

РАЗДЕЛ IV
КОСМОЛОГИЯ В ЛИЦАХ
COSMOLOGY IN PERSONS

Г. С. Аляев
(м. Полтава, Україна)

МЕТАФІЗИКА ХХ СТОЛІТТЯ ¹

Метафізика у наш час сприймається здебільшого як архаїка, як щось таке, що вже віджило і давно подолано неklasичним розвитком сучасної філософії. Таке ставлення до метафізики як способу і змісту філософського дискурсу пов'язано, вочевидь, з її безпосереднім релігійним наповненням чи прямою дотичністю до питань, що зазвичай мають релігійне звучання, а також з її налаштованістю на всеохопність і розв'язання перших – а, отже, всіх – питань, що виникають перед людиною. Такі настанови метафізики, начебто, суперечать як сучасному розвитку науки та раціонального знання, так і внутрішнім відчуттям сучасної людини, що часто-густо опиняється у ситуації безпорадності перед нез'ясованими і непідвладними обставинами, що їх влаштовують природа, суспільство, інформаційно-техногенна цивілізація. Між тим, розвиток науки і раціонального знання, з одного боку, і прагнення людської екзистенції, з іншого, самі все частіше набувають різновекторного спрямування, і це створює той зазор, в якому метафізика – як «перша філософія», Арістотелева «*philosophia perennis*» – усвідомлюється як необхідність. Розглянемо декілька метафізичних проєктів, що сформувалися у ХХ столітті.

¹ Стаття представляє собою розділ учебника «История философии. Современная мировая философия» (на українському мові), котрий готується к публікації колективом кафедри истории философии Киевского национального университета имени Тараса Шевченко.

Апоретика і нова онтологія Н. Гартмана

Ніколай Гартман (Nicolai Hartmann, 1882–1950) народився в Ризі, яка на той час входила до складу Російської імперії, вивчав медицину в Юр'євському і філософію в Санкт-Петербурзькому університеті; у 1905 р. переїхав до Марбурга, де закінчував освіту у неокантіанців Г. Когена і П. Наторпа. В 1909 р. захистив докторську дисертацію «*Філософські основи математики Прокла Діадоха*» («*Des Proklus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik*») і видав першу книгу «*Платонівська логіка буття*» («*Platos Logik des Seins*»). У 1912 р. вийшла праця «*Філософські основи біології*» («*Die philosophischen Grundlagen der Biologie*»). У 1921 р. Н. Гартман видає працю «*Основні риси метафізики пізнання*» («*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*»), яка здобула широке визнання і дозволила наслідувати посаду професора у Марбурзі після П. Наторпа. Слід зазначити, що в цій праці, яка знаменувала його поворот від неокантіанства до онтології та метафізики знання, відчутний вплив як феноменології Е. Гуссерля і М. Шелера, так і російської релігійної філософії, зокрема праці С. Франка «Предмет знання». Працюючи у подальшому професором Марбурзького (1922–25), Кельнського (1925–31), Берлінського (1931–45) і Геттінгенського (1945–50) університетів, Н. Гартман створює систему «нової онтології», викладену у чотирьох книгах: «*До основоположень онтології*» («*Zur Grundlegung der Ontologie*», 1935), «*Можливість і дійсність*» («*Möglichkeit und Wirklichkeit*», 1938), «*Побудова реального світу*» («*Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre*», 1940), «*Філософія природи*» («*Philosophie der Natur*», 1950). Слід відзначити також його «*Етику*» («*Ethik*», 1926) і видані після смерті «*Естетика*» («*Ästhetik*», 1953) та «*Телеологічне мислення*» («*Teleologisches Denken*», 1951) (на жаль, закінчений текст «*Логіки*» був втрачений у 1945 р.).

За оцінкою Ю. Бохенського, праці Ніколая Гартмана – це «справжні зразки тверезої точності і наукової ґрунтовності, тонкого аналізу і ясної форми викладу». А відомий історик феноменологічного руху Г. Шпігельберг підкреслював, що «жоден мислитель, пов'язаний з феноменологією, не створив такої всеохоплюючої системи філософії, якою є система Ніколая Гартмана».

Ніколай Гартман оголошує проблему пізнання метафізичною у своїй основі, а не логічною або психологічною, адже від самого початку за гносеологічним у-собі-буттям стоїть онтологічне у-собі-буття, яке потребує лише розгортання своєї діалектики. Такою діалектикою у Гартмана, котрий відштовхується спочатку від кантівського

трансцендентально-логічного розуміння зв'язку логіки з теорією пізнання, стає **апоретика**. Апоретичний метод мислення розглядається Гартманом як початок і основний метод філософії, і полягає у відокремленні незрозумілого від зрозумілого, у визначенні труднощів (апорій) і антиномій (суперечностей) у феноменах. «Існують проблеми, – писав він у праці «До основоположень онтології», – які ніколи не будуть повністю вирішені, в яких завжди має місце нерозв'язаний залишок, щось ірраціональне. Це – метафізичні проблеми».

Метафізика пізнання передбачає розгляд суб'єкт-об'єктного відношення в ширшій онтологічній перспективі з точки зору його вкоріненості в бутті. Це завдання Гартман вирішує за допомогою феноменологічного поняття інтенціональності. Згідно цієї позиції, предмет пізнання знаходиться за межами самого пізнавального акту, являючи собою реальне буття. У цьому концепція Гартмана відрізняється від поглядів Гуссерля, який розумів під реальним буттям трансцендентальну суб'єктивність і залишав розрізнення між іманентним і трансцендентним у сфері трансцендентальної свідомості. Підкреслюючи реальність буття, Гартман спирається на Шелера, але не поділяє його спіритуалістичної інтерпретації реальності.

Метафізична апоретика, розгорнута вже в «Основних рисах метафізики пізнання», зокрема, апорія «іманентності свідомості і трансцендентності предмета пізнання», розгортається цілком у річищі металогіки С. Франка. «Повинна бути спільна царина, що охоплює і суб'єкт, і об'єкт, в якій трансцендентність перейдена вже до будь-якого пізнання», – пише Гартман. До того, як буття і пізнання протиставляються один одному, вони пов'язані реальним онтологічним відношенням: пізнання включене у буття як суще, як певна частина реальності, як особлива форма духовного буття. Онтологічно первинною є не *протилежність* суб'єкта і об'єкта, а *єдність* суб'єкта, котрий пізнає, і об'єкта в єдиному реальному світі.

Критикуючи апоретичний метод, філософи аналітичної школи закидали Гартману «гносеологічну неспроможність» – мовляв, кожного разу, коли він натрапляє на якусь складну проблему і при цьому робить помилки у своєму аналізі, він обов'язково знаходить вихід у тому, що оголошує цю проблему ірраціональною, нерозв'язною апорією. Якщо відкинути упередженість цієї оцінки, можна визнати ці твердження частково справедливим, адже він дійсно наголошує на тому, що справжні апорії не можуть бути розв'язані, а отже – метафізика (яку він відрізняє від старої онтології) переймається саме непізнаваним. При цьому Гартман не стає на шлях містично-інтуїтивного осягання цієї непізнаваності; визнаючи недостатність формально-логічних законів,

він не намагається утворити якісь нові, металогічні. Очевидно, це пов'язано з тим, що непізнаванне Гартмана залишається в межах відносного, неосвяченого світу, в той час як, наприклад, Незбагненне С. Франка відкриває шлях до світу Абсолютного. Апоретика Ніколая Гартмана є безрелігійною метафізикою, в той час як антиномічний монодуалізм С. Франка – релігійною онтологією.

Свою онтологію Н. Гартман будує як «об'єктивістську», наполягаючи на тому, що світ складається з речей, що існують незалежно від того, чи пізнає, чи не пізнає їх якась свідомість. Вони можуть ставати предметами пізнання, але при цьому вони не зазнають ніяких змін у своїй сутності і пізнаються саме такими, якими вони є насправді. Відповідно, Н. Гартман відкидає гносеологоцентризм Гуссерлевої феноменології, як і всієї філософії Нового часу, і прагне створити **нову (критичну) онтологію**. Гасло феноменологічного руху «назад, до самих речей» він тлумачить саме у тому сенсі, що необхідно будь-що побитися до того, що існує само по собі, незалежно від свідомості, що пізнає.

У своїй основі світ є «сущє як сущє», і кожен елемент світу являє собою сущє як сущє, що існує само по собі, незалежно від нашого пізнання. Це не означає, що сущє є непізнаваною «річчю в собі» – воно може стати предметом пізнання, перетворюючись з незалежного від мене як суб'єкта, що пізнає, «в-собі-сущого», на «для-мене-сущого», потрапляючи в мою свідомість у вигляді змісту її актів.

Ніколай Гартман вважається найвідомішим представником вчення про ступеневу побудову дійсності. У своїй онтологічній тетралогії він педантично змальовує чотириохшарову структуру реального світу – живе й неживе, психічне і духовне. Один над одним надбудовуються чотири шари буття, при цьому кожен нижчий є опорою для кожного більш високого. Найнижчий шар – фізично-матеріальний, він охоплює космос, від атомів до галактик. Другий шар – органічний, він охоплює світ організмів, від найпростіших до людей. Третій шар – світ душі, це свідомість з її актами і змістами. Найвищий шар – духовно-історичний, це спільна царина духовного життя, процес становлення якої пов'язує різні генерації.

Співвідношення між ступенями ієрархії, тобто між неорганічною природою, життям, психічним і духовним буттям, з його точки зору, визначається специфічними «законами розшарування». Так, «закон повернення» фіксує присутність закономірностей нижчих шарів у вищих, «закон нового» відзначає специфіку вищого відносно нижчого, «закон дистанції» підкреслює своєрідність внутрішньої детермінації в кожному новому шарі буття. Принцип детермінізму виявляється усюди – його

загальність впливає з отожднення дійсності з необхідністю, але спосіб детермінації змінюється від шару до шару.

Слід підкреслити, що онтологічні праці створювались Гартманом переважно у гегельянський період його творчості, і це з очевидністю відбивається як у самій схемі, так і у ретельній систематичності її розробки. Гартман розгортає діалектику шарів, моментів, способів буття та ступенів утворень, в якій дійсно досягає віртуозності діалектичних конструкцій. Зокрема, можна відзначити його ідеї про взаємопроникненість шарів реального світу, зокрема про те, що ці чотири шари не співпадають із ступенями утворень (тобто, не є субстанціальними), а перехрещуються з ними, виступаючи не тільки шарами реального світу в цілому, а й прошаруваннями конкретних утворень (наприклад, людини як матеріальної, живої, психічної та духовної істоти одночасно).

Зазначимо, що розробка Н. Гартманом проблеми реальності духовного буття відверто перехрещується з відповідними ідеями С. Франка («Духовні основи суспільства»). Гартман розглядає структуру духовного буття та його форми як особистісного, об'єктивного та об'єктивованого духу у праці «Проблема духовного буття» («*Das Problem des geistigen Seins*», 1933). Проте, якщо Гартман вбачав у багатоманітності розчленування шарів духовно-матеріального буття (в якому має місце і залежність між шарами, і їх автономія) фактичне подолання альтернативи «бог і матерія», тобто вдавався навіть не до пантеїстичного, а до атеїстичного розв'язання питання про співвідношення духу і матерії, – Франк неодмінно пов'язував реальність духовного з реальністю Абсолюту.

В аналізі духовного буття Гартман надає вирішального значення дослідженню взаємодії особистого і об'єктивного духу. Він стверджує, що об'єктивний дух реально не існує поза людських індивідуальностей, але являє собою їх загальну, відчужену і безособову форму. Як стихія загального, об'єктивний дух підноситься над індивідуальною свідомістю так само, як індивідуальна свідомість людини – над її біологічним організмом. Як вищий рівень буття об'єктивний дух являє собою цілісність, що має власну структуру і принципи, з яких і складається його специфічні прояви: філософія, мистецтво, література, наука, техніка, релігія і міфи. Коли індивід реалізує свою психічну енергію в одній із загальних форм (або одразу в декількох), він стає історичним діячем, а об'єктивний дух перетворюється на «живий дух» історичного процесу – тільки поєднання індивідуального кінцевого духа із загальними формами діяльності конститує історичне буття.

Про принципове розходження Гартмана зі спіритуалізмом свідчить праця «Можливість і дійсність». Аналізуючи модальності, філософ робить висновок, що можливість, по суті, є необхідністю, а необхідність є нічим іншим, як дійсністю. Можливим є лише те, що було і буде реальним, а реальна можливість не відрізняється від дійсності. Дійсність розуміється як буття, єдиним атрибутом якого є дієвість. Визнати дійсною ще й можливість означає ототожнити ідеальне буття з реальним, яке завжди необхідне і тільки необхідне, але це необхідність факту, а не поняття.

Гартман підкреслює незвідність буття до мислення. Так, згідно його вчення про емоційно-трансцендентальні акти, якщо пізнання перетворює реальність на об'єктивну предметність, за якою тільки вгадується незалежне від свідомості буття, то в емоційно-трансцендентних актах сама реальність виступає безпосередньо. В актах, що сприймають, і є перш за все переживаннями суб'єкта, що викликані різними життєвими обставинами, реальність мов би наві'язує себе суб'єкту, неочікувано втручаючись у його внутрішній світ. У проспективних актах реальність виступає в антиципаціях (передвизначеннях) суб'єкта, з яких найголовніші – надія, страх, хвилювання. Нарешті, у спонтанних актах ініціатива зіткнення з реальністю цілком належить суб'єкту. Це такі акти, як жадоба, бажання і воля. У сукупності емоційно-трансцендентні акти служать, по Гартману, кращим спростуванням сумнівів стосовно існування реального світу і викривають неспроможність соліпсизму. Хоча реальність виявляє себе як ірраціональна даність, вона цілком доступна пізнанню у загальних рисах.

Слід визнати, що в цілому позиція Гартмана – це статичний стратифікаціонізм, що визнає існування матерії і духу як різних шарів буття, що незвідні один до одного. У системі Гартмана немає місця ідеї розвитку, проблеми генезису виносяться за дужки його «критичної онтології», а основна послідовність шарів буття дана як факт, що допускає лише аналіз, але не генетичне пояснення

Так чи інакше, свою «критичну онтологію» Н. Гартман намагався побудувати як онтологію «по той бік ідеалізму і реалізму», – таку онтологію, яка доходить до матеріально-ідеальної нейтральності висхідного буття, – і в цій інтенції він збігається з налаштованістю С. Франка на осягання абсолютного буття, котре підноситься над протилежністю ідеального і реального. Ніколай Гартман спеціально визначав зміст конструкту «нова онтологія» – зокрема, в статтях «Нові шляхи онтології» («*Neue Wege der Ontologie*», 1942) та «Стара і нова онтологія» (1949), – підкреслюючи, зокрема, що «нове поняття

реальності пов'язане не з матеріальністю і просторовістю, а виключно з часовістю, процесуальністю, індивідуальністю».

У своїй етиці Н. Гартман йде шляхом М. Шелера у подоланні кантівського формалізму. Гартман вказує на те, що інтенціональність притаманна не тільки перцептивній і репрезентативній сторонам свідомості, але й афективній. Це означає, що емоції не тільки належать внутрішньому світу особистості, але й передбачають існування певних об'єктивних предметностей за межами суб'єктивних актів. Це й є цінності. Суб'єктивний полюс ціннісного відношення складають емоційно-трансцендентні акти, а об'єктивний – їх інтенціональні предмети, тобто цінності. Цінності не можуть пізнаватися раціонально, вони відкриваються лише в актах любові і ненависті, які являють собою особливі ціннісні відчуття, що примушують людину миттєво і несвідомо, тобто інтуїтивно, віддавати перевагу одному образу дії, або вихвалити один твір та ганити інший. Отже, моральний або естетичний вибір завжди відбувається на вимогу чуття, а не безпристрасної рефлексії чи холодної калькуляції.

Одночасно С. Франк знаходить у Гартмана прагнення бути мов би *plus royaliste que le roi* meme, більш суворим і аскетичним, ніж сам Кант, у відстоюванні незалежності і самостійності морального людського духу. Перш за все – у його незалежності від первісних онтологічних інстанцій, тобто від Бога. Неодноразово вітаючи онтологічну спрямованість гартманівської гносеології і називаючи його мислителем, котрий має справжню філософську інтуїцію, Франк тим рішуче критикує німецького колегу за антионтологізм його етики і пов'язане з ним заперечення телеологізму та будь-якого метафізичного персоналізму. Світ моральних цінностей, абсолютно незалежний від божественного передвизначення, постає у Гартмана «метафізично слабким», неукоріненим онтологічно. Гартман, щоправда, розвиває при цьому «тонке і цікаве вчення» про ієрархію категоріальних структур буття, згідно якому аксіологічно більш цінні категорії виявляються онтологічно слабкішими – вчення, яке, на перший погляд видається дуже реалістичним, проте висновком його стає своєрідний антионтологізм (чи навіть антиаксіологізм) етики. Умовою існування вищого визнається сліпота, індиферентність до вищих категорій нижчих онтологічних шарів буття, – отже, «вище досягається тільки тому, що у світі володарює нище».

Найбільш неприйнятними видаються при цьому російському філософу висновки Ніколая Гартмана щодо питання про свободу волі. На думку С. Франка, він редукує поняття свободи до свободи вибору, відриваючи при цьому людину як від царства земної необхідності, так і від царства вищих моральних цінностей, механізм дії яких на людину

залишається проблематичним. Людина мов би містить у собі певну онтологічну глибину духу, але у своєму «витанні між небом і землею» виявляє цю глибину (наприклад, факт сумління) як суто людську, а тому ілюзорну – «вона ніяк не пов'язана внутрішньо з божественним буттям або зі світом цінностей, а, навпаки, у своїй свободі цілком відсторонена від нього». Зрештою Гартман виявляється практично не меншим ригористом, ніж сам Кант. Він постулює об'єктивні матеріальні цінності, яким має слідувати людина, не переймаючись питанням про їх власне виправдання з точки зору найглибшої, долаючої протилежності між суб'єктивністю і об'єктивністю потреби людської сутності.

Н. Гартман не залишив після себе школи, хоча серед його студентів можна назвати Бориса Пастернака і Г-Г. Гадамера. Його вплив помітний в наступній розробці онтологічних проблем (П. Вейсс, Г. Якобі), феноменологічної етики (Д. Гільдебранд) і естетики (Р. Інгарден, М. Дюфрен), а також психіатрії (Г. Й. Вайтбрехт, Р. Юнг, Ю. Савенко). Проте на довгий час філософія Гартмана опинилась у тіні більш популярних течій – екзистенціалізму, постмодернізму, комунікативної філософії. Лише в останній час можна спостерігати відродження інтересу до цієї системи. У 2009 р. з ініціативи італійських філософів створено Товариство Ніколая Гартмана, яке в 2010 р. провело першу міжнародну конференцію. На його ранні твори з філософії біології посилаються у сучасних дослідженнях з геноміки і клонування.

Філософія організму і процесу А. Вайтгеда

Альфред Норт Вайтгед (Alfred North Whitehead, 1861-1947) народився в Рамсгейті (Великобританія) в родині англійського священика, закінчив Триніті-коледж Кембриджського університету, викладав математику в Кембриджі та Лондоні. В англійський період Вайтгед займався в основному математикою і логікою – слід відзначити фундаментальну тритомну працю «*Principia Mathematica*» (1910–1913), написану у співавторстві з його учнем Б. Расселом, яка заклала основи математичної логіки ХХ ст.

По закінченні Першої світової війни Вайтгед звертається до філософії природи та розробки фізичної картини світу – «*Принципи пізнання природи*» («*Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*», 1919), «*Поняття природи*» («*The Concept of Nature*», 1920). У дусі британської емпіричної традиції він тлумачив природу як сукупність явищ, що спостерігаються у чуттєвому досвіді, і критикував «помилку подвоєння природи» – на безпосередньо дану в досвіді (за допомогою кольору, звуку тощо) і каузальну, тобто таку, що описує наука

за допомогою абстрактних понять. Вайтгед вважав, що природнича наука мала бути простим поясненням змісту досвіду, а не спекуляцією щодо його каузальних джерел. Проте вже у «Понятті природи» він вперше пише про змінюваність буття і впроваджує поняття «події» як втручання в потік часу певних «надчасових компонентів». У праці «Принцип відносності» («*The Principle of Relativity with Applications to Physical Science*», 1922) він запропонував розглядати об'єкт не як одиничну і фіксовану подію, а як модифікацію усіх подій в потоці, в якому знаходиться об'єкт. Вайтгед зробив висновок, що революція у фізиці, викликана теорією відносності Ейнштейна, вимагає суттєвої ревізії філософської мови і введення нових понять. Він не вважав за можливе поширювати релятивістські висновки на природу знання в цілому, намагаючись довести наявність у досвіді основи знання – міцної онтологічної структури світу, і здатність інтелекту до її осягання.

З 1924 по 1937 рік А. Вайтгед – професор філософії Гарвардського університету, де він вже займається переважно метафізичною і космологічною проблематикою. Він поставив завдання створити філософську систему, яка б знімала традиційні протиставлення світу і знання, природи і суспільства, людини і світу, науки, філософії і релігії – «Наука і сучасний світ» («*Science and the Modern World*», 1925), «Релігія у творенні» («*Religion in the Making*», 1926), «Пригоди ідей» («*Adventures of Ideas*», 1933), «Модуси думки» («*Modes of Thought*», 1938). Звернувшись, зокрема, до біології, він актуалізує поняття «організм», стверджуючи тепер, що наука в цілому вивчає організми, тільки біологія – великі організми, а фізика – малі організми. Під **організмом** він розуміє акт, що тлумачиться в дусі панпсихізму, в якому задіяна жива і мовби «мертва» матерія, і суб'єктивне, і об'єктивне. Своє завдання він вбачає в напрацюванні гнучких схем, методів і понять, які б максимально підходили для виразу організмичного характеру усього суцього, єдності психічного і фізичного. А. Вайтгед уявляє макрокосм-організм як сукупність атомів-клетин, найбільш адекватна дескрипція якої можлива лише в термінах квантової теорії: «<...> Будь-якій потік енергії підкоряється квантовим умовам» [Уайтхед, 1990: с. 48].

Відомий англійський філософ пройшов насичений шлях від математики до метафізики, створивши, зокрема, **філософію процесу**, в якій бергсонівські ідеї тривання переосмислюються у платонівському дусі. У 1927 р. А. Вайтгед був запрошений на цикл Гіффордівих лекцій в Единбурзькому університеті. Вони склали його основну працю «Процес і реальність. Нарис космології» («*Process and Reality: An Essay in Cosmology*», 1929), в якій ставиться завдання замість «ньютонівських» – субстанціалістських і механістичних – картин реальності намалювати

картину з процесуальними і якісними параметрами. Він приймає основну тезу емпіризму – висхідну наявність досвіду. Предметом дослідження стають не стільки природні та історичні процеси розвитку, скільки різноманітні та схрещені вектори, у т. ч. чуття, цілі, цінності, що складають процесуальність і якісну специфіку досвіду. Для онтологічного опису реальності він створює складну категоріальну систему. У ній реальність постає у вигляді сукупності подій, що знаходяться у процесі становлення і «відчувають», кожне з яких знаходиться у континуумі часу і самореалізується у поєднанні зі Всесвітом. Однією з провідних виступає категорія «conspescence» («зрощування») – категорія, яка конститується ідеями телеологізму та творчої причинності: «"Зрощування" – це назва процесу, в якому універсум речей набуває індивідуальної єдності в результаті підкорення "багатьох" з них конституюванню "однієї" нової речі» [Уайтхед, 1990: с. 297].

Реальність моністична, оскільки в ній немає розколу на фізичне і психічне, проте вона плюралістична, адже в кожній події перехрещуються різні вектори. За допомогою категорій «актуальних подій» і ідеальних «вічних об'єктів» Вайтхед пояснював новизну (емерджентції) і розвиток як поєднання змінюваності з відносною сталістю, тривалості з дискретністю, кількісних змін з якісними. Він наполягає на антиномічному поєднанні в реальному бутті плинності і сталості, становлення і незмінності. Зрештою, це поєднання впливає з онтологічної причетності часового плину надчасовому началу: «Речі, що плинуть у часі, виникають завдяки своїй причетності речам, які вічні» [Уайтхед, 1990: с. 32].

Розрізняючи два види процесу – «перехід» та «зрощування», які підкоряються двом видам причинності – діючій (механічній) і телеологічній (творчій), Вайтхед відстоює ідею взаємоприсутності минулого, сучасного і майбутнього, користуючись поняттями актуальної і потенціальної реальності. Минуле розглядається при цьому як зв'язок актуальностей; поточний момент – як безпосередність телеологічного процесу, завдячуючи якому реальність стає актуальною; майбутнє – як реальність, яка має стати актуальною. «<...> Майбутнє має об'єктивну реальність у сучасному, проте не формальну актуальність. Адже вже у структурі безпосередньої, справжньої актуальності закладено те, що вона буде подолана майбутнім» [Уайтхед, 1990: с. 303]. Побіжно зазначимо, що «об'єктивно-ідеалістичний панпсихізм» (вираз М. Кісселя) Вайтхеда дуже нагадує ієрархічний персоналізм М. Лосського – достатньо порівняти «актуальні сутності» («дійсні події») першого з субстанційними діями другого, а також вихід їх обох на ідею безсмертя (або перевтілення). Особливо важливим постає відновлення відомим

філософом науки принципу телеологізму – здавалось би, навечно списаного матеріалістично-позитивістською наукою за розрядом релігійно-метафізичних забобонів.

А. Вайтгед постулює існування висхідної творчої сили – «креативності» («creativity»), невід'ємної від самого факту існування. Креативність є силою творення, яка розчленовує первісну єдність у множинність, і синтезує з множинності єдність, відмінну від елементів розчленування. Він впритул наближається до концепту буття-можливості Ніколи Кузанського, стверджуючи, що «природі буття притаманно, що воно містить у собі потенцію для кожного випадку становлення» [Уайтхед, 1990: с. 33]. Космологічний процес (як «органічний») насичується при цьому телеологічним змістом і характеризується предикатами зв'язку, єдності, взаємопроникнення.

Суб'єкт-об'єктне відношення він розумів у дусі неореалізму і тлумачив істину як погодження видимості і дійсності. Категоріальна система онтології, на думку Вайтгеда, може бути логічно ув'язаною тільки за умови існування у Всесвіті вищої сутності. Відкидаючи традиційне християнське уявлення про Бога, він вводить у свою метафізику поняття Бога як визначальну потенцію новизни, яка актуалізується у творчій співучасті зі світом. Бог виступає головним гарантом раціональності і знання.

Вайтхед намагався поєднати наукову раціональність з метафізичною посилкою (зокрема про те, що реальність не атомістична, а процесуальна), і на цьому шляху долати догматизм і оцінювати сучасні проблеми у світлі нових ідеалів. Кінцева мета «філософії організму» – освітня, тобто допомогти людям здобути смисл і цільність життя – «Цілі освіти та інші нариси» («*The Aims of Education and Other Essays*», 1929). При цьому освітній процес має полягати не в засвоєнні усталених істин, а в залученні тих, хто навчається, до розв'язання проблем, інтенсифікації яви. Ціннісний аспект освіти є головним, і в цьому відношенні будь-яка освіта є релігійною: найважливішим вмінням учнів є співвіднесення ціннісних суджень і з фактами, і з ідеалом. При цьому ідея Бога як ідеалу має сприйматись через самотворчість, а не за допомогою догматичних релігій.

Ідеї Вайтгеда багатовекторно вплинули на сучасні філософські концепції природознавства. Відзначимо саме відродження у другій половині ХХ ст. телеологічних концепцій, зокрема – антропного принципу, «сильний» варіант якого прямо пов'язаний з телеологічною еволюцією Всесвіту. Він викликав жваві дискусії, і, безумовно, – як і загальна теза про свідому (чи несвідому) мету еволюції (творіння), – не є загальноновизнаним постулатом сучасного природознавства, хоча й

відстоюється низкою провідних вчених. Проте, саме лише включення цих ідей у природничо-науковий дискурс є свідченням суттєвих зрушень філософсько-світоглядних парадигм.

Система поглядів А. Вайтгеда на його пізньому (з середини 20-х років) етапі має багато точок дотику з системою С. Франка, і не тільки у загальноплатонічному контексті. Відзначимо, зокрема, дуже важливі і для металогіки Франка думки про абсолютну конкретність та індивідуальність реальності, про всезагальний зміст досвіду, про висхідну креативність як останню основу буття, – зрештою, його «філософія процесу», звинувачена Б. Расселом у бергсонізмі, знаходиться приблизно у такому ж відношенні до вчення А. Бергсона, як і відповідні погляди С. Франка і М. Лосського, оскільки поєднує еволюційно-генетичний підхід зі структурно-морфологічним, актуальність із субстанціальністю. Зазначимо, що Вайтгед, безумовно, пішов далі Франка у філософській критиці теорії відносності, запропонувавши навіть і альтернативну фізичну теорію.

Філософія Вайтгеда започаткувала в англо-американській думці напрямок **«процес-філософії»**, ідеї якої отримали подальший розвиток у Дж. Вайлда (1902–1972), П. Вейса (1901–2002) – останній заснував у 1947 р. часопис «Огляд метафізики», а в 1950 р. – Американське метафізичне товариство; у річищі філософії Вайтгеда працював його учень Ч. Хартсхорн, який створив систему «процес-теології».

Неокласична метафізика Ч. Хартсхорна

Наслідуючи А. Н. Вайтгеду (якому він асистував у Гарварді в 20-ті роки), американський філософ Чарлз Хартсхорн (Charles Hartshorne, 1897–2000) створив протестантський варіант **неокласичної метафізики**. Він закінчив Гарвард, у рекордний термін чотирьох років здобувши ступені бакалавра, магістра і доктора філософії (докторська дисертація на тему «Єдність буття», «*The Unity of Being*»), а також у 1923–25 роках навчався у Фрайбурзі та Марбурзі у Гуссерля і Гайдеггера. У 1928–55 роках він працював у Чиказькому університеті, у 1955–62 – в університеті Еморі (Атланта), з 1962 – у Техаському університеті (читав лекції до 98-річного віку). Крім інших західних філософів (Дж. Ройс, Ч. Пірс, В. Джемс, А. Бергсон), на нього вплинули й ідеї М. Бердяєва.

У своїх основних працях – «Поза гуманізмом. Нариси з нової філософії природи» («*Beyond Humanism: Essays in the New Philosophy of Nature*», 1937), «Божественна відносність: соціальна концепція Бога» («*The Divine Relativity: A Social Conception of God*», 1948), «Природна теологія для нашого часу» («*A Natural Theology for our Time*», 1967),

«Реальність як соціальний процес: дослідження метафізики і релігії» («Reality as Social Process», 1971), «Від Аквіната до Вайтгеда: сім століть метафізики релігії» («Aquinas to Whitehead: Seven Centuries of Metaphysics of Religion», 1976) – Ч. Хартсхорн відстоював думку про те, що ідея Бога має бути результатом раціональної рефлексії відносно не тільки людини, але й космічного процесу. В основу своєї системи він покладає релігійно витлумачені ідеї Вайтгеда, називаючи свою філософію «метафізикою становлення і відносності», «природною теологією», «неокласичною метафізикою», «процес-філософією». Хартсхорн вважав правомірним класичне розуміння метафізики як дослідження буття, але за умови її побудови не на субстанціалістських, а на процесуальних і релятивістських категоріях – часу, становлення, подієвості і т. п. Можливість логічно несуперечливого обґрунтування метафізичного і гносеологічного реалізму Хартсхорн пов'язує з прийняттям умови про наявність континуума, що об'єднує суб'єкт і об'єкт у пізнавальному досвіді, яку дає панпсихізм: всі (у т. ч. і такі, що вважаються фізичними) елементи досвіду пронизані «почуттям» і «соціальністю» (тому фізику він пропонував включати в психологію, а не навпаки). Через «соціальність» (або «божественну любов») індивідуальний досвід людини поєднується з універсальним «божественним досвідом».

Хартсхорн не у всьому погоджується з Вайтгедом. У його **«процес-теології»** Бог і світ існують у динамічних, змінних відносинах. Грунтуючись на ідеях органіцизму, панпсихізму і соціальності, Хартсхорн розвиває теологію, яку називає панентеїзмом (власне, цей термін був впроваджений Карлом Краузе у 1828 р.). На відміну від класичного теїзму, що зображує Бога як трансцендентне світу абсолютне буття, а також пантеїзму, що розчинює Бога в тотальності змінюваного світу, він приписує Богу діпольярну, або «співвідносну» природу (Бог має одночасно абстрактний і конкретний полюси). У зв'язку з цим Хартсхорн переосмислює онтологічний аргумент Ансельма. Визнаючи, що за визначенням Бог є досконалим, він наголошує, що в класичному християнському теїзмі поняття досконалості внутрішньо суперечливо. Він стверджує, що існування Бога є необхідним і сумісним з будь-якими подіями у світі. Згідно його концепції, Бог є творчим процесом пізнання власного становлення, що розгортається у світі мірою актуалізації закладених в ньому можливостей. Бог досконалий, але тільки в розумінні того, що він має потенції передбачити випадкові і недосконалі події світу. Бог здатний перевіршувати себе у зростанні і зміні своїх знань і відчуттів світу. У співвідносності Бога і світу возз'єднуються полярності іманентного і трансцендентного, досконалості і обмеженості, активного і пасивного, випадкового і необхідного, особистісного і соціального.

Хартсхорн не вірить у безсмертя людської душі окремо від Бога, але стверджує, що все прекрасне, створене в індивідуальному житті, буде існувати вічно в реальності Бога. Слід зазначити, що багатьма протестантськими теологами ідеї Ч. Хартсхорна були піддані критиці як такі, що не відповідають євангельському розумінню Христа і Трійці, заперечують божественне передвизначення і не пояснюють християнські поняття гріха, загробного життя тощо.

У 1970–80-і рр. ідеї неокласичної метафізики Ч. Хартсхорна отримали подальший розвиток у «теології процесу», у працях його учнів – Дж. Кобба, С. Огдена, Д. Гриффіна та інших. У 1966 р. у США було створене Товариство з вивчення філософії процесу, а в 1973 р. – Центр з процес-досліджень; з 1971 р. видається журнал «Процесуальні дослідження», що об'єднує навколо себе як протестантських, так і католицьких мислителів. Згодом наукові товариства, що об'єднували прихильників «процес-філософії», поширились в різних країнах світу, і зараз вони об'єднуються навколо «Міжнародної процес-мережі», що координує дослідницьку діяльність і популяризацію філософії А. Н. Вайтгеда і Ч. Хартсхорна. Філософія Хартсхорна вплинула на різні варіанти «природної теології».

Аналітична метафізика та реформістська епістемологія А. Плантінгі

Алвін Карл Плантінга (Alvin Carl Plantinga, нар. 1932) – американський філософ з родини нідерландських емігрантів – відомий оригінальною спробою застосувати методи аналітичної філософії до захисту ортодоксального християнства і розбудови релігійної метафізики. Навчався в Гарвардському, Мічиганському та Єльському університетах – в останньому отримав ступінь доктора філософії в 1958 р.; з 1982 р. – професор філософії університету Нотр Дам.

Слід згадати, що аналітична традиція філософування спочатку рішуче відкинула релігійну віру, оскільки критерій верифікації логічного позитивізму зобов'язує вважати положення теології безглуздими і такими, що не мають ніякого відношення до реальності. Але вже учень Л. Вітгенштайна Дж. Віздом у статті «*Боги*» (1945) ставить питання про змістовність положень релігійної мови. Він спирається на положення самого Л. Вітгенштайна про релігію як «мовну гру» і «форму життя», що містились в його лекціях і фігурують у «Філософських дослідженнях». У подальшому було кілька інших спроб усвідомити (раціоналізувати) релігійну віру за допомогою аргументів логічного аналізу.

А. Плантінга у цьому відношенні значно більш радикальний – він виступає апологетом християнської віри, використовуючи при цьому аналітичну аргументацію і термінологію. В першій книзі «*Бог та інші свідомості*» («*God and Other Minds*», 1967) він розглядає теологічний аргумент на користь буття Бога за аналогією з очевидним і таким, що не має доказів в аналітичній традиції, існуванням інших свідомостей. Ми вимушені, не маючи достатніх доказів, вірити в те, що інші люди мають свідомість, схожу з нашою. Плантінга стверджує, що поруч з існуванням інших свідомостей і нашими відчуттями і спогадами еквівалентний епістемологічний статус має також буття Бога. Теїст, звичайно, може помилятися, віруючи в існування Божества, але, на думку Плантінги, ця помилка може бути так само пробачена, як і помилка стосовно того, що інші люди мають свідомість.

Така аргументація «епістемології релігійної віри» раннього Плантінги є слабкою, оскільки зупиняється на доказі раціональності розмірковування, що спирається на базові теїстичні вірування, і не торкається питання, яким чином ці базові вірування можуть бути істинними. Останнє питання стає головним в більш пізніх працях філософа, зокрема в трилогії, що завершується твором з характерною назвою «*Виправдана християнська віра*» («*Warranted Christian Belief*», 2000).

Плантінга піддає аналізу аргументацію проти релігійної віри, переформулюючи її наступним чином: 1) раціонально вірити в те, що Бог існує, тільки в тому випадку, якщо це достатньо очевидно; 2) існування Бога неочевидно, тому 3) вірити в існування Бога не раціонально. Плантінга критикує такий «епістемологічний евіденціалізм» за внутрішню суперечливість, адже ця теорія сама виходить з існування «базових» вірувань як самоочевидних, і тому сама не відповідає вимогам, що застосовує до інших. Адже, якщо є коректним критерій, згідно якому те чи інше вірування стає справді базисним, то не раціонально покладатися на перше судження, оскільки воно не є очевидним і не є базовим. Отже, якщо друге судження є невірним, все розмірковування є помилковим, якщо ж воно є істинним, то нераціонально покладатися на перше положення.

Розвиваючи свою «**реформістську епістемологію**», Плантінга сподівається обґрунтувати істинність того чи іншого переконання уявлення про «належне функціонування» пізнавальних здатностей людини. На твердження, які приймаються на віру, згідно цієї доктрині, можна покладатися тоді, коли вони обґрунтовані не їх взаємною сумісністю і несуперечливістю, а способом, яким вони створені, «яким вони задумані бути створеними».

Стверджуючи базовий характер віри в Бога, Платінінга відкидає традиційну аргументацію, пов'язану з теодицеєю. У праці «*Природа необхідності*» («*The Nature of Necessity*», 1974) він доводить логічну несуперечливість уявлень про існування зла з вірою в існування всемогутнього і всезнаючого Бога. Він стверджує, що світ, в якому існує свобода волі, є більш цінним, ніж світ без такої свободи, тому Бог мав рацію, створюючи такий світ, здатний до зла. Досвід зла, таким чином, не перевершує ані Божої всемогутності, ані Божої всеблагості, а є лише помилкою створених істот в їх досвіді використання цієї свободи. Відповідно, він заявляє про більш строге та формальне доведення онтологічного аргументу засобами модальної логіки, ніж у Ч. Хартсхорна.



Література

- Гартман Н. К основоположению онтологии / Пер. с нем. Ю.В. Медведева под ред. Д.В. Скляднева. – СПб.: Наука, 2003. – 639 с.
- Гартман Н. Проблема духовного бытия. Исследования к обоснованию философии истории и наук о духе // Культурология. 20 век. – М., 1995.
- Гартман Н. Систематическая философия в собственном изложении // Фауст и Заратустра / Пер. с нем. – СПб.: Азбука, 2001.
- Гартман Н. Старая и новая онтология / Пер. Д. Мироновой // Историко-философский ежегодник. 1988. – М.: Наука, 1988. – С. 320–324.
- Гартман Н. Эстетика. – М., 1958.
- Гартман Н. Этика / Пер. с нем. А.Б. Глаголева под ред. Ю.С. Медведева, Д.В. Скляднева. – СПб.: Фонд Университет: Владимир Даль, 2002.
- Уайтхед А. Избранные работы по философии: Пер. с англ. / Общ. ред. и вступ. ст. М.А. Кисселя. – М.: Прогресс, 1990. – 717 с.
- Уайтхед А.Н. Приключение идей. – М.: ИФРАН, 2009. – 383 с.

