

Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України
Полтавський національний педагогічний університет імені В. Г. Короленка

ФІЛОСОФСЬКІ ОБРІЇ

Науково-теоретичний журнал

Випуск 46

Заснований у липні 1999 року

Виходить два рази на рік

Полтава
2023

ЗАСНОВНИКИ

Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України
Полтавський національний педагогічний університет імені В. Г. Короленка

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

- | | |
|----------------------------|---|
| Андрущенко В. П. | — доктор філософських наук, професор,
академік НАН України |
| Васіляуксене Алдона | — доктор історичних наук, професор
Шяуляйського Університету (Литва) |
| Гардашук Т. В. | — доктор філософських наук, професор |
| Єрмоленко А. М. | — доктор філософських наук, професор,
член-кореспондент НАН України |
| Затороднюк В. П. | — доктор філософських наук, професор |
| Кисельов М. М. | — доктор філософських наук, професор |
| Колодний А. М. | — доктор філософських наук, професор |
| Кравченко П. А. | — доктор філософських наук, професор |
| Любимий Я. В. | — доктор філософських наук, професор |
| Лях В. В. | — доктор філософських наук, професор |
| Малахов В. А. | — доктор філософських наук, професор |
| Райда К. Ю. | — доктор філософських наук, професор |
| Сидоріна Т. Ю. | — доктор філософських наук, професор кафедри
історії філософії Національного дослідного
університету «Вища школа економіки» при
Уряді Російської федерації |
| Хамітов Н. В. | — доктор філософських наук, професор |
| Шевченко В. В. | — доктор філософських наук, професор |
| Шейко С. В. | — кандидат філософських наук, професор |
| Яроцький П. Л. | — доктор філософських наук, професор |

РЕДАКЦІЯ ЖУРНАЛУ

Головні редактори: **Колодний А. М., Кравченко П. А.**

Філософські обрії : наук.-теорет. журн. / Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, Полтав. нац. пед. ун-т імені В. Г. Короленка. Київ; Полтава, 2023. Вип. 46. 144 с.

Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 15491-4083 ПР від 22.06.2009 р.

КВ № 23461-13301 ПР від 22.06.2018 р.

ЗМІСТ

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ, ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

<i>Козачинська В. В.</i> Людське буття в обширі антиномій	8
<i>Шалашенко Г. І.</i> Перформанс «філософської антропології» Г. Плеснера: ексцентрична позиціональність і теорія персонального усупільнення	17
<i>Головашич Е. А., Цебрій І. В.</i> Історичний розвиток ансамблевої гри групи флейт у складі симфонічного оркестру	29
<i>Кравченко П. А., Голощапова А. М.</i> Магія у свідомості сучасної людини	40

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

<i>Шаповал В. М.</i> Людина у цифровому суспільстві: триумф і трагедія	50
<i>Штена О. О., Коваленко С. В.</i> Окремі чинники стресогенезу правової ментальності українського етносу в контексті вітчизняного державотворення: соціально-філософський аналіз	60
<i>Кравченко П. А., Кісельова Т. В.</i> Вплив транстехнологічного розвитку на майбутнє людства	70
<i>Костенко М. Т.</i> Утвердження гідності особистості в умовах вітчизняного культурного і соціально-політичного самовизначення кінця ХХ ст.	79

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ, ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ

<i>Шейко С. В., Ільченко А. М.</i> Гегелівський аналіз концепції дієзму у філософії Вольтера	90
<i>Головіна Н. І.</i> Проблемне поле етики освіти	108

ПРО КНИГИ

<i>Кравченко П.А.</i> Екзистенційний науково-релігійний аналіз апостольського пері- оду християнської історії. Рец. на кн.: Мешков В.М. Кем был Иисус Христос для христиан I века? (опыт экзистенциально-го научно-религиозного анализа Нового Завета). Полтава: Астрая, 2022. 423 с. ISBN 978-617-7915-62-0	120
<i>Кравченко П.А.</i> Реконструкція історичного розвитку стародавнього європейського етносу у I тис. до. н.е. Рец. на кн.: Мешков В.М. Генезис древнееврейского духа в I тысячелетии до Новой эры (опыт экзистенциального научно-религиозного анализа Ветхого Завета). Полтава: Астрая, 2022. 388 с. ISBN 978-617-7915-61-3	123

Перелік закладів обов'язкового розсилання журналу «Філософські обрії»	126
Вимоги до оформлення та подання статей	128

УДК 930.1:821.111(410)

<http://doi.org/10.33989/2075-1443.2023.46.271536>

ORCID ID: 0000-0002-4635-4643

ORCID ID: 0000-0003-1862-3639

Сергій Шейко, Алла Ільченко

ШЕЙКО Сергій Володимирович – кандидат філософських наук, доцент, професор кафедри гуманітарних і соціальних дисциплін Полтавського державного аграрного університету. Сфера наукових інтересів – історія української та зарубіжної філософії, філософія науки та освіти.

sergii.sheiko@pdaa.edu.ua

ІЛЬЧЕНКО Алла Михайлівна – кандидат педагогічних наук, доцент, доцент кафедри гуманітарних і соціальних дисциплін Полтавського державного аграрного університету. Сфера наукових інтересів – філософія освіти, філософія культури.

ГЕГЕЛІВСЬКИЙ АНАЛІЗ КОНЦЕПЦІЇ ДЕЇЗМУ У ФІЛОСОФІЇ ВОЛЬТЕРА

Анотація. У статті здійснюється виклад гегелівського аналізу концепції деїзму у філософії Вольтера. Розкривається проблема відношення істин розуму до релігійного одкровення віри, що становить початок формування філософії деїзму у французькому Просвітництві XVIII ст. Критично осмислюються онтологічна та гносеологічна основа світогляду Вольтера в його історико-філософських пошуках. Німецький філософ доводить абстрактний характер деїстичного принципу у філософії як результат впливу односторонньої емпіризму та раціоналізму. Це стосується аналізу соціального пізнання та трактування свободи волі людини. Французи у своїй філософських побудовах, зауважував Гегель, виходили з принципу всезагальності та втілення поняття «дотепності», а німці-опиралися на можливості розуму. Деїстичні тенденції світогляду Вольтера пронизують основи його теоретичної та практичної філософії, зокрема існування людини, моральності та свободи волі.

Ключові слова: Гегель, французьке Просвітництво, Вольтер, філософія, деїзм, онтологія та гносеологія, емпіричне та раціональне, соціальна філософія, закономірність, історичний процес, філософія історії.

Постановка проблеми. Дослідження історичних етапів становлення філософських концепцій минулого має велике значення для формування та уточнення змісту сучасних філософських парадигм. Неоцінним внеском щодо об'єктивного аналізу попередніх філософських досягнень слугують «Лекції з історії філософії» Г.Гегеля. Важливе в них місце займає критичний розгляд концепції деїзму у філософії французького Просвітництва XVIII ст., зокрема у творчості Вольтера. Видатний представник німецької філософії Г. Гегель доводив, що французька філософія XVIII ст., зокрема філософія Вольтера, є живою, рухливою, вона є «сама дотепність». «Вона є абсолютне поняття, що спрямовується проти всього царства існуючих усталених уявлень і закріплених думок, порушує все нерухоме та сповіщає собі свідомість чистої свободи» (Гегель, 1935, с. 382). В основі французької філософії знаходимо впевненість, що все існуюче складає сутність самосвідомості, що «ні поняття про добро і зло, ні поняття про владу, багатство, ні незмінні уявлення віри про Бога та його відношення до світу – все це не суцільна в собі істина, що знаходиться за межами самосвідомості» (Гегель, 1935, с. 382).

Аналіз досліджень і публікацій. Деїстичні основи філософії Вольтера виступають предметом критичного аналізу у творчості Г. Гегеля та його попередників – класиків німецького ідеалізму кінця XVIII – початку XIX ст.: І. Канта, І. Г. Фіхте, Ф. Й. Шеллінга та сучасних філософів XX ст., зокрема: І. Бичка (Бичко, Бойченко, Табачковський, Горак, 2001), Ю. Кушакова (Кушаков, 2006), М. Поповича (Попович, 2010), В. Шинкарука (Шинкарук, 1964; Шинкарук, 1977). У своїй знаменитій праці «Лекції з історії філософії» Г. Гегель глибоко проаналізував становлення філософської концепції деїзму Вольтера, зокрема, відношення істин розуму до релігійного одкровення віри. Згідно з класиком німецької філософії розум не спроможний досягнути істини одкровення, а тому «немає потреби спростовувати висунуті розумом заперечення та труднощі, виходячи із самого розуму» (Гегель, 1935, с. 192). Церква не допускала можливості приймати суттєве протиріччя між релігійною вірою і розумом людини, оскільки вчення церкви не може суперечити розуму, церква «вимагала щоб віруючі підпорядковували їй розум» (Гегель, 1935, с. 192). Саме в цій сфері процесу пізнання розгортається постійна боротьба між одкровенням і розумом, в цій боротьбі розум виступає самостійно, відділяє від себе божественне одкровення. У зв'язку з цим, Гегель стверджує, що філософія в процесі критики релігії прийшла до «власного змісту», що суперечить основам релігії, оскільки діяльність розуму чітко усвідомлює, що існує постійна протилежність між його сутністю та «безпосереднім змістом релігії» (Гегель, 1935, с. 192). У французькому Просвітництві, насамперед у творчості Вольтера, «віра

перенесена всередину мислячої свідомості». Вона являє собою відношення самосвідомості до релігійних фактів, що знаходяться в ній самій, а не в об'єктивному змісті філософського вчення.

В антагоністичному існуванні розуму та віри слід розрізняти дві основні частини. Як стверджує Гегель, перша частина являє собою вчення церкви у вигляді догмату про сутність Бога, його існування у формі триєдності, про відношення людини до божественної природи. Ця частина вічних істин має абсолютний інтерес для людини, вона за своїм змістом «суттєво спекулятивна» і може скласти предмет дослідження для «спекулятивного поняття» (Гегель, 1935, с. 192). Друга частина церковного вчення, котра вимагає безмежної віри, утримує в собі інші зовнішні уявлення, до яких відносяться історичні повідомлення в Старому і Новому Завітах. Ці уявлення мали зовнішній характер та вимагали віри в усі ці кінцеві речі. Згідно з судженнями Гегеля, якщо хтось не вірив у «привиди, його вважали вільнодумцем, атеїстом» (Гегель, 1935, с. 193).

Оскільки обидві частини християнського *credo* постають на одній площині, то в цьому випадку загальна вимога «однакової віри як в ту, так і в іншу сторону, служить тільки на шкоду церкві та вірі» (Гегель, 1935, с. 193). На думку Гегеля, вороги християнства та атеїсти аж до Вольтера виступали переважно проти зовнішніх релігійних уявлень. Хто бажав неодмінно зберегти такі зовнішні релігійні уявлення, той не міг не оминати в них суперечностей. Таким чином, гегелівська оцінка вольтеріанської критики релігії в пізнавальному відношенні стосується протилежностей розуму та віри, можливостей інтелектуального розвитку людини та божественного одкровення.

Послідовну критику Вольтером догматів церкви та віри Гегель називає «негативним рухом, в якому гине будь яке визначення, будь яка уява про дух, все те, що існує за межею самосвідомості», зникають по суті догматичні уявлення віри, попередні традиції, авторитети церкви (Гегель, 1935, с. 383). Філософське поняття має лише руйнівну силу, а не створює позитивну систему знання.

Метою статті є з'ясування сутності гегелівського критичного аналізу концепції деїзму у творчості Вольтера, як загальної основи становлення теоретичної та практичної філософії французького Просвітництва. Для досягнення поставленої мети є нагальна потреба у вирішенні наступних завдань: проаналізувати основні етапи формування дійсного світогляду французького мислителя, оцінка Гегеля впливів філософії сенсуалізму та раціоналізму на становлення онтологічної, пізнавальної та соціально-історичної проблематики у творчості Вольтера.

Методологією дослідження становлять принципи діалектичної єдності історичного та логічного, аналізу та синтезу, сходження від абстрактного до конкретного. Для вирішення конкретних завдань дослідження використано також принципи об'єктивності розгляду, всебічного розвитку, системності.

Результати. Онтологічна та гносеологічна основа світогляду Вольтера викладена в праці «Філософські листи», що вийшла у світ 1734 році. Вольтер послідовно аналізує історико-філософський процес, в якому висвітлюється проблема мислення, розуму, душі. Згідно Аристотеля, розум усіх людей – це одна й та ж ідеальна субстанція. За Р. Декартом душа ототожнюється з мисленням, подібно тому як матерія складає основу протяжності. Французький просвітник запевняв, що за змістом картезіанської філософії «люди мислять постійно і душа перебуває в тілі, заздалегідь забезпечена метафізичними поняттями, що має уявлення про Бога, простір та нескінченність, володіє всіма абстрактними ідеями» (Вольтер, 1988, с. 110). Вольтер вірно доводив, що саме геометрія Декарта була його дороговказом, яку він сам створив і вона «впевнено веде його шляхом фізики», але в кінці кінців він залишив цей дороговказ і віддався «духу системотворення», і з цього часу його філософія стала всього «лише захоплюючим романом». Далі французький просвітник запевняє, що Картезій помилився щодо визначення сутності душі, доказів існування Бога, стосовно матерії та законів її руху та припускав існування вроджених ідей. Людина за Декартом досить далеко від «людини істинної» (Вольтер, 1988, с. 134). Проте, Вольтер високо цінує у філософії Декарта його метод дослідження та «дух послідовності». «Я не вважаю можливим, щоб дійсно хтось насмілювався звести на нівець його філософію у порівнянні з філософією І. Ньютона; перша – це досвід, друга – шедевр; але той, хто спрямував нас на шлях істини, можливо віцілому рівний тому, хто після нього завершив цей шлях» (Вольтер, 1988, с. 134).

Вольтер протиставляє раціоналістичній філософії сенсуалістичний матеріалізм Дж. Локка, котрий повсюди користувався світоцем фізики. Він розвернув перед індивідом «картину людського розуму, як чудовий анатом пояснює механізм людського тіла» (Вольтер, 1988, с. 110). Локк вщент розбив поняття вроджених ідей, доводив, що всі наші ідеї ми отримуємо через відчуття. Проте, Вольтер, осмислюючи матеріальність і смертність людської душі, має певний сумнів із цього приводу «можливо ми ніколи не зуміємо пізнати, мислить чи ні чисто матеріальна істота» (Вольтер, 1988, с. 111). Це є важливе філософське питання, що зовсім не залежить від релігійної віри й одкровення, «чи

матерія має можливість мислити, чи може сам Бог надати матерії мислення» (Вольтер, 1988, с. 112).

Безсмертя душі логічно довести неможливо, оскільки потрібно пізнати раніше результат творіння, його основу, а потім вирішувати безсмертне воно чи ні. Розум людини сам по собі мало здатний довести безсмертя душі, тому релігія була вимушена сповіщати нам про нього за допомогою одкровення. З цього приводу Вольтер дотепно висловився проти схоластів: «Ви не можете досягнути ні матерію, ні дух, як же ви смієте щось стверджувати?» (Вольтер, 1988, с. 113). Він задається питанням: «Чи може існувати більш релігійна філософія, ніж та, яка не стверджує нічого, крім речей до кінця їй зрозумілих, як тільки ви починаєте дослідження першопричин, потрібно в той же час вдатися до Бога» (Вольтер, 1988, с. 114). Грунтуючись на сенсуалістичному вченні первинності відчуття, французький філософ критикує картезіанське вчення про вроджені ідеї. Відстоюючи принципи сенсуалістичної філософії, просвітник дотримується світоглядної позиції поміркованого деїзму.

Аргументованій критиці французький мислитель піддає також об'єктивно-ідеалістичне вчення німецького філософа кінця XVII ст. Лейбніца, згідно з яким, матерія лише явище, існуюче на рівні чуттєвого сприйняття, а сутність буття утворюють духовні субстанції – монади. Лейбніцівській монадології французький просвітник протиставляє матеріалістичний атомізм, доводячи, що сучасні природничі науки підтверджують стародавні філософські передбачення Демокріта, Епікура та Лукреція, про те, що елементи світу матеріальні. Він критикує субстанціональний початок ідеального, що не існує самостійно в абсолютному значенні.

У лекціях з історії філософії Гегеля знаходимо аргументовану критику Вольтером «абсолютної досконалості» лейбніцівського уявлення про наш світ. Згідно Лейбніца, Бог вибрав із нескінченної кількості світів можливо найкращий світ, в якому ми існуємо. Подібна ідеальна досконалість світу являє собою «не визначену думку, а поганий популярний вираз», щось подібне до «балаканини» про можливості, що належать сфері уявлення. Гегель вказує на те, що Вольтер дотепно висміяв зміст обраного Лейбніцем найдосконалішого нашого світу, який має кінцевий характер. Оскільки світ, свідчить лейбніцівське міркування, являє собою сукупність кінцевих істот, то не можна було відділити від нього зло, тому що «зло є заперечення, кінцевість». В цьому відношенні маємо продовження існуючих протилежностей «реальності та заперечення», що складає головне визначення в праці «Теодіцея».

Гегель популяризує суперечність лейбніцівського обґрунтування вибору «найдосконалішого світу» та наводить приклади з повсяк-

денного життя. Якщо я купую на ринку товар, стверджуючи, що він недосконалий, але найкращий із того, що можна було дістати, то це «цілком хороші підстави, щоб я залишився задоволений». Лейбніцівське осягнення найдосконалішого із світів є дещо зовсім інше, оскільки у нього відсутня достатня підстава для подібного обґрунтування. Світ неодмінно повинен бути кінцевим. У такому випадку маємо справу з випадковістю вибору та свавіллям Бога. Гегель ставить питання: «чому і як в абсолютному існує кінцевість?». Лише після обґрунтованої відповіді на це питання Лейбніц мав би право «вивести із визначення кінцевості наявність зла, яке безумовно полягає в ній» (Гегель, 1935, с. 352). У Лейбніца знаходимо ствердження, що знаючи мудрість Бога «ми повинні прийняти, що закони природи є найкращими», але подібна відповідь не достатня для вирішення цього питання, оскільки не маємо визначеної основи цієї закономірності, «подібні судження звучать набожно, але незадовільно» стосовно логічного обґрунтування (Гегель, 1935, с. 353). Духовність, розумова діяльність – це лише суб'єктивна пізнавальна властивість людини. Подібне твердження заперечує основи раціоналістичної лейбніцівської метафізики, що, в свою чергу, заперечує сукупність домінуючих релігійних догм щодо існування Бога та безсмертя душі.

Поруч з існуванням матеріальної природи, в якій все відбувається у відповідності з об'єктивними законами та в силу природних причин, Вольтер визнає також існування Бога, як надприродної, метафізичної першопричини всесвіту. Його погляди на існування Бога знаходяться в суперечності з матеріалістичними положеннями філософії, але, в той же час, складають суттєвий компонент філософії просвітника. Таким чином, філософія Вольтера повною мірою відповідає принципам деїстичного світогляду.

Власні погляди мислитель називав «теїзмом». Відповідно до сучасної філософської термінології подібні погляди слід кваліфікувати як «деїзм» (від лат. *deus* – Бог), оскільки з початку XIX століття поняття «теїзм» стало застосовуватися лише для позначення філософсько-релігійних концепцій, котрі теоретично обґрунтовували теологію. За поняттям «деїзм» закріпилося значення такого погляду на сутність Бога, що протистойть теології. Деїзм поруч із пантеїзмом, що виникли в XVII столітті, як значуще явище філософської думки, аж до кінці XVIII століття були провідними напрямками в становленні та розвитку новоевропейського вільнодумства в процесі повалення теологічного світогляду, положень божественного одкровення, «богодуховності» Біблії та авторитету церкви. Представники деїстичного спрямування в філософії на основі розробки та прийняття матеріалістичних поглядів

на природу і людину заперечують можливість будь якого впливу Бога на хід природних та історичних подій у світі.

Вольтер стверджує, що мислення є одним із засобів існування матерії. Гегель з цього приводу зауважує, що саме в цьому положенні втілюється принцип єдиної спінозівської субстанції. Це по суті «спінозизм, в якому французький матеріалізм як натуралізм паралельний» (Гегель, 1935, с. 383). Матерія як субстанція в цьому відношенні є результатом абстракції, однобічності емпіризму, створеної в результаті першопочаткових узагальнень. Згідно класика німецького ідеалізму, пізнання природи у Вольтера залишається звичайно науково необґрунтованим, не «спекулятивним». Оскільки існує намагання його філософського осмислення, то воно залишається «загальною фразою». На думку Гегеля, французький просвітник в цьому відношенні не приходить ні до чого конкретно визначеного.

Вольтер розробив у повній мірі детеологізовану концепцію моральності. Важливим принципом визначення моральної основи людського буття є свобода волі людини. Як зазначає французький філософ, «не існує питання більш простого, ніж питання про свободу волі, але й немає іншого питання, з приводу якого люди більш за все плуталися» (Вольтер, 1988, с. 258). На його думку, «свобода – це виключна можливість діяти. Я володію волею, мені властива здатність діяти, докладати зусилля моєї думки до того чи іншого міркування» (Вольтер, 1988, с. 259). При визначенні концепції свободи волі людини у Вольтера яскраво проявляється дійстична філософська позиція в межах соціальної філософії. На його думку, саме Бог є причина свободи людини, а матерія не здатна ні просвітити, ні «ввести мене в оману, я не можу отримати від неї здатність волевиявлення» (Вольтер, 1988, с. 260). Мати свободу означає виявляти свою волю та діяти.

Деїзм світогляду Вольтера проявляється у спробі знаходження достатньої основи існування принципу свободи волі людини. Він стверджує, що «деяке буття існує вічно, воно нескінчене, всі інші істоти виходять з нього, то це означає, що воно могло повідомити їм свободу, як повідомило їм і рух і життя, і значить, воно дало нам цю свободу, яку ми в собі відчуваємо» (Вольтер, 1988, с. 260). «Свобода в Богові – це властивість завжди думати все те, що йому завгодно та діяти у всьому в стані зі своєю волею» (Вольтер, 1988, с. 261). Свобода, що дана Богом людині є слабкою, обмеженою та тимчасовою властивістю зосереджуватися на певних думках і проводити визначені дії. Рівень людської свободи не однаковий, а залежить певною мірою від просвітництва, свобода – це здоров'я душі «ми вільні, мудрі, сильні, здорові та дотепні лише в незначній мірі» (Вольтер, 1988, с. 262). Людина

може укріпити власну свободу, привчаючи себе до роздумів та освіти. Проте, людині не властива абсолютна свобода, в такому відношенні людина зрівнялася б з Богом, а насправді задовольняється окремою її частиною, що відповідає місцю, котре вона займає в природі. Оскільки свобода визначається в загальному розумінні як можливість діяти, то саме верховне буття, на думку Вольтера, будучи дуже могутнім, є, таким чином, «самим вільним з усіх істот». Поняття «Бог», «душа» вимовляються невизначено і незрозуміло у філософських трактатах французького просвітника. Він погоджується, що всі ці абстрактні терміни придумані для «полегшення суджень». Вольтер також вказує на неминучість людської долі, як на загальний закон природи, на чому була побудована майже вся антична філософія. В межах необхідної дії фатуму людина, згідно французького просвітника, являє собою дуже жалюгідну істоту, що розпоряджається в своєму короткому житті лише деякими «миттєвостями перепочинку, окремими хвилинами задоволення та тривалим рядом сумних днів (Вольтер, 1988, с. 521).

Аналізуючи зміст вольтерівського принципу свободи волі людини, можна стверджувати його абстрактний характер та намагання мислителя поєднати в цьому відношенні емпіричні, раціоналістичні та теологічні можливості його вирішення. Вольтер розмірковує таким чином: «розум діє в силу необхідності, воля ж детермінована розумом, таким чином, воля, в свою чергу, детермінована абсолютною волею і людина по суті не вільна» (Вольтер, 1988, с. 263). Свідомість і воля не існують реально в якості різних сутностей та помилково казати, що одна із них діє на іншу. Тому або ж людина вільна, або ж за людину діє Бог, в його абсолютній детермінації. Божественний принцип свободи та божественне всезнання для нас недоступне, як і його нескінченність.

У лекціях з історії філософії Гегель доводив, що одна із форм вольтерівської просвіти стосується пояснення сутності Бога. На думку німецького філософа, Вольтер розуміє Бога як абсолютну істоту, що існує за межами самосвідомості. Погляди французького мислителя щодо філософського аналізу божественного полягають в тому, що ця абсолютна сутність існує «в собі», взагалі не пізнається, «це потойбічне має пусту назву Бог, він – ікс – цілковито невідоме» (Гегель, 1935 с. 384). Подібне розуміння Вольтером сутності духовного складає основу його філософського деїзму. Гегель зауважував, що філософські погляди французького просвітника не можна назвати атеїзмом, лише тому, що він не розкриває змісту божественного, а при цьому вживає пусте його визначення, «назву, яка нічого не означає».

Грунтуючись на суперечливих роздумах Вольтера стосовно поняття духа і свободи, класик німецького ідеалізму, приходять до ви-

сновку, що ми маємо лише «абстракції невизначеної всередині себе природи, відчуття, механізму, себелюбства та користі» (Гегель, 1935 с. 386) Це саме ті основоположні поняття, що становлять зміст позитивного напрямку французької філософії. Принцип свободи отримує світове значення, виступає у зв'язку з всесвітньою історією і становить в ній епоху. Замість абстрактної метафізики Картезія у Вольтера маємо справу з конкретною свободою духу, «конкретна всезагальність, має тепер провідне значення». Французи у своїх філософських побудовах, зауважував Гегель, виходили з принципу всезагальності та втілювали поняття «дотепності», а німці опиралися на можливості розуму. На його думку, саме у французькому Просвітництві ми знаходимо «глибоку, незвично живу, всеохоплюючу філософську потребу, всезагальний і конкретний погляд на всесвіт та повну незалежність як від всякого авторитету, так і всякої абстрактної метафізики» (Гегель, 1935 с. 386). Гегель констатує, що цікавим у французькій філософії є лише заперечення попередньої традиції, що становить основу дослідження сфери культури та Просвітництва. Німецького філософа-ідеаліста дивує у змісті філософських творів Вольтера «дивовижна енергія та сила поняття» в його боротьбі з існуючим станом, із вірою, із всякою владою авторитету, що нараховує тисячоліття. Гегель наводить факт «дивовижної впевненості в істинності розуму», готовність вступити в боротьбу з усім «далеким інтелектуальним світом», не маючи «сумніву в його руйнації» (Гегель, 1935 с. 385).

Матеріалізм і натуралізм французького Просвітництва, біля витоків якого був Вольтер, розбили всі упередження і отримали перемогу над традиційно визнаними «положеннями позитивного існування» у галузі релігії, права, моралі та громадського устрою. Користуючись зброєю здорового людського глузду та дотепною серйозністю, а не «легковажними декламаціями», Вольтер спрямував свої інтелектуальні зусилля проти «світового стану в галузі правопорядку, державного устрою, судочинства, способу правління, політичного авторитету, а також проти мистецтва» (Гегель, 1935 с. 385). У цьому відношенні Вольтер наповнює зміст власних достовірних положень так званими «безпосередньо ясними, переконливими істинами людського здорового глузду», котрий не утримує в собі нічого іншого, окрім цих «істин та вимог знайти самого себе». Ці всезагальні визначення та думки французький мислитель проголосив і твердо тримався за них, встановив всезагальні ґрунтовні положення, що відповідали «внутрішнім переконанням індивідуума» (Гегель, 1935 с. 385).

Метод дослідження Вольтера полягає в тому, щоб розвивати свої погляди, виходячи з уявлення, із серця. У його поглядах завжди маємо

прагнення, спрямоване на освоєння цілого та його збереження. Здоровий людський глузд за своїм змістом, взятий із людського серця і природного почуття, завжди був направлений проти релігії та спрямований до матеріалізму, атеїзму і натуралізму. Таким чином, французька філософія, на думку Гегеля, була представлена найбільш відомими мислителями свого часу: Вольтером, Ш.-Л. Монтеск'є, Ж.- Ж. Руссо, Ж. Д'аламбером. Д. Дідро. У їхніх філософських побудовах прослідковуються три основні аспекти дослідження: по-перше, негативний, по-друге, позитивний, по-третє, конкретно-філософський.

Негативній стороні філософії французького Просвітництва, зауважує Гегель, потрібно «надати справедливості». Субстанціональним у ній є «атака розумного інстинкту на стан виродження і навіть повної всезагальної брехні, на позитивний елемент закам'янілої релігії» (Гегель, 1935 с. 388). Цей позитивний стан релігії становить заперечення розуму. Релігійний стан у Франції першої половини XVIII ст., характеризується могутністю і пишністю його представників, зіпсованістю їх звичаїв, жадібністю, честолюбством, гульнею. Подібний антагонізм, котрий існував у суспільних відносинах того часу, викликав почуття обурення. «Перед нашим поглядом, констатує Гегель, виступає найжахливіший формалізм і мертвенність, в який перейшли як позитивна релігія, так і скріпи людського суспільства: правові установи, державна влада» (Гегель, 1935 с. 388).

Французька філософія гостро критикує сучасну їй державність, вона нападала на упередження та зіпсованість буржуазного суспільства, висміювала дурне, підле, глузувала над лицемірством і несправедливою могутністю панівних класів, що викликало презирство, ненависть всіх людей і таким чином, спрямовувала «розум і серце до обурення» проти існуючих суспільно-політичних порядків. Філософія Вольтера скидала з п'єдесталів схоластичний формалізм, абстрактні форми мислення, а в свою чергу, вимагала наукової освіти, достовірності й втілення принципів розуму. Ця негативна сторона французької філософії відносилась «руйнівню лише до того, що було зруйновано в середині себе», зокрема в сфері політики, права, релігії та моралі (Гегель, 1935, с. 389).

Гегель у лекціях з історії філософії справедливо зауважував, що релігія у Франції першої половини XVIII ст. не була очищена Лютером, у ній панувало зневажливе марновірство, попівщина, дурість, низький спосіб мислення і головним чином розтринькання багатства та існування в достатку земних благ панівних класів при загальній злиденності народу. Німецький філософ рішуче висміює суспільно-політичні відносини в тодішній Франції, вказуючи на «безконтрольне

панування міністрів, їх дівиць, дружин, камердинерів», таким чином, що «чисельна армія маленьких тиранів», розглядала як своє божественне право «грабіж доходів держави та користування надбанням народу» (Гегель, 1935, с. 389). Безсоромність, несправедливість досягали неймовірних меж, звичаї лише відповідали ницості установ, спостерігалася безправність індивідів в громадянському й політичному відношеннях, а також в області совісті та мисленні.

Аналізуючи соціально-історичні аспекти філософії Вольтера та його послідовників, Гегель обґрунтовано констатує, що в «практичному державному житті» вони і не думали про революційні зміни, а лише бажали загального покращення, але «головним чином суб'єктивно», тобто бажали і вимагали, щоб уряд знищив зловживання та назначав міністрами чесних людей. Просвітники радили давати принцам гарне виховання, рекомендували монархам бути бережливими. Події французької революції мали загальну основу та спрямованість проти безкомпромісної впертості упереджень панівних класів та головним чином проти «зарозумілості, повної дурості, користоловства».

Вольтер та його сподвижники могли мати лише загальну ідею про те, як це повинно було бути, а не вказували на спосіб здійснення. Філософи висували й відстоювали принципи просвіти та послідовного достовірного мислення. Люди не повинні більше бути «неосвіченими профанами ні по відношенню до релігії, ні по відношенню до права, так що в галузі релігії не повинна існувати ієрархія, замкнута, обрана верства священників». Так само в правовій галузі не повинна існувати «замкнута каста», яка лише й володіє «знанням вічного, божественного, істинами справедливості та може наказувати й розпоряджатися, а людський розум має право надавати свою згоду та мати своє судження» (Гегель, 1935, с. 389). Це велике право людини на індивідуальну свободу люди героїчно завоювали за допомогою власного «великого генія, теплоти почуттів, полум'яності розуму й мужності». Вольтер та його послідовники наполягали на тому, що власна самотність особи, розум людини є джерелом загальної поваги. На думку Гегеля, в цьому проявляється «фанатизм абстрактної думки» у філософії французького Просвітництва.

Вольтер, аналізуючи поняття «фанатизм», ототожнював його з марновірством. Саме та людина, у якої проявляються екстази, марева, хто сні приймає за дійсність, а фантазії за передбачення, той «хто вбивствами підтримує своє безумство – фанатик» (Вольтер, 1988, с. 460). Французький просвітник наводить приклад самого найогиднішого фанатизму паризьких буржуа, які вбивали, різали, викидали з вікон, роздирали на шматки своїх співвітчизників, які не ходили з ними до церкви. Вольтер характеризує холоднокровних фанатиків: «це суд-

ді, що засуджують до смерті тих, чий єдиний злочин – думати не так, як вони, ці судді більше винні та варті презирства з боку людського роду, оскільки вони не знаходились у стані люті й могли дослухатися до голосу розуму» (Вольтер, 1988, с. 461). Французький просвітник вважає, що хвороба крайнього фанатизму стає майже невиліковною. Проти безкомпромісного фанатизму, на його думку, дієвим є лише один засіб – «філософський дух, який розповсюджуючись від людини до людини пом'якшує звичаї людей і попереджує проти приступу цієї хвороби» (Вольтер, 1988, с. 461). Закони й релігія безсилі перед чумою фанатизму, оскільки фанатики черпають гнів у самій релігії, оскільки вони впевнені в тому, що святий дух, який їх пронизує, вищий за закони, а їх ентузіазм – єдиний закон, якого вони повинні дотримуватися. Лише просвіта та філософія приносять душевний спокій, а фанатизм, як явище, не сумісний зі спокоєм.

Характеризуючи позитивне спрямування змісту філософської концепції Вольтера, класик німецького ідеалізму стверджує незадовільний характер його основоположень, що не відповідає загальноприйнятому логічно-достовірному обґрунтуванню. Позитивне джерело знання й права французькі мислителі вбачають в людському розумі, у «всезагальній свідомості людини, в здоровому людському глузді, а не в формі поняття». Вольтер та його однодумці виражають філософські істини у формі всезагальних думок. Подібні істини складають сутність першопочаткових суджень індивіда про те, що людина володіє в своєму «серці почуттям права, любові до людей», що релігія та віра не повинні бути «вимушеним обов'язком», що заслуги, талант, доброчинність являють собою «істинну знатність» (Гегель, 1935, с. 391). Філософські визначення у Вольтера здебільшого опираються на чуття та здоровий глузд, а це означає, що їх сутність ще не розкрита, «не пізнана в їх необхідності». Філософські поняття характеризуються обмеженістю та складають лише момент цілого. З цього приводу Гегель зауважував, що відносно проблем пізнання ми знаходимо лише «вельми абстрактні думки, котрі за своїм змістом та наміром повинні бути конкретними й дійсно були такими, але розумілись так поверхово, що скоро виявилися недостатніми для обґрунтування» основних філософських положень (Гегель, 1935, с. 391). Вольтер та його послідовники виходять із думки про те, що природа є ціле, все в ній визначено законами, «сукупністю різних рухів, ланцюгом причин і дій», різноманітних властивостей матерії. На думку Гегеля, це лише «загальні слова, якими можна наповнювати книги» (Гегель, 1935, с. 392).

Крім негативного та позитивного спрямування у французькій філософії здійснюється конструктивна розробка загальної «ідеї кон-

кретної єдності». Загальним результатом французького Просвітництва є наполегливе прагнення отримати в процесі філософських пошуків всезагальну єдність, але не абстрактного виразу, а конкретно наповнену. Саме в цій філософії, на думку класика німецького ідеалізму, зустрічаються «великі уявлення про конкретну єдність, що знаходиться в суперечності з абстрактними метафізичними визначеннями людського глузду» (Гегель, 1935, с. 395).

Головною у філософських працях Вольтера є думка про те, що об'єкт пізнання повинен бути в наявності, що індивід як суб'єкт пізнання повинен бути присутнім в будь-якому процесі пізнання, «самостійно визнати його істинність». Виходячи з цього, французькі філософи оголосили війну всякому «потойбічному авторитету держави, церкви, будь-якій абстрактній думці, що не має в собі наявного змісту» (Гегель, 1935, с. 395). З цього приводу Гегель вказував на те, що в будь-якому філософському вченні повинні бути два визначення конкретного. З одного боку – це «конкретність ідеї та наявність в ньому духу», по суті логіко-теоретичне розуміння конкретності, а з іншого – змістовність поняття має бути наявною та предметно-конкретною. Подібне діалектичне визначення сутності конкретного здійснюється в розумових формах. Французькі філософи втілювали ідею конкретної всезагальної єдності в суспільну практику, «захищали її з величнішим натхненням і полум'ям». Особисту думку, «свободу переконань, совісті вони звели до знамен народів» і при цьому здійснили в іншій формі «лютеранську Реформацію» (Гегель, 1935, с. 395-396). Конкретна єдність у вольтерівській філософії проявлялась у формі констатації законів природи в теоретичній сфері, а також у формі соціальних проявів в практичній сфері. Французька філософія відчуває «абсолютну потребу» в тому, щоб знайти відповідний «компас всередині себе, тобто в людському дусі». Наполегливі пошуки самодостатньої наукової опори були необхідною вимогою втілення людської гідності та свободи.

Проте, як доводив Гегель, філософія Вольтера та його прихильників не знайшла достовірного підґрунтя в теоретичній сфері пізнання, стала односторонньою. У теоретичній філософії французи перейшли на позиції матеріалізму і натуралізму, оскільки філософські потреби здорового глузду проявляли себе в якості абстрактного мислення, вони зупинилися лише на доказах людського досвіду. За ствердженням німецького філософа, вони приймали в якості «єдиного істинного відчуття і матерію та зводять до них все мислення, всі моральні норми» (Гегель, 1935, с. 396).

Деїстичні тенденції світогляду Вольтера пронизують основи його онтології, теорії пізнання, проблеми людського існування, моральнос-

ті та філософії історії. Філософія французького просвітника має суперечливі форми виразу, тобто подвійність матеріального та ідеального, спокою та руху, ролі відчуття та розуму в пізнавальному процесі. Деїстичний напрям філософії мислителя відображав відповідний рівень суспільно-історичної практики першої половини XVIII ст., розвиток науково-природничого знання та безперечно суттєві впливи релігії на різноманітні форми суспільного життя та діяльності людини. Вольтер, не виходячи за межі власного світогляду, намагався поєднати визнання нерозривності матерії та руху зі ствердженням божественного джерела руху, розглядаючи сутність божественного, як ідеального «принципу дії», що властивий природі. У природі все знаходиться в постійному русі. Достатньою основою процесу взаємодії в природі має бути «єдиний розум», що характеризується універсальністю, могутністю та діє завдяки незмінним законам природи. Деїзм Вольтера проявляється у визнанні Бога, як творця світу, але, в той же час, природа вічна так само, як її творець - Бог, «буття, за своєю суттю, діяльне і діє споконвічно» (Вольтер, 1988, с. 507). Розумний першопочаток не може нічого вдіяти без загальновизнаної основи, оскільки не може існувати без попередньої причини. Ця визначена та необхідна причина існувала вічно, відповідно, всесвіт – вічний. Французький мислитель в цьому відношенні опирається на вчення Спінози, котрий визнає присутність в природі розумної і необхідної потенції, але ж «розум, відчужений від волі, був би чимось абсурдним, бо він був би безцільним» (Вольтер, 1988, с. 508).

Французький мислитель погоджувався визнавати вічний характер існування матерії, але не перейшов на позиції послідовного матеріалізму та намагався поєднати вчення про природу з концепцією ідеалістичного креаціонізму, духовного творіння. Матеріальний світ «спів-вічний» Богу, сукупність речей являє собою результат божественного творіння. Бог існує сам по собі та є творцем всього існуючого. Принципи божественної дії упорядковують існуючий хаос матеріальних явищ за допомогою «природного руху» відповідно законам і необхідності «ідеального буття». Підпорядкування матеріального духовному характеризується філософом як одиничний акт. Бог звелів один раз, а матеріальний всесвіт підкорюється постійно. Таким чином, деїстична позиція Вольтера в онтології та гносеології мала чітко виражений суперечливий характер, знаходилась в суттєвому протистоянні з висновками наукового природознавства, що отримувало системну форму виразу на основі сукупності новітніх наукових фактів та їх теоретичного упорядкування в середині XVIII ст.

Мислитель приводить дотепний приклад щодо пояснення деїзму. «Деїст, на мій погляд, – те саме, що прусський солдат, що вступає на

територію Венеції: він зачарований добротою уряду; мабуть, – каже він, – король цієї країни працює день і ніч. Мені його дуже шкода. Тут немає короля, – відповідають йому. Тут править рада» (Вольтер, 1988, с. 528). Цей приклад доводить переваги дійсного визначення філософської концепції в межах взаємодії мислення, духовного, з одного боку та матеріального природного, з іншого.

Згідно Вольтера та його послідовників, держава історично засновується на насиллі, примусі, завоюванні сусідніх територій та приватній власності. Відмінна властивість людини полягає в притаманній їй свободі волі. Відмовитися від своєї свободи, означає, в той же час, відмовитися від того, щоб бути людиною. «Несвобода є відмова від своїх людських прав і навіть від своїх обов'язків», раб не має ні прав, ні обов'язків (Гегель, 1935 с. 398). Тільки держава здійснює принцип свободи. Людина володіє за своєю сутністю свободою як чимось цілком абсолютним, «свобода волі складає поняття людини». Саме у Ж.-Ж. Руссо з'явився принцип свободи, властивий індивіду, який став «розуміти самого себе як нескінченного та нескінчену силу». Філософське пізнання спрямувалось до втілення принципу свободи та до конкретного його змісту, яким «воно володіє в своїй свідомості». Згідно Гегеля, «свобода волі має абсолютний прояв в мислячій субстанції – розумі». У цьому положенні класик німецького ідеалізму вбачає перехід до кантівської філософії, яка «в теоретичному відношенні поклала в свою основу цей принцип» (Гегель, 1935, с. 399).

Французькі просвітники намагалися з'ясувати необхідність історичного процесу, виходячи з природних обставин, впливу середовища, клімату, що визначає діяльність людей як історичних суб'єктів та пояснює виникнення та розвиток різних форм соціально-історичної організації. Монтеск'є в праці «Про дух законів» стверджував, що соціально-політичний устрій певної країни визначається характерним для неї «кліматом», під яким розумів комплекс географічних факторів. У той же час, Монтеск'є перебільшив значення географічного середовища, в результаті чого була створена натуралістична концепція «географічного детермінізму».

Вольтер став одним із перших рішучих критиків натуралістичної теорії свого співвітчизника, вказуючи на її вразливі положення. У концепції Монтеск'є клімат, природне середовище безпосередньо впливає на спосіб політичного правління держави, духовне життя суспільства тієї чи іншої країни. Він вважав, що окремий тип клімату формує строго визначені психологічні риси у населення у відповідності з якими втілюються конкретні форми державного правління. Згідно історичного натуралізму громадянська свобода є природньою для народів помір-

кованого клімату, а деспотичне правління оголошувалось природним для дуже жарких чи занадто холодних країн. Гегель в лекціях з історії філософії високо оцінював працю «Дух законів» Монтеск'є, вказував на те, що французькі просвітники висловили дуже багато чудових ідей. По відношенню до цієї праці Вольтер зауважив, що вона є проявом «дотепного розуму з приводу законів». По суті маємо «неперекладну гру слів». Французькою мовою дух і дотепність означає вивчення історичних народів у їх загальній сутності, тобто в їх державному устрою, релігії, в тому, що знаходиться в політичній системі та складає конкретну цілісність суспільства (Гегель, 1935, с. 398).

Вольтер вважав, що загальною метою мудрого законодавства є втілення принципів громадянської свободи та розумних початків у житті народів. Історична діяльність людей визначена в кінцевому разі сукупністю ідеальних думок, їх системним втіленням, котрі здобувають владу над умами людей. Ідеальні думки правлять світом – ця теза складає сутність освіченого розуміння історії. Людський розум створює істинні ідеї, які обов'язково перемагають хибне уявлення про історію світу та завжди залишається визначальним.

Рациональному поясненню історичного розвитку сприяла передова філософія та наука XVIII ст. Вольтерівське положення про те, що «думка править світом» відображало розуміння могутнього впливу ідей людини на соціально- історичні явища, орієнтувало суспільство на свідоме їх використання в процесі радикального перетворення у Франції. Проте, раціоналістичний принцип в історії в епоху Просвітництва абсолютизувався. Вважалося, що ідеї становлять визначальну рушійну силу суспільних процесів, являють собою детермінуючий фактор усіх історичних подій. У філософії просвітників положення про те, що «думка править світом» складала основу ідеалістичного розуміння історії.

Обговорення. Епоха Просвітництва – це «вік філософії», яка спрямовує свої знання на перетворення людського життя, саме філософія збільшила число університетів в європейських країнах, примножила знання, розповсюдила впливи людського розуму. Прогрес розуму отримує власну зрілість та ефективно впливає на всі сфери людської діяльності. Мислитель намагається втілити в державне управління просвітницьку теорію прогресу, що ґрунтується на принципах розуму, справедливості та гуманності. В практичному плані раціоналістичні ідеї французького Просвітництва, зокрема Вольтера, безпосередньо вплинули на становлення «освіченого абсолютизму», здатного перебудувати суспільство за мудрими порадами філософів-просвітників. Цей процес об'єктивно відображав прагнення помірковано-ліберальних верств реформувати політику держави зверху.

Деїзм став філософсько-релігійною платформою Великої французької революції. Якобінці ввели у Франції на початку революційних подій деїстичний культ Верховної сутності в якості загальнообов'язкової «громадянської релігії». У процесі обґрунтування П. Робесп'єром в Конвенті декрету про новий культ пролунало ряд деїстичних доводів Вольтера про те, що якби Бога не було, його потрібно було б вигадати.

Висновки. Всебічний аналіз Гегелем концепції деїзму в філософії Вольтера розкриває логічну послідовність становлення принципу конкретності як необхідної основи розвитку історико-філософського процесу в французькому Просвітництві XVIII ст. Німецький мислитель, ґрунтуючись на принципі єдності історичного та логічного, визначає конструктивний зміст концепції деїзму Вольтера та його обмеженість в умовах існування суспільно-історичної практики, науки, філософії та релігії у Франції. Гегель чітко розкриває основи негативної та позитивної сторони філософії Просвітництва в напрямку до пошуку всезагальної конкретної єдності як в теоретичній, так і в практичній площині. Проте, гегелівське пояснення формування історичних етапів філософського знання розкривається в межах абсолютного ідеалізму, що, в свою чергу, обмежує пізнавальне та практичне значення деїстичної концепції у філософії Вольтера. Отже, філософія об'єктивного ідеалізму Гегеля та його попередників Фіхте та Шелінга повною мірою не вичерпали актуальні можливості філософії Канта. Те саме можна сказати і про концепцію деїзму в філософії Вольтера та його послідовників.

Список літератури

- Бичко І. В., Бойченко І. В., Табачковський В. Г., Горак Г. І. Філософія : підручник. Київ : Либідь, 2001. 408 с.
- Вольтер. Философские сочинения / пер. с фр. С. Я. Шейнман-Топштейн ; АН СССР, Ин-т философии. Москва : Наука, 1988. 750 с. (Памятники философ. мысли).
- Гегель. Сочинения. Т. 11 : Лекции по истории философии, Кн. 3. Москва : Соцэкгиз, 1935. 527 с.
- Кушаков Ю. В. Нариси з історії німецької філософії Нового часу: навч. посіб. Київ : Центр навчальної літератури 2006. 460 с.
- Попович М. Істина. Правда. Життя. Думки небайдужої людини : зб. науково-публіцистичних статей / НАН України, Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди НАН України. Київ, 2010. 428 с.
- Шинкарук В. И. Единство диалектики, логики и теории познания / АН УССР, Ин-т философии. Киев : Наук. думка, 1977. 367 с.
- Шинкарук В. И. Логика, Диалектика и теория познания Гегеля: проблема тождества логики, диалектики и теории познания в философии Гегеля. Киев : Изд-во Киев. ун-та, 1964. 294 с.

References

- Bychko, I. V., Boichenko, I. V., Tabachkovskyi, V. H., & Horak, H. I. (2001). *Filosofia : pidruchnyk* [Philosophy: a textbook]. Kyiv: Lybid [in Ukrainian].
- Gegel. (1935). *Sochineniya: Lekcii po istorii filosofii* [Works: Lectures on the history of philosophy (Vol. 11, Book. 3)]. Moskva: Socekgiz [in Russian].
- Kushakov, Yu. V. (2006). *Narysy z istorii nimetskoï filosofii Novoho chasu* [Essays on the History of German Philosophy of the New Times]. Kyiv: Tsentr navchalnoi literatury [in Ukrainian].
- Popovych, M. (2010). *Istyna. Pravda. Zhyttia. Dumky nebaïduzhoï liudyny: zb. naukovo-publitsychnykh statei* [Truth. Truth. Life. Thoughts of a caring person: collection of scientific and journalistic articles]. Kyiv [in Ukrainian].
- Shinkaruk, V. I. (1964). *Logika, Dialektika i teoriya poznaniya Gegelya: problema tozhdestva logiki, dialektiki i teorii poznaniya v filosofii Gegelya* [Hegel's logic, dialectics and theory of knowledge: the problem of the identity of logic, dialectics and theory of knowledge in Hegel's philosophy]. Kiev: Izd-vo Kiev. un-ta [in Russian].
- Shinkaruk, V. I. (1977). *Edinstvo dialektiki, logiki i teorii poznaniya* [Unity of dialectics, logic and theory of knowledge]. Kiev: Nauk. dumka [in Russian].
- Volter. (1988). *Filosofskie sochineniya* [Philosophical writings]. Moskva: Nauka [in Russian].

Sheiko S.V., Ilchenko A.M.

HEGEL'S ANALYSIS OF THE CONCEPT OF DEISM IN THE PHILOSOPHY OF VOLTAIRE

The article presents the Hegelian analysis of the concept of deism in Voltaire's philosophy. The problem of the relationship between the truths of the mind and the religious revelation of faith is revealed, which is the beginning of the formation of the philosophy of deism in the French Enlightenment of the 18th century. The ontological and epistemological basis of Voltaire's worldview in his historical- philosophical searches are critically analyzed. The German philosopher proves the abstract nature of the deistic principle in philosophy as a result of the influence of the one-sidedness of empiricism and rationalism. This concerns the analysis of social cognition and the interpretation of human free will. The French in their philosophical constructions, Hegel noted, proceeded from the principle of universality and the embodiment of the concept of "wit", while the Germans relied on the possibilities of the mind. The deistic tendencies of Voltaire's worldview permeate the foundations of his theoretical and practical philosophy, including human existence, morality, and free will.

Keywords: *Hegel, French Enlightenment, Voltaire, philosophy, deism, ontology and epistemology, empirical and rational, social philosophy, regularity, historical process, philosophy of history.*

Надійшла до редакції 10.10.2022