

ФІЛОСОФІЯ XVIII СТОЛІТТЯ

Сергій Секундант

ВОЛЬФ І ЕКЛЕКТИЦИЗМ: ВІД ПОНЯТТЯ ВІДКРИТОЇ СИСТЕМИ ДО СИСТЕМАТИЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ

Полеміці Вольфа і його прихильників з пієтистами, які переважно належали до кола Християна Томазія, головного ідеолога еклектицизму, присвячена досить велика література. Вона обмежувалася переважно релігійно-філософськими наслідками Вольфового вчення. Що стосується методологічного підґрунтя зазначених суперечок, то літератури з цієї теми вкрай мало.¹ Але саме цей методологічний бік полеміки визначив, у решті решт, результат цих суперечок. Вирішальне значення мав трактат Вольфа «Про різницю між систематичним і несистематичним інтелектом» (*De differentia intellectus systematici et non systematici*), опублікований 1729 року в збірці його статей «*Notae subsecivae Marburgenses*» [Wolff 1729: 117-154]. Цей трактат, на думку Міхаеля Альбрехта, автора фундаментальної праці з історії еклектицизму [Albrecht 1994], став початком кінця еклектицистського руху, що в першій чверті XVIII ст. ще знаходився на піку своєї слави. Мета статті полягає в тому, щоб на основі порівняльного аналізу програм реформи філософії, запропонованих Вольфом і еклектицистами, розкрити критичні підстави їхніх понять системи, а також – дати оцінку перспектив подальшого розвитку цих понять. Основна увага при цьому буде приділена описаному щойно трактату Вольфа, в якому він висловив головні аргументи на користь свого розуміння системи та систематичного мислення. Зокрема, ми дамо відповідь на питання, яке поставив Міхаель Альбрехт у Вступі до свого видання цього трактату [Albrecht 2011: 240]: чому Вольф говорить не про систему, а про систематичний інтелект?

Методологічне підґрунтя суперечки Вольфа з еклектицистами

Торкаючись питання про причини конфлікту, не слід забувати про те, що еклектицизм Нового часу претендував на революцію у філософії, яку він пов'язував насамперед зі створенням принципово нового, критичного стилю філософування. З початку XVII століття обґрунтування можливості філософії як науки стає найбільш актуальною проблемою. Актуальність цього питання зумовлена була передовсім бурхливим поступом математики і математизованих природничих наук, який супроводжувалося зростанням скептицизму щодо філософії, з одного боку, і постановням механістичного світогляду та всіх його негативних наслідків (передовсім для релігії й моралі), з іншого.

© С. Секундант, 2021

¹ Особливо слід виділити статтю Г.-М. Герлаха [Gerlach 2001] і Вступ М. Альбрехта [Albrecht 2011].

Зрозуміло, що вже не могло йтися про реабілітацію колишньої, схоластичної філософії з її різноманіттям шкіл. Причину такого різноманіття багато філософів бачили в діалектичному методі, який, згідно з Аристотелем, орієнтувався на пошук найправдоподібнішої opinio і не міг гарантувати достовірного знання істини в науках, спрямованих на пізнання дійсності, на кшталт фізики й метафізики. Прогрес в математиці й виникнення математичного природознавства, як здавалося одній частині філософів, довів можливість достовірного пізнання у фізиці. Своє завдання вони бачили в доведенні можливості такого ж достовірного пізнання в метафізиці. До них слід залічити передовсім Рене Декарта, який вбачав свою місію у створенні не стільки нової системи філософії, скільки принципово нового методу філософування, методу, що гарантував би філософії такі єдність і достовірність, які раніше мали лише математичні науки. У Німеччині розробкою такого методу, орієнтованого на математику, займався Йоахим Юнг. Обидва філософи негативно ставилися до діалектики й до побудованої на основі діалектичного методу філософії. Обидва протиставляли знання opinio й вимагали будувати нову філософію тільки на достовірному фундаменті. Природно, в якості такого фундаменту не могли вже поставати opinio попередніх філософів. Підстави достовірності обидва мислителі прагнуть шукати в безпосередньому досвіді гносеологічного суб'єкта і його розумі. На відміну від скептиків, які заперечували не тільки необхідність метафізики як основи наук, але й можливість її як науки, Декарт намагався побудувати нову філософію, але вже на фундаменті, який задовольняв би всі основні вимоги скептиків. Позиція Юнга була ще радикальнішою: він заперечував можливість метафізики як фундаментальної науки взагалі. Замість метафізики він пропонував розглядати як базис природничих наук математику, а як фундаментальну науку – протоноетику (philosophia proto-noetica), основне завдання якої вбачав у розкладанні всього знання на далі нерозкладні поняття (proto-noemata) і в подальшому виведенні з них за допомогою елементарних операцій розуму всіх інших знань [див. Секундант 2002: 10-22]. Щось подібне ми знаходимо й у Декартовому вченні про метод. І це не простий збіг: обидва філософи, як і Галілей, орієнтувалися на трактат Джакомо Дзабареллі «De methodis» [див.: Секундант 2009: 621-623]. Філософія Вольфа виростає з цієї традиції, що заперечувала необхідність звернення до історії філософії. Причому витoki Вольфової філософії через Еренфріда Вальтера фон Чірінгауса сходять безпосередньо до Декарта, а через Ляйбніца і Ергарда Вайгеля – до Юнга, який розробляє ідею логіки, побудованої за зразком математики, і, на відміну від Декарта, орієнтується не на геометричний метод Евкліда, а на алгебраїчний аналіз Вієта.

Критичні підстави поняття системи в еkleктицизмі Нового часу

Цій традиції, що заперечувала, як і «корпускулярна філософія», усю попередню філософію, в Німеччині, протистояли еkleктицисти. В еkleктицизмі Нового часу можна виділити кілька напрямів, тісно пов'язаних один з одним. Першим був історико-філософський напрям, біля витоків якого стояв голандський філософ Юстус Ліпсіус (Justus Lipsius, 1547–1606). У своєму «Вступі до стоїчної філософії» [Lipsius 1604] догматичному методу окремих шкіл він протиставляє метод критичного відбору opinio, стверджуючи, що тільки цей метод здатен привести до пізнання істини. Догматизм розуміється ним як прихильність до слів учителя й авторитетів. Від середини 20-х років XVII ст. еkleктицистська філософія й ідея свободи філософування (libertas philosophandi), що лежить в її основі, стають дедалі поширенішими. На зміну традиційному жанру філо-

софського коментаря приходиться новий жанр філософування – історія філософії. На відміну від жанру доксографії, класиком якого вважався Діоген Лаєрський, історія філософії претендує на пошук істини й, відповідно, на критичний характер викладу матеріалу. Інший ідеолог еkleктицизму, голандський філолог і філософ Херит Янс Фос (Gerrit Jansz Vos, 1577–1649) (лат. Gerardus Johannes Vossius), в опублікованій посмертно праці «Про філософію й філософські секти» [Vossius 1658] представляє історію філософії як історію сект, однобічних, але не абсолютно помилкових учень. Вже у нього філософія постає як продукт колективної праці, непосильної для будь-якої окремої людини. Його ідеї підхопив німецький математик і фізик Йоганн Христофор Штурм (1635–1703), якого можна вважати головним ідеологом іншого напрямку еkleктицизму – природничо-наукового. Штурм першим у Німеччині ввів у систему освіти експеримент і розглядав наукову дискусію як найважливіший засіб пізнання істини.²

Значний внесок у розвиток історії філософії як науки зробив учитель Ляйбніца Якоб Томазі (1622–1684). Його заслугу молодий Ляйбніц убачав у заміні «історії філософів» на історію філософії, що ставало можливим, лише за припущення єдності в розвитку філософії. Виявлення такого розвитку Я. Томазі вважав головним завданням історії філософії як науки. До цього напрямку можна віднести також його сина, Християна Томазі (1655–1728), якого до еkleктицизму привів, щоправда, не батько, а Штурм. Х. Томазі був, мабуть, найяскравішим і найвпливовішим ідеологом еkleктицизму, впливовим настільки, що багато філософів саме його вважали засновником еkleктицистської філософії Нового часу. Його можна сміливо назвати засновником філософії німецького Просвітництва, методологічного основою якої стає еkleктицизм.

Критичний характер еkleктицизму виявлявся не тільки у відмові від посилення на авторитет, але передовсім в орієнтації філософії переважно на критику забобонів і у вимозі спиратися при відборі опінії винятково на досвід і розум. Ці два чинники стають основою самостійного мислення (Selbstdenken), але вони вже розуміються як колективні та історичні досвід і розум. Цим тлумачення досвіду й розуму в еkleктицистів відрізняється від тлумачення цих понять в традиційних емпіризмі й раціоналізмі. Суб'єктом пізнання в них постає не емпіричний або гносеологічний суб'єкт, а «respublica literaria» («наукова спільнота»). Вже не посилення на авторитети, а критичний аналіз аргументів філософів і вчених постає головним засобом пізнання істини. Усілякі претензії на володіння абсолютною істиною розглядаються еkleктицистами як ознака догматизму, а процес пізнання – як поступовий процес наближення до істини. Якщо Декарт, як і Лок, строго протиставляли знання й опінію, то еkleктицисти руйнують цю дихотомію, розглядаючи вірогідне знання як найважливіший компонент наукового пізнання. Від картезіанців вони відрізняються також тим, що легітимізують історичний погляд на пізнання. Історія філософії – це вже не історія помилок, як вважав Декарт, а історія пізнання істини, історія, в якій навіть помилки стають важливим елементом досягнення істини. В еkleктицистів наукова спільнота теж постає у своєму історичному вимірі. Історія для Х. Томазі є ключем до розуміння філософії, а філософія – до розуміння історії. Історія і філософія в нього постають як два стовпи, два «ока мудрості». Починаючи з Х. Томазі, історико-філософські вступи стають необхідною умовою викладу філософського вчення. У рамках еkleктицистського руху відбувається десакралізація історії взагалі та історії філософії зокрема.

² Більш детально про цей напрямок і про науково-дослідницьку програму Й. Х. Штурма див. у: [Секундант 2016: 104-120].

Хоча у своїй теорії пізнання Х. Томазій дотримувався переважно емпіристської традиції, заперечуючи існування вроджених істин, в області практичної й релігійної філософії він відкрито стає на позиції раціоналізму. Палкий прихильник необмеженої духовної свободи, Х. Томазій намагається дати їй раціональне обґрунтування. Ще до Вольфа він вважав вчення Спінози небезпечним як для правильної віри, так і для спокою суспільства, і звинувачував Чірінгауса в прихильності до спінозизму. Але свободу мислення Х. Томазій не розумів як безмежну. Він говорить не про свободу взагалі, а про засновану на розумі й узгоджену з розумом свободу. Свобода мислення ним розглядається як природне право кожної людини, яке отримує своє обґрунтування в людському розумі. «Томазій, – зазначає Ценкер, – виводить ідею свободи з розуму й тим підіймається до очевидного для всякої розумної істоти права, а саме права вільно мислити» [Zenker 2002: 171]

Ідея свободи мислення, здавалося, є несумісною зі системою понять, в якій кожне поняття посідає чітко регламентоване місце. Однак еклектицисти поставали не проти системи як такої, а проти апіорного методу побудови систем, який вів, з одного боку, до ігнорування досвіду (і, як наслідок, до насильства над ним), а з іншого – до плюралізму систем. Тому для них принципово важливим було розробити метод, що спирався б на досвід, але був позбавлений недоліків індукції. Однак головну перевагу свого методу еклектицисти бачили в можливості зберегти те цінне, що було в попередній філософії, і представити її розвиток як прогресивний процес наближення до істини. Тому в критичному переосмисленні минулого еклектицисти бачили одне зі своїх основних завдань. Критеріями оцінки попередніх вчень для них були розум і досвід. Звернення до історії філософії стає важливою складовою еклектицистського методу. Цим еклектицисти принципово відрізнялися від усіх інших напрямків філософії Нового часу, включаючи картезіанство й локіанство. Історико-філософські вступи вони зробили нормою всякого філософського дослідження. В історії філософії еклектицисти бачили насамперед джерело істин. Еклектицистський метод був спрямований на акумулювання всього цінного, що накопичила в собі вся попередня філософія.

Важливою перевагою критичної програми еклектицистів було те, що вони підкреслювали принципово діалогічний характер філософського мислення. Причому для них учасниками діалогу мають бути не тільки сучасники, а й мислителі минулого. Тільки таким чином, на їхню думку, ми могли би позбутися сектантства у філософії і представити останню як систему знання, відкриту для нових істин і таку, що постійно прогресує. Еклектицистську філософію вони вважали необхідною та найкориснішою для пізнання істини [Thomasius 1710: 51 (с.I, § 92)]. Хоча еклектицисти, зокрема Х. Томазій [див.: Секундант 2017], дослідження здібностей розуму також розглядали як необхідну передумову критичного філософування, основним джерелом істин вони вважали, усе ж, історію філософії. Бо, на їхній погляд, тільки з останньої філософ міг черпати розуміння проблем, а також основні принципи, поняття та ідеї, необхідні для будь-якого філософського дослідження. Еклектицисти фактично визнали історичну зумовленість усякого роду філософії й підкреслювали не лише діалогічний, а й історичний характер філософського мислення. Тим самим вони фактично підкреслили необхідність розмежування відносної та абсолютної істини, наполягаючи на відносному характері будь-якої істини. Але, на відміну від скептиків, еклектицисти розуміли цю відносність істин інакше: вони визнавали достовірний характер деяких істин, але підкреслювали їхній однобічний, а тому обмежений характер. Тому будь-яку спробу проголосити таку однобічну істину абсолютною вони розглядали як вияв догматизму.

Ті філософи, що намагалися, як Декарт, вивести філософські істини, спираючись винятково на свій досвід і розум, згідно з еkleктицистами, лише у власній гадці мислили самостійно. Насправді ж вони неявно вносили у свою систему чимало понять і ідей, запозичених в інших філософів. Істинно самостійними мислителями вони вважали тільки еkleктицистів, що критично оцінювали точки зору як сучасників, так і мислителів минулого. Усі видатні філософи, включно з Декартом, на їхню думку, були еkleктицистами, а їх епігони – догматиками [Thomasius 1710: 52 (с.I, § 93)]. Еkleктицизм розглядався ними як альтернатива, з одного боку, до скептицизму, а з іншого – до догматизму, характерною рисою якого стає також несамоствійність мислення.

Еkleктицист для них – це не тільки критично мисляча, але також і творча особистість. Відкидаючи всі опінії, що не відповідають досвіду й вимогам розуму, еkleктицист акумулює і критично переосмислює всі ті ідеї сучасників і мислителів минулого, які відповідають досвіду й вимогам розуму. Але головне своє завдання еkleктицист бачить у тому, щоби дати систему всім цим опініям, що пройшли перевірку. Тільки після цього філософ може претендувати на створення чогось нового. Але, створюючи нове, еkleктицист повинен ставитися критично навіть до самого себе й бути готовим будь-якої миті відмовитися від своєї опінії, якщо та виявиться неслухною. Тому еkleктицистам ішлося про поняття відкритої системи, яка є плодом колективної творчості й не виключає жодних інновацій. Еkleктицист не повинен претендувати на володіння абсолютною істиною, але має, спираючись на розум і досвід, прагнути пізнання істини. Усякий же філософ, який, не дослідивши критично опінії всіх своїх сучасників і попередників, претендує на революцію у філософії, на їхню думку, є лише позбавленим скромності догматиком.

Таке критичне дослідження попередньої філософії еkleктицисти розглядають як необхідну передумову наукового прогресу взагалі й філософського зокрема. У цьому вони вбачають принципову відмінність насправді творчих ідей від простих плодів уяви амбітного догматика. На думку еkleктицистів, їхній метод філософування переважає тим, що дозволяє подолати протилежність між емпіризмом і раціоналізмом, об'єднавши в єдину систему істини розуму й досвіду. При цьому вони виходили з принципу, сформульованого ще Аристотелем, що істина істині не суперечить. Із цього принципу випливало, що істини, незалежно від джерела їхнього походження, можна об'єднати в єдину систему.

Вольф і еkleктицисти: методологічне підґрунтя суперечок

Як я зазначив вище, на початку XVIII ст. еkleктицизм досяг піку своєї слави, а його центром стає Гале, де Х. Томазіо вдалося створити найвпливовішу тоді в Німеччині філософську школу. Саме в цей університет прийшов Вольф, що перебував тоді ще під сильним впливом картезіанства. Поки він займався пропагандою математичного методу і проблемами логіки, еkleктицисти його ще терпіли, та коли постала Вольфова метафізика, їхній терпець увірвався. Спочатку Йоганн Франц Буге, а потім Йоахим Ланге піддали Вольфа гострій критиці.

Хоча ця суперечка між Вольфом і еkleктицистами, що стояли на позиціях пієтизму, стосувалася переважно релігійно-етичних і світоглядних проблем, у ній застосовувалися також і методологічні аргументи. Наприклад, Ланге стверджував, що в трактаті Вольфа про метафізику немає ні математичного, ні логічного методу. Торкаючись Вольфового методу викладу, Ланге ставить йому на карб неявне використання елементів діалектичного методу. Зокрема, він пише, що Вольф у своїй передмові хоче

представити все так, «ніби він одне висловлювання виводить [deduciret] з іншого й одне з одним пов'язує, тобто ніби вся система пов'язує одну ланку з іншими» [Lange 1724: 12 (Hist. Vor., § XI)]. Насправді ж, стверджує Ланге, він «нічого не доводить», а «завжди тільки стверджує і підводить [surponiret] одне під одне, навіть відкрито вигадує [recht fingiret]» [ibid.]. Згідно з Ланге, у системі метафізики Вольфа багато що є результатом навіювання (persuasion) і їй бракує адекватної історії філософії, в якій говорилося би про принципи давніх і сучасних філософів [ibid.: 13 (Hist. Vor., § XIII)]. Ланге дорікає Вольфу й за те, що в системі метафізики останнього велика частина – це «шкідливі гіпотези, запозичені з філософії давніх стоїків і Спінози» [ibid.: 19 (Hist. Vor., § XIX)]. Трактат Вольфа про систематичний і несистематичний інтелект був відповіддю саме на такі звинувачення еkleктицистів.

Оскільки віру в авторитет і претензію на володіння абсолютною істинною еkleктицисти вважали головними джерелами забобонів, то Вольф для них був яскравим прикладом такого догматика, що претендував на достовірну істину. Критичні вимоги еkleктицизму стосувалися насамперед особистості, її моральних і інтелектуальних якостей. Еkleктициста вони розглядали як свого роду ідеал вченого, як творчу особистість, що мислить самостійно і критично, вільну від усякого роду забобонів. Еkleктицисти апелювали переважно до таких моральних якостей вченого, як скромність, неупередженість, невибагливість тощо. Цьому ідеалові Вольф протиставляє мислителя, який володіє систематичним мисленням. Але оскільки еkleктицистам ішлося не просто про новий ідеал вченого, а про новий стиль мислення, зокрема філософування, то, втягнувшись у суперечку з ними, Вольф змушений був протиставити цьому стилю інший стиль мислення, що мав би певні переваги.

Систематичний розум і поняття справжньої системи: критика Вольфом еkleктицистського поняття системи.

Вольфу йдеться про систематичний розум в широкому сенсі передовсім саме тому, що суперечка стосувалася головним чином стилю мислення, тих нормативних вимог, якими мав керуватися як учений, так і філософ. Тому він не відкидає ті критичні вимоги, які висували еkleктицисти. Головна стратегія його аргументації полягає в тому, щоб довести, що для успішної реалізації цієї програми еkleктицист уже повинен мати деяку систему істин і володіти систематичним мисленням. Наявність систематичного мислення, на його думку, уже тягне за собою ті якості вченого, яких вимагають еkleктицисти. «Ті, хто володіють систематичним інтелектом, – пише він, – вільні від забобонів авторитету й у змозі діяти як еkleктицисти. А саме, ті, хто володіють систематичним інтелектом, допускають тільки те, щодо чого можна довести, що воно міститься в системі завдяки її принципам. Отже, вони судять відповідно до внутрішніх підстав, а не виходячи з зовнішніх» [Wolff 2011: 294 (§ 16)]. Зокрема, Вольф не заперечує необхідності критично оцінювати й синтезувати різні точки зору й опінії. Евклід, каже він, не був творцем усіх тих теорем, які він поєднав в єдине ціле у своїх «Началах». Він також визнає, що кожен з нас не повинен починати, так би мовити, з нуля. Систематик має зводити в систему отримані іншими істини. Це визнання фактично означало відхід від радикалізму Декарта в ставленні до історії філософії. Якщо в ранній період, під впливом Чірінгауса, Вольф протиставляв історичне знання, майже ототожнюване із повсякденним, філософському, то в «*Discursus praeliminaris*» він відходить від цієї дихотомії та припускає філософське дослідження історії з метою синтезу знань. Він згоден, що засновником системи може бути тільки дуже обдарована

особистість, бо на синтез здатна не будь яка людина. У суперечці з еkleктицистами він зосереджує увагу на тому, як це потрібно робити.

Хоча програма еkleктицистів орієнтована на пізнання істини, вона, згідно з Вольфом, не дає жодної гарантії того, що зростання знання справді веде до пізнання істини, тобто, що дійсно має місце прогрес в пізнанні істини. І це, за Вольфом, основний недолік зазначеної програми. Адже прагматичний критерій, яким керуються вчені, такої гарантії не може дати. Тільки наявність системи основоположних істин (*systema elementare*), на його думку, може гарантувати надійний прогрес пізнання. На підтвердження цієї своєї тези він посилається на те, що «ми не переконані в істинах якоїсь пропозиції доти, доки не встановлено, з одного боку, що для їх доведення залучені тільки такі принципи, про достовірність яких ми вже знаємо, а з іншого, що форма доведення є правильною» [ibid.: 266 (§ 9)]. За Вольфом, «істинність пропозицій пізнається набагато ясніше, якщо вони були приведені в систему» [ibid.], позаяк тоді ми впевнені, що ці пропозиції виведені з принципів, істинність яких нам достеменно відома.

Мати систему й володіти систематичним інтелектом для Вольфа також не тотожні речі. Можна мати систему і не володіти систематичним мисленням (яскравим прикладом такого випадку є П'єр Гасенді), а можна мати систематичне мислення, не маючи системи (яскравим прикладом цього є Конфуцій). Знання форм правильних висновків для нього – один із критеріїв того, що людина володіє систематичним інтелектом. Той, хто не володіє систематичним інтелектом, не в змозі відрізнити правильну форму виведення, від неправильної. Правильною він вважає дедуктивну форму доведення, в якій аргументи виводяться з принципів, а не підшукуються для тез, як у діалектичних доведеннях. Згідно з Вольфом, якщо аргументи, як це зазвичай буває у вчених, швидше наводяться, ніж виводяться (*magis indicentur, quam evolvantur*), то систематичний розум не сприймає їхню силу й ефективність (*eorum vim ac efficaciam non sentiat*). Зокрема, якщо істинність одних положень не впливає з істинності інших, важко виявити, чи не міститься в такому доведенні коло [ibid.]. Завдяки цій властивості систематичний розум здатний будь-яку пропозицію розкласти на її перші принципи й довести її істинність або хибність. Оскільки систематичний інтелект зберігає в нашій пам'яті тільки такі пропозиції, істинність яких він приймає внаслідок істинності попередніх пропозицій, то, підкреслює Вольф, «він може, якщо потрібно, розкласти її на її перші принципи (тобто визначення, аксіоми і принципи, виведені з ясно пізнаваних дослідів [*principia ab experimentis claris derivata*])» [ibid.: 268 (§ 9)]

Вольф не заперечує також колективний характер наукового пізнання, але достовірність і стабільність зростання знань залежать, на його думку, тільки від надійності засадової системи істин і правил виведення. Для Вольфа принципово важливо, щоб основна система складалася з істинних пропозицій. Якщо в неї закрадеться помилка, то, навіть керуючись формально істинними правилами виведення, ми з неї виведемо таке розмаїття помилкових пропозицій, що замість системи істин отримаємо систему помилок. Прикладом такої хибної системи для нього є система Спінози, який не зміг, за Вольфом, відшукати базові істини, а замість цього встановив такі принципи, з яких він вивів лише систему фундаментальних помилок (*errores capitales*) [ibid.: 270 (§ 10)]. Вольф тим самим відкидає звинувачення в спінозизмі, висунуті на його адресу еkleктицистами. Більш того, він вказує, що еkleктицисти і Спіноза керувалися помилковим поняттям системи. Вони взялися будувати систему, не маючи обґрунтованої системи істин, достовірність яких не викликала б сумнівів, і керуючись якимись зовніш-

німи цілями. Володіння систематичним інтелектом для Вольфа – необхідна передумова побудови справжньої системи. І тут вже неважливо, чи володіє систематичним інтелектом окрема людина, чи наукова спільнота. Для нього важливо при побудові системи керуватися певними нормативними принципами. «Систематичний інтелект, – пише Вольф, – повинен з принципів, які він, не піклуючись про наслідки, неупереджено [aequa animi] зважив, вивести те, що з них слідує згідно з надійними правилами» [ibid.]. Навпаки, неправильно використовує (abutitur) систематичний інтелект, на його думку, той, хто свої положення, які він, недостатньо обґрунтував, використовує як надійні засади, і робить це на тій підставі, що вони відповідають тим наслідкам, які з них випливають. Вольф звинувачує не тільки еклектиків, але й Спинозу в тому, що вони фактично використовували діалектичну модель доведення. Тобто, керуючись при побудові своєї системи якимись зовнішніми міркуваннями, приладнювали принципи до положень, що впливали з останніх. Перевагу систематичного стилю мислення перед діалектичним взагалі та еклектицистським зокрема Вольф бачить у тому, що систематик судить відповідно до внутрішніх принципів, а еклектицист – за зовнішніми, що не виключають суб'єктивності оцінки й тому не гарантують об'єктивності істини. У «Латинської логіці» (*Philosophia rationalis sive logica*, 1728) він роз'яснює цю відмінність згідно з вимогами свого методу: «внутрішніми підставами» (*rationes intrinsecae*) є ті, згідно з якими предикат міститься в суб'єкті [Wolff 1740: § 1005]. У нашому трактаті Вольф теж дає таке тлумачення внутрішніх базових принципів системи. Зокрема, він вимагає розрізнити між віднесенням пропозиції до системи і притосуванням принципів до даних пропозицій (*inter propositionum ad systema relationem & principium ad propositiones datas aptationem*). Згідно з Вольфом, «той, хто дану пропозицію відносить до системи, яку він вже собі уявляє, бере визначення суб'єкта й із нього за допомогою принципів, запозичених з системи, шляхом правильної аргументації виводить предикат, що визначається суб'єктом» [Wolff 2011: 270 (§ 10)]³.

Як ми бачимо, для встановлення «внутрішніх» зв'язків між поняттями й судженнями Вольф використовує аналітичну концепцію істини, яку розробляли Юнг і Ляйбніц. Не дивно, що зразком системи він вважає свою «Латинську логіку», де одне визначення впливає з іншого, а вся система, зрештою, ґрунтується на аналітичних істинах. Синтез тут фактично є адаптацією вчень до вже створеної системи, яка має строгу логічну структуру. Наслідки такого погляду ми побачимо на прикладі Гегеля, який, хоч і на зовсім іншому філософському базисі, реалізує багато ідей того поняття системи, яким ми завдячуємо насамперед Вольфу.

Філософське й методологічне коріння поняття систематичного інтелекту за Вольфом

Суперечності, що виявилися в цій дискусії Вольфа з еклектицистами, мали настільки глибоке коріння, що торкнулися самої природи розуму. За Вольфом стояла досить потужна традиція методичного мислення, орієнтована на математику. Це не тільки одна її версія, започаткована Декартом і взорована на геометричну модель математичного знання. Це й версія, альтернативна першій, що була спрямована на побудову математичної логіки за зразком алгебраїчного аналізу (Й. Юнг, Е. Вайгель). За

³ «Etenim qui propositionem datam ad systema, quod animo concepit, refert, is determinationem subjecti sumit & ex ea vi principiarum e systemate mutuatorum legitima ratiocinatione colligit, quod per notionem subjecti determinator, praedicatum».

еклектицистами стояла діалектична традиція, закорінена в аристотелізмі. Хоча Вольф, як і Х. Томазій, критично ставився до ідеї математичної логіки і, за порадою Ляйбніца, намагався вдосконалити метод силогістики, він був, усе ж, ближче до методичної традиції Юнга, що вимагала виводити одні судження з інших і орієнтувалася на наукове пізнання. Тоді як Х. Томазій критично ставився до силогістики, а його логіка орієнтувалася переважно на природну мову й повсякденні практичні потреби. А втім, обидві традиції апелювали до розуму. Як відомо, з філософією Аристотель пов'язував саме діалектичний стиль мислення, тоді як з математикою – аналітичний. Юнг і Вайгель в основу своєї ідеї математичної логіки поклали той принцип, що природа розуму виявляє себе найбільш наочно в математичних операціях. Згідно з Юнгом, так діє не тільки розум, але й сама природа [див.: Секундант 2008]. Ідеалом для Юнга є «загальна наука» (*scientia generalis*), що постає як дедуктивна система, в якій одне висловлювання впливає з іншого.

Зв'язок Вольфа з німецькою методичною традицією виявляється в його визначенні систематичного розуму. Систематичним Вольф називає розум, який «зв'язує між собою найзагальніші пропозиції», [Wolff 2011: 247 (§ 2)]⁴. Розум виявляє себе у зв'язках, наявних між цими висловлюваннями. Для Вольфа зв'язок істин – це насамперед зв'язок істинних пропозицій, оскільки властивість «бути істинним» притаманна тільки пропозиціям (судженням). Ми можемо, на його погляд, говорити про зв'язок загальних пропозицій тоді, «коли одні [пропозиції] доводяться іншими відповідно до їхніх принципів» [ibid.]. Це в цілому відповідає визначенню системи, наведеному в «Латинській логіці»: «*Systema enim dicitur veritatum inter se et cum principiis suis connexarum congeries*» [Wolff 1740: § 889]. У цьому визначенні системи йдеться не просто про зв'язок істин між собою, але також і про зв'язок їх зі своїми принципами. Очевидно, що під істинами тут він має на увазі істинні пропозиції. Але зв'язок істин Вольф тлумачить набагато ширше, ніж просто зв'язок істинних пропозицій. Для нього розум – це насамперед розум, що пізнає істину.

Пізнання у Вольфа не обмежується тільки зв'язуванням суджень, але передбачає також зв'язок понять і проблем. У «Латинській логіці» він пише: «Істини називаються пов'язаними, якщо пізнання одних залежить від пізнання інших. Звідси випливає: 1. визначення між собою пов'язані, якщо визначення одного <поняття> включає визначення іншого; 2. теоретичні положення пов'язані між собою, якщо одне, подібно до засновку, містить доказ іншого; 3. проблеми пов'язані між собою, якщо те, що приписується [praescribitur] в одній з них, може бути здійснене за допомогою інших [fieri potest per alia]» [ibid.: § 877]. Це частково пояснює, чому Вольф вважав за краще говорити не про систему, а про систематичний розум. Таке тлумачення, з одного боку, унеможливило редукцію поняття системи до системи пропозицій, а з іншого – ще сильніше підкреслює активний і надособистісний характер інтелекту.

Якщо в Декарта й Лока суб'єкт пізнання ще залишається гносеологічним, то в еkleктицистів він постає вже як «наукова спільнота», тобто свого роду колективний розум. Але останній не є надособистісним, бо «наукова спільнота» розуміється еkleктицистами як конгломерат особистостей, що мислять самостійно. Хоча спілкування між її членами здійснюється відповідно до загальноприйнятих і, як вважається, розумних норм дискусії, остаточне рішення щодо істинності того чи іншого знання залежить,

⁴ «*Vocamus autem Intellectum systematicum qui propositiones universales inter se connectit. Connectuntur vero propositiones, si aliae per alias tanquam per principia demonstrantur*»

усе ж, від визнання учасників спільноти. Диспут і інші форми обміну інформацією можуть лише розширити розумові обрії кожного з учасників, але не можуть замінити логіку розуму. Це визнають і еклектицисти, що відкидають будь-які претензії на абсолютну істину і приймають історичну зумовленість усякої істини, доступної людині. Це визнає також і Вольф, але з інших підстав. Слідом за Ляйбніцем, він вважає, що «штучна логіка» й математика є лише відображенням прихованої за ними «більш істинної логіки» (*verior Logica*), з якої математика й усі науки запозичують свої принципи [Wolff 1755: 1, 8 (1, 27f)]. Для Ляйбніца і для Вольфа ця логіка розуму взагалі (*ratio in abstracto*) не залежить ані від уявлень окремих особистостей, ані від людської природи, ані тим паче від природних зв'язків. Це вже є надісторичний розум. Тоді як у еклектицистів логіка – лише засіб порозуміння між учасниками діалогу. Остаточне рішення в кінцевому рахунку залежить від учасників діалогу, рівень розуміння яких є історично зумовленим. Навіть якщо діалог здійснюється відповідно до загальноновизначених норм наукової дискусії, рішення все одно завжди буде історично зумовленим.

Тут ми підходимо до центрального пункту, який дозволяє пояснити, чому Вольф робить своїм предметом систематичний інтелект, а не систему. Характеризуючи останню як зв'язок пропозицій, так само необхідний, як і зв'язок речей в природі, Вольф тим самим дав привід еклектицистам і пієтистам звинувачувати його в детермінізмі. Під впливом цієї критики вже сучасники Вольфа стали трактувати його вчення в дусі психофізичного паралелізму Спінози. Так трактували його філософію, зокрема, Кант і Кантові послідовники, а слідом за ними й більшість істориків філософії.

Непорозуміння виникло, як мені здається, через те, що сучасники тлумачили логіку Вольфа в дусі аристотелевської семантики. У боротьбі зі софістикою Аристотель постійно застерігав проти трактування силогізму як простого числення імен та вимагав давати такі визначення понять, що висловлювали б сутність визначуваної речі. Причому для Аристотеля принципово важливо було, щоб визначення стосувалися речей, що існують. Це було дуже важливо і для еклектицистів, які небезпідставно бачили в Аристотелі творця еклектицистського стилю філософування. Однак Ляйбніц і Вольф (у тих випадках, коли прислухався до Ляйбніца) належали переважно платонівській традиції. Для них предметом достовірного пізнання може бути тільки можливе. У Ляйбніца можливе стає частиною буття і предметом пізнання навіть тих наук, які досліджують дійсне. Бо дійсне містить у собі можливе. Це не суперечило Аристотелю, який розглядав можливе як різновид буття.

Але саме проти такого розуміння предмета достовірного пізнання стояли еклектицисти, а саме Андреас Рюдігер і його учень Християн Крузій, які наполягали, що предмет пізнання може бути тільки дане нам у відчуттях [див.: Секундант 2010]. Для еклектицистів, які посідали переважно емпіристські позиції, і, зрозуміло, для емпіристів це було абсолютно очевидним. Щоб уникнути звинувачень у детермінізмі, Вольф у трактаті про систематичний інтелект чітко розмежує причинові зв'язки речей і раціональні зв'язки пропозицій. «Зв'язок пропозицій, – пише він, – відрізняється від зв'язку речей. Речі пов'язані, якщо підстави того, чому певна річ існує, містяться в іншій речі, або якщо існування чи реальність однієї речі визначається іншими. Між пропозиціями такого зв'язку немає. Істинність однієї пропозиції не визначається [determinatur] істинністю іншої, а тільки доводиться [demonstratur] іншими пропозиціями, які ми вважаємо істинними» [Wolff 2011: 247 (§ 2)]. Уже Ляйбніц розмежував підставу (*ratio*) і причину (*causa*), обмежуючи сферу застосування останньої сві-

том феноменів. Цього не помічали або не хотіли помічати еkleктицисти та інші критики закону достатньої підстави. Усі «великі відкриття» Г'юма і Канта теж ґрунтувалися на нерозрізненні цих понять. У Ляйбніца поняття причиновості стосувалося феноменів, даних у чуттєвому сприйнятті, тоді як поняття підстави стосувалося відносин, які створюються і досягаються розумом (*ratio*). У силлогізмі, як відомо, засновки й висновки можуть бути істинними судженнями, проте умовивід може не бути формально правильним. Це означає, що істинності засновків недостатньо для отримання істинного висновку, потрібно, щоб перехід від засновків до висновку був формально правильним. тобто щоб містив у собі деяку необхідність. Пошук відповіді на питання, у чому ж полягала ця необхідність, привів Ляйбніца до відкриття тавтологій, аналітичних істин або тотожних істинних пропозицій. Існування таких істин було відоме й до нього. Ми їх зустрічаємо в Йоахіма Юнга. Але тільки Ляйбніц зміг розпізнати їхню здатність слугувати такими правилами виведення, які гарантують істинність висновку, якщо є істинними засновки.

Вольф був знайомий з Ляйбніцевою ідеєю *ars characteristic*, але побудову формального числення символів вважав справою далекої перспективи. Проте він звертається до вчення Ляйбніца про аналітичні судження, які також тлумачить у дусі інтенціональної (змістової) логіки. Згідно з Вольфом, судження істинне, якщо при аналізі суб'єкта і предиката виявляється, що предикат міститься або може міститися в суб'єкті судження. Як і Ляйбніц, Вольф усвідомлює, що такий аналіз може вести в нескінченність. Це стосується передовсім понять, які репрезентують феномени, бо феномени, за Ляйбніцем, нескінченно подільні. Шукаючи виходу з цієї ситуації, Ляйбніц відкрив диференціальні числення. Слідом за Ляйбніцем, Вольф рекомендує в таких випадках керуватися принципом достатньої підстави, а саме здійснювати аналіз доти, доки зв'язок суб'єкта і предиката не стане ясним. Цю тезу можна підтвердити словами самого Вольфа: «У кожному точно визначеному висловлюванні предикат визначається [*determinatur*] поняттям суб'єкта, і саме це поняття містить достатню підставу, завдяки якій предикат приписується суб'єкту...» [*ibid.*: 247 (§2)]. Згідно з Ляйбніцем, оскільки необхідність висновків також тримається на зв'язку термінів, то область аналітичних істин не обмежується простими судженнями, а охоплює також і складні судження, зокрема умовні. Доказ (*demonstratio*) постає як ланцюг таких зв'язків, який легко оглянути і зрозуміти. Свою необхідність судження й доведення суджень дістають не ззовні, а з природи самого розуму.

Через це не можна погодитися з Федерікою де Феліче, яка стверджує, що «математичний метод, як і філософський, знаходить свою легітимність у своєрідній структурі суцього» [Felice 2016: 94]. На мій погляд, вона хибно стверджує, що «порядок, якого філософ повинен дотримуватися при викладі аргументів і який вимагає точних визначень, демонстрацій і строгого зв'язку між попереднім і наступним, виявляється необхідним, а не довільним остільки, оскільки накладається самими речами, їхнім своєрідним характером» [*ibid.*]. Так вона, очевидно, розуміє твердження Вільгельма Рісе про те, що в «Латинській логіці» Вольфа онтологія становить основу всієї епістемології [Risse 1970: 583]. Розуміти цю тезу в дусі тотожності мислення і буття слід із такими заувагами: (1) у Ляйбніца і Вольфа можливе в широкому сенсі – це несуперечливо мислиме і водночас (2) складова буття; до того ж, (3) обидва філософа дотримуються принципу передвстановленої гармонії. Епістемологія в строгому сенсі слова, тобто звільнена від проблем пізнання, у цей пізній період творчості Вольфа розуміється як «онтологія

можливого» і служить підставою для (як метафізичного, так і експериментального) пізнання дійсності, але не навпаки. У цьому Вольф солідарний з Ляйбніцем, який постійно підкреслював раціональні підстави будь-якого досвіду й експерименту.

В іншу крайність, на мій погляд, впадає Луїджі Катальді Мадонна, який інтелектуалізовмі раннього Вольфа протиставляє психологізм пізнього Вольфа. «Вольф, – пише він, – прагне не обґрунтувати логічні зв'язки в духовних актах (за цю помилку він дорікає Чірінгаусові); навпаки, його цікавість до психології спрямовано на те, щоб вийти за межі формально-логічних аспектів» [Madonna 2018: 94]. Тут знову ми стикаємося з плутаниною, що виникає через ігнорування фундаментальних принципів філософії Вольфа. Ляйбніц розглядав філософію як комплекс наук, які мають своїм предметом загальне, і протиставляв їх історичним, які мають справу з одиничними речами. Таке протиставлення ми знаходимо й у Вольфа. Філософські науки, як це робилося з часів Аристотеля, він ділить на теоретичні і практичні. Однак у Ляйбніца вони відрізнялися не своїм предметом, а способом розгляду одних і тих же речей. [див. Секундант 2013: 103]. Один і той же предмет можна розглядати в першій частині з теоретичної точки зору, а в другій – з практичної. Теоретичну філософію Ляйбніц, у свою чергу, ділив на раціональну й експериментальну. Такий підхід до класифікації наук вів до своєрідного «дуалізму» наук, що його ми виявляємо також у Вольфа. Цей «дуалізм» став причиною багатьох помилкових тлумачень. Це стосується насамперед логіки. Зокрема, становленню ідеї формальної логіки в Ляйбніца присвячено величезний масив літератури, але ніхто не звернув увагу на те, що в нього поряд із теоретичною логікою існувала також практична логіка [Secundant 2016: 43-58]. Архітектонічні принципи цієї логіки, які зазвичай трактуються як метафізичні, склали основу його метафізичної доктрини і, зокрема, вчення про монади [див. Секундант 2013: 365-407]. Зрозуміти побудований за принципом теоретичної логіки текст «Монадології» неможливо без урахування тих архітектонічних принципів практичної логіки, на основі яких розроблялося поняття монади.

Це приклад того, як ігнорування простої відмінності, зокрема принципу, на підставі якого здійснюється розподіл наук на теоретичні і практичні, призводить до непорозуміння серед інтерпретаторів. У Вольфа й Ляйбніца, як і в Аристотеля, чуттєвий досвід є першим тільки для нас, а не згідно з природою речей, тобто тільки в плані пізнання. Але ні емпіристська, ні раціональна психологія не є базисом Вольфової теорії пізнання, а тим паче – системи. Таким базисом для нього стає логіка, але не штучна, а природна логіка розуму взагалі. Подібно до Декарта й Томазія, Вольф з самого початку був прихильником змістової природної логіки. І хоча потім під впливом Ляйбніца він звернувся до силогістики Аристотеля, його логіка, усе ж, будувалася на змістовому зв'язку понять. Томазій теж вважався реформатором логіки. Але оскільки його реформа була спрямована на зближення логіки з практикою, він будував переважно прикладну логіку.

Як Х. Томазій, так і Вольф розглядали логіку як вчення про розум. Саме завдяки їм у Німеччині набув популярності термін *Vernunftlehre*, який означав як «учення, засноване на розумі», так і «вчення про розум». Латинським еквівалентом цього німецького терміна для Вольфа стає *Philosophia rationalis*. На відміну від терміна *Verstand*, який означав розуміння, німецький термін *Vernunft*, як і латинський *ratio*, Вольф пов'язує зі здатністю до дискурсивного мислення, до умовиводів, бо саме в останній, на його думку, найбільш повно виявляє себе природа нашого розуму. Проте у своєму

трактаті він використовує термін *intellectus*, який традиційно перекладали як розуміння, але під останнім мали на увазі знання з принципів. Таке трактування закорінене в метафізиці Аристотеля, для якого «зрозуміти» щось, означало зв'язувати його зв'язок із першими початками буття й пізнання. Користь від першої філософії Аристотель бачив у тому, що тільки вона давала нам розуміння, тоді як інші науки – тільки знання. Як відомо, знання перших принципів Аристотель ототожнював із мудрістю, а першу філософію розглядав як вищу від усіх наук.

Нормативно-критичні підстави нового поняття системи у Вольфа

У своє визначення системи Вольф, цілком у дусі Аристотеля, включає пов'язаність усіх положень із їхніми принципами й вимагає, щоби в основі системи лежав єдиний принцип, який гарантував би їй єдність. Цей принцип повинен відповідати ще й вимогам загальнозначущості, фундаментальності й іманентності («внутрішньої притаманності») самій системі. Цим поняття системи Вольфа відрізняється від понять системи Бартоломеуса Кекермана й Клеменса Тімплера, що не містили вимог фундаментальності й загальнозначущості. А також – від поняття системи, властивого еkleктистам, що не висували жодної з зазначених вимог.

На цей недолік вказує Вольф, підкреслюючи, що для приведення різноманіття опіній до деякої єдності (а це необхідно, якщо ми прагнемо пізнання єдиної істини) ми повинні вже мати принцип, на основі якого здійснюватимемо синтез. Для еkleктицистів історія філософії поставала як історія мислення, точніше, як досвід мислення, як різноманітні спроби пізнання істини. Тому, з точки зору Вольфа, їхня система будувалася на емпіристському базисі та спиралася на різноманіття опіній. Аристотелівський принцип «істина істині не суперечить», на його думку, не міг надати єдності системі, бо вже припускав єдине й точне визначення істини, якого еkleктицисти не мали. І оскільки історик філософії у них фактично поставав систематизатором знань, Вольф цілком резонно ставить питання про той принцип, на основі якого він повинен здійснювати свій синтез. Історик філософії при цьому має керуватися не повсякденним розумом, а тільки систематичним розумом. Оскільки Вольф, як і еkleктицисти, претендував на створення нового стилю мислення, адекватного природі самої філософії, тому цілком обгрунтовано він вимагав, щоби вихідний принцип був іманентний нашому розуму. Останній він розумів як здатність мислення, а саме як здатність концептуального мислення. Таким єдиним фундаментальним принципом у нього постає закон суперечності. Цим прагненням до побудови єдиної системи багато в чому пояснюються його спроби звести принцип достатньої підстави до принципу суперечності.

Визначаючи зв'язок загальних істин і загальних пропозицій (*propositiones universales*) як систему вчень (*systema doctrinogum*), він підкреслює, що не всі пропозиції пов'язані між собою загальним предметом. Зв'язок предметів, який ми виявляємо в книгах, за Вольфом, ще не утворює системи. Такого роду системи, засновані на єдності предмета, згідно з Вольфом, є системами не по суті, а лише за назвою. Тому не всяка книга є системою пропозицій. Системою, на його думку, можна назвати тільки такий зв'язок пропозицій, коли пізнання одних пропозицій залежить від пізнання інших. Точніше, коли істинність будь-якої пропозиції доводиться істинністю попередніх [Wolff 2011: 250 (§3)]. Систематичним Вольф називає розум, який «не задовольняється знанням речей, поки не приведе його в систему» [ibid.: 252 (§ 4)]. За Вольфом, така система, кінецькіцею, будується на підставі знання не речей, а принципів, притаманних самому розуму, бо вона пов'язує не речі, а істинні пропозиції. Відповідно, несистематичний розум

не впорядковує пропозиції таким чином, щоб істинність одного впливала з істинності інших. Оскільки у Вольфа мова йде про принципи, згідно з якими слід упорядковувати істини, то, природно, він говорить не про системи, що є продуктом такої діяльності, а про тих людей, що керуються цими принципами, тобто володіють систематичним інтелектом. І тут уже ці нормативні принципи визначають, чи володіє людина систематичним інтелектом і в якій мірі. Тож у Вольфа вже систематичний інтелект стає суб'єктом побудови системи, а не конкретна людина.

Зразком систематичного мислителя для Вольфа є Евклід, а серед сучасників – Декарт. На його думку, автор «*Meditationes*» і «*Principia philosophiae*» відкрив для сучасників «мистецтво філософувати на основі чітких понять, викинувши з філософії невизначені й темні поняття схоластики» [ibid.: 260 (§ 7)]. Але Вольф указує тут і на два головних недоліки Декартового мистецтва філософувати: (1) недостатня опрацьованість і (2) неправильне трактування власних засад. Система у Вольфа визначається вже не зовнішньою формою, а внутрішнім зв'язком суджень. Природну схильність до систематичного мислення він виявляє навіть у Конфуція, хоча від Конфуція до нас дійшли окремі висловлювання, зібрані його учнями. Попри відсутність системи в Конфуція, висловлювання останнього, на думку Вольфа, можна було би систематизувати, бо вони містили ясні поняття. Тільки в системі, згідно з Вольфом, ясні поняття стають виразними. Однак для побудови системи ясних понять не досить, потрібна ще здатність до систематичного мислення. Систематичний розум стає у Вольфа засадовим чинником формування системи, наділеним творчою силою. Без природної здатності до систематичного мислення, вважає він, Конфуцій ніколи не прийшов би до своїх «своєрідних ідей моралі й політики, що складають чудову й узгоджену з істиною систему» [ibid.: 258-260 (§ 6)]. Систематичний розум для Вольфа – це не просто здатність пов'язувати наявні судження, а радше здатність виявляти приховані в ідеях загальні істини. За Вольфом, щоби перетворити вчення Конфуція на систему, слід відтворити в душі його ідеї, а також «виявити та пов'язати одну з одною приховані в них загальні істини» [ibid. 260 (§ 6)]. Систематичний розум за Вольфом, може поставати для людини як природна схильність, що дозволяє першій відшукувати приховані істини. І навіть якщо людина не побудувала систему, але змогла відкрити тільки деякі істини, усе одно той, хто володіє систематичним інтелектом, здатний на підставі самих лише цих істин реконструювати систему, що відповідає істині. Конфуцій – приклад такої природної здатності. «Ця чудова природна схильність до систематичного розуму була для нього, – пише Вольф про Конфуція, – проте зовсім не зайвою й не позбавленою користі, бо без неї він не дійшов би до тих своєрідних моральних і політичних ідей, що складають дивовижну й узгоджену з істиною систему» [ibid.]. Таку узгодженість системи з істиною гарантують саме принципи, точніше, їхня достовірність.

Вольф вказує на низку переваг систематичного розуму. По-перше, істинність пропозицій пізнається набагато ясніше, коли вони приведені в систему, а не коли представлені розрізнено (*dissolutae*). Систематичний виклад істин сприяє їхній більшій переконливості. Ясноту й переконливість істин Вольф трактує вже не психологічно, як Декарт, а в дусі Ляйбніца, тобто формальної логіки: виклад істин ясний і переконливий, якщо він показує, що «для їх доведення були залучені лише такі принципи, про які ми вже дізналися, що вони достовірні, а з іншого боку, що форма доведення правильна» [ibid.: 266 (§ 8)].

Вольф визнає, що саме по собі виведення одних положень з інших ще не гарантує систематичного характеру викладу. Адже наші міркування можуть містити і, як правило, містять неявні передумови. Тільки гарантована відсутність неявних передумов робить виклад істин систематичним. А це можливо тільки тоді, коли ми можемо звести наші пропозиції до їхніх перших принципів і тим самим показати зв'язок істин. Це означає, що систему як зв'язок пропозицій з їхніми принципами не можна тлумачити винятково в дусі аксіоматики Евкліда. Вольф, як і Ляйбніц, використовує аналіз для виявлення принципів, що неявно передбачаються. Ляйбніц вважав, що такі неявні принципи присутні не тільки у фізиці, але й у математиці, зокрема в геометрії Евкліда. Він навіть говорив про можливість доведення аксіом і докладав зусиль у цьому напрямі. Згідно з Ляйбніцем, експлікацією неявних принципів фізики повинна займатися метафізика. Він при цьому визнавав, що фізиків, який орієнтується на прагматичну концепцію істини, нема необхідності виходити за межі феноменів, оскільки практичної користі отриманих результатів для цілей фізики досить (принцип достатньої підстави). Але неявні метафізичні принципи, попри те, що фізика їх передбачала, Ляйбніц не розглядав як підстави достовірності принципів фізики. Вони в нього виконували евристичну функцію й мали статус гіпотез [Секундант 2013: 458-467]. Принципова відмінність Ляйбніца від Вольфа полягала в тому, що Ляйбніц, подібно до Юнга, визнавав між науками наявність тільки прагматичного зв'язку, що не допускав виведення принципів однієї науки з принципів іншої. У нього фактично йшлося про конгломерат наук. Натомість Вольф орієнтується на встановлення демонстративного зв'язку між науками й на побудову такої системи наук, в якій принципи однієї з них, хоча й не всі, а тільки основні, впливали б із принципів інших. Цього, вважає він, вимагає систематичний розум, який не може обмежуватися систематизацією окремих наук, як це було у Вольфових попередників.

Філософські та методологічні наслідки Вольфового поняття системи

Перехід від поняття системи до поняття систематичного розуму для Вольфа означав перехід від непослідовного до послідовного здійснення ідеї систематичного обґрунтування всіх видів знань. Систематичний розум, а не математичний, постає в нього вже як парадигма, на підставі якої здійснюється критична оцінка й синтез знань. Цим пояснюється його перехід від математичного до філософського обґрунтування логіки та її фактичне злиття з онтологією.

Ці зміни мали далекосяжні філософські й методологічні наслідки. Якщо в Декарта і Лока суб'єктом пізнання постає гносеологічний суб'єкт, а в Ляйбніца, як і в еkleктицистів, – «наукова спільнота», то у Вольфа – систематичний розум. Цей систематичний розум виконує в нього не тільки евристичні, але й критичні та синтетичні функції. Він не просто експлікує приховані зв'язки речей, але і приводить їх у систему, яка вже не залежить ані від окремого суб'єкта, ані від людства взагалі. Це той ідеал знання, якого прагнув Ляйбніц і який він намагався здійснити, розробляючи формальну логіку й «загальну науку» у вузькому сенсі цього слова. Зробивши суб'єктом пізнання безособовий систематичний розум, Вольф, з одного боку, приписує тотальний характер цим прагненням до ясності й достовірності пізнання, з іншого ж – наділяє суб'єкт пізнання принципово новим статусом. Це вже не реальний суб'єкт, можливості якого обмежені, а абстрактний суб'єкт, що створює можливу систему, яка слугує парадигмою достовірного знання й постає каноном, на підставі якого здійснюється

критична оцінка будь-якого знання. Така ідеальна система може бути реалізована більшою чи меншою мірою. Цю можливість треба розуміти не в емпіристському, як щось позбавлене реального існування, а в нормативному сенсі, як вимогу розкладання знання до тих останніх підстав, з яких воно черпає свою достовірність. Вимога експлікації всіх неявних передумов знання отримує своє обґрунтування в меті, якою є досягнення максимальної ясності й достовірності знання. «Навіть якби не було необхідності в такому розкладанні, – пише Вольф, – то й тоді він [систематичний розум – *C. C.*] був би впевнений, що міг би здійснитися. Цього достатньо і це таке ж [становище], як і те, за якого розкладання було би здійсненим фактично. Таким чином, що б не було запропоновано систематичному розумові для оцінки, він порівнює це зі системою, яку собі створив. Отже, він розглядає це з такою ж очевидністю, яку має система. Таким чином, він зберігає цю очевидність [evidentia] у процесі всього пізнання» [ibid.: 268 (§ 8)].

Хоча Вольф відверто вказує, що систему буде систематичний розум, він, усе ж, не заперечує, що реалізацією системи займається спільнота вчених. Але питання про те, наскільки можливо реалізувати зазначену мету, – це абсолютно інше питання, яке Вольф, як і Ляйбніц, не ігнорував і на яке давав досить критичну відповідь. Епістемології Ляйбніца й Вольфа орієнтувалися на науковий прогрес, хоча підстави прогресу та його характер у них розумілися по-різному. У питанні про причини прогресу Вольф, подібно до Декарта, орієнтувався на геометрію Евкліда, в якій з невеликого числа аксіом всі її теореми виводилися так, що очевидність аксіом гарантувала очевидність всієї системи істин. Математики, вважає Вольф, постійно просуваються вперед і зберігають очевидність і достовірність завдяки тому, що вони все в кінцевому рахунку зводять до начал Евкліда. Прикладові математиків мають, на його думку, слідувати також інші науки: вони повинні покласти собі в основу систему, яка складається з небагатьох і абсолютно загальних істин. Ці істини будуть тим яснішими, що вони ближчі до загальних понять. «Якщо для просування далі, – пише він, – припускають лише те, що виводиться згідно з надійними правилами висновування з тих принципів, які містить система, то ця система розширюватиметься завдяки постійному зростанню так, що об'єднаними зусиллями багатьох [учених], у кінцевому підсумку, виросте у великий будинок» [ibid.: 268 (§ 9)].

Науковий прогрес Вольф, як і багато його сучасників, розуміє як поступовий приріст знань. Але в нього науки прогресують не завдяки консенсусу вчених, як вважали емпіристи, а завдяки приписам розуму, якими керуються вчені. Із цим погодилися б не тільки раціоналісти, а й еклектицисти. Але, на відміну від них, у Вольфа йдеться про систематичний інтелект. Наявність наукової спільноти – необхідна, але не достатня передумова наукового прогресу. Для останнього необхідно, щоб у науковій спільноті сформувався систематичний інтелект. За Вольфом, «якщо формується систематичний інтелект, то прогрес у науках стає надійним, ми навіть гарантуємо, що система найпростіших засад [systema elementare], яка містить перші істини, не улягає помилкам» [ibid.: 269 (§ 10)].

Вольф, як і Ляйбніц, не відкидає можливості помилок, але ці помилки є, як правило, наслідком неуважності й легко можуть бути виправлені або тим, хто припустився їх, або іншими вченими, які уважніше дотримуються приписів систематичного інтелекту. Останній краще допомагає запобігти суперечностям, ніж еклектицистський інтелект, синонімом якого у Вольфа постає несистематичний інтелект. «Ті, хто мають систематичний інтелект, – пише Вольф, – зовсім легко уникають суперечностей, так що не може бути кращого рятівного засобу [remedium] проти них, окрім постійної

ретьності, яку ми спрямуємо на те, щоби зробити інтелект систематичним» [ibid.: 284 (§ 14)]. Систематичний інтелект – це ідеал, якого має прагнути вчений. Вольф указує на дві причини, через які ученим, що мають систематичне мислення, вдається уникнути суперечності: вони, по-перше, виводять усі положення зі своїх принципів, і, по-друге, не вдаються до положень, які суперечать принципам, навіть якщо ці положення знаходяться від принципів на великій відстані. «Позаяк наступні [положення] виводяться з попередніх у правильній послідовності, то, – пише Вольф, – вони не можуть суперечити принципам та одне одному» [ibid.].

Прикладом систематичного інтелекту для Вольфа є математичний інтелект (у цьому контексті тотожний розуму в широкому сенсі), тобто інтелект, який мають математики. Головна перевага систематичного розуму для нього – те, що учені, наділені систематичним розумом (тобто математиком), здатні самостійно усувати свої помилки й виявлені суперечності. «Якщо трапиться так, – пише Вольф, – що вони в деякому питанні втратили увагу (що може статися з різних причин) і втрапили в суперечності, несумісні зі системою істин, якою вони володіють, то ці суперечності або помітять і усунуть інші, кому не бракує уважності, або вони самі в інший час, коли підійдуть до розв'язання питання з великою увагою, без сторонньої допомоги побачать суперечності й замінять помилкове [положення] на істинне або, коли істина не впливає більше з виявленої помилки, вони відкидають її і не включають в систему, щоб із одного абсурдного положення не впливало багато [так само абсурдних положень]» [ibid.].

На цю особливість математичного мислення вказував Ляйбніц. У цьому він бачив перевагу математики над філософією, таких можливостей позбавленою. Ляйбніц не вважав за можливе застосування такого методу самоконтролю у філософії, оскільки її висновки мали змістовий характер і формулювалися природною мовою, позбавленою однозначності, притаманної формальній мові математики. Його спроби побудувати універсальну формальну мову були частково спрямовані на досягнення однозначності у філософських міркуваннях, що не допускали перевірки досвідом. Вольф був добре знайомий із цими міркуваннями Ляйбніца, проте вважав, що всі філософські доведення можуть перевірятися так само, як математичні, якщо при цьому керуватися точно визначеними поняттями.

Його спроби обґрунтувати таку можливість показують, що він інакше розуміє перевірки в математиці, ніж Ляйбніц. Останній наголошував, що в математиці ми можемо використовувати різні методи доведення для одного й того ж. Натомість Вольф вважає, що перевірки математичних доказів полягають здебільшого в застосуванні загальних істин до окремих прикладів. Такого роду перевірки можливі й у філософії, «якщо те, що було доведене апіорі, підкріплюється спостереженнями апостеріорі» [ibid.: 280 (§ 12)]. Основне завдання експериментальної філософії, за Вольфом, полягає саме в тому, щоб апіорі дані пояснення природних речей, підтверджувати апостеріорі. Причому це стосується не тільки фізики, а й теології (як природної, так і об'явленої). Але щоби привести в систему всі інші науки, за Вольфом, ми повинні мати вже деяку базову систему, що виступала б як зразок, відповідно до якого слід будувати нові системи. «Таким чином, – робить висновок Вольф, – якщо в систему не вводиться те, що не було доведено з попереднього або – спостереженнями й експериментами, то ніщо не заважає отримати базову систему, вільну від помилок, як і все інше» [ibid.: 281 (§12)]. Згідно з Вольфом, братися за обґрунтування системи ми можемо лише тоді, коли базові положення пройшли перевірку, бо їхня достовірність тільки й може гарантувати достовірність усієї системи.

Той факт, що у Вольфа перевірка досвідом піддаються навіть положення базової системи, вказує на неповне усвідомлення філософом рефлексивного характеру нашого знання. Вольф уважав, багато в чому через свою орієнтацію на Евклідову геометрію, що шляхом аналізу ми можемо досягти елементів знання, доступних дослідній перевірці. Натомість Ляйбніц недвозначно наголошував, що будь який досвід узагалі й експеримент зокрема мають раціональні підстави, невисновувані з досвіду. Окрім того, він вимагав чітко розрізняти підтвердження й ілюстрацію: істини розуму можуть себе виявляти в досвіді, але досвід не в змозі їх підтвердити, отже і спростувати. Хоча істини факту є первинними в тому сенсі, що з них починається пізнання дійсності, Ляйбніц уважав, усе ж, що система метафізики не може на них базуватися й діставати через них своє обґрунтування. Адже задача метафізики – дати раціональний погляд на світ, у рамках якого істини факту отримують свою інтерпретацію. Однак Вольф був переконаний, що завдяки таким перевіркам і випробуванням для всієї системи гарантується яснота. Щоправда, Вольф розмежовує ясноту і очевидність (достовірність). Він стверджує: загальні істини зобов'язані своєю очевидністю доказам, що викликають згоду, своєю ж яснотою – прикладам, що й роблять їх наочними та постають як перевірки для них.

Хоча Вольф відштовхується від того поняття ясноти, яке дає Ляйбніц у статті «Про пізнання, істини та ідеї», він розуміє зазначене поняття відмінно від Ляйбніца. «Яснота, – пояснює він, – властива універсальним поняттям [notionibus universalibus] остільки, оскільки їх спостерігають [intuemur] у конкретних [речах]. Ті [властивості], які в розумі різняться й позначаються різними словами, у дійсності не можуть бути відокремлені від конкретних [речей], в яких вони існують, тож вони окремо існують поза словами і завдяки своїй наочній присутності [praesentia] проливають світло на слова, щоб ті не були порожні» [ibid.: 282 (§ 13)].⁵ У згаданій вище статті Ляйбніц називає поняття ясним, якщо з його допомогою можна розпізнати предмет, який пізнається. Але для нього поняття, як і ідеї, висловлюють, але не відображають свої предмети. Тому те, що розрізняється в поняттях, має розрізнятися й у предметах досвіду. Згідно з розмежуванням видів понять (знань), яке дає Ляйбніц, наочними є не тільки ясні, але й темні знання. Тим більше для нього не одне й те ж «бути ясними» і «слугувати перевіркою». Саме тому для Ляйбніца приклади можуть слугувати ілюстраціями істин, але не можуть використовуватися для їхньої перевірки. У цьому відношенні Вольф виявляє непослідовність, бо міркує як поміркований реаліст. У наведеній вище цитаті він явно підкреслює, що поняття відображають ті властивості, які притаманні самим конкретним речам, а не є продуктом суто словесних відмінностей, як стверджували номіналісти, і саме завдяки цьому вони наповнюються конкретним змістом.

Ідея базової системи достовірних істин, які повинні лежати в основі будь-якого пізнання дійсності, притаманна не тільки Ляйбніцеві (scientia generalis) і Й. Юнгові (scientia totalis), але й еклектицистам, які (особливо фізики) основне своє завдання ба-

⁵ «Claritas nimirum notionibus universalibus inest, quatenus eas in singularibus intuemur: neque enim quae mente separantur distinctisque nominibus insigniuntur, a singularibus, in quibus existent, actu separari possunt, ut extra eadem sigillatim existant lucem verbis affusurae sua praesentia, ne sint inania». В оригіналі, як ми бачимо, Вольф не уточнює, чи йде мова про конкретні (singularibus) явища, ситуації або речі. Проте я включив у дужки «реч», оскільки це поняття (res, Ding) вживалося дуже широко, як предмет досвіду взагалі. З контексту видно, що мова йде про те, що є доступним спостереженню.

чили в акумулюванні всіх раніше отриманих достовірних знань, складанні з них енциклопедії та включенні їх у підручники у вигляді системи достовірних істин. Відмінність Ляйбніца і Юнга від еkleктицистів полягала в тому, що для обох перших зазначена система була системою раціональних істин, що лежать в основі будь-якого пізнання, включно із досвідним, і тому самі не підлягають перевірці досвідом. Натомість еkleктицисти включали в базову систему як досвідні, так і раціональні істини. На перший погляд здається, що Вольф розуміє базову систему знання в дусі еkleктицистів. Насправді ж він слідує за Ляйбніцем, який розрізняв «загальну науку» в широкому й вузькому сенсі. «Загальна наука» в широкому сенсі включала також істини факту, тоді як «загальна наука» у вузькому сенсі складалася лише з істин розуму. Вольф розрізняє, відповідно, «спеціальну метафізику» (*metaphysica specialis*), яка містить положення, що допускають досвідну перевірку, і загальну метафізику (*metaphysica generalis*), тобто онтологію, яка містить базові принципи всякого пізнання, а тому її принципи не допускають досвідної перевірки.⁶ Свій «революційний внесок» у метафізику Вольф бачить у тому, що тільки в нього всі положення базової системи, що розуміється у вузькому сенсі, випливають із єдиного принципу й, отже, справді постають як система.

Висновки

Порівняльний аналіз критичних програм Вольфа й еkleктицистів вказує на відмінність філософських традицій: Хоча Вольф часто виявляє непослідовність, у цілому він, усе ж, ближчий до Декарта й Ляйбніца, а отже до платонівської традиції. Подібно до Платона, він шукає в людському дусі останню основу достовірності всіх наших знань. Еkleктицисти, навпаки, стоять ближче до перипатетичної, а отже до емпіристської традиції. Вольф шукає першоджерело, з якого можна було би вивести систему достовірного знання, еkleктицисти звертаються до історичного досвіду людського мислення, тобто до історії філософії, намагаючись відшукати там достовірні істини. Предметом достовірного пізнання Вольф вважає можливе, тоді як еkleктицисти – дійсне. Еkleктицисти відкидають усі претензії на абсолютну істину, Вольф, навпаки, прагне у філософії досягти максимальної достовірності.

Із цих головних відмінностей випливає безліч інших. Але нас цікавить, наскільки справедливою була Вольфова критика еkleктицистської філософії? Ми бачимо, що основний аргумент Вольфа зводиться до такого: щоб здійснювати критичний відбір опіній і будувати систему, ми *вже повинні мати* зразкову систему або щонайменше принцип, на підставі якого лише й можна будувати універсальну систему знання. У Вольфа ми знаходимо принципово нову ідею системи, базовану на нових нормативних підставах. Їхнє ядро складають вимоги до системоутворювального принципу, що

⁶ Ернст Фольрат вважає, що поділ метафізики на загальну (*Metaphysica generalis*) і спеціальну (*Metaphysica specialis*) має два корені: філософську традицію шкільної метафізики XVII ст. і мислення Декарта [Vollrath 1962: 282]. Зокрема, ідея «універсальної математики» (*Mathesis universalis*), з її претензією розглядати суще як суще, тобто у своєму бутті, стало приводом для виокремлення «загальної метафізики» [ibid.]. Це припущення ставить під сумнів уже той факт, що розподіл метафізики на загальну і спеціальну, ми знаходимо вже у «Філософському лексиконі» Йоганеса Мікрелія, який визначав загальну метафізику як вчення про суще як суще, а «спеціальну метафізику» як вчення про окремі субстанції, відділені від будь-якої матерії [Micaelius 1653: 654].

має бути фундаментальним, загальнозначущим і іманентним системі знання (мислення). Ці вимоги вказують, що зазначений принцип слід шукати тільки в розумі.

Не дивно, що таким принципом у Вольфа постає принцип суперечності, який Аристотель зазвичай наводив як приклад аксіоми, що не вимагає доказів. Принцип еkleктицистів («істина істині не суперечить») теж можна розглядати як одне з формулювань принципу суперечності. Але наслідки трактування цього принципу Вольфом і еkleктицистами абсолютно різні.

У трактаті «Про різницю між систематичним і несистематичним інтелектом» Вольф сформулював ідею універсальної раціональної системи знання, яка могла б акумулювати в собі весь історичний досвід, заклавши тим самим основи принципово нової форми «систематичного еkleктицизму». Більш розгорнуте критичне обґрунтування ця ідея отримує вже в Карла Леонгарда Райнхольда, який поклав в її основу ідею «спекулятивного критицизму». З точки зору історії філософської методології, саме Райнхольд відроджує ідею універсальної системи, що включала в себе критичні ідеї всіх попередніх систем, включаючи системи Вольфа й еkleктицистів, але вже на новій критичній основі. Тим самим він залишає осторонь «трансцендентний / трансцендентальний критицизм» Тетенса і Канта, чужих будь-якій спекуляції та зайнятих переважно пошуком засад достовірності наукового досвіду. Витоки спекулятивного критицизму, відомого нам більше під назвою німецької класичної філософії, слід шукати у Вольфа, зокрема в розглянутому нами трактаті. Підсумком розвитку цього напрямку стає спекулятивна система Гегеля, зокрема Гегелева концепція історії філософії, узятя разом із усіма її недоліками (панлогізм, тотожність логічного та історичного тощо). У понятті «систематичного розуму» можна вгледіти вже контури Гегелевої Абсолютної ідеї.

На питання про те, чи справедливо критикував еkleктицистів Вольф, слід відповісти негативно. У своїй критиці він виходив із зовсім інших підстав. Як і еkleктицисти, він прагнув нового розуміння філософії й мети філософії. Цю мету, слідом за Аристотелем, і Вольф, і еkleктицисти вбачали в розумінні, керуючись однак різними концепціями розуміння. Вольф трактує останнє в дусі метафізики Аристотеля: для нього зрозуміти щось – вивести його з перших принципів. Але тоді ми стикаємося з проблемою перших принципів і різноманітням точок зору, подолати яке можна лише у зверненні до історії філософії й на основі аналізу аргументів. Саме тому Х. Томазій вважав, що розуміння ми можемо здобути тільки з живої полеміки філософів, із їхніх аргументів. Слабкість цієї точки зору полягає в тому, що відшукати достовірні принципи, на підставі яких можна було б здійснювати критичну оцінку аргументів, украй важко. Це – проблема, що має своє коріння у філософії Платона, розроблялася його послідовниками, а тому має бути предметом історико-філософського дослідження.

Здавалося б, коло замикається, але еkleктицисти знайшли простий вихід: вони запропонували відмовитися від претензій на достовірне знання й, спираючись на досвід, поступово просуватися від менш достовірних істин до більш достовірних, узявши за критерій достовірності досвід і розум. Цим шляхом пішли натуралісти, зробивши критерієм істини експеримент і науковий дискурс. Цим шляхом пішла й неокантіанська школа історії філософії, зокрема Вільгельм Віндельбанд, що вважав історію філософії школою мудрості, яка не тільки дає нам розуміння проблем, але і вчить критично мислити й аналізувати аргументи.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Секундант, С. (2002). *Philosophia proto-noetica* Иоахима Юнга. К проблеме становления методологических принципов философии модерна. *Sententiae*, 5(1), 10-22.
- Секундант, С. (2008). «Paedagogia mathematica» vs «Topica universalis» (реформа освіти в контексті філософії XVI-XVII сторіч). *Філософська думка*, (5), 52-63.
- Секундант, С. (2009). «О методах» Дж. Забареллы. In И. Т. Касавин (Ред.), *Энциклопедия эпистемологии и философии науки* (с.с. 621-623). Москва: Канон+.
- Секундант, С. (2010). Логика и метафизика у Х. Крузия. *Філософська думка-Sententiae: Історико-філософський спецвипуск*, (1), 89-112.
- Секундант, С. (2013). *Эпистемология Лейбница в ее нормативно-критических основаниях*. Одесса: Дом книги.
- Секундант, С. (2016). Иоганн Христоф Штурм: эклектицизм как философская идеология и методологическая программа. *Эпистемология и философия науки*, 48(2), 104-120. <https://doi.org/10.5840/eps201648212>
- Секундант, С. (2017). Христиан Томазий: логика как учение о разуме. *Sententiae*, 36(2), 6-17. <https://doi.org/10.22240/sent36.02.006>
- Albrecht, M. (1994). *Eklektik: Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*. Stuttgart-Bad Canstatt: Fromman-Holzboog.
- Albrecht, M. (2011). Einleitung in: Wolff, Christian. *De differentia intellectus systematici et non systematici*. *Aufklärung*, 23, 229-245.
- Felice, F. de. (2016). Il principio di ragion sufficiente considerazioni sulla concezione Wolffiana. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 108(1), 91-113.
- Gerlach, H.-M. (2001). Eklektizismus oder Fundamentalphilosophie? Die alternativen Wege von Christian Thomasius und Christian Wolff im philosophischen Denken der deutschen Frühaufklärung an der Universität Halle. In H.-M. Gerlach (Ed.), *Aufklärung* (Bd. 12-2, pp. 9-26). Hamburg: Felix Meiner.
- Lange, J. (1724). *Bescheidene und ausführliche Entdeckung der falschen und schädlichen Philosophie in dem Wolffianischen Systemate Metaphysico von Gott, der Welt und dem Menschen*. Halle: Wähsenhauser.
- Lipsius, J. (1604). *Manuductionis ad Stoicam Philosophiam Libri Tres, L. Annaeo Senecae, aliisque scriptoribus illustrandis*. Parisiis: Hadrianum Perier.
- Madonna, L. C. (2018). Die Zwei Logiken. In R. Theis, & A. Aichele (Eds.), *Handbuch. Christian Wolff* (pp. 93-114). Wiesbaden: Springer.
- Micraelius, J. (1653). *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum*. Jena: Freyschmid.
- Risse, W. (1970). *Die Logik der Neuzeit, II*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Secundant, S. (2016). Zum Begriff der praktischen Logik und der reinen praktischen Vernunft bei Leibniz. In *Für unser Glück oder das Glück anderer. Vorträge des X. Internationaler Leibniz-Kongress Hannover 18-23. Juli 2016. in 6 Bände* (Bd. 2, pp. 43-58). Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms.
- Thomasius, Ch. (1710). *Einleitung zur Hofphilosophie, oder kurzer Entwurff und die ersten Linien von der Klugheit zu bedenken und vernünftig zu schliessen*. Frankfurt und Leipzig: Johann Bauern.
- Vollrath, E. (1962). Der Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica generalis und eine Metaphysica specialis. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 16(2), 258-284.
- Vossius, G. J. (1658). *De philosophia et philosophorum sectis*. Hagae-Comitis: Adrianum Ulack.
- Wolff, Ch. (1729). *Horae subsecivae Marburgenses, anni MDCC XXIX, quibus Philosophia ad publicam privatamque utilitatem aptatur*. Francoforti & Lipsiae: Renger.

- Wolff, Ch. (1740). *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifico pertractata* (3 Ed.). Francofurti & Lipsiae: Renger.
- Wolff, Ch. (1755). *Philosophia practica universalis, methodo mathematico conscripta*. In *Meletemata mathematico-philosophica* (pp. 188-223). Halle: Renger.
- Wolff, Ch. (2011). De differentia intellectus systematici et non systematici. *Aufklärung*, 23, 246-301.
- Zenker, K. (2012). *Denkfreiheit: Libertas philosophandi in der deutschen Aufklärung*. Hamburg: Felix Meiner.

Одержано 20.10.2020

REFERENCES

- Albrecht, M. (1994). *Eklektik: Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Albrecht, M. (2011). Einleitung in: Wolff, Christian. De differentia intellectus systematici et non systematici. *Aufklärung*, 23, 229-245.
- Felice, F. de. (2016). Il principio di ragion sufficiente considerazioni sulla concezione Wolffiana. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 108(1), 91-113.
- Gerlach, H.-M. (2001). Eklektizismus oder Fundamentalphilosophie? Die alternativen Wege von Christian Thomasius und Christian Wolff im philosophischen Denken der deutschen Frühaufklärung an der Universität Halle. In H.-M. Gerlach (Ed.), *Aufklärung* (Bd. 12-2, pp. 9-26). Hamburg: Felix Meiner.
- Lange, J. (1724). *Bescheidene und ausführliche Entdeckung der falschen und schädlichen Philosophie in dem Wolffianischen Systemate Metaphysico von Gott, der Welt und dem Menschen*. Halle: Wähsenhauser.
- Lipsius, J. (1604). *Manuductionis ad Stoicam Philosophiam Libri Tres, L. Annaeo Senecae, aliisque scriptoribus illustrandis*. Parisiis: Hadrianum Perier.
- Madonna, L. C. (2018). Die Zwei Logiken. In R. Theis, & A. Aichele (Eds.), *Handbuch. Christian Wolff* (pp. 93-114). Wiesbaden: Springer.
- Micraelius, J. (1653). *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum*. Jena: Freyschmid.
- Risse, W. (1970). *Die Logik der Neuzeit, II*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Secundant, S. (2010). Logic and metaphysics by Ch. Crusius. [In Russian]. *Filosofska dumka-Sententiae: Historico-philosophical Special Issue*, (1), 89-112.
- Secundant, S. (2013). *Leibniz's epistemology in its normative-critical foundations*. [In Russian]. Odessa: House of Books.
- Secundant, S. (2016). Johann Christoph Sturm: Eclecticism as a Philosophical Ideology and Methodological Program. [In Russian]. *Epistemology & Philosophy of Science*, 48(2), 104-120. <https://doi.org/10.5840/eps201648212>
- Secundant, S. (2016). Zum Begriff der praktischen Logik und der reinen praktischen Vernunft bei Leibniz. In *Für unser Glück oder das Glück anderer. Vorträge des X. Internationaler Leibniz-Kongress Hannover 18-23. Juli 2016. in 6 Bände* (Bd. 2, pp. 43-58). Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms.
- Secundant, S. (2017). Christian Thomasius: logic as the doctrine of reason. [In Russian]. *Sententiae*, 36(2), 6-17. <https://doi.org/10.22240/sent36.02.006>
- Secundant, S. (2002). *Philosophia proto-noetica* by Joachim Jung. On the problem of the formation of modern philosophy's methodological principles. [In Russian]. *Sententiae*, 5(1), 10-22.
- Secundant, S. (2008). "Paedagogia mathematica" vs "Topica universalis" (education reform in the context of the 16-17th century philosophy). [In Ukrainian]. *Filosofska dumka*, (5), 52-63.

- Sekundant, S. (2009). "On methods" by J. Zabarella. In I. T. Kasavin (Ed.), *Encyclopedia of Epistemology and Philosophy of Science* (pp. 621-623). [In Russian]. Moscow: Canon +.
- Thomasius, Ch. (1710). *Einleitung zur Hofphilosophie, oder kurzer Entwurf und die ersten Linien von der Klugheit zu bedenken und vernünftig zu schliessen*. Frankfurt und Leipzig: Johann Bauern.
- Vollrath, E. (1962). Der Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica generalis und eine Metaphysica specialis. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 16(2), 258-284.
- Vossius, G. J. (1658). *De philosophia et philosophorum sectis*. Hagae-Comitis: Adrianum Ulack.
- Wolff, Ch. (1729). *Horae subsecivae Marburgenses, anni MDCC XXIX, quibus Philosophia ad publicam privatamque utilitatem aptatur*. Francoforti & Lipsiae: Renger.
- Wolff, Ch. (1740). *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifico pertractata*. 3 Ed. Francofurti & Lipsiae: Renger.
- Wolff, Ch. (1755). Philosophia practica universalis, methodo mathematico conscripta. In *Meletemata mathematico-philosophica* (pp. 188-223). Halle: Renger.
- Wolff, Ch. (2011). De differentia intellectus systematici et non systematici. *Aufklärung*, 23, 246-301.
- Zenker, K. (2012). *Denkfreiheit: Libertas philosophandi in der deutschen Aufklärung*. Hamburg: Felix Meiner.

Received 20.10.2020

Sergii Secundant

Wolff and eclecticism: from the concept of an open system to systematic intelligence

The paper (1) provides a comparative analysis of the programs of reforms of philosophy developed by Christian Wolff and the members of the Eclecticist school; (2) it reveals the critical foundations of the concepts of the system by both schools and (3) assesses the prospects of their further development. Although Wolff is often inconsistent, nevertheless, he is largely closer to Descartes and Leibniz, and therefore to the Platonic tradition. The Eclecticists, on the other hand, are closer to the Peripatetic tradition, and therefore to empiricism.

From the point of view of the history of philosophical methodology, Wolff's program combines Cartesianism and the German tradition of methodical thinking (J. Jung, E. Weigel and Leibniz), which both were oriented towards mathematics. The Eclecticists, on the other hand, used the dialectical model, which they modernized by introducing the principle of historicism and applying it to the history of philosophy. When the program of the Eclecticists was guided by the critical selection of knowledge by members of the "scientific community" and the concept of an open system, Wolff's synthesis of knowledge is carried out on the basis of a rigorous method. He puts forward a fundamentally new idea of a universal system based on new normative requirements for the system-forming principle, namely, it must be fundamental, generally valid and immanent in the system of knowledge.

Wolff does not reject the critical program of the Eclecticists. In debates with them, he tries to prove that the successful implementation of their program is possible only if there is a basic system of truths and a reliable method. In his treatise *On the Difference Between Systematic and Non-systematic Intellect*, Wolff laid the foundation of "systematic eclecticism" and "speculative criticism", which was substantiated in the works by "classics of German idealism", primarily by C. L. Reinhold and Hegel.

Сергій Секундант

Вольф і еkleктицизм: від поняття відкритої система до систематичного інтелекту

У статті (1) порівняно програми реформування філософії, розроблені Християном Вольфом і представниками школи еkleктицистів (XVIII ст.), (2) розкрито критичні підстави понять системи, властивих зазначеним програмам, і (3) оцінено перспективи подальшого розвитку цих понять. Хоча Вольф часто виявляє непослідовність, у цілому він, усе ж, ближчий до Декарта і Ляйбніца, а отже, до платонівської традиції. Еkleктицисти, навпаки, стоять ближче до перипатетичної традиції, а отже, до емпіризму.

З точки зору історії філософської методології, програма Вольфа поєднує картезіанство й німецьку традицію методичного мислення (Й. Юнг, Е. Вайгель і Ляйбніц), орієнтовані на математику. Еkleктицисти, навпаки, використовували модернізовану діалектичну модель (поєднану з принципом історизму), застосували її до історії філософії. Якщо програма еkleктицистів орієнтувалася на критичний відбір знань членами «наукової спільноти» і на поняття відкритої системи, то у Вольфа синтез знань здійснюється на основі строгого методу. Вольф висуває принципово нову ідею універсальної системи, засновану на нових нормативних вимогах до системоутворювального принципу, а саме: він повинен бути фундаментальним, загальнозначущим і іманентним системі знань.

Вольф не відкидає критичну програму еkleктиків. У полеміці з ними він намагається довести, що успішне здійснення їхньої програми можливе тільки за наявності базової системи істин і надійного методу. У трактаті «Про різницю між систематичним і несистематичним інтелектом» Вольф заклав основи «систематичного еkleктицизму» і «спекулятивного критицизму», який отримав своє обґрунтування в працях «класиків німецького іdealізму», перш за все в К. Л. Райнхольда і Гегеля.

Sergii Secundant, doctor of sciences in philosophy, professor, I. Mechnikov Odessa National University.

Сергій Секундант, д.філос.н., професор Одеського національного університету ім. Іллі Мечнікова.

e-mail: sergiisekundant@gmail.com
