

**Заремський М.Й.**

*кандидат філософських наук,  
завідувач кафедри філософії Глухівського національного  
педагогічного університету імені Олександра Довженка*

## ДЕІСТИЧНІ ПОГЛЯДИ Я.П. КОЗЕЛЬСЬКОГО В КОНТЕКСТІ ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОЇ ТА ВІТЧИЗНЯНОЇ ФІЛОСОФІЇ

**Анотація.** У статті досліджуються релігійно-філософські інтенції Я.П. Козельського в контексті філософії європейського та вітчизняного Просвітництва XVIII століття. Засвідчується його дійсна позиція, прагнення розмежувати філософську та релігійну проблематику.

**Ключові слова:** деїзм, Я.П. Козельський, «практична» філософія, Просвітництво, релігія.

Характеристика будь-якої філософської системи чи концепції набуває завершеного характеру лише тоді, коли аналіз онтологічних, гносеологічних, етико-гуманістичних, політико-правових поглядів мислителя — їх репрезентанта доповнюється (або й завершується) дослідженням питань релігійно-філософського характеру. Саме ця обставина актуалізує потребу в з'ясуванні релігійно-філософських позицій Я.Козельського — яскравого представника вітчизняного Просвітництва, репрезентанта філософії виразно епістемного (на відміну від сковородинівського софійного) типу. Маємо зауважити, що ця проблема, на жаль, не знайшла належної розробки у дослідженнях істориків філософії, а розвідки Т. Глоби, В. Горського, Т. Закидальського, В. Лісового, В. Нічик, І. Огородника, Д. Прокопова, В. Пшеничнюка, М. Русина, В. Ярошовця присвячені здебільшого загальним питанням вітчизняної філософської думки XVIII століття.

З огляду на те, що чільне місце у філософській системі видатного вітчизняного мислителя епохи Просвітництва Якова Павловича Козельського (1728-1794) (саме як у системі — відповідно до її оцінок з боку відомого історика філософії Я.М. Колубовського [1, с. 218]) посідає концептуалістика «практичної» — «нравоучительной» (моральної) філософії, тобто етики й політики, причому «среди других наук философия заслуживает особенное уважение, не столько для содержания в ней оснований ко всем другим наукам, сколько для правил к исканию благополучия [виділено нами — М. З.]» [2, с. 412], можна зробити висновок про своєрідну «секуляризацію» його філософських висновків. Це впливає зі змісту знаменитих «Філософічних пропозицій» (1768), «Міркувань двох індійців Калана і Ібрагіма про людське пізнання»

(1788), численних перекладів та коментарів до літературно-художніх та публіцистичних творів.

Слід мати на увазі, що у переважній більшості творів діячів європейського Просвітництва XVII-XVIII століть взаємодія філософії та релігії як галузей знань вже не характеризується, як у попередню епоху, «поглинанням» або підпорядкуванням одна одною: кожна з них зберігає свою специфіку, автономність, використовуючи властиві лише їй пізнавальні засоби. Філософія, до того ж, прагне спиратися на власні аксіологічні засади, вводячи до соціального і культурного обігу нову систему цінностей, яка визнавала б нормою віротерпимість і світоглядний плюралізм.

І тут не можна не погодитися з думкою тих дослідників, які стверджують, що «основи ціннісного релігійного абсолютизму підривалися через схильність більшості філософів XVIII сторіччя до деїзму, який визнавав бога лише як першопричину й можливість його осягнення за допомогою розуму» [3, с. 20-21].

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

Реалізуючи завдання цієї статті, спробуємо проаналізувати зміст релігійно-філософських інтенцій українського мислителя, принагідно зауваживши, що ця проблематика відноситься до сфери «теоретичної філософії», формування якої у самого Козельського відбулося під впливом німецького Просвітництва, репрезентованого, зокрема, Х. Вольфом та його учнями («А матерію теоретической философии заимствовал я от господ Готшета, Бавмейстера и других некоторых» [2, с. 48]). При цьому слід зауважити дуже важливу деталь творчого методу українського мислителя:

«Однако писал мои предложения, основываясь на опытах и не ласках никому из других авторов, каков бы велик он ни был, потому что раболепствующий мнениями других людей равно глуп кажется в глазах мудрого человека, когда он защищает по ласкательству, а не по уверению хоть истину, хоть ложь» [2, с.425].

Особливості релігійно-філософських поглядів Якова Козельського можна зрозуміти, зіставивши його позиції з уявленнями представників школи Хр. Вольфа на проблему місця і статусу філософії, її суспільних функцій. Тут відмінності починають впадати у вічі вже на рівні порівняння структури «метафізики». Так, наприклад, Ф.Х. Баумейстер у повній відповідності з Вольфовим канонам ділить її на чотири частини — онтологію, космологію, пневматологію [психологію — М.З.] і натуральне богослов'я. Цим самим німецький філософ дає зрозуміти: розділи, що передують богослов'ю (а особливо — «перша філософія» — онтологія), виконують обслуговуючу функцію, придатні для утвердження «втішних для людства істин», кінцева ж мета і кінцеве завдання — обґрунтування буття Бога і безсмертя душі. «У натуральному богослов'ї, — пише Х. Баумейстер, — буття Бога не зможеш довести без начал і понять, покладених в онтологію... У психології безсмертя душі людської неможливо довести, якщо засобами онтології достатнього пізнання не віднайшов, якими є властивості істоти простої» [4, с. 10].

Що ж стосується позиції Я.П. Козельського у цьому питанні, то ми не схильні поділяти оцінки деяких дослідників, котрі стверджують, ніби він «рішуче викидає за борт філософської науки «натуральне богослов'я», що вольфганська «наука про бога» виявляється для нього зовсім несумісною з «природною красою і розкішшю філософії» [5, с.110]. Український мислитель просто-напросто «виносить» за межі поля аналізу богословську проблематику. Для нього, нагадаємо, філософія досліджує «одні лише генеральні пізнання про речі і справи людські» [виділено мною — М.З.], метафізика ж, як наука «загальних понять», «включає в себе онтологію, тобто знання речей взагалі, і психологію, тобто науку про дух чи про душу» [6, с.38]. Ось чому, заявляє Козельський, будь-які спроби філософів міркувати про властивості і справи Бога — це справа «зайва і неспівмірна з силами їх розуму» [2, с.417]. «Священне писання, — наголошує він, — проповідує нам у божестві незбагненну розумом нашим премудрість, безмежну всемогутність, вічність буття, недоторканність, неосяжність і праведну волю, тобто схильність до благодіяння і правосуддя і відвернення від усіх неправедних справ, чого для нас і достатньо, а більше зазіхати на незрозуміле

для розуму нашого, здається, і недоречно» [виділено мною — М.З.] [2, с. 417]. Тут мислитель використовує єдино можливу форму відкритого захисту вільного філософування — близьку до вчення про подвійну істину.

На відміну від послідовників Вольфа, котрі великої уваги в своїй «психології умоглядній» надавали проблемам духовної субстанції, а відтак й субстанціальних властивостей душі [4, с. 75-79], Козельський демонструє повну до них байдужість. Ось чому питання про безсмертя душі ні в «Філософічних пропозиціях», ні в «Міркуваннях двох індійців...» ним просто не піднімається (що, до речі, на той час виходило за рамки офіційних традицій і було дуже сміливим і радикальним вчинком мислителя). Якщо ж навіть ми знаходимо в одному фрагменті його головного філософського твору декілька лаконічних фраз про душу, як про «существо» прости і наділене розумом, то це виявляється не більше ніж посиланням Я. Козельського на того ж Баумейстера, лаконічним коментуванням висловлювань останнього з приводу доведення безсмертя душі логічним способом. І якщо Х. Баумейстер висловлюється на користь існування «простих суших», тобто одночасно і душ, і найпростіших часточок матерії, детально розмірковує про їх властивості — непротяжність і неподільність, відсутність величини і «фігури» (а звідси — висновок німецького філософа про єдиний спосіб виникнення цих «суших простих» із нічого, шляхом творчого акту [4, с. 75-79]), то Козельський заявляє: «Про часточки, із яких складаються тіла, через незнання я не писав; а інші письменники, хоча й пишуть про них, однак не можуть довести, простими чи складними речами вони є, та й мудрувати про це у майбутньому, здається мені, немає ніякої потреби» [6, с. 48].

Ще однією лінією вододілу з вольфганством є для Якова Козельського питання про зв'язок душі з тілом. Відомо, з яким пієтетом ставився Баумейстер до душі як «цариці над тілом», яким важливим для німецького автора «Метафізики» був виклад і глибокий та всебічний аналіз основних ідеалістичних точок зору з цього питання, де на завершення міркувань читачеві пропонують здійснити фактично «вибір без вибору» — вибрати «будь-яку із них» [4, с. 214]. Козельський, вкотре демонструючи зброю скептицизму, по суті відкидає ці ідеалістичні умоглядні побудови. «Так само як ми про відповідність між душею і тілом, — пише він, — ґрунтовного і незаперечного пізнання ні через досліди, ні шляхом міркувань вивести не можемо, з цієї причини я не вступаю в розмірковування про це і дивуюся тому, що інші автори, навіть не розуміючи, писали про цю матерію» [6].

Досить показовим для дослідника філософської творчості Я.П. Козельського є застосування українським мислителем скептицизму — мабуть, єдино можливої для його часу і тих обставин — щодо вольфіанства (а непрямо — й щодо поглядів багатьох вітчизняних сучасників) — у відношенні до телеології (котра, як відомо, не може обійти увагою проблему Творця).

Відомо, що Хр. Вольф, Х. Баумейстер та їх однодумці ставили залежність тих чи інших явищ в залежність від спрямовуючої волі цього Творця. Але тут впадає у вічі те, наскільки спрощеною і бідною на аргументації є телеологія вольфіанців порівняно, скажімо, з аналогічним вченням їх попередника Ляйбніца — настільки спрощеною, що вона навряд чи могла задовольнити такого серйозного, прискіпливого, чутливого на доказовість мислителя, як Яків Козельський: на їх погляд, Бог у своїй турботі про людину як «вінця творіння» визначив раз і назавжди всій іншій природі служити в кінцевому підсумку задоволенню її нужд. З цієї точки зору Баумейстер писав у своїй «Метафізиці» про такий в речах і явищах світу встановлений порядок, при якому не лише «одна річ іншу виробляє», але й «одне знаходиться і є причиною для іншого» [4, с. 103].

І якщо для Ляйбніца питання про кінцеве джерело всезагальних змін, «неспокій» і розвиток монад вирішувалось, як правило, теж шляхом посилення на всемогутність нескінченної божественної сили, не можна не помітити, що зміст такої відповіді виявляється суттєво іншим, ніж у його послідовника і кореспондента Христіана Вольфа, і, звичайно ж, теоретично набагато обгрунтованішим: Бог і «передвстановлена гармонія» при незаангажованому підході до його системи повністю втрачає теологічний зміст і сенс, перетворюючись всього-навсього в символи нескінченності розвитку і абсолютності повного знання.

Дослідники його творчості наочно демонструють [7, с. 116-127], що реконструкція в ролі єдиної системи, котра складається з кількох принципів (всезагальних відмінностей, тотожності нерозрізних речей, неперервності, всезагальних принципів дискретності, прагнення до досконалості, принципу мінімуму і максимуму) методу творця найдосконалішої філософської і природничо-наукової системи XVII століття дозволяє зробити висновок про глибокі діалектичні можливості, запити і проблеми, теоретичну сміливість автора. Це згодом дало підставу для Л. Фейєрбаха сказати, що «світ Ляйбніца — багатогранний кристал, брильянт, який завдяки своїй своєрідній сутності перетворює просте світло субстанцій в нескінченно різноманітне багатство фарб і разом з тим затемнює його» [8, с. 148].

Зіставлення аргументів Ляйбніца і Баумейстера для будь-якого неупередженого дослідження буде явно не на користь останнього. Що ж стосується поглядів деяких прихильних до вольфіанства сучасних Козельському російських авторів, то їх доводи на користь телеології виглядають скоріше емоційним фоном до міркувань Баумейстера, котрий, наприклад, запитував: «хто не знає, що дощ творить багатство землі? Хто не розуміє, що коли сонце з землею одночасно перебувають, то земля від нього освітлюється і зігрівається. Сонце за промислом Божим саме зіркам та іншим планетам світла і кольору надає. Ось чому сонце і планети називаються поєднаними через кінцеві причини» [4, с.105].

На фоні таких, з дозволу сказати, доказів зовсім не дивує пафосна позиція В. Золотницького («О! Як же з нашою користю уподібнюється влаштування земної кулі... Для чого ці гори, ліси, ріки, пісок, каміння, відкриті провалля і все, що становить вигляд нашої землі?... Цього вимагає наша користь і безпека, це слугує нашому утриманню і задоволенню») [9, с. 5]. Дуже схожими за характером є й спрощені до мінімуму теоретичних аргументацій телеологічні доведення М. Данилова: «Тварини корисні нам для наших послуг... звірі дуже корисні на землі, оскільки вони сільську поліцію виправляють... собаки удень, а дикі звірі вночі... нечистоти знищують і тим самим повітря у чистоті утримують» [10, с. 86-87].

Оскільки ні така — за змістом і характером — аргументація, ні схильність деяких філософів відносити до кола обов'язків філософії вчення про кінцеві причини не влаштовували Я. Козельського, він, в черговий раз застосовуючи принцип скептицизму, зазначає: «про те, навіщо створені речі, ми можемо лише здогадуватися і вірити, а не точно знати» [2, с. 422]. Якщо ж те, про що не можна мати позитивного знання, що не відповідає послідовно застосованому принципу причинності, все ж декларується, то для філософа, який ніколи і ніде в своїх творах не збивався з питання «чому», «з якої причини» — на питання «для чого» («на какой конец») існують речі і світ в цілому, це є способом звільнення філософії від невластивих для неї завдань і проблем.

Своєрідним синтезом, «моментом істини» в царині феноменологічних міркувань Козельського є його ставлення до абсолютного оптимізму і до «теодицеї» («боговиправдання»). У цих питаннях він застосовує зброю скептицизму як щодо можливостей пізнання за допомогою обмеженого людського розсудку «внутрішньої природи» світу як творіння Бога, так і щодо аксіологічних інтерпретацій досконалості цього світу. Цілком природно, що своєрідним незримим «співбесідником»

в таких міркуваннях Козельського виступає Х. Баумейстер, у котрого названа проблематика займає чи не найважливіше місце.

В інтерпретації вольфіанців вчення про абсолютний оптимізм і теодіцею виявилось одягнутим у непроникну богословську броню і стало пристосованим до класичної теологічної позиції. Майже два десятки сторінок тексту «Метафізики» Баумейстера покликані переконати читача в «чудном и преизрядном строении сего света», в «употреблении и конце вещей» як незаперечних знаках Бога, який, маючи повну свободу вибору з багатьох можливих світів одного найкращого, вибрав саме наш — найдосконаліший і «концу своему согласнейший» [4, с. 225-241]. Що ж стосується завжди гострого і каверзного питання про можливість зла у цьому «найкращому і найдосконалішому» світі, то Баумейстер не знаходить надто оригінальних пояснень, а обходить у розв'язанні цього «великої складності вузла» традиційним посиланням на обмеженість людського розсудку (особливо в моральній оцінці речей і явищ), котрий не враховує, що «те кращим справедливо назвати можна, яке Бог у відповідності з кінцевими причинами обмірковує» [4, с. 240]. Отже, якщо зло й існує, то не справою людини є його оцінка і активне протистояння йому, оскільки все, що робиться Богом, — для нашого ж блага.

Я. Козельський, як ми вже зазначали, був великим скептиком щодо можливості пізнання до кінця «внутрішньої натури», а це означало й відсутність достатніх підстав і можливостей судити про досконалість світу, причому не з посилання на обумовлену вищою зовнішньою силою досконалість, а таку, яка відображає вищий ступінь внутрішньо притаманних речам і явищам самого цього світу властивостей. «Філософи, — пише він, — розмірковують про досконалість світу; мені ж видається це надто важким, і залишаю я ці міркування самій тій премудрій істоті, яка його сотворила» [2, с. 423]. А щодо тих філософів, які намагалися виправдати наявність зла в світі лише заради урятування телеологічного вчення про досконалість світу, то їм Козельський — з його розвинутих чуттям життєвої правди — просто відповідав, що для нього «ще ні досконалість людини, ні її стан не є зрозумілими», і що «пряму досконалість», мабуть, можна приписати лише Богові [2, с. 417]. Тому навряд чи виправданим і доречним є прагнення деяких авторів з позицій ідеології зразка 1958 р. та на підтвердження висловленої ними ж тези про погляди Я. Козельського як чітко і цілком демократичні, про його майже атеїстичні позиції (у крайньому випадку — релігійний індіферентизм) тощо [11, с. 32, 98-99, 120], а відтак — про «явно іронічні зауваження на

адресу самої «премудрої істоти» і тому подібне. Не варто забувати, що, завершуючи Передмову до «Філософічних пропозицій», сам Козельський пише: «Стосовно користі філософії, то вона підносить людину від пізнання мудро сотворених тварин до пізнання Творця, вчить визнавати його буття, велич, премудрість, всемогутність Божу, вказуючи їй на обов'язки її у всіх випадках, будучи наставником її до прямої добротності, на яку всемогутній Творець звертає увагу більшу, ніж на всі приношення і жертви, часто наповнені багатьма неправдами...» [2, с. 425-426].

Вважаємо, що заяви українського філософа про свою відмову розмірковувати щодо властивостей Бога і його справ (підкреслюючи, що взагалі «покушаться» на незрозуміле розумом нашим недоречно) лише зайвий раз засвідчують його дійсничну позицію, прагнення чітко виокремити філософію з її специфічним предметом та особливостями від теології і максимально глибоко зреалізувати її потенціал.

#### Література:

1. Колубовский Я.Н. Философия у русских. Приложение к «Истории новой философии» Ибервега-Гейнце / Я.Н. Колубовский. — СПб., 1898-1899. — 317 с.
2. Козельский Я.П. Философические предложения // Избранные произв. русских мыслителей второй пол. XVIII века / Я.П. Козельский. — М., 2010. — Т. 1— 216 с. (Из наследия мировой философской мысли: история философии).
3. Ваховський Л.Ц. Філософія виховання західної цивілізації в епоху Просвітництва / Л.Ц. Ваховський : автореф. дис. ... докт. пед. наук. — 13.00.01 — загальна педагогіка та історія педагогіки. — Х., 2002. — 41 с.
4. Баумейстер Ф.Х. Метафізика / Ф.Х. Баумейстер. — М., 1764.
5. Коган Ю.Я. Жизнь и творчество Я.П. Козельского / Ю.Я. Коган. — М. : Изд-во АН СССР, 1956. — 190 с.
6. Козельский Я.П. Философические предложения / Я.П. Козельский. — СПб, 1768.
7. Нарский И.С. Готфрид Лейбниц / И.С. Нарский. — М., 1972 — 238 с.
8. Фейербах Л. Собр. произв. : в 3 т. / Л. Фейербах. — М., 1967. — Т. 2. — 480 с.
9. Золотницкий В. Рассуждение о бессмертии человеческой души, к-рое учреждается чрез доказательство Божиего бытия, открывающегося из многочисленных созданий / В. Золотницкий. — М., 1768.
10. Данилов М.В. Письма к приятелю / М.В. Данилов. — М., б.г.
11. Коган Ю.Я. Просветитель XVIII века Я.П. Козельский / Ю.Я. Коган. — М. : Изд-во Академии наук СССР, 1958. — 187 с.



**Заремский М.И. Деистические взгляды Я.П. Козельского в контексте западноевропейской и отечественной философии. — Статья.**

**Аннотация.** В статье исследуются религиозно-философские интенции Я.П. Козельского в контексте европейского и отечественного Просвещения XVIII столетия. Засвидетельствована его деистическая позиция, стремление разграничить философскую и религиозную проблематику.

**Ключевые слова:** деизм, Я.П. Козельский, «практическая» философия, Просвещение, религия.

**Zaremsky M.Y. YakivKozelsky's deistic views in the context of European and National philosophy. — The Article.**

**Summary.**The article deals with Y.P. Kozelsky's religious and philosophical intentions in the context of the European and National philosophy of XVIII century. Proved his deistic position and desire to separate philosophical and religious subjects.

**Keywords:** deism, Y.P. Kozelsky, «practical» philosophy, Enlightenment, religion.