**УДК 122/129.165**

**© Анатолій Довгань**
**м. Тернопіль**

# ДИХОТОМІЧНІСТЬ ПІЗНАВАЛЬНОГО ВІДНОШЕННЯ І ПРОБЛЕМА ЙОГО ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

*У статті обґрунтовується методологічна роль принципу дихотомії для аналізу змісту пізнавального відношення суб'єкта до об'єкта.*

**Ключові слова:** принцип дихотомії, суб'єкт, об'єкт, гносеологія, гносеологічний оптимізм, істина, буття.

Ситуація із розвитком сучасної вітчизняної філософської думки, на відміну від історично попереднього етапу, пов'язаного з виникненням значних, глибоких та універсальних за змістом праць з гносеологічної проблематики, знайомить нас із таким етапом філософствування, де демонструються різні еклектичні, конкуруючі концепції, які представляються філософському товариству як прояв нового, звільненого від догматичності філософського світопояснення та ідеологізованого монологічного мислення, а насправді є звичайним плагіатом різноманіття тих філософських концепцій західної філософії, які ще донедавна піддавались гострій критиці як антинаукові.

**Актуальність** цього дослідження якраз полягає в тому, щоб показати істинний зміст цих концепцій

Період переосмислення української філософської спадщини, її місця в системі європейської та світової філософської культур у значній мірі стосується і проблеми істини, яка протягом останніх двох десятиліть XX ст. практично зникла з теоретичного горизонту української філософської науки.

До повернення перегляду розуміння суб'єктивних можливостей осягнення істини нас підштовхує відмова від тих здобутків вітчизняної філософської концепції теорії пізнання, яка ґрунтується на діалектико-матеріалістичному методологічному ґрунті епістемології. Натяк на відстороненність гносеології як особливого розділу сучасної філософії від проблем науки який робить В.Петрушенко, пише: «У сучасній філософії дослідження знання пов'язують однозначно з епістемологією як особливим розділом філософських пошуків: поширений раніше ухил у бік гносеології сьогодні виявився чи то перебореним, чи то відстороненим» [8, с.4].

Сучасна філософська гносеологія – це, насамперед, наявність множини філософських бачень і пояснень світу, передусім буття людини. І поява нових філософських парадигм постмодерного ґатунку зовсім не свідчить про наукову вичерпність попередніх мислительних моделей відношення «людина-світ», таких, які базуються на філософських парадигмах онтологізму, епістемологізму, парадигмі існування, екзистенційній тощо.

**Метою статті** є обґрунтування методологічної ролі принципу дихотомії для аналізу змісту пізнавального відношення «суб'єкт-об'єкт».

До основних **завдань** дослідження відносимо наступне:

1. проаналізувати сутнісні характеристики сучасної філософської гносеології;
2. Показати, в чому полягає дихотономічнічть пізнавального відношення в його різних інтерпретаціях;
3. Дослідити критерії та межі філософсько-гносеологічного оптимізму;
4. Визначити місце та роль соціокультурних детермінантів в процесі пізнання.

До пізнання не зводиться вся життєдіяльність людини, проте воно необхідний компонент відношення «людина-світ». Пізнавальне відношення є одним із тих, в якому і через яке людина проявляє свою родову сутність. Пізнавальна здатність людини була завжди об'єктом філософського аналізу. Звернення до джерел філософської спадщини людства засвідчує невичерпність актуальності від античності до сьогодення аналізу пізнавального відношення. Гносеологічне відношення розглядалось через призму зворотності і незворотності пізнання – не тільки позасуб'єктивних обставин суб'єктивного відношення але і самого суб'єктивного пізнавального відношення, пізнанням суб'єкта самого себе, своєї власної здатності «осягати» самого себе в цій родовій ознаці людини.

Загальний незворотний процес пізнання означає, що філософія, переходячи від одного історичного етапу свого розвитку (кола) до іншого, охоплює, диференціює і синтезує все більше коло достовірних, ясних і чітких знань (термін Декарта і Лейбніца) про світ. При цьому зберігається специфічність філософської гносеологічної проблематики і в контексті історико-філософського дослідження. Історико-філософський вимір притаманний усім аспектам філософського осмислення

людської історії як підпорядкований гносеологічний вибір, який не визначає аналіз буття, але наштовхує на об'єктивність розкриття любої філософської проблеми.

Оскільки в філософії вихідним пунктом пізнання є суб'єкт, причому не тільки той суб'єкт, якого випромінює філософ, тобто суб'єкт як соціальна сутність, а й сам філософ як суб'єкт пізнавальної діяльності, то виходить, що центральним питанням філософії повинна бути людина як суб'єкт пізнавального відношення, як одного із тих (відношень), що розкривають соціальну сутність індивіда. Бо пізнавальна діяльність є особлива форма теоретичної переробки світу, яка показує, як можливі універсальні уявлення про відношення «людина-світ». Тому філософське пізнання є важливим елементом загального людського пізнання, оскільки прагне відповісти на питання про природу загального в усіх формах гносеологічного буття людини. Мова йде про те, чому в сучасному суспільстві в умовах меркантилізації культури філософське пізнання необхідне. Яка практична значимість філософської гносеології взагалі і філософського гносеологічного оптимізму зокрема, наскільки філософське пізнання актуальне, скажімо, в нашому українському соціокультурному середовищі. Тим паче, що в нашій вітчизняній філософії продукується плюралізм течій, який неможливо сьогодні теоретично пояснити і обґрунтувати. Причому в кожному із перенесених на українське підґрунтя західноєвропейських філософських напрямків фіксуються свої специфічні проблеми і методи їх вирішення, а також особливе трактування статусу філософського пізнання як такого. Найбільш рельєфно протистояння різних філософських напрямків в лоні сучасної філософської культури демонструється на прикладі відношення до гносеологічної проблематики.

У філософії протягом всієї її історії відображались цінності і норми, методи і способи пізнавальної діяльності, давалось обґрунтування їх субординації через протиставлення чи підпорядкування одного іншому в суб'єктивній здатності осягати істину. Оскільки, як говорить Г.Гегель в передмові до другого видання «Науки логіки», суб'єктивне мислення є найбільш характерна нам (людям) діяльність, а об'єктивне розуміння речей становить саму її суть, то ми не можемо виходити за межі вказаної, тобто пізнавальної діяльності, яку самі ж демонструємо. Виходить, що гносеологічна проблематика філософії є суттю самої філософії.

Успіхи розвитку емпіричних наук, рухаючись в рамках самих звичайних категорій, писав Г.Гегель, поступово висувають і більш високі відношення думки, або, принаймні піднімають їх до більшого узагальнення. Так, вже в новочасну епоху поняття «сила» уступило пальму першості категорії «полярності». Сама ж «полярность есть определение такого различия, в котором различаемые (моменты) неразрывно связаны друг с другом» [2, с. 83]. Та обставина, на яку посилається Г.Гегель, і при якій відійшли від такої форми абстракції, як тотожність, замість якої була введена і стала звичною інша форма визначення – форма відмінності, яка зберігається в тотожності, ця обставина, говорячи мовою Гегеля, є методологічно важливою в розумінні дихотомічності прояву суб'єктного пізнавального відношення як такого.

Зенон назвав дихотомією один із своїх парадоксів, в якому демонстрував спробу доказати неможливість чуттєвим сприйняттям досягнути істинного знання. Дихотомічний поділ свідомо застосовувався Платоном у діалогах «Софіст», «Політик», «Георгій» для аналізу пізнавального акту відповідного стану людини. Дихотомія застосовувалась античними мислителями для попереднього ієрархічного впорядкування понять та відповідної області знань у випадку, коли обсяги багатьох понять ще не вияснені. Така методологічна установка цілком слушна для початку вивчення суті дихотомічності гносеологічного відношення суб'єкта пізнання.

Пізнавальне відношення в ракурсі його дихотомічності можна розглядати як дихотомію стихійного пізнання та цілеспрямованого, повсякденного наукового і ненаукового, буденного емпіричного і теоретичного наукового, раціонального та ірраціонального пізнання. Практично список модусів дихотомічності пізнавального відношення можна продовжувати до нескінченності, в залежності від наукової потреби дослідника гносеологічного відношення та вимог практики людського буття. Багатовимірність гносеологічного відношення детермінована онтологічністю природи свідомості.

Принцип дихотомічності поділу поняття ми також застосовуємо для обґрунтування поділу суб'єктивного пізнавального відношення на оптимістичне і песимістичне. Підґрунтям (підставою) такого поділу обсягу поняття «пізнавальне відношення» слугує не зміна ознаки пізнавальної дії, а її (ознаки) наявність чи відсутність. Такий поділ суті пізнання на кожному новому етапі його дослідження дозволяє знаходитись на одному і тому ж рівні абстрагування і узагальнення.

Розвиток представляє собою не одновимірний лінійний процес, а побудову нескінченної ієрархічної системи знань, в якій всі його рівні знаходяться у відповідному закономірному взаємовідношенні. Розвиток є процесом акумуляції головного змісту попередніх ступенів отримання знань і наступних. Розвиток знань є ростом багатства змісту, обумовленого накопиченням результатів

попереднього і виникненням нового, актуально існуючого лише гіпотетично, тобто потенційно існуючого знання. Необмеженість розвитку здатності пізнання – вища об'єктивна потреба і суб'єктивна ціль людини, обумовлена незнищуваним прагненням людини до збереження і вдосконалення свого існування. Проте на різних рівнях відображення цього буття (теоретико-науковому, тобто раціоналізованому і не-теоретико-науковому) можуть виникати пізнавальні ілюзії. Такі ілюзії також стають спрощенням схеми розуміння світу, світовідношення «людина-світ», в яку закладаються відповідні смисли. І маючи об'єктивну підставу своєї появи ілюзія в конкретних соціальних умовах може стати тормозом подальшого розвитку пізнання. У подібній пізнавальній ситуації можливе виникнення тупикових напрямків нестримності прояву гносеологічного оптимізму, появи руйнівних антагонізмів в соціальному сенсі пізнавального відношення, і звісно, песимістичності в її суб'єктивно-індивідуальному чи груповому психоемоційному стані суб'єкта пізнання і логічній моделі у формі конкретної гносеологічної теорії. Тому зведення гносеологічного відношення до однієї із сторін любої бінарної (дихотомічної) опозиції, спроби зробити пізнавальний акт одновимірним, що ми бачимо з історії розвитку філософії, не дає на сучасному етапі розвитку гносеології відповідного ефективного свого вирішення.

Застосування принципу бінарних опозицій для розуміння суті гносеологічного оптимізму ніяк не відкидає традиції лінійної діалектичної схеми «теза-антитеза-синтез» у пізнавальному відношенні. Крім того, сучасна тенденція відходу від класичного методу філософствування свідчить про появу елементів некласичної діалектики актуальних і потенційних смислів. «Діалектика тут проявляється в здатності вписати об'єкт в різні, часто протилежні смислові контексти, які протистоять один одному як бінарні опозиції» [9, с. 119]. Створюється така пізнавальна ситуація, коли об'єкт аналізу розглядається в різних смислових контекстах почергово, і істина відкривається у всьому різноманітті актуальних і потенційних смислів-значень суті. Такий методологічний підхід до встановлення сутності гносеологічного оптимізму перетворюється із форми мислення в установку свідомості, що дозволяє в об'єкті дослідження віднайти, відкрити поза раціональним компонентом його змісту також і інші, ірраціональні компоненти. Такий підхід також дає можливість сприймати філософську думку в її максимально об'єктивних проявах, однак в яких при здісненні пізнавальних технологій перевага надана розуму.

Формально оптимізм і песимізм як дві сторони гносеологічного відношення рівні, але вони не рівні в сенсі спонукання індивіда-суб'єкта пізнання до активних пізнавальних дій, втілення в практику буття своїх реальних пізнавальних можливостей. І.Т.Касавін схиляється до думки, що саме завдяки вічному потягу людини до незвіданого виникла ілюзорна природа трансцендентних ідей І.Канта як невдала спроба розуму прорватись в невідоме, як прийнято сьогодні висловлюватись, в ірраціональне людського буття. І гносеологічному оптимізму людини цей автор знаходить досить некоректну метафору – «надмірний пізнавальний апетит», протиставляючи його «дурній людській волі» Дж. Берклі [5, с. 8]. Оптимізм є в значній мірі проявом різноманіття напрямків та ходів пізнавального процесу через зіткнення різних гносеологічних позицій, підходів, традицій інтерпретації одних і тих же фактів об'єктивної реальності і суб'єктивного їх тлумачення, використання часто несумісних один з одним пізнавальних методів, процедур, критеріїв істинності отриманих знань. Тому розгляд гносеологічного оптимізму через принцип верифікації не повинен відкидати омани як складової змісту гносеологічного оптимізму.

З точки зору біхевіористської концепції «стимул-реакція», співвідношення песимізму та оптимізму, їх роль у динаміці розвитку філософського знання можна проінтерпретувати таким чином: поява песимістичної філософської парадигми виступає як стимул для відповідної інтелектуальної реакції у вигляді оптимістичних міркувань стосовно будь-якої філософської проблеми, що хвилювала мислителів кожної історичної епохи. Також ми спостерігаємо і обернений процес, коли надмірний, прикрашений, об'єктивно необумовлений оптимізм провокує появу песимістичних пізнавальних поглядів людини. Причому мова йде про ті філософські песимістичні та оптимістичні теорії, які демонструють інтелектуально-мислительну діяльність як окремих філософів, так і філософських шкіл.

Завжди існували, та й будуть існувати, суб'єктивні спроби сформувати різні підходи до вирішення проблеми дійсної природи філософського гносеологічного оптимізму, сконцентрованого у ступені знання про предмет філософії.

Згідно міркування В.Шинкарука, філософія є окремою галуззю людського пізнання, що сформувалась на основі виділення нею відношень людської свідомості до зовнішнього світу, мислення до буття, «духа» до «природи» як особливого предмета пізнання. Тим самим предметом філософського пізнання стає не «питання про відношення», а самі відношення людської свідомості до зовнішнього світу. Предметом філософії виступає антропологізоване відношення «людина-світ» як більш широке, ніж відношення «свідомість-буття», оскільки останнє в «знятому» вигляді міститься в першому. Як

пише М.Желнов, мова йде про предмет філософії не тільки як про закони «відношення людини до світу», але і як про «відношення людини до самої себе» [4, с. 90]. А розглядати відношення людини до самої себе можна, поряд із іншими підходами, як спробу осягнути саму себе, пізнати свою родову сутність, свою сутнісну здатність пізнавати світ в його різноманітті. Методологічну функцію в аналізі пізнання виконує категорія «відношення» при застосуванні категорій «відображення», «знання» тощо. Складається враження про те, що такий підхід має декілька варіантів розгляду: по-перше, можна зробити акцент на дослідженні історико-філософського процесу, якщо прийняти до уваги гіпотезу, що «предмет філософії» усім вже відомий та не потребує своєї актуалізації взагалі, і в українській філософії зокрема; по-друге, можна розглядати світоглядні аспекти філософського пізнання як складової відношення «людина-світ», які глибоко та всебічно розроблені філософсько-антропологічною школою українських дослідників (Є.Андрос, Є.Бистрицький, В.Чорноволенко, П.Копнін, В.Шинкарук, М.Попович, А.Лой, М.Яценко, В.Іванов, М.Тарасенко, М.Осипчук, І.Молчанов, В.Табачковський, С.Кримський, В.Ярошовець та ін.). В їх індивідуальних та колективних напрацюваннях ми зустрічаємо аналіз соціально-практичних основ культурно-історичного змісту та світоглядних функцій філософських категорій як форм пізнання, самопізнання та цілепокладання.

Ціленаправленість, цілепокладання є суттєвим аспектом (модусом) філософського пізнання. Цілепокладання демонструє нам не суб'єктивно-інтуїтивне пізнання світу як домінантне в структурі процесу пізнання, а діяльнісне відношення, яке, звісно, підпорядковує функціонально емоційно-чуттєве, ірраціональне раціональним елементам пізнавальної діяльності. Діяльнісний аспект сутності «предмета філософії» представлено Г.Батищевим, М.Каганом, В.Сагатовським.

Сучасні спроби осмислити особливості філософського пізнання породили проблематику соціокультурної обумовленості філософського пізнання. Іншими словами, виникла нагальна потреба розробки такої теорії пізнання, яка включала б гуманістичний сенс пізнавальної діяльності, в якій філософське пізнання займає з відомих нам причин ключове місце в структурі видів пізнавальної практики. Цей аспект гносеологічного відношення суб'єкта до об'єкта розкрито в працях уже згаданих нами українських філософів. Правда, визначити в повному об'ємі механізм суспільної детермінації прояву філософського оптимізму, на нашу думку, неможливо.

Одним із варіантів відповіді на дану проблему може бути розгляд соціокультурної детермінації гносеологічного оптимізму як різновиду філософського пізнання. Розвиток західноєвропейської філософії, і вітчизняної також, засвідчує той факт, що наповнення пізнавального процесу соціокультурними детермінантами перетворюють процес пізнання в функцію задоволення відповідних інтересів конкретних соціальних груп. Але в даній соціокультурній сутності пізнавальної діяльності нас цікавить лише оптимістичність та песимістичність як дихотомічна світоглядність пізнавальної філософської діяльності з якої ми виділили в самостійний предмет нашого дослідження саме філософський гносеологічний оптимізм.

Важливий аспект встановлення природи пізнавального відношення – відношення суб'єкта і об'єкта. В ході пізнавальної діяльності як взаємодії суб'єкта і об'єкта виникає знання. Тому від методологічно правильного визначення понять суб'єкта і об'єкта залежить об'єктивне розуміння всього процесу пізнання в обох гносеологічних формах – оптимістичній та песимістичній. Співвідношення об'єкта та об'єктивної реальності, розуміння ідеального об'єкта, розуміння суб'єкта пізнання та практики, активної практичної діяльності як форми відношення суб'єкта до об'єкта отримало достатньо глибокий аналіз у працях вітчизняних філософів другої половини двадцятого століття [3].

Поняття суб'єкт і об'єкт виконують методологічну функцію лише стосовно гносеології та її основи – пізнавально-практичної діяльності людини в її домінуючій формі - оптимізмі пізнання. Якщо гносеологія взагалі, і філософська теорія пізнання також, зобов'язані забезпечити ідентифікацію філософського знання як форми духовного освоєння дійсності, то вона, в першу чергу забезпечує внутрішню суб'єктивну потребу пізнання і цим самим визначає дослідницькі параметри гносеологічного оптимізму та його зміст. Філософська, власне гносеологічна, задача вчення про пізнання полягає в тому, щоб розвинути у суб'єкта пізнання усвідомлення своєї суб'єктивності. Іншими словами, філософська гносеологія сприяє суб'єкту пізнання усвідомити себе таким у різних пізнавальних ситуаціях, тобто як здатним осягати істину в усіх її проявах.

Філософська гносеологія дозволяє віднайти в характері та направленості інтерпретацій конкретних філософських знань про предмет філософії такі смислові сюжети, які трансформують ці міркування про об'єктивність процесу пізнання у вчення про умови та орієнтири активно-творчого процесу створення суб'єктом знання про світ. Продуктом пізнавальної діяльності є знання – ідеальне відображення, зліпок, копія, символ того, що існує реально, саме по собі, як «самість», і що визначає гносеологічний зміст знання незалежно від наших бажань. А от відношення до цих пізнавальних

практичних можливостей людини, практичної здатності пізнавального осягнення тієї «самості», досягнення такого осягнення як кінцевої мети пізнавального акту, може бути песимістичним або оптимістичним. Оптимістично-песимістичне відношення засвідчує відповідний зміст суб'єктивності в об'єктивному процесі філософського пізнання, але воно не відірване від самої об'єктивності змісту. Суб'єктність демонструє відповідну пізнавальну практику, яка за законами гносеологічної спадковості може формувати суб'єктивно надію, впевненість в досягненні пізнавальної мети, або сформувати ситуативну пізнавальну апатію, інфантильність пізнавальних дій, і тоді сама ідея філософської істини зникне із міркувань про природу пізнання, а разом з нею щезне активно-творчий суб'єкт пізнання, оптимістично зорієнтований індивід. Такий варіант пізнавальної практики, мабуть, і лежить в основі формування різновидів гносеологічного песимізму (скептицизму, агностицизму, тощо).

Аналіз філософського гносеологічного оптимізму дозволяє розглянути суб'єкта пізнавальної діяльності в його живій соціальній конкретності, зберігши при цьому значимість гносеологічних категорій, в яких відображено об'єктивний зміст пізнавального оптимізму. Таким чином стає зрозумілим так званий локальний гносеологічний песимізм, або попросту агностицизм теорій пізнання Дж.Берклі та І.Канта. Для них або Абсолютна ідея пізнає лише саму себе (а не об'єктивну реальність – матерію), або суб'єктивне відчуття пізнає самого себе (а не об'єктивну реальність – матерію), якої, скажімо, для Дж.Берклі просто не існує, бо у нього відчуття є єдино суще. На нашу думку, стверджувати, що гносеології Дж.Берклі та І.Канта притаманний лише пізнавальний песимізм ми не можемо. Їх теорія пізнання також оптимістична в плані осягнення істини, але гносеологічний оптимізм у них обмежений самим предметом їх філософських концепцій пізнання, тобто вони встановили межі прояву нестримного бажання людини пізнавати світ.

Теоретико-пізнавальні рефлексії самого мислителя вже засвідчують відповідну світоглядну установку – оптимістичну чи песимістичну – на досягнення істини, тобто конкретний стан теоретизуючої свідомості з її ілюзіями та оманами. У філософа як самодостатнього індивіда є також свої пристрасті, але його пізнавальна діяльність обумовлюється насамперед існуючою історико-філософською традицією і метою філософського пізнання. Фіксуючи пізнавальний процес як конкретну ситуацію, філософ описує різноманіття точок зору, альтернативні прийоми, соціальні підстави, можливості та наслідки того чи іншого вирішення даної ситуації, порівнює їх з відомими історичними прецедентами. Таку цілісну картину пізнавальної ситуації, а не часткову її норму можна розглядати як філософський образ істини. Філософське розуміння істини відповідає лише деякому рівню освоєння свого предмета, тобто рівню знання.

Сам факт нескінченності буття є підґрунтям існування оптимістичного світоглядного орієнтиру пізнавальної діяльності. Розуміння суті скінченності та нескінченності буття виступає конституюючим принципом бачення світу не просто в осмисленні його субстанціональної сутності як вічності, а в сенсі його самодостатності і влаштованості для особистісного буття людини. Вже античний світ підштовхував проблему скінченності і нескінченості буття до розуміння сутності життя і смерті як форм людського буття. Так, Парменід фіксує переконання людини в тому, що світ є, він існує «Тут» і «Тепер», і сутність життя в переході з буття в небуття. Такий варіант трактування буття закріплював за ним один із моментів чуттєвого світу, що з позиції Демокріта виступає в його дискретному, ситуативно-емпіричному вигляді окремих подій. Тим самим намітився принцип просторового аналізу буття.

Істинним буттям у Платона є світ ідей, який розпорошений в тілесному світі на різноманіття проявів буття. Платон ще розуміє буття як межу становлення речей і називає його Благо. Тому для окремої людини, особливо для тієї, чия особистість тільки формується, світоглядне значення ідеї скінченного та нескінченного, перехідного, але нескінченного існування світу (буття) стає відправним пунктом формування його оптимістичного (чи песимістичного) ставлення до світу в роздумах і діях.

Ми співставляємо і пов'язуємо наше життя, наше кінцеве існування з неперехідним існуванням світу, існування індивіда з життєдіяльністю тих людей, які були до нас і будуть після нас. Тут працює механізм соціальної пам'яті як детермінований майбутнім процес постійного звертання індивідів-сучасників до минулого буття людства з метою змінити соціальні умови свого життя в сьогоденні. Цей механізм фіксує не тільки ідеальне відновлення минулого в пізнавальній діяльності, але і предметно практичне перетворення теперішнього. А це і є відношення – звернення почасти в думках до свого буття і буття світу, тобто до кінечного і нескінченого. І в культурі, а саме в міфології і релігії, пізніше в філософії і науці розглядається тема просторово-часових параметрів світу як об'єктивної основи суб'єктивного відношення до нього, змістом якого може бути оптимізм. Тому аспектом проблеми оптимізму є міркування про буття, його кінечність і нескінченість, міркування про суперечливу єдність неперехідного буття як цілого і перехідного буття речей, природи, фактів, станів, людських стосунків, відношень.

Буття світу як цілого невіддільне від буття всього, що існує в світі. Світ існує як неперехідна єдність поза і незалежно від волі і свідомості людини. Проблема оптимізму виникає завдяки тому, що індивіди практично діючи в реальному світі, пов'язуючи завдяки своїй діяльності перехідне з неперехідним, перш за все повинні розкрити для себе ці об'єктивні відношення єдності в різноманітті. Крім того, їм доводиться постійно конструювати в єдиний світ створені ними явища, предмети, відношення, спільноти. Таке конструювання з необхідністю включає дихотомію «оптимізм-песимізм». Людині таким чином приходиться рахуватись з реальністю як сукупною і розчленованою цілісністю, як з володіючим власною логікою існування буттям. І саме в тих випадках, коли люди формують плани соціального оновлення, продуктивного перетворення, нововведень свого буття, доцільно осмислювати, чи співпадає хід перетворень як відношення до світу з внутрішньою логікою розквіту реальності, тої реальності, що має невичерпність з точки зору людини можливості і новоформи свого буття.

Тому спроби звести в одному визначенні все, що відомо про оптимізм, часто приводять до підміни суті оптимізму простим понятійним перерахуванням найбільш поширених його рис. При цьому залишається незрозумілим, які із вказаних ознак оптимізму є найбільш загальними, а які притаманні лише окремим видам оптимізму, що найбільш часто проявляються, яке співвідношення подібних визначень.

Складається цілком конкретна уява, що причина ускладнень визначення поняття «гносеологічний оптимізм» криється в хибних методологічних посиланнях. Всі наявні спроби дати визначення феномену оптимізму випливають практично із одного методологічного засновку: маючи справу лише з деякими особливим формами оптимізму, зводять його до прогресивності як сутнісної риси світогляду. Звісно, поняття прогресу займає суттєве місце в будь-якій теорії розвитку, оскільки в «знятому» вигляді акумулює в себе головний її зміст: детермінацію, механізм, розвиток форми (оптимізму), направленість, передумови та фактори, що обумовлюють конкретний напрямок, мету дії. Саме прогресивність визначає загальний хід розвитку в межах тої чи іншої соціальної дії. В цьому аспекті прогрес можна визнати головним критерієм історичного прояву розвитку оптимістичного відношення суб'єкта до об'єкта.

Процес прогресивного розвитку є цілісна система різних сторін, характеристик та форм як співіснуючих, таких, що змінюють одна одну. Тому прогрес як складне та багатоаспектне явище недоцільно брати за критерій визначення пізнавального оптимізму людини. Також подібний підхід до визначення сутності оптимізму виштовхує із поля зору роль суб'єкта оптимістичності в прояві подібного напрямку суспільного розвитку. Здійснюється знеособлення оптимізму, він перетворюється на процес, який існує, висловлюючись словами Гегеля, сам по собі. При такому підході ми не можемо бачити ролі людини, активності її розуму, що суперечить самій ідеї принципу раціональності, яким просякнута вся європейська цивілізація. Але ж саме прогресивність визначає загальний хід розвитку в межах тої чи іншої конкретної соціальної дії якою є і сам акт пізнання . В цьому аспекті прогрес можна визнати головним критерієм історичного прояву розвитку оптимістичного пізнавального відношення суб'єкта до об'єкта.

Методологічно важливим у нашому дослідженні є виокремлення із різноманіття визначень оптимізму тієї дефініції, яка виконувала б функцію «індикатора», критерія ступеня оптимістичності тієї чи іншої філософської системи як здатності осягнення істини. Гносеологічний підхід до визначення оптимізму не охоплює етичну сторону отримуваного знання в аспекті «кращого чи гіршого знання». Ми цілком згідні із М.Лепським, що при такому підході «не вполне ясно, что является критерием лучшего или худшего познания, и существует ли такое вообще» [6, с. 27]. Проте ми не можемо погодитись з твердженням М.Лепського, що «гносеологический подход не может определить сферу применения понятий оптимизма и пессимизма» [6, с. 27]. Тим паче, що мимоволі відчуваєш деяке здивування, коли в тій же самій праці декількома сторінками далі ми читаємо зовсім протилежне попередньому міркуванню цього автора: «Исследование гносеологичесого подхода в определении оптимизма и пессимизма позволяет утверждать, что знание окрашено оптимизмом и песимизмом только в соотнесении с жизнью при наличии живущего и познающего субъекта, соотносящего знание с пределами и развитием жизни и смерти» [6, с. 30]. І далі: «Гносеологический аспект также присутствует в определении оптимизма и пессимизма, поскольку понятия являются инструментом познания». [6, с. 30]. «Гносеологический смысл проявляется в гносеологическом содержании – это социально–философские понятия, т.е. понятия, которые используются для исследования сферы социальной философии, и в гносеологической форме (или символическом аспекте) – это понятия, т.е, определенная форма выражения». [6, с. 31].

Оскільки в контексті висловленого М.Лепський дає формулювання оптимізму як соціально-філософського поняття, що відображає оціночно-вольову сторону світогляду, яка позитивно визначає оточуючий світ, стан і місце людини в ньому, і ґрунтується на ствердженні міри життя як найкращого [6,

с. 30], ми не можемо скористатись ним для встановлення статусу оптимістичності тієї чи іншої філософської гносеологічної системи. Що стосується інших визначень оптимізму, які зустрічаються в філософській літературі, то всі вони ґрунтуються на принципі прогресивності розвитку суспільних відносин, включають у зміст ціннісний, етико-моральний аспекти світовідношення людини. Вони також не можуть слугувати базисним методологічним орієнтиром пошуку оптимістичних гносеологічних тенденцій в розвитку філософської думки, і, звісно, визначення змісту самого поняття «гносеологічний оптимізм» та його місця в категоріальній структурі гносеології. Ми приймаємо визначення гносеологічного оптимізму як демонстрації нескінченного без абсолютних перепон пізнання через уточнення, доповнення, конкретизацію достовірних уявлень про буття світу у всіх його просторово-часових формах існування.

Навіть фрагментарне співставлення деяких аспектів історичного розвитку філософії та природознавства підтверджує нашу гіпотезу про оптимістичність філософської пізнавальної діяльності в її конкретних історичних ракурсах сприйняття людиною світу. Звертаємо увагу на те, що ми із дихотомії «оптимізм-песимізм» виділили як самостійний об'єкт нашого аналізу лише оптимістичний аспект філософського пізнання. Прогностична ж функція філософії наповнена ще й песимістичними уявленнями про світ. На наявність «безпросвітнього песимізму» як методологічного прогностичного принципу звертає увагу український дослідник В.Матвієнко у своїй відомій праці «Прогностика». Проте для забезпечення наукової обґрунтованості прогнозів він пропонує покладатись на принцип оптимізму. «Прогностичний оптимізм – це впевненість у тому, що прогностика здатна допомогти людям зробити своє життя кращим» [7, с. 52]. На думку В.Матвієнка принцип оптимізму в прогностиці випливає з принципу історичного оптимізму, який лежить в основі гуманістичного сприйняття світу.

На жаль, стало традицією у філософській інтерпретації перспективи розвитку сучасної цивілізації розглядати майбутнє суспільства, і західноєвропейського зокрема, з позицій песимізму. Достатньо згадати інтелектуальну традицію тлумачення песимістичного сенсу буття людини, яка склалася і закріпилася в західно-європейській філософській і соціологічній думці XIX-XXст. Йдеться, насамперед, про А.Шопенгауера, О.Шпенглера, З.Фрейда, Ф.Ніцше та ін. Що стосується відбору світоглядних парадигм аналізу сучасного процесу розвитку європейського суспільства, то можемо знову зустрітися із песимістичним тлумаченням перспектив Європи. Згадаймо книгу Патріка Б'юкенена «Смерть Заходу» [1, с. 23]. Більш складну форму соціокультурної детермінації філософського пізнавального оптимізму демонструє сформульований К.Марксом світоглядний принцип, згідно якого пізнання передбачає не тільки відображення буття у свідомості, але й виведення цього знання з реальних відношень буття.

Специфіка предмета філософського пізнання безперечно відбивається на характері ідеалів та норм філософської гносеології, а значить, і на змісті філософського гносеологічного оптимізму. Відповідний тип гносеологічного філософського оптимізму демонструє конкретний образ пізнавальної діяльності, уяву про обов'язкові процедури, які забезпечують досягнення істини, реалізацію гносеологічного ідеалу, а значить, прояв гносеологічного оптимізму чи, навпаки, песимізму. Такий оптимізм буде завжди мати соціокультурний зміст. Тому, що він формується під впливом відповідних соціальних потреб , отримуючи вплив світоглядних компонентів філософської культури тої чи іншої історичної епохи.

Від загальної оптимістичності теорії слід відрізняти оптимізм як домінуючий емоційно-психологічний настрій людини. В оптимізмі як світовідношенні виокремлюють відповідний психо-емоційний настрій людини. Такий стан спонукає людину бачити тільки щось хороше, добре, позитивне, перспективне, прогресивне тощо. Проте нас цікавить не тільки і не стільки морально-психологічний аспект оптимізму як особистісного відношення людини до світу як, точніше сказати, рівень оптимістичності тої чи іншої філософської системи пізнання істини, тобто як здатності цієї системи виконати методологічну функцію чи бути застосованою дослідником як самостійний метод пізнання істини. Читач може заперечити, мовляв, епоха великих мислительних систем, скажімо І.Канта, та Г.Гегеля пройшла, тому і сама постановка питання про оптимістичність чи не-оптимістичність самої філософської системи неактуальна для сьогодення науки. Достатньо звернутись до філософських напрацювань представників постмодерну, в яких наголошується на застарілості системної побудови філософського знання.

Об'єктивною універсальною рушійною силою реалізації гносеологічної ідеї є оптимізм, закладений в самій її суті, в свідомості та практичних діях людей. Чому оптимізм є сутнісна характеристика ідеї? Тому, що об'єктивний прогноз, який закладено в ту чи іншу концепцію пізнання істини є одночасно системоформуючим фактором її здійснення як майбутнього, перетворення майбутнього як віртуальності, в теперішнє, але реальне за способом свого буття, і став джерелом суб'єктивної оцінки оптимістичного змісту цього майбутнього. Тому що суб'єктивність відчуття майбутнього опирається на реальний фундаментальний зв'язок стихійних, але упорядкованих процесів у природі і цілеспрямованих – у людській діяльності. Основою оптимізму є закономірне,

детерміноване еволюцією буття людини. Суб'єктивно оптимізм ґрунтується на переконанні, що закономірна еволюція збігається з метою людини. Мета – це перехід від прогнозу до плану, від констатації об'єктивних процесів до такого їх компонування, яке реалізує заздалегідь сформований ідеальний образ. Міра оптимізму тієї чи іншої гносеологічної системи залежить і від мети, і від засобів здійснення гносеологічних пізнавальних завдань, від змісту розкриття об'єктивних закономірностей функціонування об'єкта пізнання. Розуміння міри оптимізму допомагає усвідомити, чому оптимістичні устремління окремих мислителів не досягають реального гносеологічного результату в практичній діяльності того чи іншого періоду життя людства.

Зрозуміло, що аналіз суб'єктивного аспекту оптимізму пізнання як діяльнісного способу освоєння дійсності зобов'язує уточнити його суть. Цього неможливо зробити без з'ясування співвідношення мети, завдання, засобів. Також оптимізм в його суб'єктивному аспекті є консолідаційна сила функціонування в свідомості людини-носія гносеологічного ідеалу таких ознак світовідношення, як мета, надія, віра, ентузіазм, воля. Оптимізм у суб'єктивному прояві не тільки і не стільки емоції, хоч їх неможна не враховувати як компонент пізнавальної дії людини. Оптимізм виступає сутнісною силою людини в її пізнавальній та предметно перетворювальній діяльності як єдність ірраціонального та раціонального начал. Оскільки це так, то оптимізм засвідчує собою активність суб'єкта.

Активність гносеологічного відношення не слід визначати лише як ознаку саме оптимістичного пізнавального відношення суб'єкта до об'єкта. Гносеологічна активність притаманна і представнику песимістичного світовідношення. Гносеологічний песимізм активно заперечує відповідну здатність суб'єкта осягнути конкретну істину. Причому песимізм в особі його конкретного виразника-суб'єкта незнання застосовує той же набір пізнавальних засобів, якими користується і представник гносеологічного оптимізму.

Виникає суперечність між песимістичним суб'єктивним проявом гносеологічного відношення суб'єкта і створеною ним філософською теорією-запереченням можливості осягнення істини. Чому існує така суперечність? Тому що створену суб'єктом-песимістом теорію за своїм технологічним циклом її застосування на досягнення кінцевої мети - заперечити можливість осягнути істину, можна признати оптимістичною. Одночасно суб'єкт песимістичної теорії пізнання може входити в когорту гносеологів-оптимістів, бо його міркування наповнені оптимізмом стосовно неможливості осягнення істини.

Уже Гегель вказував, що пізнання є поступальний рух, який починається з простих визначень. Такими для нього є поняття «буття», «чисте буття», «ніщо», «щось» та інші, за допомогою яких він розгортає свою «Науку логіки». Більш високі ступені пізнавального відношення стають багатшими і конкретнішими, оскільки їх зміст містить в собі початок і включені в процес пізнання нові визначення. Так відбувається збагачення знання про об'єкт пізнання, одночасно так відбувається і вдосконалення суб'єкта цього пізнавального відношення. Тобто здійснюється прагнення суб'єкта осягнути відповідну істину. Суб'єктивність виступає як активність пізнання, і яка може набувати специфічності свого відношення-оптимістичності чи песимістичності. Тому у Гегеля конкретне знання є вже суб'єктивне. Якщо підійти до розуміння оптимізму гносеологічної активності суб'єкта як родової сутності людини, то песимізм ніяк не може виступати домінуючою її ознакою. Така роль приготовлена лише оптимізму прояву суб'єктивності гносеологічного відношення. Сама суб'єктивність з огляду на її дихотомічність може надавати своїй гносеологічній активності оптимістичного чи песимістичного змісту.

Суб'єктивність оптимістично-песимістичного суб'єктного пізнавального відношення проявляється через психоемоційний і раціональний рівні людської життєдіяльності. Ми не маємо необхідності входити в розгляд причин прояву цих двох сфер оптимістичного і песимістичного суб'єктивного змісту пізнавального відношення. Ми сприймаємо прояв песимістичності як факт життєдіяльності людини. Песимізм, як і оптимізм – відповідний психоемоційний настрій, раціоналістичний підхід до оцінки суб'єктивної здатності осягати істину, і вже потім відповідним чином оформлений в конкретну теорію. Філософський оптимізм і песимізм є лише одним із проявів життєрадісного чи пригніченого сприйняття людиною своєї суб'єктивної здатності пізнавати світ у всьому його різноманітті.

## Література


1. Бьюкенен П.Дж. Смерть Запада / П.Дж. Бьюкенен;Пер с англ. А.Башкирова. – М.:000 «Издательство АСТ; СПб.: Terra Fantastica, 2003.
2. Гегель Г.В. Предисловие ко второму изданию. //Гегель, Георг Вильгельм Фридрих. Наука логики. В 3-х томах. Т.1. –М.: Мысль, 1970.
3. Дученко Н.В. Категории субъекта и объекта в теории диалектического материализма. – Киев, 1969; Дышлевий П.С. Диалектика соотношения объекта и субъекта познания в современной физике //Вопросы философии. – 1969. – №6; Копнин П.В. Диалектика, логика, наука. –М.: «Наука», 1973. Лойт А.І. Сознание как предмет теории познания. Киев.: Наукова думка, 1988.

Субъект и объект как философская проблема / Парнюк М.А.,Причепий Е.Н., Рыжко В.А. и др.- Киев: Наукова думка, 1979.; Иванов В.П. Человеческая деятельность – познание – искусство. Киев: Наукова думка, 1977.; Канарский А.С. Диалектика эстетического процеса. Киев.: Из-во при КГУ издательского обьединения «Вища школа», 1979; Канак Ф.М. Проблема субъекта и объекта познания в современной физике. Канд. дисс. Автореф. – Харьков, 1966.

4. Желнов М.В. Премет философии в истории философии. Предистория.– М.:Из-во Моск. ун-та, 1981.
5. Касавин И.Т. Постигая многообразие разума. [Вместо введения]. //Заблуждающийся разум?: Многообразие вненауч. знание. Отв. ред. и сост. И.Т.Касавин. – М.: Политиздат, 1990.
6. Лепский М.А. Изучение сферы применения понятий «оптимизм» и «пессимизм». //Нова парадигма. Альманах наукових праць. Філософія. Соціологія. Політологія. – Запоріжжя, 1999. – Вип.13.
7. Матвієнко В.Я.Прогностика. – К.:Українські пропілеї,2000.
8. Петрушенко В. Межі знання і знання меж //Філософська думка, 2005. – №3.
9. Яковлев В.А., Суркова Л.В. Философия жизни на пороге века: новые смыслы. // Вестн. Мос. ун-та. сер. 7. Философия. – 2000. – №6.

**Summary**

**Anatolij Dovhan**

**Dichotomic of cognitive relation and the problem of its interpretation.**

The methodology role of the principle of dichotomic for analysis of the contents of cognitive relaation the subject to object is proved in the article.

**УДК 2-145.55**

**© Татьяна Козинцева**
**г. Сумы**

## ПОНЯТИЕ ЧУДА В РЕЛИГИОЗНОЙ И ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦІЯХ

*Статья посвящена феномену чуда, чудесного в человеческой жизни. Рассматривается соотношение феноменального и понятийного аспектов чуда. Осуществляется логико-гносеологический анализ данного понятия. Интерпретируются различные концепции чуда в религиозной и философской традициях: от отрицания чудесного – до утверждения его в качестве онтологического основания существования человека. Утверждается необходимость и возможность восприятия чудесного как начала рефлексии и выхода в сферу свободы и ответственности.*

**Ключевые слова:** чудо, знамение, Абсолют, личность.

Заглянуть в будущее, соприкоснуться с неведомым, прочитать зашифрованное – все это может рассматриваться как выявление границ человеческого познания, как момент превращения потенциально существующего в актуально действующее. Особенно важным для человека это становится в период установления мировоззренческих оснований своего существования. Несостыковка с обыденным, выпадение из привычного, размеренного, известного – в неизвестное, неразгаданное может рассматриваться как чудо.

**Актуальность** темы обусловлена сменой мировоззренческих парадигм, в частности обращением к религиозной форме освоения действительности, где одним из важнейших элементов является чудо.

**Целью** работы является проведение логико-гносеологического анализа понятия «чудо» в философской и религиозной традициях, что конкретизировано может быть в следующих **задачах**, а именно: – понятия «чудо» в историко-философской ретроспективе;

– рассмотрение понятия чуда в философской и религиозной интерпретациях;

– анализ чуда как проекции себя в личностном измерении.

Для решения поставленных задач считаем целесообразным использовать следующие методы: логико-гносеологического анализа и компаративный.

Анализ чуда в понятийном и феноменальном смыслах – тема не новая. Есть два основных подхода к изучению чуда – религиозный и светский. В религиозном смысле это явление и понятие рассматривали А.Мень, о.П.Флоренский, Н.Фиолетов, Феофан еп.Кронштадтский, Р.Бультман, в светском – А.Ф.Лосев, Л.Витгенштейн, Г.-В.-Ф.Гегель, М.Вебер, А.Шопенгауер, Д.Юм, Дж.Локк, К.Фрумкин и др.