

УДК 130.3:2–1“18/19”

DOI: 10.18523/2617-1678.2019.4.3-16

Козловський В. П.

<https://orcid.org/0000-0001-8302-3977>

## ПЕТРО ЛІНИЦЬКИЙ ЯК АПОЛОГЕТ МЕТАФІЗИКИ У «ВІК НАУКИ»

*У статті розглянуто метафізичні студії Петра Івановича Ліницького (1839–1906), професора кафедри логіки і метафізики Київської духовної академії. Особливу увагу приділено його аргументам на захист метафізики. П. Ліницький показав, що популярні доктрини матеріалістичної філософії і позитивізму, які намагаються спростувати метафізику, суттєво залежать від певних метафізичних уявлень їхніх творців. «Матерія» матеріалістичної філософії (К. Фогт, Л. Бюхнер, Я. Мошотт), «Непізнання» позитивістів (Г. Спенсер) – ці поняття відповідають критеріям трансцендентної реальності традиційної метафізики. П. Ліницький привернув увагу до тих концептуальних підходів, які редукували метафізику до психічних мотивів, зокрема до зацікавленості, допитливості, бажання відкривати нові істини про «неочевидні» речі, пошуків відповіді на питання, що зумовлені страхом смерті, егоїзмом чи альтруїзмом, наміром, спираючись на аналогію з досвідним знанням, пояснити трансцендентні речі. Київський професор обґрунтував, що метафізика потребує логіко-гносеологічного, категоріального визначення її предмета, а також визнання теологічного підґрунтя метафізичного пізнання. Поєднання всіх цих чинників уможливить існування метафізики як філософської науки.*

**Ключові слова:** П. Ліницький, метафізика, апологія метафізики, матеріалістична філософія, позитивізм, Г. Спенсер, Дж. Мілль, Л. Бюхнер, В. Вундт, емпіризм, індуктивна логіка, психічні мотиви, допитливість, страх смерті, аналогії пізнання.

Відомо, що метафізика була базовою філософською дисципліною у Київській духовній академії. Тривалий час (з 1887 до 1906 р.) цю філософську науку викладав Петро Іванович Ліницький. Для нього метафізика виконувала важливу функцію як для богословської освіти, так і філософського пізнання, оскільки саме метафізика здатна відповісти на засадничі питання: що є буття, світ, душа, свобода і Бог.

Як професор кафедри логіки і метафізики П. Ліницький зобов'язаний був викладати метафізику, спираючись на ту дисциплінарну структуру цієї філософської науки, що зберігалась, з деякими змінами і доповненнями, до 1910 р., коли у КДА, згідно з новим духовно-академічним статутом, було впроваджено викладання систематичної філософії<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Можемо скласти уявлення про структуру філософських дисциплін, що читались у КДА, звернувшись до монографії

Своє розуміння сутності метафізики, її мети і завдань, П. Ліницький репрезентував не лише

відомої дослідниці духовно-академічної філософії Марини Ткачук, де вперше оприлюднено низку збережених в архівах програм філософських курсів, викладених упродовж XIX ст. Як засвідчує, наприклад, програма Дмитра Васильовича Поспехова, за якою він читав курс метафізики в 1860–1870-х рр. (Ткачук, 2000, с. 209–213), його структура відповідала традиційним уявленням щодо відповідних складових дисциплін. У Київській академії цю структуру започаткували ще у другій половині XVIII ст. на основі вольфівської системи, де метафізика посідала центральне місце, оскільки до її складу входили ті дисципліни, без яких неможливо було уявити професійну підготовку не лише філософа, а й богослова в XVIII–XIX ст. Йдеться про такі метафізичні науки: «philosophia prima» (загальна метафізика, або онтологія); спеціальна метафізика, раціональна космологія, психологія (емпірична і раціональна) і раціональна теологія. Наприкінці XIX ст. ця структура починає еволюювати, деякі дисципліни (наприклад, емпірична психологія, раціональна космологія), під тиском незаперечних успіхів тогочасних наук, насичуються новими знаннями, змінюють свої назви, але, попри ці метаморфози, зберігають своє значення для богословської освіти, і їх продовжують викладати в духовно-академічних навчальних закладах.

на лекціях, а й у низці цікавих і змістовних праць, які досить регулярно друкувались у тогочасних часописах, а також окремих монографіях<sup>1</sup>. Саме одне з останніх монографічних досліджень філософської проблематики «Основные вопросы философии: опыт систематического изложения философии» (1901) свідчить про те, що П. Ліницький акцентував особливу увагу на онтологічній і гносеологічній проблематиці<sup>2</sup>. Хоча це не означало, що інші частини метафізики, зокрема психологія (емпірична і раціональна) і теологія, залишились поза увагою філософа. Навпаки, у монографії збережено основні питання всіх частин метафізики, звісно, у стислому викладі й зі зміненими назвами дисциплін. Наприклад, проблематику світобудови (космологія) стисло викладено у розділі «Буття кількісне», де розглядаються простір, час, число, матерія і сила (Ліницький, 1901, с. 121–138). Щодо раціональної (спекулятивної) психології, то їй присвячені два розділи: «Про взаємодію двох

видів буття, або про зв'язок душі і тіла» та «Субстанціальність душі і свобода волі, безсмертя душі» (Ліницький, 1901, с. 138–161), в той час як емпірична психологія міститься у розділі «Реальна сторона якісного буття», хоча з дуже змінним предметним змістом і з урахуванням тогочасних досягнень експериментальної психології і психофізики (Ліницький, 1901, с. 125–130). Теологічні питання аналізуються у розділі «Вчення про Безумовне» (Ліницький, 1901, с. 161–181). Окрім того, варто згадати працю «Пособие к апологетическому богословию: (Философия веры)» (1904), присвячену теології, що підтверджує принципову її значущість для київського професора, і не лише тому, що ця дисципліна є базовою для богословської освіти, а й з огляду на те, що теологія є завершальною частиною метафізики, оскільки саме в ній розглядаються питання про сутність, існування і атрибути Безумовно-сущого.

Переосмислення місця метафізики у структурі філософського знання, її значення для наукового пізнання – ці питання були основними для європейської філософії у другій половині XIX ст. Тож не дивно, що П. Ліницький, із позиції «раціонального теїзму», приділяв увагу саме метафізиці, зокрема, пошуку аргументів на її захист, обґрунтуванню її «права на існування» як філософської науки. Показово, що своєрідна апологія метафізики відбувалася та тлі зростання зневаги до неї, заперечення її здобутків як у минулому, так і у сучасному філософському дискурсі. Такі негативні оцінки мали значне поширення у тогочасних європейських і вітчизняних філософських і наукових колах. П. Ліницький зважав на ці інтелектуальні обставини свого часу і тому не лише сформулював аргументи на захист метафізики, а й виклав власне розуміння її предмета, мети і завдань метафізичного пізнання. Це було вкрай важливо, з огляду на потужний розвиток науки, що вимагало не лише від філософів, а й учених, дослідників тієї доби шукати нових шляхів задля осмислення як старих, так і нових проблем наукового пізнання, особливостей філософської і наукової методології<sup>3</sup>.

Київського професора завжди цікавило, які причини (зовнішні і внутрішні) такої неповаги до метафізики, її заперечення. Таке негативне сприйняття метафізики П. Ліницький характеризував досить влучно: «У нашу позитивну добу

<sup>1</sup> Йдеться про такі праці київського філософа: «Опыт и умозрение» (1880); «Идеализм и реализм» (1884–1888); «Абсолютное само в себе и в отношении к конечному» (1889); «Основные черты учения об Абсолютном» (1889); «Критика начал философии. Абсолютное есть ли идея, или же действительное существо?» (1890); «Об образе существования Абсолютного, или отношение между Безусловным и условным» (1890); «Материя и дух как всеобщие начала бытия» (1890); «О духе, как необходимым принципе философии» (1890); «Мышление научное и ненаучное» (1894); «Краткий очерк основных начал философии» (1895); «О необходимости метафизики» (1897); «О свободе воле» (1905) та ін. Більшість цих статей увійшли до збірок (Ліницький, 1881; Ліницький, 1892; Ліницький, 1907). Метафізичні питання П. Ліницький розглядав також у своїх монографіях (Ліницький, 1898; Ліницький, 1901; Ліницький, 1904; Ліницький, 1906).

<sup>2</sup> Безумовно, ця монографія виконувала, перш за все, освітню функцію, оскільки тематику викладено не лише систематично, а й дидактично, з урахуванням особливостей сприйняття філософської проблематики студентською молоддю. Відповідно до панівних тенденцій тогочасної академічної освіти (особливо німецької) метафізика (її проблематика) увійшла до складу «систематичної філософії» як одна з її частин, поряд із гносеологією, психологією, етикою, естетикою. Як свідчить монографія П. Ліницького, потреба враховувати зміни у структурі викладання філософської науки, перехід від метафізики до систематичної філософії були цілком очевидними для духовно-академічного філософування. Але це не означало, що метафізика зникла з освітніх обріїв, вона зберіглася у нових «систематичних» формах. Прикметно, що саме в цей час з'явилися різноманітні популярні (в основному німецькі) виклади філософії, які мали спільну назву «Вступ до філософії», де зазвичай коротко і систематично розглядали різні філософські дисципліни. У цьому плані особливий попит мали вступу до «системи філософії» Фрідріха Пауельсона, Вільгельма Герузалема, Освальда Кюльпе, Вільгельма Вундта, Рудольфа Лемана та ін. Наприклад, вступ до «системи філософії» Р. Лемана складається з таких «основ» (Grundzüge): логіки і вчення про науку, психології, етики і естетики (Lehmann, 1907). В. Вундт у своїй «системі філософії», точніше, вступі до неї, долучає до цього ще й класифікацію наук (зокрема філософських) та історію філософії, зрозуміло, короткий її виклад (Wundt, 1902, s. 40–85, 87–270). Цікаво, що київський професор є автором невеличкого підручника «Філософська пропедевтика» (Ліницький, 1906), де дуже стисло, лапідарно викладено філософську проблематику, зокрема метафізичну.

<sup>3</sup> На жаль, метафізичні погляди П. Ліницького поки що належним чином не досліджено. Існує невелика кількість вітчизняних студій цієї проблематики, зокрема, це праці Дмитра Богдашевського (Богдашевский, 1893), Наталії Мозгової (Шупик-Мозгова, 1997; Мозговая, 2012), Марини Ткачук (Ткачук, 2008), Віктора Козловського (Козловський, 2008), Ігоря Печеранського (Печеранський, 2009).

не люблять нічого спірного, сумнівного, і, відтак, при вирішенні будь-яких питань намагаються триматись фактів. Відсутність такої налаштованості до всього сумнівного і спірного увиразнюється і у сфері філософії, зокрема у тому, що намагаються уникати всіляких метафізичних передумов. Позаяк у цьому і вбачають науковість філософії, яка буцімто вільна від метафізичних передумов» (Ліницький, 1894с, с. 237).

Видатні здобутки тогочасних природничих наук спантеличили багатьох філософів, примусивши їх відмовитись від філософських методів дослідження (як надто умоглядних), шукаючи порятунку у науковому знанні (яке зазвичай отожднювали із природознавством), його методології і концептуальній мові. Саме в цей час орієнтація філософських досліджень на науку, її методологію набула нечуваної раніше популярності. А після видання Джоном Міллем трактату «A System of Logic, Ratiocinative and Inductive» (Mill, 1843), де з позитивістських позицій систематично викладено індуктивну логіку, її принципи, а також продемонстровані переваги цієї логіки (справжні чи вдавані) над традиційною, силлогістичною логікою – для багатьох учених і філософів методи індукції стали наріжними.

Як відомо, британський логік сформулював п'ять принципів індукції – уподібнення, розрізнення, уподібнення/розрізнення, залишків, супутніх змін. Власне ці принципи визначили особливості нової індуктивної логіки, що уможливило розглядати її як евристичний інструмент (органон) пізнання на противагу старій дедуктивній логіці, яка у кращому разі могла претендувати на роль догматичного канону. Щоправда, ці нові принципи індуктивної логіки передбачали певні «аксіоми», а саме: визнання однорідності природи і повторюваності подій і явищ, якщо відтворюються ті умови, що їх згенерували. Як бачимо, ці аксіоми зовсім не індуктивного штибу, а метафізичного, а також нагадують «аксіоми досвіду» І. Канта. Тож індуктивна логіка потребує базових припущень, природа яких перевершує правила функціонування цієї логіки.

Популярними серед критиків метафізики були розвідки британського філософа, історика науки Вільяма Вевелла (William Whewell), який раніше за Дж. Мілля сформулював свою версію індукції, причому досліджував цей метод пізнання в історичному плані під кутом зору його генезису і розвитку. Цьому аспекту британський вчений присвятив велике і вельми популярне дослідження «History of the Inductive Sciences, from the Earliest to the Present Times» (Whewell, 1837). А за кілька років оприлюднив розгорнуте теоре-

тичне обґрунтування індукції у своєму трактаті «The Philosophy of the Inductive Sciences, founded upon their history» (Whewell, 1840)<sup>1</sup>. Але метафізики не поспішали брати на озброєння індуктивну логіку, віддаючи перевагу старій, перевіреній дедукції, а то й відверто спекулятивно-діалектичному мисленню на кшталт Гегелевого. Хоча довіра до такого мислення суттєво похитнулася під тиском нових наукових відкриттів, а це змусувало багатьох філософів шукати нових шляхів, нових методів пізнання. І це також потребувало звернення до емпіричних (особливо індуктивних) методів науки, брати їх на озброєння, оскільки саме ці методи довели свою ефективність у пізнанні явищ природи, чого бракувало, на переконання критиків метафізики, традиційним філософським підходам, які зазіхали, до того ж, на пізнання якоїсь «вищої реальності».

У цьому зв'язку цікавою і показовою є ініціатива відомого німецького філософа Едуарда фон Гартмана застосувати індукцію у філософії, зокрема у його «метафізиці несвідомого». У підзаголовку до свого популярного трактату «Philosophie des Unbewussten» (1869) вчений зазначав, що метою дослідження є можливість отримати спекулятивні результати на основі наукового методу індукції. Зрозуміло, що це було вдаване звернення до індукції, оскільки воно не спиралось на ті правила індуктивної логіки, які визначають її особливості як інструмента пізнання. Скоріш за все, для німецького філософа індукція виконувала роль покажчика (індикатора) популярності у середовищі вчених певних загальноновизнаних наукових фактів, тем, проблем, що давало змогу Е. фон Гартману робити сміливі метафізичні узагальнення, які, начебто, ґрунтувались на наукових фактах і аргументах. Для німецького філософа його метафізика є новим словом у філософському пізнанні, оскільки спирається на досягнення природничих наук, а не на якісь вигадані

<sup>1</sup> Значний вплив на становлення індуктивної методології мали праці відомого британського вченого Джона Гершеля, зокрема його трактат «Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy» (1831), який спричинив навіть дискусію щодо ефективності різних методів наукових досліджень. Британський вчений вважав, що вивчення так званих абстрактних наук (наприклад математики) певним чином допоможе людині підготуватися до наукової роботи, але для відкриття і розуміння законів природи такої підготовки замало, врешті, можна обійтись і без «абстрактного» знання (Herschel, 1831, p. 18–22). Для вченого головне – вміння правильно користуватись прийомми індукції, вести спостереження за явищами природи, організовувати і проводити експерименти. Прикметно, що у німецькому філософському середовищі індукцією зацікавились пізніше, після завершення «доби Гегеля». Так, індукцію вивчав один із прибічників Якоба Фріза, філософ і математик Ернст Апельт, який розрізняв емпіричну і математичну індукцію, а також вельми ретельно аналізував особливості останньої у науковому пізнанні (Apelt, 1854, s. 189–204).

конструкції розуму, які не підтверджуються наукою. Мабуть, цим пояснюється видання третього тому «Philosophie des Unbewussten», де Е. фон Гартман уважно аналізує еволюційну теорію Чарльза Дарвіна, розглядаючи її як необхідне наукове обґрунтування власної метафізики. Це досить дивне обґрунтування, яке не витримує жодної критики, але німецький мислитель щиро переконаний, що опертя на еволюційну теорію надає його метафізиці несвідомого необхідного підґрунтя для пізнання всіх сфер суцього – природи, історії, психіки, мистецтва, релігії і моралі<sup>1</sup>.

Тож прийоми індуктивної логіки намагались поширити на всі різновиди наукового пізнання. Навіть фахівці соціальних і гуманітарних наук підпорядковували свої методи індукції. Це, до речі, мало і позитивні наслідки, бо спричинило певний розвиток соціології, історії, психології і мовознавства. Кожна з цих наук досягла нових успіхів завдяки застосуванню методів індукції, і особливо вмілому поєднанню індукції із математичними, статистичними методами.

Треба зауважити, що звернення до індуктивних методів певним чином підштовхнуло соціальні і гуманітарні науки до зміни концептуальної парадигми, що це певним чином зумовлювалось, знову-таки, Дж. Мілль, зокрема тим, що завершальну частину свого трактату з логіки він присвятив розробці «логіки моральних наук» (*The Logic Of The Moral Sciences*). Як виявилось, ця логіка мало чим відрізнялась від індуктивної логіки. Попри це, вона справила значний вплив на подальший розвиток методології не лише природничих наук, а соціального і гуманітарного пізнання. Вагомим моментом цієї методології було її спрямування на відкриття емпіричних законів, які, до того ж, мають імовірнісну (стохастичну) природу. Це вже не механістичні закони фізики, оскільки їхня дія зумовлюється імовірнісними процесами, що суттєво ускладнює можливість точного передбачення індивідуальних подій, явищ (зокрема поведінки людини). З іншого боку, це дає можливість виявити закономірності масових процесів на основі «закону великих чисел», тобто із залученням великого масиву емпіричних даних, фактів тощо. Виявилось, що всі так звані історичні, економічні й соціальні закони, відкриттям яких пишалась наука позаминулого століття, відповідали вимогам не механістичної, а стохастичної детермінації.

<sup>1</sup> До речі, П. Ліницький є автором ґрунтовної критичної студії філософії Е. фон Гартмана. На думку київського дослідника, метафізика німецького філософа є еkleктичною, точніше – синкретичною доктриною, оскільки її творець у багатьох випадках не критично, дещо наївно використовує методи і здобутки природничих наук (Ліницький, 1898, с. 43–44).

Таким чином, емпіричні методи дослідження (з опертям на індуктивну логіку) в очах багатьох учених отримали незаперечний авторитет і статус універсальних методів пізнання. Тож будь-яке пізнання (і метафізичне не було винятком) не можна було вважати науковим, якщо воно було не здатне користуватися цими методами чи принаймні враховувати наукові результати, отримані завдяки емпіричним методам, індукції. Таке знання необхідно прибрати з наукової арени, а не намагатись якимось чином його зберегти, «обгорнувши» у наукову оболонку і репрезентуючи його як перевірене, обґрунтоване знання.

У цьому контексті доречно згадати Герберта Спенсера, видатного представника позитивізму, для якого наука, що не користується емпіричними методами і змушена приймати факти без належного об'єктивного обґрунтування, є «суб'єктивною наукою» (*subjective science*) (Spenser, 1865, р. 98–99). Ця наука виглядає досить фантастично, але для британського позитивіста вона є цілком можливою, якщо вчені дотримуються лише зовнішніх ознак науки (наприклад, висновують різного роду ідеї, гіпотези і без належного обґрунтування розглядають їх як достеменне наукове знання, чи займаються різноманітними спекуляціями з опертям, начебто, на наукові ідеї, гіпотези), не зважаючи на справжні, а не вигадані можливості наукового пізнання. Для британського позитивіста наукове знання має спиратися на твердий емпіричний базис, перевірений експериментально. А те, що за межами цього, – сфера непізнанного, невідомого.

Щодо індукції, то Г. Спенсер із великою повагою ставився до цього методу емпіричного пізнання. На переконання британського філософа, його «система синтетичної філософії» міцно тримається індуктивних засад. Свідченням цього є те, що майже всі свої трактати Г. Спенсер завжди пов'язував із індукцією. Наприклад, у трактаті з соціології є великий розділ із прикметною назвою «*Inductions of Sociology*», де розглядаються не окремі соціальні факти та їхнє узагальнення на основі певних ознак, а базові суспільні інституції – суспільство як організм, суспільні функції, розподільча соціальна система, регулятивна система, суспільні типи і конституції та ін. (Spenser, 1884, р. 463–618). Дивно виглядає така індукція! З іншого боку, це свідчить про те, що філософи-позитивісти, з їхньою апеляцією до вивчення явищ, без занурення у будь-які сутності, не спроможні по-справжньому опертися на індукцію. І в цьому позитивісти суголосні з Е. фон Гартманом, який, попри своє захоплення наукою, не поділяв панівних



позитивістських поглядів сучасників. Цілком очевидно, що індукція як метод пізнання мало дотична до філософії, навіть якщо це позитивістське філософування.

Не меншу значущість мали аргументи проти метафізики представників неокантіанства. Наприклад, один із відомих російських неокантіанців Олександр Іванович Введенський вважав, що метафізика втратила «кредит довіри», оскільки вже не здатна забезпечити людину надійним, достеменним знанням, пропонуючи натомість сумнівні поняття, які, до того ж, не спираються на жодні факти. Крім того, цей прискіпливий дослідник угледів низку суперечливих положень (на додаток до кантівських паралогізмів і антиномій), які знецінювали метафізичний дискурс. Так, аналізуючи суперечливу сутність метафізики, О. Введенський привертає увагу, перш за все, до тих прийомів, методів, якими зазвичай послуговуються творці метафізичних систем. До таких вельми сумнівних методів вітчизняний неокантіанець відносив такі: 1) хибної передумови; 2) замовчування очевидних суперечностей; 3) подвійної підміни природознавства і метафізики; 4) ототожнення різних завдань. Згідно з О. Введенським, всі ці так звані методи свідчать те, що метафізики не спроможні продукувати несуперечливе знання про світ, попри те, що всі метафізичні доктрини претендують на досягнення саме такого, несуперечливого і, водночас, аподиктичного знання про «істинно суще» (Введенський, 1917, с. 41–47). Але всі ці претензії безпідставні, бо, на переконання вітчизняного неокантіанця, не існує жодного метафізичного твердження, тези, положення, яке б не спростовували самі метафізики. Це пов'язано з тим, що між ними завжди точиться запекла боротьба за істинність власних тверджень і намагання за будь-що спростувати твердження своїх ідейних супротивників – інших метафізиків, оскільки їхні доктрини, начебто, є хибними. То хіба це не свідчить про хиткість і упередженість будь-яких метафізичних ідей, їхню залежність від уподобань своїх творців? Але, згідно з О. Введенським, всі суперечки між метафізиками не мають нічого спільного з науковими пошуками, принципами і обґрунтуваннями, яких дотримуються вчені, навіть тоді, коли між ними точаться дискусії, суперечки, бо вчені переймаються пошуками істини, а метафізики зазвичай змагаються один з одним задля утвердження власних сумнівних переконань, ідей.

Був ще один варіант розуміння метафізики, який запропонував видатний німецький учений, психолог і філософ Вільгельм Вундт. Він не вважав

за можливе повністю відмовитись від метафізики, на його погляд, доцільніше надати їй дещо інших функцій. Тому німецький учений висунув ідею щодо світоглядної, а не наукової функції метафізики. Він також запропонував власну типологію метафізичних доктрин, а саме – поділ на поетичну, діалектичну і критичну метафізику. Характерно, що ця типологія мала певний успіх у філософських і наукових колах.

В. Вундт розробляв критичну метафізику як частину власної «системи філософії». Німецький учений неодноразово підкреслював, що сучасна метафізика (її проблематика) просувається не стільки професійними філософами, скільки зусиллями самих учених, оскільки останні добре розуміються на тих проблемах, що потребують саме метафізичного осмислення. Тож, на думку німецького вченого, сучасна метафізика мусить зосередитись на «трансцендентальних засадах» наукового пізнання (В. Вундт посилався на Кантове розуміння метафізики), при цьому чітко усвідомлюючи, що кожна наука має власні, вельми специфічні засади, які найбільше цікавлять учених. Зрозуміло, що далеко не всі вчені замислюються над цими проблемами, однак якщо ця проблематика починає їх цікавити (В. Вундт зараховував себе до цього «мислячого кола» вчених), учені рухаються у річищі не наукового пізнання, а саме метафізики. Але при цьому ці засади (трансцендентальні), що становлять базис метафізики, не є якимось особливим різновидом наукового знання, вони є світоглядом (*Weltanschauung*), що формується на основі узагальнення різноманітного наукового знання – і загального, і спеціального, а також певних персональних переконань учених. Саме тому сучасну метафізичну проблематику розробляють не стільки фахові філософи, скільки вчені – професійні дослідники природи, бо саме природа, в її різних іпостасях, є найважливішим «постачальником» тих проблем, які осмислюються засобами метафізики. При цьому остання не повинна зазіхати на наукове вирішення цих проблем, її функція суто світоглядна.

На думку В. Вундта, для сучасної людини не має особливого значення аргументованість метафізичного дискурсу, його академічна вишуканість, важливим є те, що «метафізика, котра розкриває таємницю життя, може слугувати дороговказом у світі мистецтва, професійних питаннях, релігії і впорядкування життя. Для них (сучасних людей. – В. К.) не має якогось значення точність метафізики. Здається, значно вагомішим є те, що вона репрезентує особу, повністю і відкрито виразнюється в ній. У цій сфері, де,

здавалось, неможливі будь-які докази, вагомими є особисті переконання» (Wundt, 1908, s. 120). Особисті переконання (а це ціннісні вподобання) у поєднанні з узагальненням різноманітного наукового знання і є світоглядом, який потребує певної філософської розробки, аналізу, чим, власне, і повинна займатися метафізика. Отже, метафізика є філософським осмисленням, рефлексією світогляду.

П. Ліницький уважно дослухався до кожного з цих варіантів розуміння метафізики, її спростування, водночас намагаючись сформулювати свої, переконливіші контраргументи на захист метафізики як філософської науки, яка окреслює не лише «трансцендентальні засади» для наукового пізнання, а й здатна пізнавати суще, спираючись на власні методи й мову.

Перш за все, він розглядає позицію прибічників так званої психічної теорії метафізики<sup>1</sup>. Йдеться про тих філософів і науковців, які вважали, що оскільки метафізика як наука неможлива, бо її предмет, система аргументації, методи дослідження не відповідають критеріям науковості. І все ж, метафізика продовжує чіплятися за своє «право на існування», то єдиною підставою для цього може бути, хіба що, психічна (суб'єктивно-емоційна) потреба людини у метафізичному пізнанні.

У П. Ліницького викликають подив засновки таких тверджень: метафізиці відмовляють у науковому статусі ще до наведення щодо цього бодай якихось аргументів. Формулюючи позицію прибічників психічних причин існування метафізики, київський учений зазначав, що головним питанням для прибічників психічних засад метафізичного пізнання є необхідність розкрити ті фактори, які визначають як сутнісні риси метафізики, так і причини її динаміки: «Метафізика – це таке явище, – зазначає вітчизняний дослідник, – в основі якого зосереджено багато психічних мотивів, що робить її необхідним, поки самі ці мотиви зберігають свою силу» (Ліницький, 1897, с. 6). Якщо сила впливу цих мотивів слабшає, чи, можливо, зовсім зникає, то й метафізиці мусить прийти кінець, оскільки своїм існуванням вона завдячує лише цим суб'єктивним чинникам. Цікаво, що до складу таких чинників прибічники цієї теорії зараховували досить різні за своєю вагою мотиви, а саме – допитливість, жадібність до знань, бажання відкривати все нові й нові істини про

довколишній світ. П. Ліницький нагадує, що утвердження допитливості як вагомого мотиву метафізичних розмислів не є чимось новим, про це писав ще Аристотель – фундатор європейської метафізики. Проте допитливість не була єдиною і достатньою підставою для утвердження метафізики. Тим більше Стагірит не спростовував епістемологічне значення метафізики, позбавляти її базового статусу у структурі пізнання. Навпаки, для Аристотеля саме метафізика увінчувала пізнання, бо виконувала функцію «першої філософії» і, водночас, мудрості – найвищого знання про Божественний Нус (νοῦς). І це знання жодним чином не залежало від суб'єктивних примх, уподобань людини, її настроїв і бажань, хоча всі ці чинники вочевидь супроводжують людину у її метафізичних роздумах, причому не підміняючи тієї реальності, тих речей, які входили до сфери метафізичного пізнання.

Отож, на думку П. Ліницького, вдавана очевидність мотиву допитливості, зацікавленості потребує певних уточнень, зокрема, ми мусимо якимось чином розрізнити допитливість, що рухає метафізичними пошуками, від тієї зацікавленості, що вмотивовує пізнання у царині емпіричних наук, де метафізичні розмисли не мають, начебто, ніякої пізнавальної сили і значущості: «Якщо погодитись із тим положенням, що потреба у знаннях, які проявляють себе в метафізичній умоглядності й досвідному знанні, стосовно психічних мотивів є тотожною, тоді чим же розрізняються між собою умоглядність і досвід» (Ліницький, 1897, с. 12).

Розбираючи аргументи прибічників ідеї розрізнення психічних мотивів (особливо так званої допитливості) П. Ліницький дійшов певного висновку, а саме: вкрай важко провести строге розрізнення між допитливістю у сфері емпіричних наук і метафізики. Згідно з київським професором, ситуацію не врятує навіть їхня відмінність, якщо не за змістом (оскільки зміст чи предметна сфера емпіричного пізнання начебто постійно розширюється за рахунок предметної сфери метафізики), то принаймні за методами. Однак апеляція до методів пізнання, вважає П. Ліницький, не має прямого стосунку до психічних мотивів, це вже царина логіко-гносеологічних досліджень, на чому особливо наголошував київський філософ, вважаючи, що ані логіка, ані гносеологія не можуть залежати від психічних чинників. Для київського філософа психологічне обґрунтування засад пізнання не може вважатись прийнятним, бо так звані «психологічні закономірності», які нібито уможливають логіко-пізнавальні процеси, потребують чогось

<sup>1</sup> Ідею щодо психічних мотивів генези і формування основної проблематики метафізики поділяли, наприклад, досить відомі німецькі філософи Рудольф Леман, Вільгельм Ієрузалем та ін.

більш вагомого, аніж психічні акти, що супроводжують мислення і пізнання, а саме – закони і правила мислення, які функціонують як ідеальні (апріорні) норми. П. Ліницький цілком погоджувався з таким тлумаченням логіко-гносеологічних засад мислення і пізнання.

Окрім людської допитливості метафізика підживлюється начебто ще одним мотивом – страхом смерті. П. Ліницький цілковито не відкидав аргументи прибічників і цієї теорії, намагаючись розкрити характер, спрямування і тривалість дії цієї засади людського буття. Це досить очевидний мотив: людині властиво боятись смерті, але проблема полягає в тому, яким чином цей мотив впливає на метафізичне пізнання. П. Ліницький зазначав, що без такого розрізнення важко зрозуміти, як страх смерті (гостре переживання наближення смерті), що, як відомо з досвіду, діє не перманентно, а лише спорадично, спонтанно, зазвичай під впливом трагічних обставин людського буття, постає як конструктивний принцип метафізичної творчості. Згідно з київським дослідником, така впевненість не має під собою якихось вагомих підстав, окрім суб'єктивного переконання апологетів «мотиву смерті» щодо його дієвості в царині метафізики. До того ж, усе ще залишається не зрозумілим характер дії цього чинника на генезу і розвиток метафізики як частини філософського пізнання. Прибічники цієї теорії не можуть відповісти на запитання, якою має бути сила впливу цього мотиву на творців метафізики, і, найголовніше, якою має бути його тривалість. Тобто залишається не з'ясованим, як сильно і, головне, скільки часу треба перебувати у стані «страху і трепету» (за образним висловом одного із засновників екзистенціалізму Серена К'єркегора, для якого ці чинники вмотивовують глибоку релігійну віру), щоб продукувати все нові й нові метафізичні ідеї та концепти: «Але залишається не зрозумілим, – пише київський філософ, – чи потрібно визнавати цей мотив тимчасовим чи він має постійне і незмінне значення для метафізики?» (Ліницький, 1897, с. 16). П. Ліницькому видаються непереконливими твердження, що страх смерті породжує у людини потребу занурюватись у досить складні й неочевидні розмисли стосовно буття і небуття, генези речей, існування світу, Бога, душі, свободи тощо.

Як вважає київський професор, психічні мотиви у певних випадках можуть супроводжувати метафізичне пізнання, бути його своєрідним фоном, додатковим імпульсом, але вони (ці мотиви) не можуть бути справжньою причиною і тим більше логічною підставою метафізичного

пізнання: «Психічний мотив поступається місцем чисто логічним мотивам: протилежність життя і смерті уявляється суперечністю, більш загальним виразом якого слугує протилежність буття і небуття» (Ліницький, 1897, с. 16). Київський філософ висуває власну тезу щодо співвідношення страху смерті і метафізичного пізнання. Щодо цього він пише: «Чи не з'являється страх смерті від властивого людині потягу до безсмертя, а такий потяг притаманний людині – як істоті мислячій, тобто залежить від здатності її до метафізичної умоглядності. Тож не страх смерті є мотивом метафізичної умоглядності, а навпаки, остання слугує мотивом страху смерті» (Ліницький, 1897, с. 17). Це цікавий висновок, оскільки дослідник пов'язує переживання страху смерті з метафізичною спрямованістю людської свідомості до трансцендентних речей, зокрема, бажанням людини зрозуміти, розкрити таємницю безсмертя, а отже, з'ясувати проблему вічності, вічного буття, нескінченності, тобто, тих проблем (суто метафізичних), що впливають із розмислів про безсмертя.

При цьому виявляється одна принципова обставина: людина не може розмірковувати про безсмертя без певних уявлень про Вищу істоту, яка, власне, і є гарантом вічного життя душі після фізичної смерті людського тіла. Таким чином, вітчизняний філософ висунув дуже вагому ідею: пізнавальні можливості метафізики укорінені у здатності людини ставити граничні питання, одним з яких є питання про смерть і безсмертя. Метафізика уможливується бажанням людини збагнути, що її очікує після смерті – вічне життя чи абсолютне забуття, ніщо. Тому не страх смерті, як психічний стан людини, є причиною і мотивом метафізичного пізнання. Вочевидь ситуація виглядає дещо інакше. Людина переймається питанням безсмертя, а також тим, хто (яка Вища істота) є його гарантом, яким є (і чи може бути) потойбічний світ, де людина (її душа) отримує своє безсмертя – саме це коло питань людина хоче збагнути і саме ці питання є справжньою причиною (мотивом) метафізичних розмислів, метафізичного пізнання. Страх (чи безстрашність?) людини є наслідком відповіді на метафізичне питання про існування Вищої істоти, яка може бути гарантом (чи не може?) безсмертя людської душі. Отже, для людини страх смерті є не причиною її метафізичних пошуків, а психологічним наслідком – такий висновок київського професора є цілком логічним продовженням його аналізу справжніх витоків метафізичного пізнання і, водночас, вагомим словом на захист метафізики в часи, коли її здобутки були

поставлені під сумнів, а її славне минуле відкинуте як інтелектуальний непотріб, оскільки всі ці «метафізичні скарби минулого» заважають науковому поступу.

Не менш суперечливими, за П. Ліницьким, є твердження щодо залежності метафізичного дискурсу від таких вельми протилежних людських мотивів, як егоїзм і альтруїзм. Річ у тім, що таке розрізнення мотивів людських вчинків, згідно з київським ученим, можна провести на підставі не психологічних, а логіко-гносеологічних принципів. Тому апеляція до егоїзму і альтруїзму, як до основи метафізичного пізнання, обґрунтовується не психічними мотивами, а гносеологічною потребою у пізнанні сущого, Бога і світу. Тож метафізичне пізнання, як і будь-яке наукове дослідження, має бути дискурсивним, тобто логічним і послідовним як у своїх засновках, так і у висновках. Усе це обмежує суто психологічні мотиви метафізичного пізнання, хоча цілком їх не відкидає. Отож, згідно з П. Ліницьким, намагання віднайти витоки метафізики у сфері людської психічної мотивації є хибним шляхом, і при цьому неважливо, яких моральних конотацій ми надаємо цим мотивам – егоїстичних чи альтруїстичних.

Згідно з київським філософом, витоки метафізики не слід шукати також у так званих аналогіях, якими, як стверджують прихильники «теорії аналогій», творці метафізичних систем послуговуються, намагаючись якимось чином пояснити генезу своїх ідей. Саме цій своїй здатності людина завдячує тим, що силою своєї уяви може уподібнити Вищу реальність, про яку немає жодних твердих підтверджень щодо її природи й існування, з тими речами, які пізнаються за допомогою різноманітного досвіду. І цей перший крок до метафізичного пізнання (а саме аналогія) у людини тісно поєднується ще з деякими формами її духовної діяльності, а саме – афектами (піднесеними емотивними станами душі) та силою творчої уяви. Поєднання афективних станів і творчої уяви уможливорює метафізичні пошуки, бо наділяє їх необхідною креативною силою, здатністю піднятися до трансцендентного виміру сущого. Таким чином, для прибічників цієї теорії всі ці духовні форми є необхідними умовами існування метафізики, вони «підживлюють» метафізичні дослідження тим, що відкривають нову, не очевидну для емпіричного пізнання реальність. Однак ця нова реальність є цілком прийнятною для метафізичного погляду на світ.

Цікаво, що цю позицію поділяв російський філософ Сергій Олексійович Аскольдов, для

якого аналогія відігравала вирішальну роль у конструюванні, творенні наукових і філософських ідей. Завдяки цій суб'єктивній здатності людина відшуковує щось нове, невідоме, спираючись при цьому на відоме і добре знане: «Аналогія є не просто уподібнення, а є таким уподібненням, що продирається від відомого до невідомого саме тими шляхами, що вказуються цими своєрідними зв'язками відомих і невідомих реальних речей, об'єднань і духовних сутностей. Оскільки ці шляхи такі різноманітні, аналогія і виявляє спорідненість і тяжіння до різних сторін інтелектуального і духовного життя» (Аскольдов, 1922, с. 52).

Крім того, С. Аскольдов вважає доцільним виокремити три форми аналогії – індуктивну, типологічну й інтродуктивну. Якщо перші дві цілком прийнятні для буденного життя і наукових досліджень, то третя форма – інтродуктивна – є базовою аналогією у царині філософського, метафізичного пізнання, бо «тільки послуговуючись нею, ми пізнаємо вищий і спільний сенс життя, що міститься вже у сфері надемпіричній» (Аскольдов, 1922, с. 53).

Поєднуючи витоки метафізики зі здатністю людини до аналогії, ці критики метафізики йдуть далі і стверджують наявність тісної взаємодії між метафізичним пізнанням і сферою людських почуттів і афектів. Згідно з поглядами цих критиків, метафізичні концепти й ідеї є «понад досвідними не тому, що існує якесь особливе пізнання, відмінне від досвідного, а тому, що основою їх слугують такі аналогії, для яких матеріал запозичується не лише зі сфери інтелектуальної, царини досвідного пізнання, але також із сфери почуттів і афектів» (Ліницький, 1897, с. 67).

П. Ліницький повністю не відкидав залежність метафізичного пізнання від людських почуттів, уяви і афектів, але вважав, що таку залежність не слід перебільшувати. Зв'язок метафізичного пізнання з усім комплексом людських пізнавальних здатностей справді існує, без цього важко уявити саму можливість творення метафізичних систем, але проблема полягає в тому, які саме почуття, образи й уявлення становлять основу метафізики. Вітчизняний філософ не погоджувався із тим, що метафізичне пізнання суттєво залежить від тих образів і уявлень, що формуються у буденному або науковому досвіді. На переконання київського професора, почуття, образи й уявлення, які вмотивовують метафізичні ідеї, пов'язані не з емпіричним досвідом, а з духовними почуттями, головним із яких є потяг (бажання, любов) до пізнання Вищої



Істоти – Бога. Отже, релігійний досвід, почуття людини є основою метафізичних ідей, причому «не стільки окремими догматичними і теоретичними уявленнями, скільки почуттями і афектами, які отримують свою репрезентацію у релігійних догматах, з яких і метафізика значною мірою отримує свою життєву силу» (Ліницький, 1897, с. 69).

Таким чином, генеза метафізичного знання ґрунтується як на духовних почуттях до Вищої Істоти, так і на тих ідеях, які дістали втілення у певних релігійних віруваннях, догматах, тобто на рефлексивно осмислених і систематизованих ідеях і концептах певного релігійного вчення. Духовні почуття і афекти самі по собі не створюють достатніх передумов для метафізичного пізнання, хоча й слугують для нього певним мотивом. Тому найбільшої ваги для метафізичного пізнання мають релігійні вірування, бо саме вони надихають людину на пошуки відповідей на граничні питання буття. Щодо цього Ліницький зазначає: «У тих самих афектах і почуттях, з яких випливають релігійні споглядання, перебувають також джерела метафізики» (Ліницький, 1897, с. 186).

Релігія і метафізика є два крила людського духу, розуму, котрі хоча й послуговуються різними формами концептуалізації суцього, все ж долучені до спільних джерел, витоків – граничних питань про суще, його сенс, мету людського існування, сутність свободи тощо. Варто зазначити, що в цьому пункті позиція київського філософа певним чином збігається із позицією І. Канта, для якого, як відомо, метафізика (попри її критику і спростування як догматичної філософської науки) зберігає свою силу, оскільки її питання не є чікось суб'єктивною вигадкою, примхою, забаганкою, а є фундаментальним надбанням «культури людського розуму», його необхідною складовою, без якої людина не може претендувати на повноту осягнення світу.

Безжалібно і рішуче заперечення метафізики з боку прибічників матеріалізму і позитивізму не досягає мети, оскільки, на думку вітчизняного філософа, всі ці «спростування» насправді є не чим іншим, як імпліцитною формою культивування метафізики, попри свою антиметафізичну риторіку. Так, матеріалістична філософія (на кшталт Карла Фогта, Людвіга Бюхнера, Якоба Молешотта та ін.) суттєво спрощувала (і навіть вульгаризувала) традиційні метафізичні ідеї, але це не свідчило про те, що матеріалісти цілковито позбулися метафізичного підґрунтя свого філософування. Підтвердженням цього є те, що у своїх філософських пошуках вони зберігали основні

риса метафізики, а саме: їхні погляди базувались на особливій «повазі», шанобливому ставленні до такого загального і вельми неочевидного (з емпіричного погляду) поняття, як «Матерія», яку розглядали як єдину, універсальну основу природи, світу, суцього<sup>1</sup>. Для матеріалістів це загальне поняття виконувало функцію як джерела пізнання, так і доконечної мети пізнавального процесу – відкриття істини про світ, виявлення його матеріального підґрунтя. Крім того, матеріалісти наділяли «Матерію» всіма атрибутами Вищої істоти, Абсолюту, тобто властивостями, притаманними предметам традиційної метафізики, які начебто викликали зневагу з боку прибічників матеріалізму.

Більше того, поняття «Матерії» перебирало на себе важливі метафізичні функції, а саме: воно (це поняття) виконувало роль як «онтологічного» аргументу (бо «Матерія» поставала як реальність, що не знищується, існування якої збігається з визнанням її вічності), так і аргументу «теологічного» (бо вона розглядалась як безкінечна реальність, креативна сила, що породжує суще, трансформує його, зберігаючись у всіх можливих видозмінах як щось незмінне)<sup>2</sup>. Тож, спираючись на ці аргументи, прибічники науки і матеріалістичної філософії фактично «сповідували» метафізику, хоча робили це приховано, публічно демонструючи презирство до неї. Зрозуміло, що така позиція культивувала дуже збіднілі метафізичні концепти, до того ж без їх належного обґрунтування, бо найпоширенішим прийомом такого філософування була редукація складних, «комплексних» речей і явищ (наприклад, життя, психіки) до низького, навіть примітивного рівня. Відомий крилатий вислів К. Фогта, що мозок продукує думки, як печінка жовч або нирки сечу, свідчить про той примітивний рівень, до якого матеріалісти готові були звести свої уявлення про природу і людину.

П. Ліницький добре розумів такі редукаціоністські мотиви філософів-матеріалістів, тож щодо цього він писав: «Матеріалізм вбачає це завдання і цей спосіб у тому, щоб усе складне звести до

<sup>1</sup> Філософи-матеріалісти спиралась на теоретичні уявлення тогочасних фізиків, для яких матерія – це атоми й ефір.

<sup>2</sup> Так, Л. Бюхнер у своїй знаменитій праці «Kraft und Stoff» (1855) часто вживає формулювання на кшталт «безсмертні матерія і сили», «нескінченність матерії», «гідність матерії», «вічні закони природи» та інші вислови, що унаочнювали суто метафізичний дискурс, який перевершував будь-які емпірично верифіковані знання про світ, «матерію і силу». Чого варті хоча б такі висловлювання Л. Бюхнера: «Матерія безсмертна... Як могло бути створено те, що неможливо знищити! Матерія мусить бути вічною, вічною і вічною. Матерія вічна, змінюється лише її форми» (Büchner, 1872, s. 12). Це нагадує навіть не метафізичні прозріння, а якісь містичні осяяння, молитовне звернення до Матерії як Вищої Істоти!

простих елементів і з цих останніх вивести все різноманіття видів і форм складного» (Линицький, 1886, с. 398–399). Але будь-яка радикальна редукція складних феноменів до фізіологічних процесів, а останніх – до хімічних реакцій, також потребувала певної метафізики, тобто загальних уявлень про природу, людину, її психіку тощо<sup>1</sup>. Не випадково наукові трактати тих часів рясніли сюжетами, роздумами, які мало чим відрізнялись від метафізичних узагальнень.

Не менш контрверсійною щодо метафізики була позиція позитивістськи налаштованих учених і філософів. Приміром, для Г. Спенсера суше, світ, природу варто диференціювати на дві реальності – непізнанну і пізнану. Перша – сфера релігійної віри, друга – наукового пізнання. Але перша реальність, попри свою непізнанність, слугує підґрунтям і для пізнання. Зрештою, і наукове пізнання натикається на непізнанну реальність, тобто щось таке, про що наука не може мати достеменного знання: «Усвідомлення непізнанної Сили розкривається для нас через усі явища, постійно зростає очевидність цього, і мусить нарешті звільнитись від усіх своїх недоліків. Впевненість у тому, що існує така Сила, і разом з тим, що її природа перевищує силу нашого споглядання, незбагненна для нашої уяви, – до цієї впевненості прямує інтелект з перших кроків прогресу» (Spenser, 1865, p. 108). Таким чином, і наука, і релігія споріднені у своєму *незнанні* прихованої (непізнанної) реальності, з якою вони мають справу, щоправда, кожна з них зіштовхується з нею своєрідно. Хіба це не нагадає Кантове вчення про непізнанність речей самих по собі?

Дж. Мілль, попри своє тяжіння до позитивізму, також сформував щось на кшталт метафізичної теорії, принаймні запропонував певні метафізичні припущення, які виклав у трактаті «An Examination of William Hamilton's Philosophy» (Mill, 1865). Прикметно, що у цьому трактаті він зазначає: «Що ми маємо на увазі, або що нас спонукає казати, що предмети, які ми сприймаємо, є зовнішніми для нас, а не частиною наших власних думок? Ми маємо на увазі, що у нашому сприйнятті є щось, що існує, коли

ми розмірковуємо про це; щось, що існує до нашого розмірковування про це, й існувало б, якби ми були знищені. І далі, існують речі, котрих ми ніколи не бачили, не чіпали і не сприймали, і речі, котрі ніколи не будуть сприйняті. Це ідея про щось, що відрізняється від наших швидкоплинних вражень тим, що кантівською мовою називають “постійністю”, щось фіксоване і однакове, в той час, коли наші враження змінюються; щось, що існує незалежно від того, усвідомлюємо ми це чи ні..., і що становить загальним наше уявлення про зовнішню субстанцію» (Mill, 1865, p. 178–179). Тож британський позитивіст висунув суто метафізичну ідею щодо необхідності існування матерії як субстанції, яка попри її непізнанність (а для нього це цілком очевидно) має діяти як постійний фактор «можливих відчуттів». Наявність такого фактора уможливорює асоціацію різноманітних чуттєвих вражень, об'єднання їх у певну єдність, яка для людського розуму постає у вигляді речей, явищ природи.

На переконання П. Ліницького, матеріалістична філософія (як і позитивізм) не здатна послідовно відповісти на питання щодо першопричини світу, оскільки, дотримуючись феноменалізму, і представники матеріалізму вважають, що «перші причини речей є для нас непізнанні» (Линицький, 1886, с. 397–398). І це стосується не лише першопричини світу – Матерії, її елементів, а й тих базових понять, якими матеріалісти послуговуються, досліджуючи природу, світ. Тож уважний погляд на ці поняття свідчить про те, що, «досліджуючи поняття, які становлять суттєвий зміст матеріалізму, у сенсі доктрини, якими є матерія, сила, закони природи, багато хто не міг не углядіти того, до якої міри всі ці поняття мають невизначений сенс і як взагалі умовним і відносним є їхнє значення» (Линицький, 1886, с. 398).

Тому метафізика потребує теологічного підґрунтя, і в цьому аспекті, згідно з П. Ліницьким, особливе значення має християнський теїзм, сила впливу якого на метафізику, її проблематику є визначальною, так що «виховані теїстичним світоглядом почуття зберігають свою значущість навіть у таких філософських системах, котрі не визнають особи Найвищої Істоти» (Линицький, 1897, с. 69–70). То чи не означає це, що метафізика, попри всі можливі її спростування і заперечення, все ще зберігає (і завжди зберігатиме) свою значущість, оскільки вона займається граничними засадами пізнання сущого, свободи, Бога? П. Ліницький переконаний, що метафізика мусить займатися речами, яким ніколи не віднайти емпіричних відповідників. Але це не слабкий,

<sup>1</sup> Успіхи хімії давали змогу вченим (наприклад, Франсуа Мажанді, Клоду Бернару та ін.) робити певні кроки і у цьому напрямі – редукувати фізіологію до хімізму. Таку редукцію фізіологічний процесів до хімізму і, зрештою, до «енергетизму» демонстрував Вільгельм Освальд, видатний вчений, лауреат Нобелівської премії з хімії. У своїй натуральній філософії він продемонстрував дивовижне вміння комбінувати різноманітні наукові ідеї задля створення цілісного філософського погляду на природу і людину. Філософія природи В. Освальда вражає своїм розмахом і методологічною послідовністю (Ostwald, 1902).

а сильний бік метафізики, її, так би мовити, атрибутивна ознака, без якої метафізичні розуми позбавлені будь-якого сенсу. Тож відсутність емпіричної референції не відкидає метафізику на узбіччя наукового дискурсу, не позбавляє її права на існування як базової філософської науки, оскільки метафізика, як і інші філософські дисципліни, послуговується логіко-раціональними прийомами доведення своїх положень, тверджень. У багатьох своїх працях київський професор наголошував на тому, що за способами обґрунтування метафізика не тільки може, а й повинна орієнтуватись на науково-теоретичні взірці доказовості. Саме тому критичні закиди у бік метафізики, зокрема, звинувачення її у відсутності наукової строгості, залежності її концептів та ідей від психічних чинників, не позбавляють її статусу вагової частини філософії. Отож, після ґрунтовного огляду критичних зауваг на її адресу, київський дослідник впевнено висновує, що «метафізика необхідна не в сенсі психологічному., а в науково-теоретичному. Як сукупність положень, що мають свої безсумнівні засади в апріорних принципах мислення» (Ліницький, 1897, с. 244).

П. Ліницький погоджується із кантівською позицією щодо апріорності метафізичних засад, а це означає, що вони (метафізичні засади, принципи і категорії) є також засадами мислення, тобто вони є необхідним і загальним предметом мислення. У цій своїй якості метафізика ніколи не може бути замінена якимось іншим різновидом осмислення і пізнання світу – релігійним чи науковим. Попри це, метафізика за формою побудови знання тяжіє саме до раціонально-теоретичних норм і стандартів аргументації. З іншого боку, вона не є ще одним різновидом наукової раціональності, оскільки, вбираючи у себе основні прийоми наукового обґрунтування, метафізика має своє підґрунтя у «філософському розумі», який не збігається з науковою раціональністю, яка значною мірою залежить від того, що наукові підходи потребують емпіричного рівня дослідження, хоча у різних наукових доктринах ця залежність є різною, іноді вельми неочевидною. Метафізика долає очевидність і достеменність досвіду і постає як «неемпіричне знання» про суще, що, до речі, для багатьох учених і філософів у другій половині XIX ст. унеможливило прийняття метафізики як науки. Згідно з П. Ліницьким, саме у цій своїй якості метафізика має шанси зберегти свій статус засадничої філософської науки, яка послуговується раціональними прийомами і методами пізнання сущого: «Метафізика необхідна в сенсі науки –

неемпіричної, а понаддосвідної, або чисто раціональної, тобто, філософської» (Ліницький, 1897, с. 244).

Таким чином, усі так звані психічні мотиви і наміри метафізичного пізнання є лише його суб'єктивним супроводом, відкидати який просто безглуздо, оскільки це цілком очевидна річ, проте метафізика як філософська наука потребує раціонального обґрунтування, а не емоційних переживань. Причому таке обґрунтування стосується як предмета, так і методів метафізичного пізнання. Наприклад, теологія, як частина метафізики, зазвичай спирається на переживання людиною своєї «зустрічі» з Богом, але цього недостатньо для пізнання Бога як Вищої істоти, що має певні виміри і атрибути. Для пізнання Бога потрібно окреслити те, що можливо пізнати (предметну сферу пізнання), а також з'ясувати ті методи, шляхи, концептуальну мову, які для цього потрібно застосовувати.

Перш за все, метафізика, для київського філософа, є наукою, що досліджує категоріальні форми і принципи (ідеї, засади), що уможливають як досвідне, так і «понаддосвідне» пізнання сущого. Цим займається онтологія як вчення про буття, його категоріальні визначення. Таким чином, згідно з П. Ліницьким, треба з'ясувати особливості тих категорій, що складають основу онтології як «першої» частини метафізики. Київський дослідник вважає, що категорії мислення є не синтетичними, а аналітичними концептами: «Всі вказані категорії (якість, кількість, відношення, буття, особливо те, що визначається як субстанціальність і каузальність) є аналітичними засадами пізнання, оскільки всі вони позначають розрізнення у пізнанні; так, кількість, якість і відношення визначають різні сторони буття, бо буття увиразнює найзагальніше і основне, а саме – розрізнення того, що існує, і того, що не існує» (Ліницький, 1895, с. 82). Крім того, категорії потрібно розглядати не лише як форми розсуду (такими є форми мислення, що вивчаються формальною логікою), а й як форми (хоча й вельми специфічні), що передують (тобто є апріорними) будь-яким нашим «конкретним» актам пізнання речей і явищ.

Для П. Ліницького категорії функціонують не просто як аналітичні поняття мислення, вони є базовими передумовами пізнавальної діяльності, тобто у процесі пізнання категорії виконують синтетичну функцію, без чого пізнавальний акт не відбудеться, він буде неможливий: «Категорії – не форми мислення, а основні, елементарні, форми пізнання, яке є метою мислення» (Ліницький, 1895, с. 82). У цьому питанні, попри

критичні стріли у бік І. Канта, для якого, як відомо, категорії – не лише форми мислення, а й пізнання, спостерігається і певна згода з німецьким філософом щодо необхідності розрізняти мислення і пізнання. Це особливо актуально у царині метафізичного пізнання, де, згідно з І. Кантом, ми можемо мислити про будь-що, навіть про речі самі по собі (душу, світ як ціле, свободу, Бога), але це жодним чином не слід розглядати як пізнання цих речей, тобто ми ніколи не можемо мати про них достеменного, аподиктичного (і несуперечливого) знання. Власне такого отождолення мислення і пізнання міцно трималась традиційна, догматична метафізика, репрезентуючи свої візії як наукового обґрунтоване знання про трансцендентні предмети. Кант вважав, що умовами можливості пізнання є не лише категорії мислення (це необхідна, але не достатня підстава для пізнання), а й суб'єктивні форми чуттєвого сприйняття – простір і час. Завдяки суб'єктивним формам чуттєвості категоріальне мислення підноситься до рівня пізнання, оскільки саме ці форми, точніше, той чуттєвий зміст, ті чуттєві споглядання, які уможливлються цими формами, надають категоріям потрібного їм синтетичного характеру. А саме синтетична діяльність є характерною рисою будь-якого пізнання – від буденного до наукового.

Онтологія, як «перша філософія», досліджує загальні категоріальні визначення сущого, що уможлиблює зробити крок до наступних метафізичних дисциплін – космології, психології і теології. Онтологічні розробки дають змогу також підійти до логіко-гносеологічних досліджень мислення, його пізнавальних функцій. Суголосно з вимогами часу П. Ліницький погоджувався з тим, що логіко-гносеологічні студії «розчищають» поле для метафізичного пізнання, оскільки надають у його розпорядження критично перевірені й обґрунтовані правила дискурсивного мислення і методологічні принципи пізнання. І лише спираючись на ці правила і принципи пізнання,

сучасна метафізика може претендувати на вагомість своїх теоретичних здобутків. Але київський професор повертає увагу і на зворотний бік проблеми, а саме: метафізичні студії виконують важливу функцію для логіки і гносеології, бо концептуально визначають ту реальність, у межах якої логічні правила і закони, а також гносеологічні питання про природу істини, умови можливості пізнання отримують певний сенс. Щодо цієї взаємної залежності логіко-гносеологічних і метафізичних досліджень київський професор зазначав: «Питання про Безумовне до того є важливим для філософії, що по суті до нього можна звести всі інші філософські питання, а саме, – питання про сутність речей, пізнання і мислення. Питання про сутність вимагає віднайти і визначити найсуттєвіше, тобто, головне і найважливіше щодо буття речей, а у ідеї безумовного мислиться найважливіше і сутнісне щодо всього існуючого, – це і є основна засада» (Ліницький, 1901, с. 178–179).

То чи потрібна метафізика за доби науки? Чи спростовує наукова методологія пізнавальні можливості метафізики, оскільки остання неспроможна послуговуватись емпіричними методами пізнання? Відповідь на ці запитання у Петра Ліницького виважена й обґрунтована: метафізика потребує оновлення, вона мусить враховувати критичні закиди на свою адресу. Необхідно критично аналізувати пізнавальні можливості метафізики, ретельно досліджувати їх, спираючись на досягнення сучасної науки. Але при цьому, на переконання київського філософа, метафізика має зберегти свою роль у філософсько-богословському пізнанні, оскільки історично і концептуально саме метафізика пов'язана з основними питаннями філософії, замінити які на щось інше, так би мовити, більш прийнятне з погляду емпіричного досвіду, неможливо. Ці питання потребують саме метафізичного осмислення, хоча київський професор добре розумів, що «ера науки» вимагає від метафізики нових підходів до пізнання емпірично «неочевидної» реальності.

#### Список посилань

- Аскольдов, С. (1922). Аналогия как основной метод познания. *Мысль. Журнал Петербургского философского общества*, 1, 33–54.
- Богдашевский, Д. И. (1893). Здравая метафизика. *Труды Киевской духовной академии*, 5, 123–138.
- Введенский, А. И. (1917). *Логика как часть теории познания*. Петроград: Тип. М. М. Стасюлевича.
- Козловський, В. П. (2008). Інтерпретація Петром Ліницьким кантівської ідеї про інтелігібельну та емпіричну природу людини. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 76, 43–48.
- Ліницький, П. И. (1871). Критико-библиографические заметки. *Труды Киевской духовной академии*, 12, 418–480.
- Ліницький, П. И. (1881). *Об умозрени и отношении умозрительного познания к опыту (теоретическому и практическому)*. Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого.
- Ліницький, П. И. (1886). Идеализм и реализм. *Вера и Разум*, II (II), 341–399.
- Ліницький, П. И. (1892). *Пособие к изучению вопросов философии (Элементы философского мирозерцания)*. Харьков: Тип. Губернского правления.
- Ліницький, П. И. (1894а). Философия как наука. *Вера и Разум*, II (II), 151–176, 193–219, 239–254, 287–303, 331–348, 419–438.
- Ліницький, П. И. (1894б). Философия как наука. *Вера и Разум*, II (II), 1–12.



- Ліницький, П. І. (1894c). Мышление научное и ненаучное. *Вера и Разум, II* (II), 227–246, 267–285.
- Ліницький, П. І. (1895). Краткий очерк основных начал философии. *Вера и Разум, II* (II), 73–113.
- Ліницький, П. І. (1897). О необходимости метафизики. *Вера и Разум, II* (II), 1–24, 49–76, 183–200, 231–244.
- Ліницький, П. І. (1898). *Философия Эдуарда Гартмана*. Харьков: Тип. Губернского правления.
- Ліницький, П. І. (1901). *Основные вопросы философии: опыт систематического изложения философии*. Киев: Изд. А. К. Т.
- Ліницький, П. І. (1904). *Пособие к апологетическому богословию: (Философия веры)*. Киев: Тип. И. И. Горбунова.
- Ліницький, П. І. (1906). *Философская пропедевтика*. Харьков: Тип. Губернского правления.
- Ліницький, П. І. (1907). *Философские и социологические этюды*. Киев: Тип. И. И. Горбунова.
- Мозговая, Н. Г. (2012). Здрава метафізика Петра Ліницького. В Ліницький П. *Сочинения в 5 томах* (Т. 1, с. 5–39). Мелитополь: Изд. дом МГТ.
- Печеранський, І. П. (2009). Проблема віри і знання у філософських пошуках П. І. Ліницького. *Мультиверсум: філософський альманах*, 78, 32–41.
- Ткачук, М. Л. (2000). *Київська академічна філософія XIX – початку XX ст.: методологічні проблеми дослідження*. Київ: ВППОЛ.
- Ткачук, М. Л. (2008). Проблема віри і знання у творчості Петра Ліницького. *Наукові записки НАУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 76, 35–42.
- Шупик-Мозгова, Н. Г. (1997). *Петро Ліницький: життєвий шлях і духовна спадщина*. Київ: Укр. центр духовної культури.
- Apelt, E. F. (1854). *Die theorie der induction*. Leipzig: Verlag von W. Engelmann.
- Büchner, L. (1872). *Kraft und Stoff. Empirisch-naturphilosophische studien, in allgemein-verständlicher darstellung*. New York: E. Steiger.
- Herschel, J. (1831). *A Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy*. London: Longman, Rees, Orme, Brown & Green, And John Taylor.
- Lehmann, R. (1907). *Lehrbuch der philosophischen Propaedeutik*. Berlin: Verlag von Reuther und Reichard.
- Mill, J. S. (1843). *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation* (In Two Vol.). London: John W. Parker, West Strand Cambridge: J. and J. J. Deighton.
- Mill, J. S. (1865). *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy, And of the Principal Philosophical Questions Discussed in His Writings*. London: Longman, Green, Longman, Roberts & Green.
- Ostwald, W. (1902). *Vorlesungen Über Naturphilosophie. Gehalten im Sommer 1901 an der Universität*. Leipzig: Verlag Veit & Comp.
- Spencer, H. (1865). *First Principles, of a New System of Philosophy*. New York: D. Appleton and Company.
- Spencer, H. (1884). *The Principles of Sociology* (Vol. 1). New York: D. Appleton and Company.
- Whewell, W. (1837). *History of the Inductive Sciences, from the Earliest to the Present Times* (In Three Vol). London: John W. Parker, West Strand Cambridge: J. and J. J. Deighton.
- Whewell, W. (1840). *The Philosophy of the Inductive Sciences, founded upon their history* (In Two Vol). London: John W. Parker, West Strand Cambridge: J. and J. J. Deighton.
- Wundt, W. (1902). *Einleitung in die Philosophie*. Leipzig: Verlag von W. Engelmann.
- Wundt, W. (1908). *Metaphysik*. In *Systematische Philosophie. Von W. Dilthey, A. Riehl, W. Wundt, W. Ostwald, H. Ebbinghaus, R. Eucken, Fr. Paulsen, W. Münch, Th. Lipps* (s. 103–137). Berlin und Leipzig: Druck und Verlag von B. G. Teubner.

### References

- Apelt, E. F. (1854). *Die theorie der induction*. Leipzig: Verlag von W. Engelmann.
- Askol'dov, S. (1922). Analogija kak osnovnoj metod poznaniya [Analogy as main method of knowledge]. *Mysl'. Zhurnal Peterburgskogo filosofskogo obshhestva*, 1, 3–54 [in Russian].
- Büchner, L. (1872). *Kraft und Stoff. Empirisch-naturphilosophische studien, in allgemein-verständlicher darstellung*. New York: E. Steiger.
- Bogdashevskii, D. I. (1893). *Zdravaja metafizika* [Sensible metaphysics]. *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 5, 123–138 [in Russian].
- Herschel, J. (1831). *A Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy*. London: Longman, Rees, Orme, Brown & Green, And John Taylor.
- Kozlovskiy, V. P. (2008). Interpretatsiia Petrom Linytskym kantivskoi idei pro intelihibelnu ta empirychnu pryrodu liudyny [Peter Linitsky's interpretation of Kant's idea about intelligible and empirical human nature man]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filozofia ta rehiiieznavstvo*, 76, 43–48 [in Ukrainian].
- Lehmann, R. (1907). *Lehrbuch der philosophischen Propaedeutik*. Berlin: Verlag von Reuther und Reichard.
- Linickii, P. I. (1871). Kritiko-bibliograficheskie zametki [Critical and bibliographical notes]. *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 12, 418–480 [in Russian].
- Linickii, P. I. (1881). *Ob umozrenii i otnoshenii umozritel'nogo poznaniya k opytu (teoreticheskomu i prakticheskomu)* [On speculation and the relation of speculative knowledge to experience (theoretical and practical)]. Kyiv: Tip. G. T. Korchak-Novickogo [in Russian].
- Linickii, P. I. (1886). Idealizm i realizm [Idealism and Realism]. *Vera i Razum, II* (II), 341–399 [in Russian].
- Linickii, P. I. (1892). *Posobie k izucheniju voprosov filosofii (Jeleenty filosofskogo mirosozercanija)* [A allowance for the study of questions of philosophy (Elements of philosophical world-view)]. Har'kov: Tip. Gubernskogo pravlenija [in Russian].
- Linitskii, P. I. (1894a). *Filosofiya kak nauka* [Philosophy as a science]. *Vera i Razum, II* (I), 151–176, 193–219, 239–254, 287–303, 331–348, 419–438 [in Russian].
- Linitskii, P. I. (1894b). *Filosofiya kak nauka* [Philosophy as a science]. *Vera i Razum, II* (II), 1–12 [in Russian].
- Linickii, P. I. (1894c). *Myshlenie nauchnoe i nenauchnoe* [Scientific and non-scientific thinking]. *Vera i Razum, II* (II), 226–246, 267–285 [in Russian].
- Linickii, P. I. (1895). *Kratkij ocherk osnovnykh nachal filosofii* [A brief sketch of the main principles of philosophy]. *Vera i Razum, II* (II), 73–113 [in Russian].
- Linickii, P. I. (1897). *O neobhodimosti metafiziki* [On the need for Metaphysics]. *Vera i Razum, II* (I), 1–24, 49–76, 183–200, 231–244 [in Russian].
- Linickii, P. I. (1898). *Filosofija Jeduarda Gartmana* [The Philosophy of Edward Hartmann]. Har'kov: Tip. Gubernskogo pravlenija [in Russian].
- Linickii, P. I. (1901). *Osnovnye voprosy filosofii: Opyt sistematicheskogo izlozhenija filosofii* [Basic questions of philosophy: The experience of systematic presentation of philosophy]. Kyiv: Izd. A. K. T. [in Russian].
- Linickii, P. I. (1904). *Posobie k apologeticheskomu bogosloviju: (Filosofija very)* [A Guide to Apologetic Theology: (Philosophy of Faith)]. Kyiv: Tip. I. I. Gorbunova [in Russian].
- Linickii, P. I. (1906). *Filosofskaja propedevtika* [Philosophical Propaedeutics]. Har'kov: Tip. Gubernskogo pravlenija [in Russian].
- Linickii, P. I. (1907). *Filosofskie i sociologicheskie jetjudy* [Philosophical and sociological studies]. Kyiv: Tip. I. I. Gorbunova [in Russian].
- Mill, J. S. (1843). *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence and the*

- Methods of Scientific Investigation* (In Two Vol.). London: John W. Parker, West Strand Cambridge: J. and J. J. Deighton.
- Mill, J. S. (1865). *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy, And of the Principal Philosophical Questions Discussed in His Writings*. London: Longman, Green, Longman, Roberts & Green.
- Mozghovaia, N. H. (2012). Zdravaia metafizyka Petra Lynytskoho [Sensible metaphysics of Peter Linitskiy]. In *Lynytskyi P. Sochyennya v 5 tomakh* (T. 1, s. 5–39). Melytopol: Yzd. dom MHT [in Russian].
- Ostwald, W. (1902). *Vorlesungen über Naturphilosophie. Gehalten im Sommer 1901 an der Universität*. Leipzig: Verlag Veit & Comp.
- Pecheranskyi, I. P. (2009). Problema viry i znannia u filosofskykh poshukakh P. I. Linytskoho [The Problem of Faith and Knowledge in the Philosophical Quest of P. I. Linitskiy]. *Multyversum: filososfskyi almanakh*, 78, 32–41 [in Ukrainian].
- Shupyk-Mozghova, N. H. (1997). *Petro Linytskyi: zhyttievyy shliakh i dukhovna spadshchyna* [Peter Linitskiy: the way of life and spiritual heritage]. Kyiv: Ukr. tsentr dukhovnoi kultury [in Ukrainian].
- Spencer, H. (1865). *First Principles, of a New System of Philosophy*. New York: D. Appleton and Company.
- Spencer, H. (1884). *The Principles of Sociology* (Vol. 1). New York: D. Appleton and Company.
- Tkachuk, M. L. (2000). *Kyivska akademichna filosofia 19 – pochatku 20 st.: metodolohichni problemy doslidzhennia* [Kyiv Academic Philosophy of 19 – early 20 centuries: methodological problems of the research]. Kyiv: VIPOL [in Ukrainian].
- Tkachuk, M. L. (2008). Problema viry i znannia u tvorchosti Petra Linytskoho [A Problem of Faith and Knowledge in creations of Petro Linitskiy]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofia ta relihieznavstvo*, 76, 35–42 [in Ukrainian].
- Vvedenskii, A. I. (1917). *Logika kak chast' teorii poznaniia* [Logic as part of the theory of knowledge]. Petrograd: Tip. M. M. Stasjulevicha [in Russian].
- Whewell, W. (1837). *History of the Inductive Sciences, from the Earliest to the Present Times* (In Three Vol.). London: John W. Parker, West Strand Cambridge: J. and J. J. Deighton.
- Whewell, W. (1840). *The Philosophy of the Inductive Sciences, founded upon their history* (In Two Vol.). London: John W. Parker, West Strand Cambridge: J. and J. J. Deighton.
- Wundt, W. (1902). *Einleitung in die Philosophie*. Leipzig: Verlag von W. Engelmann.
- Wundt, W. (1908). Metaphysik. In *Systematische Philosophie. Von W. Dilthey, A. Riehl, W. Wundt, W. Ostwald, H. Ebbinghaus, R. Eucken, Fr. Paulsen, W. Münch, Th. Lipps* (s. 103–137). Berlin und Leipzig: Druck und Verlag von B. G. Teubner.

Viktor Kozlovskiy

## PETER LINITSKYI AS AN APOLOGIST METAPHYSICS IN “AGE OF SCIENCE”

*The article is about metaphysical studies of Peter Linitskiy's (1839–1906), a professor of the Department of Logic and Metaphysics in the Kyiv Theological Academy. For many years P. Linitskiy taught students of the Academy all parts of metaphysics. The author of the article examines all approaches to metaphysical issues that the Kyiv professor held. Special attention is paid to the arguments that P. Linitskiy used to protect metaphysics from attempts to prove its inability to formulate theoretical knowledge about transcendental objects – God, Soul, World. Deep analysis conducted by P. Linitskiy with regard to the purpose and task of metaphysics revealed different principles of construction and substantiation of metaphysical knowledge, significant impact that metaphysics of materialistic philosophy of that time had on metaphysics, as well as positivism, which despite all the criticism of metaphysical doctrine, showed a strong connection with and dependence on metaphysical principles and concepts of positivism even derived from metaphysics. A concept of “Matter” in materialistic philosophy (C. Vogt, L. Büchner, J. Moleschott), “the Unknowable” concepts of the positivists (H. Spencer) – all these doctrines meet the basic criteria of transcendent reality, which is the subject of traditional metaphysics. In his studies of the origins of metaphysics, P. Linitskiy draws the reader's attention to those conceptual approaches that reduced metaphysics to psychological motives such as interest, curiosity, desire to discover new truths about “hidden” things, search for answers to questions caused by fear of death, egoism or altruism, intent on explaining transcendent things based on his knowledge. Not ignoring these subjective motives of metaphysics, Kyiv professor believed that metaphysics needs to be studied and explained more thoroughly, namely, what is a logical-epistemological and categorical definition of the subject of metaphysics, as well as the recognition of the theological basis which lays in cognition of it. Only a combination of all these factors allows existence of metaphysics as a philosophical science.*

**Keywords:** P. Linitskiy, metaphysics, apology of metaphysics, materialistic philosophy, positivism, H. Spencer, J. Mill, L. Büchner, W. Wundt, empiricism, inductive logic, psychic motives, curiosity, fear of death, cognitional analogies.

*Матеріал надійшов 08.08.2019*