

# ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ ДОСЛІДЖЕННЯ

□ ЯРОЩОВЕЦЬ В.І. (Київ, Україна)

## ГНОСЕОЛОГІЧНА СУБ'ЄКТИВАЦІЯ В АНТИЧНІЙ ТА СЕРЕДНЬОВІЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ І СТАНОВЛЕННЯ ГУМАНІСТИЧНОЇ ТРАДИЦІЇ СИСТЕМИ ПІЗНАННЯ

### АНОТАЦІЯ

Розглядається процес формування і розвитку гуманістичної традиції в системі пізнання. Ця традиція формується як гносеологічна суб'єктивізація когнітивності. Гносеологічні концепції поступово наповнюються змістом, виражаючи філософську картину світу, де об'єкт відходить на задній план і вирішальним стає суб'єкт. Цю точку зору автор реалізує на дослідженні матеріалу античності і середньовіччя.

**Ключові слова:** гуманістична традиція, система пізнання, гносеологічна суб'єктивізація, античність, середньовіччя.

### АННОТАЦІЯ

Рассматривается процесс формирования и развития гуманистической традиции в системе познания. Эта традиция формируется как гносеологическая субъективизация когнитивности. Гносеологические концепции постепенно наполняются содержанием, выражая философскую картину мира, где объект отходит на второй план и решающим становится субъект. Эту точку зрения автор реализует на исследовании материала античности и средневековья.

**Ключевые слова:** гуманистическая традиция, система познания, гносеологическая субъективизация, античность, средневековье.

### SUMMARY

The article discovers the process of formation and development of humanistic traditions in the system of cognition. This tradition is formed as an epistemological subjectivation of cognition. Epistemological concepts are gradually filled with content, expressing a philosophical view of the world, where the object fades into the background and the subject becomes crucial. This point of view of the author is based on the study of the ancient world and the Middle Ages.

**Keywords:** humanistic tradition, the system of knowledge, epistemological subjectivation, the ancient world, the Middle Ages.

Гносеологічні проблеми належать до воістину вічних філософських питань, які породжуються в процесі життєдіяльності людського суспільства. Вказана вічність пов'язана з тим, що сама поява і формування людського феномену у Всесвітні потребує і, зрештою, породжує нескінченність когнітивних пошуків. Тому гносеологічну проблематику знаходимо вже на ранніх етапах розвитку людського суспільства, і вона продовжується крізь тисячоліття людської історії його існування. Можна відзначити, що всі проблеми, пов'язані з ана-

лізом історичного розвитку духовного буття людини нерозривно пов'язані з питанням "що є істина?", до якого тією чи іншою мірою дотичні всі науки. Ця обставина і породила безліч змістовних аспектів гносеологічної проблематики, що, в свою чергу, знайшло відображення в розмаїтті "бачень" цього процесу. Ось чому і математики, і фізики, і мистецтвознавці, і психологи, і біологи, і представники найрізноманітніших наукових напрямків та професійних знань мусять віддавати належне гносеологічній проблематиці.

В свою чергу це стає причиною того, що іноді досить тяжко виділити саме філософський аспект гносеологічної проблематики. І все ж з самих початків формування філософської "картини світу" були поставлені ці питання, пов'язані з когнітивною тематикою. Разом з тим відзначимо, що ці питання підпорядковані певній системності, продиктованій як професійним "наповненням" когнітивної проблематики, так і тим, яка суб'єктивність є творцем її. Інакше кажучи, при всій окремішності наукових знань, які розробляла і якими ми користувалися та на які спиралася кожна епоха, ці знання були певним втіленням "образу епохи".

Система спиралася завжди на певні принципи положення, які й становили методологію пізнавального процесу. При всіх намаганнях виділити домінантою цього процесу об'єкт і протиставити його суб'єкту, і навпаки відбувалася руйнація гносеологічного відтворення сутності буття.

Саме тому в філософії ХХ ст. помітне тягіння до діалектичного (відповідно до Платонівського визнання рівноцінності протилежних оцінок та концепцій, які висувуються рядом учасників діалогів) або ж, за сучасною термінологією, постмодерністського розуміння складного процесу відображення та творення "олюдненого" світу.

А це, в свою чергу, ставить гостро питання про рівноцінність різних "точок зору" і передбачає певну терпимість. На перший погляд, може здаватися, що так поставлене питання є прямим шляхом до втрати будь-яких орієнтирів, до релятивного заперечення "меж буття". Насправді це не так. Просто слід певною мірою погодитися з висновками, до яких приводить сучасна "строга" філософська думка, коли йдучи шляхом раціонально суворого обмеження будь якої філософської методологічної "сваволі", вона завершується відкритим визнанням так званого "методологічного анархізму", як це особливо яскраво зроблено американським філософом П.Фейєрабеном. Працюючи над проблемою вдосконалення поліпшення теорії "критичного раціоналізму", він потрапляє у безвихідь. Адже, як відомо, позитивізм, що бере за вихідний момент емпірію, приходиться до висновку про неможливість саме її існування у цій іпостасі. Адже емпірія постійно підпорядковується складній операції "розчленування" та виділення окремих "емпіричних полів"

під тиском того чи іншого методологічно-теоретичного розуміння та інтерпретації фактів. Фейєрабенд зазначає, що "множинність теорій не повинна вважатися попередньою стадією пізнання, що з часом зміниться однією істинною теорією. Теоретичний плюралізм є істотною рисою будь-якого теоретичного знання, що претендує на об'єктивність" [1, с.320-321]. Таким чином, він констатує взаємозалежність емпірії та її теоретичної інтерпретації і, зрештою, думку про те, що традиційна орієнтація позитивізму на емпіризм неминуче веде до філософсько-методологічної дегуманізації. Як вихід, Фейєрабенд пропонує принцип "методологічного плюралізму", як певний шлях до повернення гуманістичної сутності науки, без якої, як це достатньо переконливо засвідчує ХХ сторіччя, неможливий розвиток науки в цілому.

Зрештою, Фейєрабенд висловлює думку, яка цілком вписується в ті пошуки нових методологічних принципів, які досить вичерпно висвітлені ще в конвенціоналістських установах семантичного позитивізму, про що свідчать заяви Р.Карнапа типу: "логіка не може спиратися на мораль" (сформульований ним "принцип терпимості").

Констатація залежності "науки від моралі", що найяскравіше сформульовано саме позитивістами – це лише одна із сторін, яка є виразником гуманістичного потенціалу духовного буття людства. Але тому саме ця проблема без перебільшення стає однією з найактуальніших в наші часи.

Крім актуальності, ця проблема, набуває і особливого загострення та конфліктності в зв'язку з тим, що для України важливим є питання про розбудову своєї власної державності, нерозривно пов'язаної як з високим науковим сучасним світовим потенціалом, так і з розбудовою нової форми громадянського суспільства, основою якого повинна бути нова мораль, орієнтована на "плюралізм" людських цінностей, гуманістичних орієнтацій. Для виконання цих непростих завдань необхідно звернутися до ідей, які сконцентровані в сучасних науково-філософських концепціях. Але для засвоєння цих ідей потрібно піти тим шляхом, який торувала наука в світі, тобто звернутися до "багатоголосся" змістовного наповнення їх. Лише за цих умов буде успішним "входження в сучасний світ" України, яка сторіччями була ізольована від нього.

Це має пряме відношення до філософської проблематики, адже звичка до “монологічності” методологічних принципів повинна поступитися місцем “багатозначності”, що є запорукою саме осучаснення філософського процесу.

Для того, щоб досягнути цього, необхідно, на наш погляд, певною мірою проглянути як ті кардинальні провідні шляхи, якими прямувала філософська думка світу в пошуках істин, так і ті тенденції, що мали вирішальний вплив на формування основних методологічних принципів, які визначали появу тих чи інших ідей.

Втім, можна виділити дві сторони, які виражають дві кардинальні лінії пошуків, що ними визначається тисячолітній когнітивний процес.

Певною мірою ще можна погодитися з думками, висловленими знаменитим дослідником історико-філософського процесу Бертраном Расселом: “Грубо говорячи, твереза цивілізація (мова йде про орфічні культури та їх протистояння філософському раціоналізму – В.Я.) в сфері мислення тотожна науці. Але наука в чистому вигляді не задовольняє людину, люди потребують також і пристрасті в мистецтві та релігії. Наука може обмежити знання певними межами, але вона не повинна і не може ставити межі уявленню. Серед грецьких, як і серед пізніших філософів деякі тяжіли до науки, інші – до релігії, останні прямо або опосередковано багато в чому зобов'язані релігії Вакха. Особливо це стосується Платона, а через нього цей вплив поширився на ті більш пізні рухи думок, які в кінцевому підсумку втілилися в християнській теології” [2, с. 34].

Якщо раціоналістичні системи були, так би мовити, орієнтовані на посеїбічність, то саме орфізм вносить ідею поєднання земної та небесної сутності людини. Культ Орфея, виносений чи то з Фракії, чи то з Криту, а значить – з Єгипту, (загальновідомим є прямий вплив на Грецію єгипетської культури саме через Крит), спочатку розглядати Орфея не крізь його схильність до музики, а переважно як жерця та філософа. Йому приписувалося вчення про переселення душ, про віру в те, що в майбутньому душу очікує або вічне, або тимчасове страждання від тортур залежно від способу життя на землі. Можна, при цьому, як навчали орфіки, досягнути певного “очищення” шля-

хом певної церемонії, при цьому небесна частина життя зростає, а земна зменшується. Зрештою, завдяки очищенню кожна людина може стати єдиним з Вакхом (богом, походженням з Фракії, культ якого пропонував так званий “ентузіазм” – етимологічно це визначалося як вселення бога в людину, яка йому поклоняється аж до злиття з ним) і навіть отримати ім'я “Вакх”. “Цей елемент оп'яніння (при цьому, як визначає Бертран Рассел, він має на увазі саме духовне оп'яніння – В.Я.), деякий відхід від розсудливості під впливом пристрасті має місце в багатьох величких досягненнях людства. Життя не було б цікавим без фактичного елемента, але його присутність робить її і небезпечною. Розважливість проти пристрасті - це не конфлікт, їдо проходить крізь всю історію людства. І це не такий конфлікт, при якому ми повинні ставати на бік лише однієї з партій” [2, с.34].

І все ж варто при цьому відзначити, що саме в цій “точці” відбувається перетин методологічних напрямків, які в майбутньому визначили змістовне наповнення гносеологічних концепцій та ідей творців численних філософських систем протягом тисячоліть існування.

Зв'язок з релігійними містичними концепціями, вицленений в орфізмі, вносить в теоретико-пізнавальні методологічні системи чітко виражену гуманістичну ідею. Адже саме пізнання набуває характеру “злиття” людини з самою сутністю буття (сократівська теорія “повитухи”, платонівська “теорія спогаду”). При цьому істинність пов'язується і навіть отожднюється з ідеєю добра. Коли душа, - пише Платон в своїй праці “Держава”, - направляється “до того, що освітлюється істиною та сущим, тоді усвідомлює це і пізнає, і явно має розум, а коли вона перебуває в тому, що покрито мороком, що народжується та гине, то здається, що вона втратила розум... Так от, те, що надає речам, які пізнаються, істинність, а людині надає здібність пізнавати, це ти і вважай ідеєю добра – причиною знання та пізнаваності істини. Як не прекрасним є і те, й інше – пізнання та істина, але якщо ідею добра ти будеш вважати чимось ще прекраснішим, ти матимеш рацію. Як правильно було вважати світло та зір сонцеподібними, але визнати їх Сонцем було б невірною, так і тут: правильно вважати пізнання та істину такими, які мають образ добра, але визнати яке небудь з них самим добром було

б неправильно: добро за його властивостями треба цінити ще більше" [3, с.316].

І все ж уже в цих концепціях виділено і те, що є центральною проблемою гносеології – це питання "чистого", "абсолютного знання". В сократично-платонівській інтерпретації цього питання воно тяжіє до виділення цього знання, як відтворення певних трансцендентних, інтуїтивно сприйнятих ідей, які й складають сам "світ ідей". Разом з тим, "чисте знання" носить певний особливий гуманістично спрямований характер, що проявляє себе як в індивідуально неповторній суб'єктивно обмеженій істині, з одного боку, а з іншого – в тому, що сама істина ніколи не може набути характеру завершеності, вічності, непорушності. "Ніхто не доведе нам, немов би можливо зробити спробу яким-небудь іншим шляхом послідовно охопити все, тобто сутність будь-якої речі: адже всі інші засоби дослідження або мають відношення до людських думок та бажань, або ж спрямовані на виникнення та поєднання (речей) або ж цілком на підтримку того, що зростає та поєднується. Що ж до інших наук, які, як ми говорили, намагаються пізнати хоч що-небудь з буття ..., то їм всього лиш сниться буття, а наяву їм неможливо його побачити... Отже, в цьому відношенні один лише діалектичний метод дотримується правильного шляху, відкидаючи припущення, він підходить до першопочатку з метою його обґрунтувати; він потихеньку вивільнює, немов би з якогось варварського бруду, загиблений туди погляд нашої душі і спрямовує його вгору, користуючись як помічниками та супутниками тими мистецтвами, які ми розібрали" [3, с.344-345].

Виходячи з вищезначеного суб'єктивного бачення істини, діалогічність Платонівської методологічної системи стверджує внутрішню рухомість і незавершеність цього руху. Адже в діалогах ніколи не виводиться "вічна істина". Вони започатковуються викладом розмаїття бачення сутності предмету і закінчуються ствердженням рівноцінності цього розмаїття.

І все ж, у зв'язку з тим, що в грецькій філософській думці переважає дедуктивний метод, то і теоретико-пізнавальні системи спрямовані на визначення сутності об'єкту, хоча уже в них накреслена лінія суб'єктного фактору в гносеології. Картина різко змінюється в елліністичній філософії, коли об'єкт відходить ніби "в тінь", і в філософській картині світу стає ви-

рішальним суб'єкт.

Зрештою, з цього моменту і протягом тривалого періоду середньовіччя при всій багатозначності теоретико-пізнавальних ідей різних мислителів апологетичного, патристичного та схоластичного напрямків в західноєвропейській філософії акцентування суб'єктивної сторони є вирішальним. Адже чітко сформульована концепція теологічного порядку обмежувала проблематику гносеологічного пошуку "заданою" темою – доведення буття та могутності Бога і, відповідно, обґрунтування шляхів пізнання цього буття.

Звичним є обмеження історії становлення методологічної проблематики в західноєвропейському регіоні. До речі, в самій Західній Європі цей принцип певною мірою почав ламатися ще з епохи Відродження, а в творчості А.Шопенгауера та Ф.Ніцше він остаточно був відсунутий. У філософію активно включалися східні, в першу чергу, так звані мусульманські концепції. В зв'язку з тим, що арабська імперія за надзвичайно короткий історичний період (від Хіджри до 732 р., коли рух мусульман на Захід був зупинений в битві при Турі) мала значне поширення, вона створила унікальну культуру. "Хоча культура, характерна для мусульманського світу, зародилася в Сирії, але все ж розквіту свого вона незабаром досягла в основному на східній та західній окраїнах цього світу – в Персії та Іспанії. Сирійці в період завоювань були захоплені прихильниками Арістотеля, якого несторіани ставили вище Платона, улюбленого філософа католиків. Араби вперше познайомилися з грецькою філософією дякуючи сирійцям і тому з самого початку вважали Арістотеля більш значним мислителем, ніж Платон. І все ж арабський Арістотель носив неоплатонівську одіж. Кінді (пом. біля 873 р.) був перший, хто почав писати філософські трактати арабською мовою. Він єдиний на той час видатний філософ, який сам був арабом, переклав фрагменти з "Еннеад" Плотіна, опублікувавши свій переклад під назвою "Теологія Арістотеля". Це внесло велику плутанину в уявлення арабів про Арістотеля, для ліквідації якої арабській філософії потрібні були сторіччя [2, с.439]. Якщо врахувати той факт, що поширення арабської культури, вірніше, саме формування її відбувалося на широкому тлі різних культурних регіонів, від Персії до Індії включно, і провідною ідеєю цієї культури була

терпимість та широке включення культурних цінностей цих регіонів, то стає зрозумілим і те, чому, на відміну від християнства, саме в мусольманських країнах відбувається ранній розвиток світської та наукової думки.

Так, у VIII ст. на території Персії мусульмани зустрілися з індійською культурою і саме з санскритських праць вони набули своїх перших наукових астрономічних знань. Перекладач санскритських математичних та астрономічних творів Мухамед ібн-Муса аль-Хорезмі біля 830 р. опублікував трактат, де вперше Захід дізнався про "арабські" (а насправді це були індійські) числа. Аль-Хорезмі крім цього написав також трактат про алгебру, який і використовувався на Заході аж до XVI ст. як підручник.

Персидська цивілізація дає мусульманам поетичні форми, грецький вплив був поширений через несторіанський напрям християнства. Їх школа в Едессі, закрита імператором Зеноном в 481 р., була відома на території Персії, де й продовжувала свою діяльність. Якщо врахувати той факт, що несторіани високо оцінювали Арістотеля, як логіка, то спочатку під їх впливом арабські вчені цікавилися аристотелівськими логічними творами. І все ж пізніше вони приходять до таких його філософських праць, як "Метафізика", "Про душу", що значно розширило межі філософії. Втім, арабську цивілізацію можна було б визначити, як енциклопедичну, адже арабські вчені цікавилися астрономією, астрологією, алхімією, зоологією, філософією. Високого рівня досягає поезія та література. Все це підготувало появу двох видатних філософів, які мали надзвичайно великий вплив на європейську наукову та філософську думку в період її становлення – в XVI-XVII ст. Це був Ібн-Сіна (980-1037) - енциклопедист, творець гомеопатичної медичної науки, видатний знавець та коментатор Арістотеля та Ібн-Рошд (1126-1198) (Латинізоване ім'я Аверосс). Останній мав більший вплив на християнську філософію, ніж на мусульманську. Цьому немало сприяло і те, що Скотт переклав його праці латинською мовою на початку XIII ст., а самі праці були написані в другій половині попереднього століття. Його думка про те, що в проблемах пізнання можна іти двома шляхами - шляхом одкровення, як це стверджувалося в мусульманській та християнській філософії, та шляхом розумного пізнання. От саме це і сприяло становленню

самостійності науково-гносеологічної проблематики. В європейській філософії це було зроблено Фокою Аквінським саме під впливом того авероїзму, який поширюється в Паризькому університеті в колі францисканців.

Таким чином мусульманська філософія відіграла роль передавача, який зберіг та поширив ідеї античності.

Середньовіччя європейської філософії, яке відтворило як саму філософію, так і гносеологію в частину теологізованої, статичної картини буття, в центрі якої перебувало визначальне начало – Бог.

Середньовіччя розглядає пізнання та його продукт – теорію, з точки зору Одкровення, яке формується церквою та її догмами і приймається на віру кожною людиною. Авторитет церкви сковує але, з іншого боку, дає можливість піднятися над світом і над власним Я до такої свободи споглядання, яка не відкривається ніде більше. Істина Одкровення, стає предметом медитації та розвивається засобами логіки в одне ціле теологічної системи.

Науково-дослідницького підходу до світу, який буде притаманний Новому часу, середньовіччя практично не знає. Відправною точкою в вивченні світу є авторитет античної літератури, і перш за все, Арістотель. Відношення середньовіччя до античності дуже живе, але не таке, як в епоху Відродження, де воно вже відрефлексоване та революційне, де звернення до античності є засобом відокремитися від традиції та емансипуватися від церковного авторитету. Відношення середньовіччя, навпаки, конструктивне. Воно вбачає в античній філософії безпосередній вираз природньої істини, розвиває її зміст та продумує його далі. Слово давніх філософів розглядається як "дане". Воно, як і природа, є слугою Одкровення. В цілому пізнавальна робота середньовіччя зосереджується в теології та філософії. Головною метою є не емпіричне дослідження всього, що є у світі непізнаного, не освітити це непізнане світом раціонального методу, а побудувати свій "світ" із змісту Одкровення, з іншого боку – із поглядів античної філософії. Ця споруда, що об'єднує ці два прошарки думок, виступає як нескінченно диференційована єдність, яка порівнюється з кафедральним собором, де все має, окрім безпосередньо-дійсного, ще й символічний сенс, що відкриває людині доступ до релігійного життя та споглядання.

Але не треба думати, щоб середньовіччя працювало з чужим мисленним матеріалом. Воно створило антропологію, яка в своїх основоположеннях, так і в цілому перевершує антропологію Нового часу. Вчення про нрави та життя висловлюють буття повніше, і ведуть людину вище і дозволяють їй здійснити більше. Правова та соціальна теорія охоплює та упорядковує дане в часі суспільне буття.

Щоб зрозуміти суть середньовіччя, необхідно звільнитися від впливу полемічних оцінок, які склалися в епоху Відродження та Просвітництва. Якщо розглядати з точки зору Нового часу з його світосприйняттям, легко прийняти середньовіччя за якусь мішанину примітивності та фантастики, примушування та несамостійності. Але ця картина має мало спільного з історичним пізнанням. Для правильної оцінки тієї чи іншої епохи треба відповісти на питання: наскільки повне в цю епоху, – у відповідності з її специфікою та можливостями, – людське існування, в якій мірі воно досягає дійсного осмислення в пізнанні.

Для людини середньовіччя притамана жага пошуку істини. Людині науки, вченому відводилась значна соціальна роль. Але воля до пізнання ще не перетворилась в мисливську пристрасть випробувань, досліджень, як і в Новий час. Вона не переслідує природну чи історичну реальність, яку догнавши, треба емпірично зупинити та подолавши, теоретично підкорити; вона медитує, пірнає в істину, щоб вивести з неї духовну конструкцію буття. Основоположення істини дані їй авторитетом: божественні – в Писанні та церковному вченні, природні – в працях античності. Ці основоположення розвиваються, за їх допомогою осмислюється те, що дане в досліді, і таким чином досягається повнота нового знання. Дослідницької ж, випробувальної установок немає.

До всього цього пізнавального процесу приєднується, – на самому елементарному рівні, – свідомість символічного змісту буття. Людина середньовіччя бачить символи скрізь. Всесвіт складається для неї не з елементів енергій, законів, а з образів. Образи означають самі себе, але окрім цього вони означають дещо вище – Бога. Так кожний образ стає символом. Він вказує нагору за межі самого себе. Символи виявляються всюди: в культурі, мистецтві, в народних звичаях та в суспільному бутті. Вони відбуваються також в науковій

роботі і нерідко пояснення якогось феномену чи розвиток якої-небудь теорії виявляється залежним від числових символів, які мають безпосереднє відношення не до предмету, а до формального продовження цього ходу думок. Філософсько-теологічні конструкції упорядковують в системі не тільки те, що є суцим, але й те, що означається цим суцим, намагаючись охопити, окрім змісту кожної суцї речі, який виявляється в її визначенні, всі можливі форми її розвитку.

Таким чином, середньовіччю притаманна не тільки воля до істини, але й воля до оформленості. Істина не тільки повідомлюється, але вона ще й художньо оформлюється. Форма сама по собі повідомляє дещо про світ – хоча б те, що його сутність може бути втілена в такій-то формі. Вона – простір існування, який має ширину та глибину, упорядкованість так, що дух знаходить своє місце і починає почувати себе надійно, як у своїй домівці.

Епоха Відродження визначається тим, що світ пізнаваного поширюється – не лише божественне буття, але й реальне, земне стає предметом дослідження. Поняття двох Деміургів – небесного та земного, (Бога та Людинитворця) цілком відповідає новому світобаченню. Звернення до оригінального Арістотеля та Платона змушує значно розширити тематику філософських пошуків. В основному це відбувається в напрямі розробки соціальної тематики, свідченням чого є як "Утопія" Томаса Мора, так і "Державець" М.Макіавеллі і свідчить про помітну так би мовити "пряму" гуманізацію філософського процесу.

Та це й закономірно. Бо саме Відродження, початком якого було звернення до мовно-філологічних спочатку прагнення "очищення" латини, а потім і прихід до необхідності введення, поряд з латиною, як більшого відповідника потребам духовної культури, національних мов, астрономічних, антропологічних знань античності неминуче повертала філософсько-світоглядні пошуки у сферу гуманізму.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Feyerabend P. How to be a good empiricist Brody B. Readings in Philosophy of science. Englewood, 1970.
2. Б.Рассел. История западной философии. М., 1959.
3. Платон. Сочинение в трех томах. Том 3. часть 1.