

ДАОСЬКА ПРИЧИННІСТЬ І ТЕЛЕОЛОГІЯ: НІДЕМ, ГЕГЕЛЬ, УАЙТХЕД І КОМБІНАТОРНА ЛОГІКА

ДЖОЗЕФ НІДЕМ¹ у своєму дослідженні “Наука і цивілізація в Китаї” приділяє головну увагу пошуку, реконструкції та вивченню древніх джерел наукової думки, які в основному пов’язуються ним з філософським ученням школи *дао-цзя* (даосизм)². У сучасній гуманітарній науці проблема вивчення формування наукового знання в древній період у різних культурних ареалах є досить суперечливою: від ствердження розвитку наукових знань у ранній період людської історії й до повного заперечення цього положення. Це, у свою чергу, визначає *актуальність* даного дослідження, що базується на матеріалі європейської та далекосхідної філософської традиції. Однією з центральних категорій, що характеризує перехід до філософського та наукового аналізу, є *причинність*, за допомогою якої визначається генетичний зв’язок між окремими станами видів і форм матерії в процесах її руху й розвитку, і *телеологія*, що постулює *цільову причинність*: “Принцип причинності завжди був у центрі філософського й конкретно-наукового інтересу в силу своєї світоглядної значимості, онтологічного статусу, ролі в організації пізнання. Історично принцип причинності був першим універсальним пояснювальним принципом у науковому пізнанні” [Медведева 2003, 800]. *Метою* даної роботи є дослідження порівняльного аналізу Дж. Нідема даоської причинності й телеології в зіставленні з деякими концепціями європейських філософів. Слід зазначити відсутність у науковій літературі спеціальних історико-філософських праць, присвячених вивченню даного аспекту нідемівської концепції. Загалом питання дослідження Дж. Нідемом даосизму торкаються у своїх працях Грегорі Блу [Blue], Моріс Коулінг [Cawling 1993], Н. Сівін [Sivin 1995], Є. Федіна [Федина 1983], А. Кобзев [Кобзев 1987] і С. Зінін [Зинин 1987; Зинин 1996; Зинин 1996а; Зинин 1997].

За правильним визначенням Є. Краснопевцева, моделювання людиною всепроникаючої причинності між структурними елементами космосу через спостереження різноманітних явищ природи – це пошук оптимального поведіння первісним колективом, що в результаті приводить до появи універсальних класифікаторів, а потім до формулювання відповідних понять [Краснопевцев 1986, 47]. Що стосується телеології (вчення про доцільність об’єктів і процесів буття), то хоча сам термін був запроваджений німецьким філософом Вольфом³ у 1740 році, але парадигматичні основи були сформульовані ще в античності як антитеза механічному натурфілософському детермінізму. Варто вказати на те, що, незважаючи на значні досягнення порівняльної філософії та компаративістики, багато висновків цих напрямів гуманітарної думки залишаються дискусійними. Так, при порівнянні структури діяльнісного акту людини в різних культурах часто стверджується, що в цілому східному (=аграрному) типу культури притаманний акцент на об’єктній складовій діяльності, а тому перетворювальний процес визначається як спонтанна зміна об’єкта. До того ж це прямо пов’язується з домінуванням в архаїчних східних мовах граматичної структури пасивного стану. Цьому протиставляється європейська традиція (=антична культура), що характеризується суб’єктною складовою діяльності (=активне втручання людини в природні зв’язки, створення нових властивостей предмета й нових предметів (*ремісник*=*demiourgos*)). У мові це визначається як наявність типових станових структур активу й у цілому активні граматичні композиції (наприклад, у давньогрецькій мові) [Можейко 2003, 1025]. Таким чином, східний (=пасивний) тип культури протиставляється західному типу (=цільовому й активному). Даний підхід ідеалізує окремі риси як східної, так і європейської культур, що

визначає у свою чергу необхідність порівняльного аналізу на конкретному історичному матеріалі. Саме це представлено у праці Нідема. Крім того, необхідно відзначити надзвичайну дискусійність даного підходу, тому що на сьогодні ані в лінгвістиці, ані в психології, ані у філософії, ані у фізіології немає чіткої методології опису процесів взаємодії мови й мислення⁴.

“*Cognoscere causas*” став девізом даосів”, – стверджує Дж. Нідем [Needham 1956, 55]. Але про які *причини* йдеться? Дж. Нідем на конкретних прикладах з даоських текстів показує, що для мислителів цього філософського напрямку Давнього Китаю центральним об’єктом рефлексії стає природа. Специфіка цього “мінливого” об’єкта визначає підхід до формулювання поняття причинності. Дж. Нідем зазначає, що даоси при визначенні причинних зв’язків виявилися близькі у своїх міркуваннях до послідовників Аристотеля [Needham 1956, 52]. Однак, Аристотель у своїй “Метафізиці” для пояснення того, що існує, висував чотири причини: сутність і суть буття, у силу якої будь-яка річ така, яка вона є (*формальна причина*); матерія й підмет (*субстрат*) – те, із чого що-небудь виникає (*матеріальна причина*); рушійна причина, початок руху, цільова причина – те, заради чого що-небудь здійснюється. Нічого схожого в даосизмі ми не знаходимо: ні визначення причини як категорії, ні тим більше їхньої класифікації. Хоча в Мо Ді (*моїзм*) і зустрічається поняття *гу* (故) (*причина й причинність*), але про час появи поняттєво-категоріального формулювання *причинності* в китайській філософії, швидше за все, варто говорити тільки після ідеологічного впливу на неї буддизму, в якому під *причинністю* розуміється відношення *дхарм* між собою (*юань ци* (緣起), китайський еквівалент санскритського *пратітьясамутпада*). Н. Сівін також зазначає, що “*cognoscere causas*” не був зафіксований у китайських джерелах [Sivin 1995]. Існує підхід, у якому взагалі заперечується наявність у китайській філософії цілого ряду понять, що мають аналог у європейській традиції. Так, китайський філософ Чжан Дунсунь⁵, прихильник концепції “корелятивного мислення”, вважає, що структура та особливості китайської мови (*веньяна*) вказують на відсутність, зокрема, категорії причинності [Чжан Дунсунь 1994, 443].

Дж. Нідем говорить про зосередженість даосів на природі, що приводить їх до того, що центральною проблемою для їхньої філософії стають *зміни*. У дослідженні вченого з’являється термінологічна невизначеність, тому що два поняття, *причини* й *зміни*, вживаються як синонімічні поняття. Чи можна вважати, що *причини* і *зміни* – це тотожні поняття? Нідем вірно показує появу великої кількості понять різних станів, що використовувалися для опису, природних змін (наприклад, *бянь* (變), *хуа* (化), *фань* (反), *хуань* (還)), які не завжди можна чітко категоріально розрізнити. При цьому всі ці перетворення, трансформації та зміни винятково характеризуються циклічністю в усіх видах космічних і біологічних явищ, що розрізняються (=діалектика *природи*) [Needham 1956, 74].

Етимологія та семантико-графічний аналіз даних ієрогліфів указує на таке. 1) *Бянь* (變) означає зміну первісного виду [Шовень цзецзі 2001, 68]. 2) *Хуа* (化) зображує разом два положення тіла працюючої людини – стоячи на ногах (人) і сидячи навпочіпки (匕). За допомогою одночасного зображення цих двох елементів (亅) і (匕) виражається ідея істотних змін у положеннях тіла людини і в його станах: стояти (亅) – лежати (匕), стояти (亅) – сидіти (匕); стояти (亅) – бути в перекинутому положенні (匕); жива людина (亅) – мертва людина (匕); здорова людина (亅) – стара немічна людина (匕); чоловік (亅) – жінка (匕) й так далі [Резаненко 1989, 300–301]. Тобто значення двох протилежних форм, які разом утворюють єдиний природний континуум. Так, наприклад, зустрічається тлумачення даного ієрогліфа відповідно до концепції культу предків як позначення двох найважливіших форм, трансформацій, змін в існуванні людини – це життя (народження, зростання, життя) і смерть [Тан Хань 2002, 852]. 3) *Фань* (反) зображує руку (又) людини, що впливає на гнучкий об’єкт (冫) (пластинку, полотнище, що звисає й так далі), має основні значення: а) дія й протидія; б) зворотний, протилежний, зворотна сторона [Резаненко 1989, 293–294]. У написах на кістках даний ієрогліф мав значення “перейти до моїх рук”, “наступити, настати”, а в написах на бронзі й “сяочжуань”⁶ він позначає безпосередній спадкоємний зв’язок, духовне

споріднення й братерство. Ще більш важливим для нашого аналізу є те, що цей ієрогліф семантико-графічно виражає, залежно від того, де перебуває “рука”, попереду або позаду, протилежне поводження, тобто ще мав значення “повернути”, “розгорнути” на противагу “прямому” [Тан Хань 2001, 342]. 4) *Хуань* (還) означає повернення дії [Шовень цзеці 2001, 68]. Тобто всі наведені Дж. Нідемом терміни дійсно мають те або інше значення *зміни*. Однак, вважаю, що під даними трансформаціями варто розуміти *зміни*, яким у китайській філософії відповідають *зміни* (易), а не причинно-наслідкові зв'язки. *Зміни* – це встановлення, фіксація, номінація та реєстрація змін без поняттєво-аналітичного визначення їхнього змістового зв'язку із сутністю даної принципової якості універсуму. Тобто ототожнення Дж. Нідемом *причин* і *змін* у даоській філософії є недостатньо обґрунтованим.

Ймовірно, що дослідникові була, очевидно, дана термінологічна невизначеність і понятійна беззмістовність (наприклад, вказується на відмову даосів від пізнання *першопричини руху й змін*) [Needham 1956, 78], і тому Нідем намагається відійти від пошуку чіткого понятійного європейського еквівалента даоським поняттям змін і вводить свій концепт даного принципу опису світу. Аналізуючи вчення Чжуанцзи⁷, Дж. Нідем говорить, що для нього характерний *принцип немеханічної причинної обумовленості* – пояснення природних процесів у тваринному або людському тілі, що не контролюються свідомістю⁸. Але й це положення, на нашу думку, також не відповідає концепції Аристотеля, якою стверджується доцільність у природі як розвиток органічних структур, різні прояви доцільно діючого інстинкту тварин, взаємна пристосованість їхніх органів і так далі. Неможливо також представити в даоській філософії прямий еквівалент й аристотелівську *ентелехію*, що виражає єдність зазначених вище причин, або основних принципів буття. Нідем вірно інтерпретує загальний закон *дао* (道), який не потребує ніякої свідомості (=свідомий оператор або особистісний творець), щоб робити всі свої дії. Це визначається ним як *органічна філософія*, що за своєю суттю протилежна центральним ідеям аристотелівської

концепції *причинності*. Даоси стверджують, що закон природи (*дао*) визначає природні зміни й з ними ж збігається (=принцип природності). Іншими словами, у даоських *змінах* причинно-наслідкові відношення – це природні феномени одного порядку. У концепті *дао* хоча й відбувається прорив у напрямі абстрагування й відходу від міфологічних схем мислення, але цей процес не був остаточним, щоправда, у результаті це привело до виникнення оригінальних концептів китайської філософії в класичний період. У міркуваннях Дж. Нідема простежуються правильні дескриптивні визначення, які на аналітичному й синтетичному етапах обробки історико-філософського матеріалу створюють, насамперед, прецедент зіткнення концептів різних філософських традицій і поле дискусії для вироблення оцінних параметрів філософською наукою.

Дж. Нідем ґрунтується у своєму визначенні даосизму як *органічної філософії* на відкриттях і досягненнях сучасної йому біохімії, яка показала складний взаємозв'язок стимуляторів і реакторів у живих організмах та їхній розвиток, або взаємний вплив залоз ендокринної системи [Needham 1956, 52]. Це дає нам можливість зіставити нідемівську інтерпретацію даоської причинності та телеології з відповідними теоретичними установками й досягненнями в області біології. Так, наприкінці ХІХ сторіччя одне з головних питань полягало в тому, чи можливо явище зростання, регенерації й характеристики відтворення живих організмів пояснити механістичними термінами віталізму Ханса Дріша⁹. Його концепція полягала в тому, що аристотелівська ентелехія¹⁰, або постійна дія, повинна проявлятися в кожному організмі. Ця думка знайшла незначну підтримку вже після смерті вченого. Питання залишалось в тому, чи можливо пояснити біологічні процеси у фізико-хімічних термінах або це вимагає застосування таких понять, як структури, функції, й визначення деякої телеології. Організмичні концепції були підтримані в середині ХХ сторіччя Людвігом фон Бергаланфі¹¹, австрійсько-канадським біологом-теоретиком, і спрямовані в новому напрямі. Важливо відзначити, що Дж. Нідем, біохімік, у перший період своєї наукової діяльності,

дотримувався концепції *органіцизму*, а тому не тільки вважав її прогресивною, але й знаходив деяку схожість із даосизмом і навіть визначав його як *органічну філософію*. Крім того, Нідем був прихильником еволюціонізму й теорії розвитку. Серед еволюціоністів виділяються два підходи: 1) більшість еволюціоністів (Джордж Гейлорд Сімпсон¹² та інші) вважають, що природний відбір є не випадковим елементом у розвитку, що, він дає напрям розвитку (*синтетична теорія еволюції*); 2) інші еволюціоністи (Теодосіус Добжанський¹³ та інші) стверджують, що випадкові фактори в мутації та виборі, на додаток до непередбачуваності екологічної зміни, позбавляють можливості формулювати детерміновані закони. Виходячи з цього, дослідницький метод Дж. Нідема варто визначити як *комбінований*, що поєднує в собі й перший підхід, і почасти другий. Через те, що при інтерпретації *причинності* в *даоській філософії* він, з одного боку, визначає наявність *закону природи*¹⁴ – *дао*, що є й *причина* й *ціль*, а з іншого – природний процес неможливо детермінувати, визначити послідовність причинно-наслідкових відношень та їхню спрямованість. Прихильність Нідема до біології зберігається в дослідженні даоської філософії, тому що одним з головних стає вивчення того, як оцінюється представниками цієї школи органічний світ, розвиток і трансформація живих організмів, *абіогенезіс*.

Дж. Нідем на основі аналізу тексту “Ле-цзи” зазначає, що в даосизмі відбувається заперечення *телеології*: у світі взаємозалежно, але не стосовно людини, тому що вона є лише частиною світобудови [Needham 1956, 55]. Тобто – це принцип *анти-антропоцентризму*, і в такий спосіб ми можемо розвинути дану думку й зробити висновок, що в даоській філософії людина не є розумною метою світу, вона є лише рівною серед інших істот. Дійсно, для європейської філософії характерна ідеалістична *антропоморфізація* природних процесів, що властиво тільки людській діяльності й не може бути об’єктивована як світ природи. Тобто *анти-антропоцентризм* – це відмова від *антропоморфізації* навколишньої дійсності й, відповідно, від телеології, що привело даосизм до концепції вічних змін. На наш погляд, це дало

можливість розвиватися в китайській філософії дескриптивному (*описовість, класифікаціонізм, схематизм*), символічному, метафоричному, медитативному і нумерологічному, але не аналітичному напрямку.

Компаративний напрям у дослідженні даоської причинності приводить Дж. Нідема до встановлення паралелей з окремими європейськими філософами нового й новітнього періодів історії. Вчений спирається на висновки Тан Цзюнь-І [Thang Chün-I 1936], який у своєму дослідженні порушує порівняння діалектики Чжуан-цзи й Гегеля¹⁵, і говорить, що “І Чжуан Чжоу, і Гегель підписалися би під розумінням змін як вічноіснуючого, і дійсності як процесу, і обоє засудили б ту постійну філософію, що прагнула заперечувати дійсність змін або інтерпретації цього винятково в термінах незмінно вічного” [Needham 1956, 77]. Нідем іде далі від свого попередника й висуває припущення, що метою дослідження повинне стати визначення ступеня відповідності структури давньокитайської мови діалектичному підходу ранніх даосів, який більше співвідноситься не з гегелівським методом або ж у наближенні з уайтхедівським¹⁶ методом, а тому досліджується комбінаторною логікою [Needham 1956, 76–77]. Далі ми досліджуємо не питання співвідношення мови й мислення на прикладі формування діалектичного методу в древньому Китаї, а саму можливість зіставлення одного з аспектів раннього даосизму з філософськими системами, що належать до більш пізніх хронологічних періодів та іншої культурної традиції.

Насамперед відзначимо той джерелознавчий та біографічний факти, що хоча Гегель і приділяв увагу східній філософії, але вона не стала предметом його пильного вивчення. З цієї причини немає змоги говорити про об’єктивну оцінку з боку Гегеля даоської причинності й телеології¹⁷. Перше, що варто поставити під сумнів при зіставленні даоської діалектики й гегелівської – це визначення *розвитку*. Для даосів *природа* є центральним поняттям, що абсолютизується, і воно детермінує всі інші феномени універсуму, їхню сутність, буттєвість та розвиток. Тому людина і соціум залежні від природних циклів (*me, що виникає / me, що відходить (coming-into-being/passing-away)*) [Needham 1956, 78].

Світ – це розвиток природи, де для людини можливим є лише розуміння цього закону. Іншими словами, суб'єктивність повністю повинна бути підпорядкована об'єктивним процесам, що вказує на трансформацію та ускладнення дораціональних форм мислення (у подальшому історичному розвитку даосизм перебуватиме у безпосередньому культурному єднанні з магічними, окультними, алхімічними практиками й релігійними культами). Цікаво відзначити, що Гегель також правильно підкреслив цю закономірність, щоправда, не безпосередньо до китайської філософії, а до східної в цілому. Він уважав, що в східних суспільствах індивід має субстанціальну волю, тобто суб'єктивність як така існує, що вказує на розрізнення природного й соціального, але при цьому суб'єкт позбавлений власного розуміння й бажання (=релігія суб'єктивної волі). Тому закони природи сприймаються й розуміються як такі, що існують і яким необхідно тільки відповідати [Hegel 1966, 243]. У даосів це принцип *цзи жань* (自然) (природність) – відповідність, зокрема, й людини дао, закону природи (у Нідема – порядок природи).

Для Гегеля “принцип розвитку” – це прагнення до вдосконалення духу, що має абсолютну мету. Джерелом доцільності є розум. Гегель стверджує: “Протилежність між *causis efficientibus* й *causis finalibus* – між тільки діючими і кінцевими причинами – ставиться до зазначеного, до якого, взятого в конкретній формі, зводиться також і дослідження того, чи розуміти абсолютну сутність світу як сліпий природний механізм або як розум, що визначає себе відповідно до мети” [Гегель 2002, 672]. При всьому об'єктивно-ідеалістичному характері даної систематичної теорії діалектики очевидна її антропоморфність та відповідно відмінність від даоської антиантропоморфної діалектики¹⁸. У Гегеля розум (=абсолютний дух) проявляє себе у світі, а природа – це ідея у формі інобуття. Природа – це маніфестація розуму. Для даосів природа – це тотальна влада й межа онтології, розум визначається та виражається природою й у природі ж. Звідси стає зрозумілим визначення Нідемом пріоритету даоської філософії, тому що для нього вершиною наукових знань є природничо-науковий напрям, а даосизм

“природничо-науковий” – об'єктом дослідження.

Тобто даоське і гегелівське розуміння причинності й телеології близькі тільки за формальною ознакою в питанні твердження світового розвитку. Давніми даосами це розуміється як круговий рух змін (=безцільне), а Гегелем – як характеристика діяльності абсолюту (світового духу), його надчасового руху в області чистої думки у висхідному ряді все більше конкретних категорій. Ціль (*Zweck*) – це принцип розуму, що визначає причину дії, це цільова причина вище діючої причини. А даоське розуміння причинності в гегелівських категоріях варто визначити як механіцизм, протилежний телеології, без протиріччя як внутрішнього джерела розвитку і як єдності взаємовиключних та одночасно взаємопередбачаючих одна одну протилежностей. Наявність же в даоській системі ідеї про взаємний потяг і взаємне відчуження¹⁹ засвідчує на спробу діалектичного опису взаємного зв'язку предметів, їхньої взаємної обумовленості та визначення характеру протиріч і причин змін [История китайской философии 1989, 17]. Порівнюючи моделі діалектики в античній і східній філософії, В. В. Воїнов приходить до важливого висновку: “Очевидно, що в природі зустрічаються як внутрішній, так і зовнішній тип зв'язку між протилежностями. Акцент, зроблений даосами на типі зв'язку, що властивий деяким явищам природи – зміні пір року, руху планети й так далі – привів до своєрідної, хоча й не повної моделі діалектики. Протилежний акцент, зроблений греками на типі зв'язків, характерних для явищ громадського життя, привів до звичної для європейського складу мислення моделі діалектики” [Воїнов 1981, 43]. При цьому зустрічаються вкрай оригінальні судження при порівнянні гегелівської і даоської діалектики. Так, китайський філософ Чжу Цяньчжи²⁰ наприкінці 30-х років XX століття досліджував процес впливу китайської філософії на європейську культуру і вважав, що вона вплинула на діалектику Гегеля [Чжу Цяньчжи 1994, 468–469]. Також варто пам'ятати, порівнюючи гегелівську систему абсолютного духу й даоської філософії природи, що Гегель ніколи не ставив перед собою завдання розкрити діалектику природи²¹.

На відміну від Гегеля Уайтхед як математик був орієнтований на природничо-науковий аспект у пізнанні світу, тому його філософська система представляє більш важливе значення при порівнянні її з даоською філософією. У загальному вигляді неореалістичний підхід Уайтхеда спрямований на розуміння природи як *єдності подій, як процесу* (=метафізика процесу, нова космологія, тобто подолання дуалізму інертної матерії й оцінюючого розуму). *Причинність* є основною при описі природи: "...процес, що розвивається від фази до фази, причому кожна фаза являє собою реальну основу, з якої виходить її спадкоємець, просуваючись уперед до завершення даної речі. "Причини" того, чому стан актуальної сутності такий, як він є, укладені в її конституції. Ці "причини" є іншими актуальними сутностями, які об'єктивуються для цього" [Whitehead 1929, 25]. При цьому світовий процес визначає як *досвід бога*, який є не творцем, а тільки співавтором подій. У світі діє причина, споконвічно властива світові, – це *креативність* (творча енергія). Складне поєднання платонічно-християнської традиції з елементами аристотелізму в поєднанні з природничо-науковими уявленнями приводить Уайтхеда до визначення того, що справжня дійсність проявляється у процесі самостановлення, у ході формування досвіду суб'єктів. Становлення досвіду є одночасно формуванням суб'єкта й об'єкта пізнання – немає суб'єкта й об'єкта самих по собі, є об'єкт, що стає суб'єктом, і суб'єкт, що об'єктивується. Існує *мета*, що керує процесом створення одиниць та пронизує всі події.

У даоській філософії не може бути такого складного визначення дійсності, отже, в неї не включено суб'єкт, який пізнає, а тому ще не сформульовані гносеологічні й телеологічні проблеми; є небо як початок, але воно не є першопричиною (=трансцендентний бог); природа мислиться як абсолютний об'єкт, у який тотально залучені суб'єкти, які постійно трансформуються. У такій системі немає місця творчому процесові й досвіду бога. Хоча починаючи з VI–V століть до н. е., питання про небо в даосизмі було близьким до визначення *першопричини* всього сущого, але поняття *неба*, а пізніше й *дао*, синкретично

поєднувало в собі семантику, верховного владику (Шан-ді), долі, першооснови, першопричини природи й закони природи. Даоське розуміння світу тільки схематично збігається за об'єктом опису (*світ, космос*) з філософією організму Уайтхеда – це пояснення світу як вічного становлення речей; визнання руху невід'ємною об'єктивно існуючого реального світу рисою; затвердження джерела цього руху в межах самого світу (*дао, порядок природи*) у вигляді постійного взаємопроникнення двох протилежних, але взаємозалежних природних сил (*інь-ян*); пояснення зміни різноманітних явищ як причинної закономірності, підлеглої вічному рухові суперечливих і взаємозалежних субстанціальних сил [Ян Хиншун 1994, 17]. Звертання ж дослідника до даної філософської системи пояснюється не тільки певним збігом концепції причинності даосів та філософії організму Уайтхеда, але й тим, що Нідему, ймовірно, були близькі теоретичні й ідеологічні установки Уайтхеда, який прагнув до узгодження філософії з природничо-науковими відкриттями XIX–XX століть.

Здається небезінтересним порівняння діалектичного методу даосів з комбінаторною логікою. Комбінаторна логіка є галузю математичної логіки, присвяченої вивченню та аналізу таких понять і методів, як змінна, функція, операція підстановки, класифікація предметів за типами і категоріями та інше [Комбінаторная логика 1988, 275–276]. У даоській філософії було розроблено понятійний апарат, що також більше відповідає змінним, функціям або класифікаціям. Положення в тексті ієрогліфа, семантика ієрогліфа, контекстуальні зв'язки, структура канону визначають те або інше поняття, що набуває полісемантичного характеру без чіткої дефініції, а тому можливе його визначення через інше поняття. Висловимо припущення, що більш справедливо говорити не про збіг даоської діалектики й комбінаторної логіки, а про можливість вивчення даоської філософії математичними методами взагалі та комбінаторної логіки зокрема.

На наш погляд, підхід Джозефа Нідема при дослідженні *причинності* в даоській філософії має як позитивні, так і негативні сторони. Перше – це досить вдале й продуктивне визначення даосизму через

поняття *органічної філософії*, а друге – певна загроза модернізації історії філософії та науки давнього Китаю. У цілому нідемівський підхід збігається із загальною тенденцією зміни окремих аспектів методологічної парадигми в гуманітарній науці ХХ століття: від формування уявлень

про закони розвитку людини, його громадського життя за прикладом природничо-наукових механічних закономірностей і зв'язків до розуміння суспільних законів на основі закономірностей розвитку живих організмів та їхніх систем, відкритих у біології [Детерменизм 1996, 137].

¹ Докладніше про Дж. Нідема див.: [Кіктенко 2003, 51–66].

² Дане положення є дискусійним. В історії філософії, синології та наукознавстві існує інша точка зору, згідно з якою конфуціанство (яке Дж. Нідем вважав антинауковим явищем) також суттєво вплинуло на розвиток наукових знань у традиційному Китаї. Про аналіз Дж. Нідема раннього конфуціанства докладніше див.: [Кіктенко 2004а, 54–60].

³ Вольф (Wolff) Христіан (1679–1754) – німецький мислитель, філософ і математик, з ім'ям якого пов'язується початок Просвітництва в німецькій філософії, засновник першої філософської школи в Німеччині, популяризатор ідей Лейбніца, прибічник перенесення широких знань у народні маси.

⁴ Зазначеному питанню велика увага приділялася такими видатними вченими, як С.Д. Канцельсон, Г.А. Клімов, А.Ф. Лосєв, А.Р. Лурія та ін.

⁵ Чжан Дунсунь (Чжан Дуншен) (1886–1973). Філософ та історик філософії, пропагандист та інтерпретатор західної думки, політичний діяч, учень і послідовник Лян Цичао.

⁶ Один з видів давньокитайського письма.

⁷ Чжуан Чжоу (Чжуан-цзи, Мен Чжоу, Янь Чжоу). (Прибл. 369 до н. е. – прибл. 286 до н. е.). Один з засновників філософії *даосизму*, автор трактату “Чжуан-цзи”.

⁸ Ймовірно за аналогією з філософією Платона, який розрізняв *νοῦς* абр *ἀνάγκη* як передбачену дію розуму відповідно до ідеї блага (=доцільність) та сліпа, фатальна дія речових елементів (=механічна причинність).

⁹ Дріш (Driesch) Ханс (28.10.1867, Крейцнах, – 16.4.1941, Лейпциг), німецький біолог і філософ-ідеаліст.

¹⁰ Знов-таки аристотелівський концепт.

¹¹ Берталанфі (Bertalanffy) Людвіг фон (нар. 19.9.1901, Ацгерсдорф, Австрія), біолог-теоретик, автор “загальної теорії систем”.

¹² Сімпсон (Simpson) Джордж Гейлорд (нар. 16.6.1902, Чикаго), американський палеонтолог. Один із засновників сучасної синтетичної теорії еволюції, автор учення про темпи і форми еволюційного процесу.

¹³ Theodosius Dobzhansky.

¹⁴ Докладніше див.: [Кіктенко 2004, 48–60]

¹⁵ Гегель (Hegel) Георг Вільгельм Фрідріх (1770 – 1831), німецький філософ, який створив на об'єктивно-ідеалістичній основі систематичну теорію діалектики.

¹⁶ Уайтхед (Whitehead) Альфред Норт (1861–1947), англо-американський математик, логік і філософ, представник неореалізму.

¹⁷ Докладно про дослідження філософської спадщини Гегеля, що стосується Сходу див.: [Шаймухамбетова 1995]

¹⁸ “Там, де вбачається *доцільність*, джерелом її визнають *розум*; отже, для мети вимагають власного, вільного існування поняття”. Телеологію протиставляють насамперед *механізму*, в якому встановлена в об'єкті визначеність, що є по суті зовнішньою визначеністю, в якій не виявляється ніякого *самовизначення*. Протилежність між *causis efficientibus* та *causis finalibus* – між тільки *діючими* і *кінцевими причинами* – належить до зазначеного, до якого, взятого в конкретній формі, зводиться також і дослідження того, чи розуміти абсолютну сутність світу як сліпий природний механізм або як розум, що визначає себе згідно з метою. Антиномія *фаталізму* (разом з *детермінізмом*) і *свободи* однаково торкається протилежності між механізмом і телеологією, або вільне є поняття в своєму існуванні” [Гегель 2002, 672].

¹⁹ Ці уявлення генетично пов'язані з ученням про темний та світлий початок 阴阳 (*інь-ян*), яке зафіксоване у найдавнішому давньокитайському літературному творі “І цзін” (“Канон Змін”).

²⁰ Чжу Цяньчжи. Чжу Цин-моу (1899 – 1972). Філософ, історик.

²¹ Традиційною є думка про те, що філософія природи Гегеля – це найбільш слабка частина його вчення, в якій філософ проігнорував провідні досягнення фізики та хімії свого часу (оптика Ньютона, атомізм у хімії тощо).

ЛІТЕРАТУРА

Воинов В. В. Модели диалектики в античной и восточной философии // **Проблемы философии**. Вып. 54. Киев, 1981.

Гегель Г. Ф. В. Наука логики. Санкт-Петербург, 2002.

Детерминизм // **Современный философский словарь**. Москва, Бишкек, Екатеринбург, 1996.

Зинин С. В. Концепция Сивина // **Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае**. Москва, 1987.

Зинин С. В. Джозеф Нидэм и китайская культура // **Мир Будды и китайская цивилизация**. Восточный альманах. № 2. Под ред. Т. П. Григорьевой. Москва, 1996.

Зинин С. В. Между универсализмом и релятивизмом: Натан Сивин в поисках китайской науки // **Мир Будды и китайская цивилизация**. Восточный альманах. № 2. Под ред. Т. П. Григорьевой. Москва, 1996а.

Зинин С. В. Китайская традиционная наука и Джозэф Нидэм // **Восток**. №1. Москва, 1997.

История китайской философии: Пер. с кит. Таскина В.С.; Общ. ред. и послесл. Титаренко М. Л. Москва, 1989.

Кіктенко В. О. Аналіз нідемовського визначення даоської концепції *дао* // **Мультиверсум**. Філософський альманах: Зб. наук. праць. Вип. 42. Київ, 2004.

Кіктенко В. О. Джозеф Нідем про філософію раннього конфуціанства // **Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна**. №615. Харків, 2004а.

Кіктенко В. О. Наукова біографія Джозефа Нідема: шлях від біохімії до синології // **Сходознавство**. №21–22. Київ, 2003.

Кобзев А. И. Концепция Дж. Нидэма и ее критика (обзор) // **Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае**. Москва, 1987.

Комбинаторная логика // **Математический энциклопедический словарь**. Москва, 1988.

Краснопевцев Е. А. Сопоставление моделей мира древних культур Греции и Китая (На прим. анализа “Илиады” и “Книги перемен”) // **Философские проблемы взаимодействия литературы и культуры: Межвузовский сборник научных трудов**. Новосибирск, 1986.

Медведева И. А. Причина и следствие // **Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл.** Минск, 2003.

Можейко М.А. Телеология // **Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл.** Минск, 2003.

Резаненко В. Ф. Семантические элементы знаков иероглифической письменности: Учеб. пособие. Киев, 1989.

Федина Е. М. Нидэм Дж. Наука и цивилизация в Китае // **Актуальные проблемы истории китайской философии**. Москва, 1983.

Тан Хань. Ханьци міма (Дешифровка китайських ієрогліфів). Шанхай, 2001. (唐汉. 汉字密码. – 上海: 学林出版社, 2001).

Чжу Цяньчжи // **Китайская философия: Энциклопедический словарь**. Москва, 1994.

Шаймухамбетова Г. Б. Гегель и Восток. Принципы подхода. Москва, 1995.

Шовень цзеци. Пекін, 2001. (說文解字 / (漢) 許慎撰; (宋) 徐鉉校定. – 北京: 中华书局, 2001. 重印).

Ян Хин-шун. Антология древнекитайской философии. Москва, 1994.

Blue, Gregory. **Joseph Needham's contribution to the history of science and technology in China** / <http://www.unu.edu/unupress/unupbooks/uu01se/gregory%20blue>.

Cowling, Maurice. Joseph Needham & The History Of Chinese Science // **The New Criterion** Vol. 11, No. 6, February 1993 – / <http://www.newcriterion.com/archive/11/feb93/cowling.htm#back1>.

Hegel G. W. Fr. **Die Vernunft in der Geschichte.** Hrsg. von Hoffmeister. Berlin, 1966.

Needham J., et al. **Science and Civilisation in China.** Volume 2. History of Scientific Thought. Cambridge, 1956.

Sivin N. Taoism and Science // **Medicine, Philosophy and Religion in Ancient China** (Variorum, 1995), ch. VII // <http://ccat.sas.upenn.edu/~nsivin/7tao.html>.

Thang Chün-I. **Hei-Ko-Erh ti Pien-Hua Hsing-erg-Shang Hsüeh, yü Chuang Tzu ti Pien-Hua Hsing-erg-Shang Hsüeh Pi Chiao.** (A Comparison between the Hegelian Metaphysics of Change and Chuang Tzu's Metaphysics of Change). 3. 1301. QRSIACE, 1936.

Whitehead Al. N. **Process and Reality.** 1929.