуальність звернення до творчості Г.Челпанова, насамперед, до його філософського спадку, зумовлена, зокрема, тим, що дає можливість пояснити стан філософії в Україні у другій половині ХІХ – першій третині ХХ ст. у контексті тогочасної західноєвропейської філософії, характер взаємовпливу різних філософських течій і напрямів того часу, взаємозв'язок філософії, науки та інших форм духовного освоєння світу. Саме на рубежі ХІХ–ХХ ст. під впливом новітніх досягнень природничих наук формується низка нових філософських течій, які виходили за межі класичного філософствування і порушували широке коло питань світоглядного, онтологічного, гносеологічного, методологічного характеру, вимагаючи їх поглибленого дослідження. Сучасник і безпосередній учасник цього процесу, Г.Челпанов, як відомий представник неокантіанства в Україні, був добре обізнаним щодо нових течій західноєвропейської філософії і критично ставився до певних із них при вирішенні конкретних філософських проблем

Потребу звернення до західноєвропейської філософії, своє ставлення до неї Г.Челпанов розкриває при огляді основних типів сучасних йому філософських концепцій, з якими деякі дослідники його творчості не без підстав пов'язують відображення власних філософських поглядів самого мислителя. Отже, перш ніж перейти до аналізу основних філософських проблем у його інтерпретації (космологічних, онтологічних, гносеологічних), розглянемо реконструкцію Г.Челпановим цих побудов.

Г.Челпанов, здійснюючи огляд основних типів західноєвропейських філософських концепцій, ставить за мету показати, що розвиток філософської думки у ХІХ ст. спричинив появу таких із них, які мають метафізичний характер. На його думку, вони зовсім не віджили свій час, а, навпаки, відроджуючись, засвідчують, що метафізична філософія являє собою такий напрям, який потрібно брати до уваги навіть за умов розвитку точних методів дослідження, яке ми спостерігаємо в ХІХ ст. Це засвідчує, що метафізичне мислення не може бути таким, що відійшло в минуле; скоріше можна твердити, що воно є неодмінною вимогою нашого (сучасного досліднику) часу [1, 237]. Свій огляд найголовніших представників філософської думки та їхні філософські концепції Г.Челпанов починає з позитивізму О.Конта, вказуючи на те, що, сформувавшись у першій половині ХІХ ст., це вчення стало відомим у другій половині цього самого століття. Дослідник відзначає, що воно мало широку популярність у західному світі, а в Росії взагалі стало найбільш популярним напрямом філософії.

Г.Челпанов визначає позитивізм як філософське вчення, яке визнає неможливим пізнання надчуттєвого, всього того, що знаходиться поза нашим безпосереднім досвідом; воно не припускає пояснення або пізнання таких понять, як “начало світу”, “безсмертя”; все це воно вважає неможливим пізнати, всі ці поняття воно викреслює з переліку наукового пізнання [1, 237–238]. З точки зору позитивізму можна пізнати лише зв'язки явищ і закони цих зв'язків і тільки таке пізнання є єдиним корисним знанням, завдяки якому можна користуватися силами природи, довільно спрямовувати їх за своїм бажанням, передбачати події. Саме на думці, що людина не має можливості пізнати будь-що надчуттєве, О.Конт засновує свою систему. Для розуміння того, яким чином О.Конт дійшов до створення своєї концепції, Г.Челпанов звертається до умов його життя і творчості, його життєвих інтересів і познань. Він доходить висновку, що філософія Конта визначилася його попереднім розвитком і сформувалася під впливом як його інтересів до

політичного життя, так і його занять точними науками [1, 239], що й зумовило розуміння ним суті філософії та її призначення, викладених у праці “Курс позитивної філософії”.

Г.Челпанов не цікавився соціально-політичними питаннями, тому під час реконструкції системи О.Конта оминає його соціологічні погляди і зміст соціологічного вчення у курсі позитивної філософії. У загальнофілософському аспекті його увагу привертає вирізнення Контом у соціології двох частин: статичної і динаміки. Перша з них, за Контом, вивчає умови, завдяки яким існує суспільне життя, а друга – закони розвитку суспільства, висуваючи питання, чи можна назвати розвиток суспільства вдосконаленням. На це питання О.Конт дає позитивну відповідь, вказуючи, що розвиток суспільства сприяє перевазі суто людських властивостей над тваринними й органічними. До таких властивостей він зараховує моральні, розумові й естетичні, при цьому найвищими з них вважав розумові, від розвитку яких залежать естетичні й моральні властивості. Як зазначає Г.Челпанов, на думку Конта, ні моральні, ні естетичні прагнення не мають жодної цінності без інтелекту: лише завдяки розумовим силам людина може вдосконалюватися в усіх відношеннях. Отже, на питання, яка найвища властивість людини, Конт відповідає – розум [1, 244].

Наступним після О.Конта Г.Челпанов досліджує філософську спадщину Г.Спенсера. На той час вважали, що Спенсер є одним із найвидатніших представників позитивізму після О.Конта, а деякі зараховували його навіть до матеріалістів. Г.Челпанов спростовує цю точку зору, називаючи той філософський напрям, якого дотримувався Спенсер, агностицизмом, що споріднений із позитивізмом. Однак, на думку Г.Челпанова, Г.Спенсер далеко не був позитивістом, а наявність у нього характерних особливостей метафізичних побудов засвідчує, що він “настільки відхиляється від позитивістського напрямку, що його скоріше можна було б назвати метафізиком” [1, 253].

Перше, з чого починає Г.Челпанов огляд філософської системи Спенсера, то це з його спроби примирити науку і релігію, показати, що між ними існує певна спільність, дещо загальне, що полягає в їх основі. Саме на визнанні незнищеного переконання в існування абсолюту і можливе примирення науки і релігії: адже, якщо наука стверджує існування абсолютної реальності і доводить, що ця реальність не є такою, якою ми її собі уявляємо і пізнати не можемо, то в цьому визнанні реальності, за своєю природою досконало недосяжної, релігія знаходить твердження, яке збігається з її власним [1, 259].

Релятивізм Г.Спенсера з визнанням абсолютного приводить його до розподілу світу на непізнаваний і пізнаваний, де останній становить предмет науки і філософії, на чому акцентує увагу Г.Челпанов, розкриваючи специфічність поглядів Спенсера.

І все ж найбільше у спенсерівській філософській системі Г.Челпанова цікавить питання про те, що саме, згідно зі Спенсером, лежить в основі світу. Починає він із твердження Г.Спенсера, що істина в цьому разі не може бути виражена ні матеріалізмом, ні спиритуалізмом [1, 265]. На думку Спенсера, не можна сказати, що в основі світу покладено щось матеріальне з тієї причини, що ми нічого не знаємо про сутність матеріального атому і не можемо нічого знати про нього. Ми знаємо матерію як щось таке, що викликає опір, виявляє силу, де поняття сила є поняття духовне, а отже, матеріальне ми знаємо під формою чогось духовного. Те саме можна сказати і про останній елемент духовного. Загалом, не можна твердити, що, згідно зі Спенсером, в основі світу лежить матерія або щось духовне, оскільки позаду матеріального і духовного є дещо особливе, абсолютна реальність, яку ми не можемо пізнати, але щодо якої духовні і матеріальні явища суть прояви. Тобто, існує непізнавальна реальність, яка виявляється для нашого пізнання у вигляді матеріальних і духовних явищ. Вони підпорядковуються загальному закону еволюції, спільному для всіх світових явищ тому, що в основі світу покладена одна й та сама абсолютна сила або реальність [1, 267].

Г.Челпанов, спростовуючи належність Г.Спенсера до матеріалізму, доводить, що називати його позитивістом немає жодних підстав. Він визнає, що за речами є дещо, основа всіх речей, абсолютно реальне, яке він називає непізнаваним. Це визнається як

безперечний факт, що не узгоджується з класичним позитивізмом, представники якого протестували проти його непізнаваності і, на цій підставі, виключали Г.Спенсера зі свого середовища. Г.Челпанов, своєю чергою, має рацію, зараховуючи Г.Спенсера до того напрямку, який він назвав агностицизмом. Спенсерівський релятивізм, його твердження про непізнаваність матеріального і духовного цілком збігаються із заявою відомого французького фізіолога Е.Дюбуа-Реймона про те, що коли ми ставимо питання: “Що ж таке матерія і свідомість?”, то зупиняємося перед виразом: *ignorabivus et ignoabivum* (непізнане і непізнаване).

Загалом, філософську систему Г.Спенсера Г.Челпанов зараховує до пантеїстичного типу метафізичних побудов, як, наприклад, у Спінози, який покладає в основу субстанцію, божество, яке саме по собі непізнаване, але виявляється для людського пізнання у двох атрибутах – духу і матерії. Подібне бачимо і в Г.Спенсера: в основу світу покладена непізнавана Сила, яка виявляється у вигляді духу і матерії, які ми пізнаємо. Однак, зазначає Челпанов, Г.Спенсер іде далі пантеїзму, приписуючи божеству “над-особистість”. На думку Г.Спенсера, людина не обов’язково має мислити Бога особистістю, але й не повинна заперечувати його особистість, оскільки особистість – це поняття людське, а божеству потрібно приписувати щось вище [1, 268].

Появу неокантіанства Г.Челпанов пов’язує з посиленням позицій матеріалізму і позитивізму, розчаруванням у метафізиці, що викликало тенденцію обґрунтувати науково неможливість пізнання надчуттєвого. Своєрідним гаслом стає “назад до Канта”, оскільки вважалося, що саме у Канта можна знайти обґрунтування положення про можливість пізнання лише чуттєво-даного, виключаючи будь-які форми надчуттєвого. Цей напрям отримав назву “неокантіанство”, одним із найбільш відомих його представників був Ф.-А. Ланге.

Переходячи безпосередньо до розгляду філософської концепції Ф.Ланге, Г.Челпанов відзначає, що період його творчості припадає на шістдесяті роки, коли панував, з одного боку, матеріалізм, а з іншого – спекулятивна метафізика. Як матеріалістична філософія, так і спекулятивна метафізика, на думку Ф.Ланге, не відповідають дійсності, і як першу, так і другу він намагається спростувати за допомогою теорії пізнання І.Канта, дещо видозмінюючи її у такий спосіб, щоб вона відповідала сучасному для нього стану науки. Для спростування спекулятивної метафізики Ф.Ланге звертається до досліджень у галузі фізіології органів відчуттів І.Мюллера і Г.Гельмгольца, вбачаючи в їх дослідженнях підтвердження тих висновків, до яких дійшов І.Кант у XVIII ст. Ланге твердить, що коли перевести теорію пізнання Канта на мову фізіології, то вона стане більш наочною, доводячи, що все пізнання світу є продукт нашої психофізичної організації.

Світ явищ, які пізнаються людьми, є лише нечітке відображення істинної реальності, яку ми пізнати не можемо, оскільки речі в собі для нас недосяжні. Щодо предметів досвіду, то для Ф.Ланге, як зазначає Г.Челпанов, вони загалом суть людські предмети, а “вся об’єктивність не є цілком абсолютною об’єктивністю, а лише об’єктивністю для людини”, тоді як “за світом явищ ховається в непроникній темряві абсолютна сутність речей, річ у собі” [1, 273].

Отже, на нашу думку, огляд Г.Челпановим поглядів Ф.Ланге і неокантіанства загалом не відзначається глибиною. Так, говорячи про розподіл школи неокантіанства на дві групи, він обходить боком питання про такі його школи, як марбурзька і баденська, хоча в переліку рекомендованої літератури називає праці В.Віндельбанда, Г.Когена, П.Наторпа, погляди яких значно відрізняються від поглядів Ф.Ланге. Серед новітніх наукових досягнень, які підтвердили деякі висновки І.Канта і були використані Ф.Ланге, Г.Челпанов називає дослідження І.Мюллера і Г.Гельмгольца в галузі фізіології органів відчуттів, але в чому полягає їх суть не розкриває, хоча це має принципове значення. Знову ж таки, ставитися до І.Канта можна по-різному: вивчати і осмислювати “Канта в собі”, або ж утверджувати “себе самого через Канта”, що досить обґрунтовано показав М.Бердяєв.

У своєму ставленні до І.Канта М.Бердяєв ставив за мету розвинути і, водночас, подолати думку Канта, виправдати можливість пізнання першореальності до раціоналізації, до обробки її свідомістю. Іншим шляхом пішло неокантіанство, яке перенесло основну увагу на теорію пізнання, критику понять, позбавило Канта його глибини і величі, вироджуючись у неосхоластику, що дало підставу М.Бердяєву зауважити, що “неокантіанство спотворило Канта, закривши головне в ньому” [2, 97].

На відміну від М.Бердяєва, Г.Челпанов цілком сприймає всі установки неокантіанства Ф.Ланге, гасло неокантіанства “назад до Канта”, не беручи до уваги те, що значення Канта в історії філософської думки є таким великим не тому, що він породив неокантіанство, а тому, що породив філософію Фіхте, Шеллінга, Гегеля. Останнє менше за все цікавить Г.Челпанова, а головну заслугу Ф.Ланге він вбачає в тому, що той намагався побудувати ідеалістичний світогляд, але, згідно духу часу на реалістичній основі, метафізичний ідеальний світ як неодмінну вимогу нашої природи, доповнити скептичний позитивізм, який відкидав найвищі питання буття, ідеалізмом [1, 281–282]. Відчуваючи слабину деяких положень Ф.Ланге, але без особливої симпатії ставлячись до філософських систем Фіхте, Шеллінга і Гегеля, не враховуючи напрацювань у вітчизняній філософії, представники якої завжди поважливо ставилися до великого минулого філософії і захисту прав метафізики (П.Авсенєв, О.Новицький, С.Гогоцький, Й.Міхневич, пізніше – О.Козлов), Г.Челпанов переходить до огляду інших філософських побудов того часу. На цей раз предметом його розгляду стає метафізика Е.Гартмана.

Г.Челпанов своє звернення до розгляду філософської системи Е.Гартмана мотивує тим, що вона є типовою для метафізичних побудов, але відрізняється від попередніх метафізичних систем, має своєрідний характер. Так, якщо при побудові системи філософії Шеллінг і Гегель нехтували науковими даними, або відводили їм другорядне значення, то Е.Гартман в дусі часу вважає за потрібне брати до уваги ті результати, до яких він дійшов змоглим шляхом, узгодити їх з науковими даними, здобутими індуктивним шляхом. При розгляді творчого шляху Е.Гартмана, Г.Челпанов звертає увагу на те, що, не отримавши університетської освіти, Е.Гартман не був обмежений межами панівних течій, оскільки завдяки самоосвіті йому вдалося створити світогляд, вільний від усіляких упереджень.

Своєрідність системи Е.Гартмана полягає в тому, що він будує її шляхом поєднання двох, здавалося б, несумісних вихідних принципів і типів філософування: абсолютного розуму Гегеля і неklasичною реакцією на німецьку класику в особі А.Шопенгауера, тобто розуміння світу як волі та уявлення. Отже, на думку Е.Гартмана, основним принципом, покладеним в основі світу, слід визнати певний абсолют, атрибутами якого, з одного боку, є воля, а з іншого – розум, які мають однакове значення. Цей абсолют, який Гартман називає несвідомим (підсвідомим), лежить в основі всього того, що нами пізнається, як об’єктивного, так і суб’єктивного, а світ, який ми сприймаємо, є тільки місцеперебуванням цього несвідомого. Абсолютом постає дещо духовне. Воно перебуває поза речами, а самі речі, чуттєво сприйнятий нами світ, є лише об’єктивациями несвідомого абсолюту.

Г.Челпанов, реконструюючи погляди Е.Гартмана, доводить, що всі явища світового життя, його вияви, здійснюються несвідомо, демонструючи це прикладами з органічної і неорганічної природи, творчості, виявів естетичного, історії народів, походження мови, містичних станів людини, станом філософа тоді, коли він пізнає тотожність свого “я” з абсолютотом. Після розгляду конкретних прикладів дослідник підсумовує, що “в усіх розглянутих явищах ми бачимо наявність несвідомого, а з цього виходить, що в основі всіх емпіричних явищ лежить абсолют, який має бути визнаний несвідомим тому, що в такому вигляді він власне і виявляється. Це несвідоме користується свідомими функціями для реалізації своїх несвідомих цілей” [1, 289].

Продовжуючи розгляд філософської системи Е.Гартмана, Г.Челпанов зазначає, що в ній багато незрозумілого. Як заслугу Е.Гартмана в історії філософії дослідник відзначає

його виступ на захист метафізики (в несприятливих для неї умовах) як спадкоємниці великих ідеалістів, повернення її у бік науки. Водночас, Г.Челпанов, усвідомлюючи надмірний ірраціоналізм метафізики Е.Гартмана, витлумачував його філософію як тип філософування, що віджило свій вік. На його думку, потрібно було надати метафізичним побудовам більш реальний характер, позбавити їх від надмірних претензій, що й привело до нового типу метафізики, а саме – до індуктивної метафізики [1, 294].

Індуктивну метафізику (метафізичний ідеалізм) Г.Челпанов вважає останнім словом сучасної філософії [1, 296], а найвидатнішим її представником називає В.Вундта, вказуючи, що його метафізичні побудови не суперечать науковому духу.

Переходячи до висвітлення питання про те, що саме Вундт у своїй філософській концепції покладає в основу світу, Г.Челпанов вказує на певну подібність у цьому питанні поглядів Вундта і Шопенгауера. Вона полягає в тому, що основним принципом, який покладений в основі світу і світового життя, вони визнають волю. Однак, зазначає Г.Челпанов, їх вчення не є тотожними, між ними існує значна відмінність. У Шопенгауера принципом світового життя визнається одна воля, сліпа і нерозумна, об'єктивацією якої є весь світ, що нами сприймається. А на думку Вундта, світ складається з безконечної множини волей, а сама світова воля розумна, діє доцільно і бере участь у світотворенні і світобудові.

Досить ґрунтовно Г.Челпанов розглядає інтерпретацію В.Вундтом психічного життя людини, або сутності її душі. Розгляд цього питання він починає з констатації того, що Вундт не погоджується з попередніми філософами, які розглядали душу як субстанцію, певну незмінну сутність, просту і сталу, яка знаходиться позаду свідомих станів і є їхнім джерелом. На погляд Вундта, в нашому внутрішньому житті ми знаходимо постійну зміну духовних станів. Тому душу він визначає саме як сукупність духовних процесів, які змінюють один іншого, і в жодному разі не як духовну субстанцію, як певну річ, яка перебуває позаду наших істот. А самі духовні процеси мають мислитися на зразок волі як вольова діяльність, процес, що дає підставу твердити, що сутність нашого духовного життя, як і будь-якого духовного життя, є воля, бо ми завжди мислимо себе діючими, активними істотами, які мають волю. Сама воля має різні ступені складності, завдяки чому світ постає як сукупність різних вольових одиниць, складається з множини духовних сутностей, воля яких виявляється в дії. Звідси висновок Вундта, що природа є вияв духу, його саморозкриття. Як така, вона є постійна діяльність, розвиток, де зміна одних станів іншими здійснюється доцільно. Отже, наголошує Г.Челпанов, природа у Вундта є вияв духу, природа є дух, “усвідомлюючий дух”, який тільки в людині приходить до самосвідомості, тоді як в інших своїх частинах природа характеризується свідомістю, але самосвідомості не має [1, 303].

Вундтівське розуміння Бога є суто теїстичним, а сама ідея Бога переходить в ідею вищої світової волі, в якій окремі волі беруть участь і мають самостійну сферу дії, що довести логічними аргументами неможливо. Вона є моральним постулатом, наслідком того, що ми віримо в те, що світ є втіленням нашого морального ідеалу. Як така, вона є потрібною, оскільки, якщо ми побажаємо все зрозуміти в причинному зв'язку, то прийдемо до потреби визнання першої причини, яка перебуває поза всяким можливим досвідом. Довести, що їй відповідає яка-небудь реальність, ми не спроможні, а саме вона є предметом віри. Оскільки філософія не може наділити ідею Бога певними рисами, релігійна свідомість намагається надати їй конкретну форму, приписуючи Богу людські риси, і за допомогою символу робить для себе конкретно уявним те, що в дійсності є не уявним. В.Вундт, визнаючи, що ідея Бога є предметом віри, водночас наголошує, що вона має посідати місце в світоспогляданні, їй “потрібно приділяти стільки ж місця, скільки і логічним ідеям, тому що віра є функція волі, а воля є суттєвий елемент нашого життя ” [1, 307].

Г.Челпанов, завершуючи розгляд в основних рисах філософського вчення В.Вундта, дає йому свою оцінку і визначає його перспективи. Він вказує на те, що в окремих місцях

філософської концепції Вундта можна знайти певні суперечності, але для нас важлива не сама побудова, яка в теперішньому десятилітті нас може задовольняти, а в наступному доведеться її переробляти під впливом розвитку спеціальних наук; цінним є те, що він визнав законним метафізичну побудову, той метод, який він запропонував як метод, за яким ця побудова має засновуватися на конкретних науках, примиривши метафізику і природознавство, зменшивши, з одного боку, претензії метафізики, а з іншого – претензії природознавства, яке вважало, що можна побудувати світогляд без теорії пізнання. В цілому, Г.Челпанов оцінює філософію Вундта як саме останнє слово в галузі сучасної філософії, наголошуючи на тому, що “на сьогоднішній момент будь-якого філософа, що шукає, може задовольнити філософська побудова, здійснена за методом, який запропонував Вундт” [1, 308].

Завершуючи виклад огляду Г.Челпановим основних філософських побудов, цілком правомірною, на нашу думку, слід визнати його оцінку Е.Радловим, за якою критичний бік у нього переважає конструктивний, а сам він оголошує себе прихильником філософії Вундта, а отже, критика Вундта буде і критикою Г.Челпанова [3, 489].

Отже, враховуючи всі аспекти розглянутого матеріалу, доходимо таких висновків. По-перше, огляд Г.Челпановим основних філософських побудов не лише засвідчує його обізнаність у першоджерелах західноєвропейської філософії кінця XIX – початку XX ст., а й має свою логіку і спрямованість. Вони полягають в осмисленні тенденцій її розвитку і, наскільки це можливо, трансформуються в площину вітчизняної філософії; також дослідник намагається знайти підґрунтя в них для своїх власних філософських і психологічних поглядів. По-друге, з розглянутих філософських систем (класичного позитивізму О.Канта, “агностицизму” Г.Спенсера, неокантіанства Ф.Ланге, метафізики Е.Гартмана та індуктивної метафізики В.Вундта), Г.Челпанову, насамперед, імпонують ті, які зорієнтовані на зв’язок філософії і науки за умов збереження специфічності філософії як світосприйняття і цілісного світорозуміння, їх метафізичної уможлядної складової, що було закономірною реакцією на поширення впливу позитивізму і механістичного матеріалізму з їх відмовою від теоретичного мислення.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Челпанов Г.И.* Введение в философию. – М., 1918.
2. *Бердяев Н.А.* Самопознание (Опыт философской автобиографии). – М., 1991.
3. *Энциклопедический словарь.* – СПб., 1903. – Т. XXXVII (№76).