

ФІЛОСОФІЯ XVIII СТОЛІТТЯ

Сергій Секундант

ЕПІСТЕМОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ «СИНТЕТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ» АНДРЕАСА РЮДІГЕРА

Історики філософії зазвичай (і небезпідставно) вважають Андреаса Рюдигера (1673–1731) одним із послідовників Християна Томазія. Але вчення цих двох філософів настільки відмінні, що ми маємо право розглядати першого як самостійного мислителя. Рюдигер має бути нам цікавий з багатьох причин. Насамперед – як най-послідовніший представник німецького емпіризму в рамках руху еkleктиків, представник, що розробив оригінальну теорію емпіричного походження ідей.

До того ж головний опонент Християна Вольфа Християн Август Крузій, яким так захоплювався молодий Імануель Кант, був учнем Адольфа Фридриха Гофмана (1707–1741), учня Рюдигера. Боротьба, яку послідовники Томазія і Рюдигера вели проти «школи Вольфа-Ляйбніца», стала головним стимулом розвитку німецької філософії XVIII століття. Саме цей розвиток призвів до виникнення «критичної філософії» Канта й німецького класичного ідеалізму. Тож питання про вплив ідей Рюдигера на Канта видається досить актуальним. Оскільки Рюдигер був колегою Вольфа в університеті Гале, а свої основні філософські, методологічні та епістемологічні ідеї виклав до того, як почали виходити друком основні Вольфові праці з філософії, перспективним є також і питання про вплив Рюдигера на Вольфа. Можливість такого впливу підтверджує листування Вольфа з Ляйбніцем, яке свідчить про ревниву цікавість Вольфа до публікацій Рюдигера і зокрема до його синтетичної філософії, викладеної математичним методом, яка зацікавила також Ляйбніца й навіть отримала від нього схвальний відгук. Знання цих підтекстів дозволяє нам адекватніше представити історію німецької філософської думки даного періоду, ніж це робилося досі. Мета статті – з'ясувати, які з основних епістемологічних і методологічних ідей Рюдигера зумовили специфіку власне Рюдигерової форми емпіризму та змогли вплинути на подальший розвиток німецької філософії¹.

Мета і структура філософії за Рюдигером. Мету філософії Рюдигер розуміє так само, як і Християн Томазій, що зазнав сильного впливу своїх друзів пієтистів. Якщо

© С. Секундант, 2025

¹ Серед праць, присвячених епістемології Рюдигера, слід відзначити монографії Макса Вундта [Wundt 1992], Генриха Шеперса [Schepers 1959] та Ульріха Лайнсле [Leinsle 1986]. Але питання про специфіку синтетичної філософії Рюдигера торкається лише Г. Шеперс, і то побіжно (обмежуючись вказівкою на творчий характер синтезу).

схоласти бачили мету філософії в перетворенні звичайної людини на християнина, то Томазій, для якого гріхопадіння перетворило створену Богом людину на тварину, актуальною метою філософії вважав перетворення тварини на людину. Формулюючи таким чином основну мету філософії, пієтисти й Томазій прагнули підкреслити, що філософія має справу не зі здоровою людиною, носієм «здорового глузду», завдяки якому їй стають доступними божественні істини Одкровення, а з людиною хворою, розум і воля якої вельми пошкоджені внаслідок гріхопадіння. «Стати людиною» для Томазія означало «стати на шлях здорового глузду і гуманізму». У цьому автор терміна «Aufklärung» бачив головну мету Просвітництва й необхідну умову того, щоб людина змогла стати на шлях християнства і благодаті.

Той факт, що внаслідок гріхопадіння постраждали як інтелект, так і воля людини, визначає структуру майбутньої філософії пієтистів. Нова філософія повинна включати в себе як головні складники логіку, яка має справу з інтелектом, і мораль, яка має справу з волею. Таким чином, логіка стає невід'ємним складником нової, практичної філософії, орієнтованої на зцілення (emendatio) людини. Нова логіка повинна також мати практичний характер, бо перед нею поставлене суто практичне завдання – звільнення інтелекту від забобонів. На відміну від Йоахіма Ланге та інших пієтистів, які вважали, що виправлення потрібно починати з волі, Рюдігер, подібно до Томазія та Йогана Франца Буде, вимагає починати зцілення людини з інтелекту й тим ставить на перше місце логіку. На самому початку передмови до свого головного твору з логіки «Про відчуження істини та хиб» (De sensu veri et falsi), перше видання якого з'явилося у 1709 р., Рюдігер вказує на кінцеву мету всіх наук, особливо виділяючи мораль і логіку, – «воскресити людину, поховану у тваринності» [Rüdiger 1722: Praefatio, §1]. «Не слід, – додає він, – також слухати тих, хто сподівається, що тільки моральне вчення, без попередньої логіки, призведе до успіху в реформі: воля, сформована авторитетом, привчає тварину до добрих звичаїв, але ще не робить її людиною» [ibid.].

За Рюдігером, інтелект може виправити себе самостійно, воля ж – ні. Адже внаслідок гріхопадіння була зіпсована «природа і сутність волі», її чуття. Натомість в інтелекті, який включає тільки увагу і силу судження, спотворений був лише порядок здібностей [Rüdiger 1723: lib. II, § 55]. Перевагу логіки над іншими науками, які беруть участь у зціленні людини, Рюдігер бачить у тому, що останні усувають лише невігластво (ignorantiam), тоді як логіка усуває заблуд (errorem), внаслідок якого відбулося гріхопадіння [Див. Rüdiger 1722: Praefatio, § 2]. Нове практичне завдання – звільнення інтелекту від забобонів – приходить у «школу Томазія» від пієтистів, хоча це завдання було раніше сформульоване Френсисом Бейконом у вченні про ідоли, а ще раніше – стоїками. Сам же Томазій як свого попередника називає Декарта, основний недолік якого вбачає в наведенні лише деяких прикладів забобонів без розробки систематичного вчення [Thomasius 1699: 26].

Поділ логіки на теоретичну і практичну частини, ба навіть визначення практичної частини як найважливішої також є заслугою Томазія, і в цьому Рюдігер теж слідує за ним. Як і Томазій, він розглядає логіку як вчення про розум, але при цьому істотно уточнює та видозмінює поняття логіки.

Логіка як дискурсивна мудрість. У структурі філософії Рюдігера, яку він розуміє як вчення про мудрість (Sapientia), справедливість (Justitia) і розсудливість (Prudentia), логіка представлена як «дискурсивна мудрість» (sapientia ratiocinativa), яку він ділить

на дві частини: теоретичну і практичну. У теоретичній частині йдеться про «спосіб відкриття та викладу істини» (*modus inveniendi & judicandi verum*), тоді як у практичній викладається «сама методика відкриття та обговорення істини» (*ipsa methodica inventio & dijudicationetica*) або синтетичне й аналітичне міркування. Важливим елементом його логіки є характерне для еклетиків розмежування демонстративних і ймовірнісних доведень. Рюдігер визначає логіку як вчення про «правильну рацію, природу й характер істини взагалі та відчування істини і хиби, що впливає звідси» [Rüdiger 1717: 14]. Основні положення цього визначення Рюдігер розкриває у вигляді аксіом, згідно з якими логіка одночасно є вченням «про правильну рацію» (*doctrina rectae rationis*) і «про істину взагалі» (*doctrina de veritate in genere*), головною метою якого є розвиток як правильної рації, так і відчування істини і хиби.

Логіка і метафізика. Оскільки всі інші науки, які підлягають вивченню й тому передбачають певні здібності, займаються специфічним видом істини, то з визначення логіки як вчення про істину взагалі впливає, що логіка має стати «принципом усіх інших здібностей і наук» [ibid.]. У Рюдігера логіка постає вже як фундаментальна наука, але не в тому сенсі, в якому була фундаментальною «перша філософія» Арістотеля. Адже Рюдігеру йдеться про «універсальне вчення, яке є ключем до всіх наук» [ibid.]. Будь-який вид знання, що вимагає навчання, на його думку, передбачає логіку. Рюдігеру, як і багатьом його сучасникам, властиве інструментальне розуміння логіки, яке не передбачає жодних онтологічних підстав, крім, зрозуміло, Бога, існування якого не заперечували навіть найзапекліші вільнодумці того часу.

Логіка Рюдігера, як і вся його філософія, базується на епістемологічних засадах, спільних для багатьох його сучасників: сутність речей нам недоступна і ми знаємо тільки її прояв, доступний нашим відчуттям. Утім, як і багато хто з еклетиків, що тяжіють до емпіризму, Рюдігер не стає на позиції скептицизму. «Строго кажучи, – пише він, – лише Бог пізнає сутність речей повністю й безпосередньо, а людина – ні; натомість Бог дав нам лише здатність пізнавати деякі акциденції, з яких ми можемо достовірно виводити існування субстанцій і за допомогою яких ми можемо відрізнити зазначені сутності одну від одної, а також досягти їхні сили [*facultates*]» [Rüdiger 1722: 22-23].

Із цього факту Рюдігер зробив важливі епістемологічні висновки. Він насамперед поставив під сумнів традиційне визначення істини як відповідності речі та інтелекту. Визначення істини як *conventia rei cum intellectu*, на його думку, ґрунтується на тій хибній передумові, що наш інтелект може безпосередньо пізнавати субстанції. Але оскільки субстанції нам безпосередньо недоступні, то встановити таку відповідність ми не можемо. Тому Рюдігер пропонує сформулювати це визначення інакше, а саме: *Истина є відповідність субстанцій відчуттю та ідеям (інтелекту)* (*veritatem esse conventiam substantiarum cum sensione et ideis*). Стосунок ідей і відчуттів до субстанцій Рюдігер пропонує розглядати як опосередкований акциденціями стосунок знаку до позначуваного. Це визначення спрямоване не лише проти скептиків, а й проти картезіанців. Хоча знаки не є самими речами і певним чином довільні, Бог, на думку Рюдігера, нас не обманює, бо те, що він відкриває нам через ці знаки, залишається істинним за умови, що останні самі є постійними [ibid.: 24]. Хоча каузальний зв'язок між субстанцією і акциденцією нам недоступний, утім, завдяки узгодженості між акциденцією і відчуттям, стає можливим пізнання сутностей за допомогою ідей.

Найважливішою умовою такої узгодженості є повна пасивність нашого відчуття та активність акцидентій. Узгодженість відчуття з акцидентцією, яка сприймається, Рюдігер називає «*метафізичною істиною*» [ibid.: 27]. Саме ця узгодженість гарантує безпомилковість відчуття й об'єктивність істини. Після того, як істинність відчуття гарантована, слід, за Рюдігером, встановити узгодженість наших ідей із відчуттям. Цю узгодженість він називає «*логічною істиною*», яка вже передбачає «метафізичну істину», тобто істинність відчуття. Таким чином, метафізична істина є принципом логічної істини, «бо якщо відчуття не істинне, то й ті речі, які виводяться з відчуття, не були б істинними» [ibid.: 27].

Серед інших підрозділів істини нас цікавить найбільше два, а саме: розподіл логічної істини на абсолютно достовірну, або *демонстративну*, і *ймовірну*, яка майже ніколи не буває (але все ж таки може бути) хибною, а також на вербальну і реальну. За Рюдігером, *демонстративна істина* може бути або *остенсивною* (наочною), якщо вона безпосередньо залежить від відчуття (прикладом таких істин є *істини математики*, які він називає чуттєвими), або *залежною від визначень та поділів*; такими, на його думку, є *істини філософії*, які він називає ідеальними. У свою чергу істини філософії поділяються на пропозиційні та дискурсивні. Якщо істина виникає безпосередньо з дефініцій та поділів, вона називається *пропозиційною* (*veritas enunciativa*), якщо вона встановлюється з таких ствердних або негативних пропозиційних істин, то вона називається *дискурсивною* (*veritas ratiocinativa*) [ibid.: 27-28]. Дискурсивна істина, у свою чергу, буває *вербальною*, якщо стосується правильного вживання слів, або *реальною*, якщо стосується самих речей. Реальна істина, у свою чергу, поділяється на три види. Якщо висновок ґрунтується на каузальному зв'язку, то істина називається *фізичною*, якщо стосується мети та засобу, то *практичною*, а якщо наслідків, що впливають з принципів, то *метафізичною* [ibid.: 29]. Визнання ймовірної істини поряд із достовірною було важливим досягненням еkleктиків та їхньою зброєю в боротьбі з картезіанством, представники якого строго протиставляли істину хибі. Натомість розмежування трьох видів реальної істини Х. Крузій використовував у своїй боротьбі з Вольфом.

Можливість пізнання речей уможливило метафізику. Рюдігер не відкидає метафізику, як це робили Томазій та інші його учні, але позбавляє її статусу вчення про мудрість. Метафізика в нього належить до другої частини теоретичної філософії, присвяченої справедливості (*Justitia*). Метафізику він визначає як «вчення про перші принципи філософських дисциплін, яких можна навчити, не використовуючи принципів природних субстанцій, і які вона розглядає таким чином, щоб можна було правильно міркувати як про ці принципи, так і про Бога» [Rüdiger 1717: 361]. Метафізику в широкому сенсі (*Metaphysica generatim*) він поділяє на онтологію, що має справу з принципами створених істот і досліджує ті роди, які вивчаються дисциплінами, і метафізику у вузькому сенсі (*metaphysica in specie*), що стосується нествореного начала, або Бога [ibid.].

Як наука про перші принципи речей метафізика виходить за межі (*transcendit*) всіх інших філософських дисциплін, які досліджують «цю славнозвісну метафізичну трансцендентальність» (*celebris illa transcendentalitas metaphysica*) [ibid.: 362]. Хоча, за Рюдігером, метафізична онтологія дуже корисна при поясненні тих речей, які не досліджуються зазначеними дисциплінами, її терміни не слід розглядати в логіці. Тож він відокремлює метафізику від інших філософських дисциплін і вимагає використовувати лише логічні визначення. Зокрема, Рюдігер забороняє використовувати

в метафізиці каузальні визначення, а також досліджувати причини та спосіб виникнення речей. З іншого боку, він вважає абсурдним розглядати з погляду метафізики інші філософські дисципліни, за винятком теології, і тому визнає неспроможною (*inerta*) всю аристотелівську фізику [ibid.: 363]. Відмежування метафізики від інших наук на підставі різниці їхніх проблематики, предмета і методу, і навіть вимоги використовувати у ній лише логічні визначення робить метафізику залежною лише від логіки з точки зору *eruditionis* (освіти, тобто навчання, вивчення та пізнання), бо метафізика має «правильно (*recte*) міркувати про ці принципи та Бога» [ibid.: 361].

Правильна рація (*recta ratio*). Термін «правильна рація» (*recta ratio*) не є винаходом Рюдігера. Його запровадив ще Цицерон як еквівалент аристотелівського *ὀρθὸς λόγος* [див.: Schepers 1959: 32-33]. Цей термін зустрічається також у Томазія, Ланге і Буде, переважно в сенсі «зцілена рація». Це та ж сама рація, яка відпочатково була нам дарована Богом, але потім зіпсувалась унаслідок гріхопадіння. Усі ці філософи бачили своє основне завдання в зціленні рації і розуміли це зцілення переважно як звільнення від забобонів. Але між ними виникли розбіжності щодо того, чим вона є. Якщо радикальні пієтисти ототожнювали її з інтуїтивним надприродним світлом (*lumen supernaturale*), то інші, зокрема Томазій і Буда, із природним світлом (*lumen naturale*), даним нам від Бога [Thomasius 1699: 31]. Рюдігер у цьому питанні послідовніший за них. Він не лише вимагає не змішувати *recta ratio* з *lumen naturale* і «природною логікою», а й протиставляє їй останній. Згідно з Рюдігером, «природна логіка», властива людському розуму, містить стільки недоліків і помилок, що не може навіть служити вихідним матеріалом для пошуку правил «правильної рації» [Rüdiger 1722: Praefatio, §8]. Він відмежовує «правильну рацію» від усіх інших природних здібностей, включаючи природне світло розуму, оскільки вона для нього є не щось дане, а шукане, щось, чого потрібно ще набути: «Інтелект, рація і природне світло позначають одне й те саме. Остання [правильна рація] ніколи не є природним світлом, а завжди світлом набутиим [*lumen aquisitum*] [або безпосередньо самою людиною] або через штучну логіку» [ibid.: 33].

Свою логіку Рюдігер представляє як «деякого роду символічну книгу (*symbolicus quidam liber*) для вчених, за правилами якої вони будують свої міркування» [ibid.: Praef., §5]. Його основна аудиторія – не юристи, як у Томазія, не теологи, як у Буде, а вчені, точніше – наукова спільнота. Рюдігер вважає, що остання, можливо і має піддати критиці та відкинути будь-яке правило, але зауважує: «якщо ці правила встановлені за допомогою переконливих доказів, то вони набувають авторитету не стільки від того, хто їх встановлює, скільки від того, хто їх розуміє; а може, ні від того, ні від іншого, а від самої “правильної рації” [*ab ipsà recta ratione*], чікими приписами вони є, отже, від самого Бога» [ibid.]. Звідси видно, що правила логіки мають бути приписами правильної рації, лише якщо вони безперечні. Безперечність чи, точніше, необхідність цих правил очевидно полягає в тому, що зневажання ними відводить нас від пізнання істини.

Рюдігер визначає «правильну рацію» як здатність інтелекту, яка, як і сам інтелект, складається з трьох здібностей, а саме: з пам'яті (*memoria*), здатності «зберігати враження, отримані від відчуттів», винахідливого розуму (*ingenium*), здатності «знаходити можливі композиції і підрозділи», і судження (*judicium*), здатності «складати і розділяти ідеї так, як їх дійсно слід складати та розділяти» [Rüdiger 1717: 20]. Від природного інтелекту її відрізняє спосіб, в який вона діє. Рюдігер виділяє два мож-

ливі способи дії правильної рації – демонстративний (що веде до достовірного знання) і такий, що дає ймовірне знання. Демонстративний шлях вважається правильним, якщо інтелект спочатку зберігає в пам'яті ідеї, отримані (опосередковано чи безпосередньо) з відчуття, потім за допомогою судження переходить до визначення, від останнього – до поділу, потім до ствердження і заперечення, а від них до умовиводу (in ratiocinem). Правильна рація йде шляхом, що веде до ймовірного знання, якщо вона переходить від кількох відчуттів до гіпотези, висунутої інтелектом, яку судження потім порівнює з відчуттями і, залежно від її узгодженості чи неузгодженості з останніми, схвалює або відкидає [ibid.: 18]. Таким чином, *judicium*, яке є здатністю не лише судити, а й робити умовиводи [ibid.: 20], виконує найважливіші функції: воно не тільки впорядковує ідеї пам'яті, приводячи до пропозицій і умовиводів, а й реалізує функції контролю, перевіряючи відповідність гіпотез дійсності, а також правильність композицій і розмежувань винахідливого розуму. Відчування істини та хиби також є його чеснотою [ibid.: 21]. Це означає, що відчування істини і хиби не є інтуїцією або її продуктом, а здобувається за допомогою суджень і умовиводів.

Зі сказаного вище фактично випливає, що «правильна рація» полягає у правильному й послідовному використанні всіх дій інтелекту. Тут ідеться не так про здатність інтелекту, як про спосіб мислення, який має місце тоді, коли природному світлу рації ніщо не заважає. Отже, правильна рація – це не якась особлива здатність, а здатність інтелекту правильно мислити. «Інтелект, – пояснює Рюдігер, – це здатність мислити [facultas cogitandi], але здатність двоїста, а саме – здатність мислити добре або погано: здатність мислити добре – це правильна рація, і вона не є природною, не є також здатністю мислити погано; утім вона є природною остільки, оскільки розвивається сама по собі. Таким чином, інтелект є природним світлом, а не правильною рацією: бо остання – завжди набуте світло» [ibid.: 17].

Добре мислення має свої переваги, причому кожній зі здібностей інтелекту властиво мати свою гідність: судженню – відчування істини й хиби, винахідливому розуму – витонченість (*venustas*), а пам'яті – здатність розпізнавання (*discrimen*). За Рюдігером, добре мислення не лише наділене чеснотами, а й веде нас у правильному напрямі, а саме – від відчуття до достовірного пізнання істини. Рюдігер виходить з того, що наші відчуття не обманюють нас, якщо їх обмежити належним чином. Достовірність усієї будівлі науки в нього, таким чином, повністю залежить від достовірності відчуття. На його думку, якби відчуття нас обманювали, то ніхто не зміг би позбутися заблудів [ibid.: 19]. Звідси його головний висновок: учення Декарта про вроджені ідеї є вигадкою, а разом із ним руйнується основа всього спінозизму.

Обґрунтування емпіричного походження ідей. Усі праці Рюдігера фактично були підпорядковані доведенню цієї тези, яку він сформулював і спробував обґрунтувати у своїй магістерській роботі. Подібно до Джона Лока, але в дещо інший спосіб, Рюдігер намагається спростувати вчення про вроджені ідеї, довівши емпіричне походження всіх знань.

Оскільки, за Рюдігером, основний недолік інтелекту – у неправильному співвідношенні його здібностей, то першочергове завдання логіки полягає у встановленні правильного співвідношення між цими здібностями. Саме з цього, на думку Рюдігера, починається зцілення інтелекту.

Внутрішнє відчуття (*Sensio interna*). Свій аналіз пізнавальних здібностей Рюдігер починає з внутрішнього відчуття (*sensio interna*), оскільки воно є тим першим, що дається нам безпосередньо. І починається цей аналіз із критики альтернативних поглядів на внутрішнє відчуття. Об'єктом Рюдігерової критики насамперед стають погляди Декарта, який задовольняв і біль зараховував до внутрішніх відчуттів, і перипатетиків, які вважали внутрішніми відчуттями пам'ять (*memoria*), виображення (*phantasia*) і спільне чуття (*sensus communis*). Основний недолік цих точок зору, за Рюдігером, у тому, що вони приписують внутрішньому відчуттю активність. Натомість сам Рюдігер слідом за Хр. Томазієм, але послідовніше, підкреслює пасивний характер внутрішнього відчуття. Хр. Томазій характеризував відчуття як пасивні думки (*die leidenden Gedanken, passiones*), а ідеї як діяльні думки (*die thätigen Gedanken, actiones*) [Thomasius 1699: 28]. Суб'єктом дії в нього постає воля, а сама дія розуміється як рефлексивний акт, який може бути спрямований не тільки на відчуття, але й на дії. Рюдігер не заперечує можливості того, що перебувати в пасивному стані здатен не лише інтелект, а й воля [ibid.: Cap. 3, §67]. Ці думки Томазія про рефлексивний характер інтелекту очевидно спонукали Рюдігера зробити вирішальний крок – відокремити волю від інтелекту й наділити останній самостійною активністю.

Послідовніше за решту еkleктиків Рюдігер розмежує відчуття й інтелектуальне сприйняття, зараховуючи до чуттєвості лише пасивне відчуття, а до інтелекту – активне. Це принципово відрізняє його не тільки від Декарта, а й від Лока. Обидва знані філософи, як і Томас Гобс, використовували поняття ідеї досить невизначено, часто отожднюючи його з чуттєвим образом. Тому *вимога чіткого розмежування між чуттєвістю й інтелектом, відчуттям та ідеєю стає характерною рисою школи Рюдігера*. Необхідність такого розмежування він доводить у полеміці з картезіанцями, запропонованій ще в ранньому творі «Диспут про те, що всі ідеї походять із відчуття» (1704). У зазначеному творі він ставить собі таке саме завдання, як і Лок. Це дає підстави припускати, що Рюдігер написав цю працю під впливом Лока, який на той час був дуже популярним у Німеччині й зокрема – в університеті Гале². Проте характер його аргументації настільки відрізняється від аргументації Лока й навіть перипатетиків, що ставить під сумнів можливість такого впливу.

На відміну від Лока і подібно до Декарта, Рюдігер починає з апелювання до безпосередньої достовірності та визнає істинним лише те, що сприймається безпосередньо. Декарт, слідом за Августином, визнає в полеміці зі скептиками головну засаду останніх (не приймати нічого неочевидного). Рюдігер чинить так само, чим надає своїй праці критичного характеру. Але при цьому він намагається піти далі за своїх попередників, визнаючи істинним тільки те безпосереднє сприйняття, яке виникло без втручання зовнішніх відчуттів, а також – тих внутрішніх відчуттів, що виникли під впливом зовнішніх відчуттів. Таке безпосереднє сприйняття він і називає «внутрішнім відчуттям». Цим він відрізняється від Лока, який внутрішнє відчуття розглядав як похідне від зовнішнього. Визнання істинним тільки того, що ми сприймаємо безпосередньо, Рюдігер називає «принципом безсумнівної істини». На його думку, цей принцип повинен бути визнано кожним, хто визнає Декартівське *cogito ergo sum*. «Але ми, – пояснює він, – можемо погодитися з тим, що все, що ми сприймаємо безпосередньо, без втручання Зовнішнього Відчуття (під яким я маю на увазі Внутрішнє Відчуття картезіанців, якщо їм так завгодно), є безперечно істинним. Я вва-

² Про рецепцію філософії Лока в університеті Гале див.: [Rumore 2020].

жаю, що картезіанці легко погодяться з тим, про що ми тут стверджуємо, оскільки їхнє “Я мислю, отже я існую” усе ж є істинним, оскільки воно сприймається безпосередньо: ми також визнаємо те саме, хоч і не в тому сенсі, що тільки це є Принцип Безсумнівної Істини» [Rüdiger 1704: cap. I, §7].

Виходячи з «принципу безсумнівної істини», Рюдігер намагається побудувати систему доведення своєї основної тези, використовуючи метод визначення та поділу понять, запропонований для філософії ще Філіпом Меланхтоном замість силогістики. Але цьому методу в нього має передувати інтроспекція, повністю відсторонена від зовнішніх речей. За допомогою такої «чистої» інтроспекції Рюдігер не тільки сподівається надати достовірності своєму доведенню, а й довести первинність відчуття стосовно ідеї, посилаючись на безпосередній досвід. Таким чином, «кожний, хто, відвернувшись на мить від зовнішнього об'єкта, заглиблюється в себе, зауважує, що в його мозку, яким він, безсумнівно, мислить, відбуваються дві речі: по-перше, виникає деякий пасивний стан [Passionem], а потім, через індивідуальний зв'язок, слідує Дія» [ibid.: §8].

Первинність пасивного відчуття стосовно активної ідеї він розглядає як безпосередній факт і безперечну істину, яка не може бути предметом умоглядних дискусій. Саме тому він висуває вимогу, щоб визначенню кожного поняття передував факт свідомості. Безпосередньо констатований у ході інтроспекції факт є лише підставою для визначення поняття внутрішнього відчуття, але не є самим визначенням. Цей факт, на його думку, підтверджує, що як у нашому інтелекті, так і в нашій волі є *passiones* (пасивні стани), не опосередковані зовнішніми відчуттями. Наявність такого пасивного стану стає головною ознакою внутрішнього відчуття [ibid.: §21].

Такі пасивні стани мають місце як у зовнішніх відчуттях, так і в інтелекті та волі, але внутрішнє відчуття не може бути зведене ні до зовнішніх відчуттів, ні до внутрішнього чуття схоластиків, ні тим паче до дій інтелекту та волі. Будучи лише присутнім у зовнішніх відчуттях, воно виконує, втім, дуже важливу функцію: завдяки йому ми здатні правильно сприймати предмети. Рюдігера концепція внутрішнього відчуття принципово відрізняється як від Декартової, так і від схоластичної саме цією пасивністю та незалежністю від зовнішніх відчуттів, а також від спричинених останніми внутрішніх відчуттів. За Рюдігером, ігнорування цих особливостей внутрішнього відчуття привело Декарта до розробки вчення про вроджені ідеї. «Давайте, – пропонує він, – спочатку подивимся, де воно зустрічається. Воно є в усіх так званих зовнішніх відчуттях: тому ці відчуття правильно чують [*hinc recte Sensiones audiunt*]. Але, крім того, у наших інтелекті й волі існує такого роду пасивний стан, який однак не можна було б віднести ні до цих зовнішніх відчуттів, ні до внутрішніх чуттів Декарта чи схоластиків, та філософи зазвичай нехтували ним: тому Декарт згодом постулював якусь вроджену ідею» [ibid.].

Доведення Рюдігера відрізняється від Локового тим, що Лок апелює до здорового глузду буденного розуму й за вихідний пункт бере зовнішні відчуття. У цьому, як і в трактуванні свідомості як чистої дошки, він багато в чому слідує за перипатетиками. Слабкість цієї позиції, на думку Рюдігера, полягала в тому, що зовнішні й похідні від них внутрішні відчуття часто обманюють. І щоб уникнути обману, доводилося розробляти складні логічні, епістемологічні й метафізичні вчення, гіпотетичний характер яких важко було оскаржити. Рюдігер, навпаки, первинним визнає внутрішнє відчуття і намагається дати таке чітке його визначення, яке слід би було розглядати як критерій істини. Той факт, що свою головну працю з логіки він назвав «Про відчу-

вання істинного і хибного» (*De sensu veri et falsi*), свідомо підкреслює ту центральну роль, яку його поняття внутрішнього відчуття відіграє в його системі.

Рюдігер, як і Лок, заперечує вроджені знання і вважає, що будь-яке знання має ґрунтуватися на відчуттях. Однак, запобігаючи будь-якому редукціонізму, розглядає їх лише як матеріал знання, необхідний, але не достатній для їх пізнання. Ці вимоги він поширює також на дії самого інтелекту, які, щоб стати предметом пізнання, мають вже служити матеріалом для пізнання. А для цього Рюдігер, слідом за Томазієм, вважає за необхідне, щоб дії інтелекту мали певні пасивні стани. Тільки в цьому випадку вони зможуть стати предметом внутрішнього відчуття, завдяки якому ми можемо здобути відносно них відповідні внутрішні відчуття. Ці внутрішні відчуття є матеріалом, необхідним для отримання відповідних ідей відносно дій і здібностей інтелекту. В інтелекті він виділяє три дії: судження (*Judicandi*), запам'ятовування (*Recordandi*) та виображення (*Imaginandi*), відповідні трьом здібностям, які зустрічаємо вже у Ф. Бейкона: *Judicium*, *Memoria*, *Phantasia*. У зв'язку з цими трьома операціями він виділяє три види внутрішнього відчуття інтелекту (*Sensio Interna Intellectus*) і три види внутрішнього відчуття, співвіднесені, відповідно, з рацією, пам'яттю та виображенням. Однак Рюдігер вимагає не змішувати відчуття пам'яті та виображення з пам'яттю і виображенням як такими [ibid.: §33]. Хоча внутрішнє відчуття дано нам безпосередньо, воно є першим з погляду лише пізнання, але не існування. Щоб уникнути суб'єктивістських висновків, Рюдігер наголошує, що «образи пам'яті стосуються речей і передують внутрішньому відчуттю» [ibid.: §34]. Тож його теорія пізнання максимально наближається до уявлень здорового глузду, але не отожднюється із ними. Ця відмінність виявляється в його вченні про ідеї.

Вчення про ідеї. Рюдігер відкидає концепцію пасивного інтелекту, якої, на його думку, дотримувався Декарт, коли бачив причину оман у впливах волі на інтелект. Наділяючи інтелект активністю, Рюдігер розмежовує дію волі й дію інтелекту. Уже в трактаті про походження ідей Рюдігер розуміє під ідеєю дію інтелекту, а не волі. Більш розгорнуте визначення ідеї Рюдігер дає у своїй *Philosophia synthetica*: «Ідея – це дія інтелекту, зокрема пам'яті, за допомогою якої він осягає [*concipit*] враження відчуттів як представлені без жодного ствердження або заперечення» [Rüdiger 1717: 26]. Доведення походження ідей з відчуттів Рюдігер здійснює шляхом розмежування різного виду ідей, кожен із яких є певною стадією розвитку ідеї. Найважливішим є перше розмежування ідей на безпосередні та опосередковані, здійснене на підставі їхнього походження. *Безпосередня ідея* «виникає з відчуття відразу ж і безпосередньо [*proxime & immediate*], без будь-якогось попереднього іншого» [Rüdiger 1704: cap. II, §14]. Прикладом безпосередньої ідеї є ідея конкретної людини, а опосередкованої – людини взагалі, яка виникає на основі таких одиничних ідей. Безпосередня ідея може виникнути як від внутрішнього, так і зовнішнього відчуття. Вона може мати образ (*imaginem*), а може й не мати його. Завдяки цьому безпосередньому зв'язку з відчуттям усувається будь-який сумнів у істинності безпосередньої ідеї.

За способом осягнення (*ratione modi Concipiendi*) Рюдігер поділяє ідеї на образні та інтелектуальні. *Образні* ідеї він вважає первинними: завдяки відчуттям формується образ, який потім зберігається в пам'яті і стає предметом інтелектуальних ідей. Щоправда, Рюдігер вважає, ніби деякі інтелектуальні ідеї також можуть безпосередньо виникати з відчуття. До таких інтелектуальних ідей він відносить ідеї звуку, запаху, смаку тощо. Такі ідеї також ясні, оскільки вони приходять до нас через пам'ять

від відчуття: «Але там, – пояснює він, – де є спогад, там уже є щось пасивне. Там, де ідеї передують пасивне, там є відчуття» [ibid.: §18]. Згідно з Рюдігером, саме завдяки пам'яті дії не лише інтелекту, а й волі можуть «містити в собі щось пасивне» та стати предметом внутрішнього відчуття і відчуття, які він нерозривно пов'язує і тому не завжди розрізняє. Це можна пояснити його прагненням підкреслити пасивний характер внутрішнього відчуття і тим самим запобігти можливості його тлумачення на кшталт інтенціональних актів схоластиків.

Критерієм ясноти ідеї Рюдігер визнає її здатність бути редукованою до відчуття. Якщо таку редукцію здійснити неможливо, то ідея вважається темною (obscura). Розподіл ідей на ясні й темні здійснюється на підставі їхньої сутності, при цьому родова ознака розглядається як загальна (Communis) сутність, а видова відмінність – як особиста (Propria) сутність тієї чи тієї ідеї. Але виразною (distincta), за Рюдігером, слід вважати лише таку ідею, в якій до відчуття зведені обидва види сутності. Адже ясноти родової ознаки недостатньо для відрізнення ідеї від інших предметів деякого роду. Виявлення виразних ідей здійснюється в процесі їх редукції до відчуття. Такий процес редукції Рюдігер розглядає як аналіз, що відтворює процес природного синтезу цих ідей. «Але ця Редукція, – пояснює він, – є не що інше, як Аналіз, який має здійснюватися відповідно до Синтезу, але всякий Синтез повинен здійснюватися таким чином, щоб ми переходили від відчуття до ідей. Тому і Аналіз, і Редукція повинні здійснюватися таким чином, щоб ми перейшли від ідей до відчуття: бо це єдина точка, де ідеї стають ясними» [ibid.: §20]. Редукція ідей, згідно з Рюдігером, має продовжуватися доти, доки ми не досягнемо ідей, безпосередньо даних нам у відчутті. Аналізувати далі, на його думку, безглуздо. Таким чином, Рюдігер сподівається уникнути регресу в нескінченність, з яким зіткнулися раціоналісти. Якщо не можна редукувати до відчуттів ні ідею роду, ні ідею виду, то така ідея, вважає він, є фікцією (figmentum), вона є лише словом і порожнім звуком (merum vocabulum, & brutus sonus). Рюдігера редукація, таким чином, виконує важливу функцію верифікації, основне критичне завдання якої – у виявленні та відсіюванні фіктивних понять.

Але природний процес виникнення ідей є зворотнім: «Дискурсивна ідея виникає з пропозиційної, остання – з концептуальної, а концептуальна – з відчуття» [ibid.: §4]. Такий погляд на ідею та синтетичний характер логічних операцій, імовірно, виник у нього в процесі аналізу силогізмів. Рюдігер не обмежився критикою силогізму, як більшість його сучасників, а протиставив старому аналітичному підходу до силогізму новий синтетичний підхід, завдяки чому силогізм у нього із засобу доведення перетворився на «засіб відкриття нових істин» [Rüdiger 1722: 312]. За Рюдігером, ми описуємо міркування синтетично, «коли отримуємо [assumimus] новий термін із суб'єкта або предиката пропозиційної істини... і з'єднуємо його (безпосередньо) з тим, з якого він не був виведений» [ibid.: 314]. В іншому місці (при визначенні першої фігури) він характеризує силогізм як «спосіб міркування, за допомогою якого ми з універсального висловлювання отримуємо нову ідею» [ibid.: 315]. Пропонуючи розглядати засновки як матерію, а висновок як форму умовиводу, він визначає форму як «законне прийняття нового терміна» [Rüdiger 1722: 319]. На відміну від Лока, Рюдігер не редукує знання до його матерії, чуттєвості. Форма знання стає в нього найважливішим і невід'ємним компонентом будь-якого знання, а ідея – основним формотворчим принципом. Що стосується розуміння ідеї раціоналістами, то в Рюдігера, на відміну від них, ідея постає вже не як

розумовий образ сутності речі, а як дія інтелекту, що виконує важливі синтетичні функції. Вона має форму образу лише на нижньому рівні безпосереднього осягнення образу одиничного предмета, закарбованого в пам'яті. Перехід від одиничного уявлення до загального поняття відбувається не шляхом абстрагування ідеї, як у Лока, і не шляхом простого розширення її предметної області, а як рефлексивний процес, під час якого здійснюється синтез продуктів попереднього синтезу. Такий процес має інтенсивний характер.

Рюдігер не лише наділяє ідею синтетичними функціями, а й істотно розширює її поняття. У результаті ідея перетворюється на свого роду формальний принцип синтезу, притаманний усім логічним формам мислення: поняттю, що розглядається як синтез образних ідей (*idea imaginativa*), судженню, що розглядається як синтез понять, і умовиводу, що розглядається як синтез суджень. Усі логічні форми мислення в нього утворюють єдину систему ідей, яка зрештою ґрунтується на внутрішньому відчутті. Сам процес виникнення нових форм ідей постає як рефлексивний процес, де вищий рівень ідеї сприймається як рефлексивний синтез попередніх.

У ході такого розширення уочевиднюються синтетичні функції ідеї. Ідея постає як принцип синтезу предметів різного рівня абстрактності. Змінюється погляд як на ідею, так і на поняття, судження й умовивід. Останні два розглядаються не як зв'язок понять, а як дії інтелекту, що ведуть до нового знання. Цим Рюдігерове розуміння операцій розуму принципово відрізняється від їх розуміння Гобсом і Локком, які вважали, що ці операції жодного нового знання не дають. Унаслідок цього пізнання постає вже не як процес накопичення емпіричних знань, а як рефлексивний процес, що веде до виникнення якісно нового виду знання. Такий синтетичний погляд ми зустрічаємо не лише в учнів Рюдігера, а й у Йогана Ніколаса Тетенса і Канта.

Висновки. Рюдігер поділяє основні засади епістемології емпіризму, сформульовані ще Вільямом Окамом. Він визнає, що субстанції й сутності речей безпосередньо доступні лише божественному, а не людському пізнанню. Але при цьому він не стає на позиції скептицизму і допускає можливість гіпотетичного пізнання субстанцій і сутностей. Вбачаючи основну мету логіки у звільненні розуму від забобонів, Рюдігер відкидає теорію вроджених ідей та вважає відчуття джерелом наших знань. Але, на відміну від Лока й інших своїх попередників, вихідним пунктом достовірного пізнання та критерієм істини він вважає не зовнішні відчуття, а внутрішні відчуття, якщо воно вільне від впливу як зовнішніх, так і внутрішніх чинників і є повністю пасивним.

Рюдігер також істотно переосмислює природу ідей. Останні він розглядає вже не як образи речей або їхніх сутностей, а як дії інтелекту, які він наділяє синтетичними, формотворчими функціями. Сам процес пізнання постає як рефлексивний процес, предметом (матеріалом) якого можуть стати як відчуття, так і дії самого інтелекту. Завдяки такому розумінню ідеї Рюдігеру вдається розширити поняття ідеї від уявної та концептуальної до пропозиційної та дискурсивної. Не виключено, що визнання формоутворювальної функції ідей і розуміння пізнання як рефлексивного процесу обробки попередніх знань інтелектом могло вплинути на розуміння процесу пізнання, його основних етапів і видів не лише Тетенсом, а й Кантом. Новий синтетичний погляд на ідеї, судження та умовивід, підкреслення творчого характеру синтезу та визнання його природної первинності стосовно аналізу, а також вимога строго від-

різняти форму від матерії (з наданням формі статусу невід'ємної та визначальної частини будь-якого знання, завдяки якій останнє набуває рис законності та необхідності) – усі ці концепції відрізняють Рюдігера від англійських емпіриків і могли вплинути на подальший розвиток німецької філософії. А Рюдігерове поняття «чистого внутрішнього відчуття» як критерію істини могло (зокрема, через Й. Н. Тетенса та Я. Ф. Фриза) стати одним із чинників формування феноменологічного руху в рамках німецької філософії.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ / REFERENCES

- Leinsle, U. G. (1988). *Reformversuche protestantische Metaphysik in Zeitalter Aufklärung*. Augsburg: Mohrverlag.
- Rüdiger, A. (1704). *Disputatio Philosophica de eo, quod omnes ideae oriuntur a sensione*. Lipsiae: Joh. Christoph. Branderburgeri.
- Rüdiger, A. (1717). *Institutiones eruditionis seu Philosophia synthetica, tribus libris de sapientia, justitia et prudentia, methodo mathematicae aemula, breviter et succincte comprehensa*. Francofurti ad Moenum: Weimann.
- Rüdiger, A. (1722). *De sensu veri et falsi*. Lipsiae: Coerner.
- Rüdiger, A. (1723). *Philosophia pragmatica*. Lipsiae: Coerner.
- Rumore, P. (2020). Locke in Halle: A chapter of the 18th-century German reception of John Locke *Studi Lockiani. Ricerche sull'età moderna, 1*, 163-194.
- Schepers, H. (1959). *Andreas Rüdigers Methodologie und ihre Voraussetzungen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Schulphilosophie im 18. Jahrhundert*. Köln: Kölner Universität Verlag.
- Thomasius, Chr. (1699). *Einleitung zu der Vernunft-Lehre...Nebst einer Vorrede*. Halle in Magdeburg: Christoph Salfeld.
- Wundt, M. (1992). *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*. Hildesheim: Olms.

Одержано / Received 20.10.2024

Sergii Secundant

Epistemological foundations of Andreas Rüdiger's "synthetic philosophy"

The article aims to (1) reconstruct the epistemological foundations of Rüdiger's "synthetic philosophy"; (2) to reveal the main innovations of his view on the origin of ideas in comparison with the views of the representatives of English empiricism; (3) to identify the possible influence of his epistemological ideas on the further development of German philosophy of the 18th century. The article shows that Rüdiger's main innovation is the thesis that the final point of reliable knowledge is not external but internal sensation, free from all internal and external influences. Considering ideas as actions of the intellect, Rüdiger endows them with synthetic, formative functions. Having essentially expanded the idea concept from imaginative and conceptual to propositional and discursive, Rüdiger presents knowledge as a reflexive creative process of obtaining new knowledge, whose reality and reliability are based on internal sensation. These ideas, and his concept of knowledge as a reflexive process of successive synthesis of knowledge, could influence not only his followers (Chr. Crusius and J. N. Tetens) but also Kant and other representatives of German classical idealism.

Сергій Секундант

Епістемологічні засади «синтетичної філософії» Андреаса Рюдігера

Стаття має на меті (1) реконструювати епістемологічні основи «синтетичної філософії» Рюдігера; (2) визначити основні новації погляду Рюдігера на походження ідей у порівнянні з поглядами представників англійського емпіризму; (3) виявити можливий вплив його епістемологічних ідей на подальший розвиток німецької філософії XVIII ст. У статті доведено, що головна новація Рюдігера – теза про те, що вихідним пунктом достовірного пізнання є не зовнішнє, а внутрішнє відчуття. Розглядаючи ідеї як дії інтелекту, Рюдігер наділяє їх синтетичними, формоутворювальними функціями. Суттєво розширивши поняття ідеї від образної і концептуальної до пропозиційної і дискурсивної, Рюдігер представляє пізнання як рефлексивний творчий процес отримання нового знання, реальність і достовірність якого ґрунтується на внутрішньому відчутті. Ця концепція пізнання як рефлексивного процесу послідовного синтезу знань могла вплинути не тільки на послідовників Рюдігера (Хр. Крузія і Й. Н. Тетенса), а й на Канта та інших представників німецького класичного ідеалізму.

Sergii Secundant, Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Odessa I. I. Mechnikov National University.

Сергій Секундант, д. філос. н., професор, Одеський національний університет імені І. І. Мечникова.

e-mail: sergiisekundant@gmail.com
