

ДУХОВНІСТЬ ЯК ПАРАДИГМАЛЬНА ЗАСАДА ОСЯГНЕННЯ СПІВВІДНОШЕННЯ ФІЛОСОФІЇ І НАУКИ

© Осипов А., 2009

Стверджується, що перспективним напрямком у переорієнтації світоглядних орієнтирів виступає феномен духовності. Головною властивістю духовності є гармонійне поєднання розуму, знань, логіки як пізнавальних здібностей із морально-етичними та естетичними настановами людини тощо. Традиція духовності прослідковується з часів філософії Стародавнього Світу, зокрема – у античній філософії.

Ключові слова: парадигма, раціональність, суб'єкт пізнання, об'єкт пізнання, Модерн, Постмодерн, розум, розсудок, знання, логіка, духовність, синтез.

Anatoliy Osypov. Spirituality as a paradigmatic source of comprehension of correlation between philosophy and science.

In the article proud, that Postmodern, having criticized all this statements could not provide another positive concept not only for philosophical principals, in general, but also for the correlation of philosophy and science in particular. A perspective school in the redirecting of the ideology objectives is the phenomenon of spirituality. The main characteristic feature of the spirituality is the harmonious combination of mind, logic, knowledge as a cognitive ability with moral and ethical instructions of a human-being etc. The tradition of the spirituality retraces from the times of Antiquity, in particular from the time of antique philosophy.

Key words: paradigm, rationality, subject of cognition, object of cognition, Modern, Postmodern, mind, intelligence, knowledge, logic, spirituality, synthesis.

“Я думаю, що усі нещастя науки почалися з того, що її відокремили від мистецтва, викоринюючи з неї усе особистісне і тому незбагненне”.
(Свас'ян К.А. [10, с. 11])

Осягненню природи Модерну, його критиці і пошукам виходу із тупиків раціо-логічного осягнення світу, інструментом якого виступає наука, присвятили свої роботи багато дослідників (Ж.-Ф. Лакан, Ж. Дерріда, К.-О. Апель, Ю. Габермас, П. Рікбор та інші), котрі демонструють різні підходи до проблеми [9, с. 7–8]. Незважаючи на те, що у вирішенні питання про пошук нового типу філософування ці підходи виходять із різноманітних засад, залишається відчуття їх приреченості до замкненого кола пошуків, яке обмежене відсутністю *цілісного бачення проблеми людини*, яке враховувало б різноманітні аспекти її діяльності, виходило б із розуміння перспектив розвитку людини і взагалі – із осягнення сенсу існування людини.

Мета роботи – окреслити базові положення раціо-логічного способу бачення дійсності, що дає можливість виявити їх обмеженість й визначити напрямок формування концепції духовності як підґрунтя для осягнення єдності філософії і науки.

Класична концепція раціональності та її витoki

Класична наука ґрунтується на таких постулатах, які і визначили тип раціональності, притаманний Модерну:

1. Віра у всемогутність Розуму як *універсального засобу*, застосування якого веде до *осягнення істини* буття. Упорядкування суспільства на засадах розуму (мораль, право, держава як орган управління тощо), використання законів, відкритих природничими науками, дає можливість людині передбачати майбутнє і змінювати Природу, пристосовуючи її до своїх потреб. Розум виступає універсальним інструментом пізнання і трансформації світу відповідно до потреб Людини.

2. Наукове знання має *об'єктивний* характер. Як результат розумово-аналітичної діяльності, знання позбавлене *суб'єктивних* якостей: одиничності і відносності відчуттів та почуттів, ціннісних настанов, алогічності інтуїції та віри. Воно має *всезагальний* характер. Об'єктивність та всезагальність наукового знання ґрунтується на можливості *відтворити* той чи інший факт, результат експерименту тощо, *передбачити* на основі знання закону. Ця позиція виходить з постулату *повторюваності фактів у просторі і часі, однорідності простору і часу*. Об'єктивний характер наукових знань репрезентується у *системі теоретичних побудов* та універсальних *логічних правил* доведення і спростування, тобто у конституюванні певних верифікованих *методологій* як універсальних пізнавальних *технологій* осягнення дійсності.

3. Наслідком, який випливає із перших двох властивостей наукового знання, є положення про *протиставленість суб'єкта пізнання і об'єкта пізнання*. Вважається, що існує процедура, яка дає змогу їх *відокремити*, – вони співвідносяться лише у самій *пізнавальній* діяльності, але *онтологічно* виступають незалежними субстанціями. Отже, взаємозв'язок суб'єкта пізнання і об'єкта пізнання виключається, – адже знання набуває об'єктивного характеру.

Подібний *суперечливий* статус суб'єкта і об'єкта пізнання, процес “десоматизації” людського ества, який розпочався від декартівського Cogito і зараз знаходиться на тій стадії ескалації, коли *технології* трансформації тіла людини (найдосконалішого інструмента, створеного самою Природою), яке є осередком концентрації *усіх антропологічних сил і властивостей* (у тому числі і самого розуму), – загрожують цілісності людини, наслідком чого може бути втрата гуманітарного потенціалу, вкладеного Природою у ество людини.

Наука протягом XVII–XVIII ст. поступово відмовляється від античного уявлення про Розум, у центрі уваги якого “стояло не те, як *узгодити поведінку і цілі*, а поняття, – хоч би якими міфологічними вони сьогодні не здавались, – стосовно ідеї *вищого добра, проблеми людського призначення і способу досягнення найвищих цілей*” (вид. моє – А.О.) [4, с. 25]. На *практичному* рівні функція розуму епохи Модерну зводиться до *інструментальної функції розсудку*; на *теоретичному* ж – подібний розум “є здатність до класифікації, висновків та дедукції цілком незалежно від особливостей змісту, – тобто абстрактне функціонування механізму мислення” [4, с. 24]. Тим самим втрачається традиційна властивість розуму – визначати вищі орієнтири і цілі, бути масштабом для покладання усього спектра дій людини, відкритої до Нескінченності. Відкремлення розуму і розсудку остаточно здійснив І. Кант, протиставивши ці дві функції і наголосивши заборону науці втручатися у сферу чистих цілей і регулятивів розуму. Однак І. Кант лише вказав на їх відмінність, не заперечуючи необхідності культивування розуму. Але вже позитивізм з його критикою метафізики повністю відмовився від послуг розуму, остаточно поставивши хрест на намаганнях зберегти єдність розуму і розсудку. Позиція Платона про те, що вища мудрість полягає у дотриманні єдності ідей Істини, Добра і Краси, на цей час втратила для науки і філософії свій евристичний потенціал.

Цілісний підхід до розуміння природи людини повинен бути відкритим до виявлення нових властивостей людського ества (а не лише тих можливостей, які відкриває людині *техніка*, – тобто *зовнішні природі* людини засоби), властивостей, які виходили б за межі раціо-логічних структур, наприклад, мови, процедур комунікації, інтерпретації тощо, – у *онтологічний* вимір *природного* ества людини. Сучасні пошуки виходу із кризи здебільшого мають вигляд спроб вмістити новий зміст у старі форми. Постмодерн по суті своїй є лише новою формою Модерну: і спосіб критики Модерну, і нові пропозиції щодо вирішення його проблем залишаються у *межах самого Модерну*.

Щодо нашої проблеми, то це положення може мати такий вигляд: наскільки *раціо-логічний синтез знань*, дискурс якого становить підґрунтя сучасної філософії і науки, може бути методом, адекватним як природі самої людини, так і характеристикам Універсуму, якщо властивостей Універсуму – нескінченна кількість; наскільки необхідно розширити спектр пізнавальних та інших властивостей людини (інструментарій пізнання), щоб склад пізнавального арсеналу здібностей людини відповідав багаторівневості і нескінченності самого Буття? Диктат Розуму у його логіко-аналітичній формі, транспонований на технологічні процедури, відчужує від людини *інші прояви її ества*, завдяки яким людина культивує гуманітарний вимір свого існування: відчуття і пов'язані з ними емоції (класичний емпіризм спирається на відчуття, елімінуючи їх емоційну складову); морально-етичні і художньо-естетичні цінності; інтуїтивну, віросповідну та ідеало-творчу інтенції. Адже втрата цих якостей людського ества під впливом раціо-техногенного фактора є головним діагнозом сучасної епохи.

Попри усю справедливу критику класичної раціональності, яку здійснив Постмодерн, поки що не визначено контурів концепції такого типу раціональності, який, з одного боку, усував би недоліки попередньої позиції (при цьому, категорично не відкидаючи значення розуму), а з іншого, – формулював власну точку зору у термінах, які конституювали б *єдність і цілісність суб'єктно-об'єктного* співвідношення як у *світоглядному* контексті, так і на рівні окремих наук. “Вихід із цього глухого кута може бути тільки на шляху усвідомлення значущості постмодернізму як критики недоліків мислення епохи Модерну, яка, виконавши свою важливу роль в історичній перспективі, має *поступитися місцем* виробленню *позитивних програм* відносин людини із світом (вид. моє – А.О.)” [6, с. 92].

Духовно-практичний синтез як засада єдності суб'єктно-об'єктного відношення

Істотною властивістю людської природи, яка виступає синтезуючим підґрунтям усіх якостей людини (лише *однією із яких є* розум – *Homo sapiens*), є *духовність*. Саме *духовність* є тим *тиглем*, який: а) у *гармонійній* пропорції поєднує різні якості людини; б) виступає вектором, що вказує на єдиний напрямок розвитку людства, культивування якого дасть можливість уникнути неминучої глобальної катастрофи; в) створює умови для формування нових якостей людського єства – нових рівнів антропо-буття (чи еволюція антропологічних якостей вже завершилася?).

Духовність культивується на усіх етапах розвитку людства. Однак еволюція людини здійснювалася насамперед за рахунок *диференціації*: розподілу праці, спеціалізації, соціального розшарування тощо. Відповідно до цього *акцентувалися*, культивувалися *певні окремі* властивості людини, *абсолютизація* яких (спроба нав'язати цілому властивості, притаманні лише його частині), призводила до дисбалансу цілого як на рівні окремої особистості, так і на рівні суспільства. Сучасна епоха логікою свого розвитку поставила питання про засади нового типу синтезу – *духовно-практичного синтезу* [7, с. 14–24]. У сучасних дослідженнях виокремлюються такі напрямки вирішення цієї проблеми: а) інкорпорація моралі у структуру наукової теорії; б) виявлення морального аспекта як підґрунтя будь-якого знання; в) визначення пізнавальної діяльності як одного із аспектів моральності.

На наш погляд, для виявлення особливостей духовно-практичного осягнення дійсності є плідним досвід *духовності*, який культивувався, зокрема, за часів античності [2]. М. Фуко у своїй “Герменевтиці суб'єкта” аналізує вимогу “турботи про себе”, про свою душу, у контексті якої положення “пізнай самого себе” (*котальний* аспект) має *вторинне* значення: “ця *epimeleia heautou* (турбота про себе і правила, які з неї випливають) залишається основним принципом, який відрізняв філософську поведінку в усій грецькій, елліністичній і римській культурі” [11, с. 21].

Дії людини, пов'язані з “турботою про себе”, на думку М. Фуко, виконують більшою мірою синтезуючу функцію, яка об'єднує усі рівні антропо-буття, ніж це відбувається у випадку “пізнання самого себе” (*gnothi seauton*): “принцип турботи про себе став загальною умовою будь-якої *розумної поведінки*, будь-якої форми *діяльності*” (вид. моє – А.О.) [11, с. 21]. І не випадково, що тут йдеться про *поведінку*, про *діяльність*, – адже дія людини передбачає, по-перше, активізацію усіх рівнів її єства на глибинних засадах – засадах *тілесності*; по-друге, тілесні засади будь-якої поведінки інтегрують особистість залежно від специфіки конкретної ситуації – кожного разу відмінної від попередньої, – у *індивідуально-неповторну цілісність*.

Культивация “турботи про себе” здійснювалася протягом тисячолітньої історії з V ст. до н. е. до V ст. н. е. [11, с. 24] у культурі західноєвропейської цивілізації у різних її аспектах: як “по-перше, деяка загальна *установка*, певний погляд на речі, *спосіб поведінки*... це установка по відношенню до себе, по відношенню до інших, по відношенню до світу ..., по-друге, – це деякий особливий напрямок уваги на себе, ... необхідно відвести свій погляд від зовнішнього, інших, світу тощо і обернути його на себе..., по-третє, це певні *дії*, які здійснюють над самим собою, *змінюють себе, очищаються*, стають іншими, *перетворюються* (вид. мої – А.О.)... Це техніки медитації, техніки поведінки з минулим, техніки огляду свідомості, техніки засвідчення уявлень, що виникають” [11, с. 23]. За своїми принципами принцип “турботи про себе” мало чим відрізняється від методів духовного вдосконалення, які існували у духовних практиках Стародавнього Сходу. Таких, наприклад, як “вісім допоміжних засобів практичної йоги” [1, с. 164–201], кінцевою метою яких є звільнення від ідеї зла та страждання: “страждання припиняється само по собі, як тільки ми розуміємо, що воно є *зовнішнім* по відношенню до духу і що воно стосується лише *людської особистості*” [12, с. 45].

Класична епістемологія бере до уваги *активність* суб'єкта у ході *пізнавального* (теоретичного) процесу. Однак *когітальна* активність не передбачає методологічної пропедевтики, яка стосувалася б *трансформації природи самого суб'єкта* у напрямку його *духовного* вдосконалення, що було *першочерговою умовою набуття істини*. Установка на досягнення статусу *об'єктивності* знань, як вона традиційно складалася у практиці *наукового пізнання*, починаючи з XVII–XVIII ст. – періоду розвитку класичної механіки, виходила з двох позицій. Перша з них оцінювала суб'єкта як *tabula rasa* і всі знання, які отримував суб'єкт, були, як вважалося, більш-менш адекватним відображенням дійсності. Ця позиція виходила із *споглядально-пасивного* характеру пізнаючого суб'єкта. З іншого боку, протилежна їй точка зору про *активно-перетворювальну* природу суб'єкта у його пізнавальній діяльності (теорія вродженості ідей Р. Декарта, апіорні настанови філософії І. Канта або аргументи агностицизму тощо), – ця точка зору *абсолютизувала* значення форм аберрації дійсності у пізнавальній діяльності людини.

Подібні підходи певною мірою відповідають дійсності у тому відношенні, що структура і властивості пізнавальних здібностей, які культивуються у *науці*, залишаються *незмінними*. Це означає, що хоча свідомість активно відображає дійсність (чи творить її), *сам характер і стереотипи* цього творення залишаються незмінними і обумовлюються *сталістю природного ества* людини (структури нервової системи, функцій відчуттів, почуттів тощо); а чинником активності, мінливості виступають зовнішні факти, явища, події, обставини. *Системні* зміни, які стосуються цілого суспільства, мають свій відгук у внутрішній структурі ества людини. Однак подібна трансформація людини є результатом *опосередкованого* впливу на психіку, – через вказані чинники. І хоча зміна способу виробництва тощо також здійснювалася у ході свідомої активності, але зворотний вплив цих процесів на суб'єкта має непередбачувано-некерований характер. Результатом цього є формування і розвиток *нових стереотипів сприйняття дійсності*, які у межах певної культури сприймалися як апіорні, абсолютні, незмінні. З цієї позиції, можна стверджувати, що свідомість завжди виступала *пасивною* стороною *пізнавального* процесу. Цей когітальний аспект функціонування свідомості, з появою і розвитком науки, набував усе більшої переваги у різноманітних сферах життєдіяльності людини, коло яких з еволюцією людства постійно розширювалося.

З розвитком суспільства *пізнавальна* діяльність, набувши сталих форм апіорних принципів і стереотипів, починає переважати над духовно-практичною. І тут виникає ймовірність *абсолютизації* цих форм як універсально-значущих. Це відбувається у зв'язку з розвитком науки, який характеризується просякненням *інженерно-калькулятивного* підходу до вирішення найрізноманітніших питань. Формування *технологічного* підходу до дійсності фактично зводить нанівець роль *емоційно-ціннісних* аспектів ества людини як діяча пізнавального процесу: “західноєвропейський раціоналізм за часів Августина..., включившись у боротьбу за об'єктивність, ...ігнорував *суб'єктивність як умову пізнавального процесу* (вид. моє – А.О.). Об'єктивізм – хвороба ока, філософська *катаракта* західноєвропейської думки, яка народила філософський *ілюзіонізм* (за термінологією П.А. Флоренського та В.Ф. Ерна)” [8, с. 58–59].

Феномен деантропологізації постнекласичного знання [5, с. 63–69], однобічне педалювання розумово-аналітичних пізнавальних здібностей людини свідчать про тенденцію до повної *втрати людиною цілісності свого ества*, відкремлення від людини і протиставлення їй *одного із багатьох* антропологічних чинників, – *пізнавальної* діяльності. Водночас феномен деантропологізації підтверджує тезу про “невідчужуваність процесу пізнання істини *від суб'єкта і його моральної позиції*” (вид. моє – А.О.) (системи “цінностей-оцінок”), яка тому повинна бути включена у його “передструктуру розуміння”. Пізнання у зв'язку з цим є процесом *онтологічного* зростання особистості, у якому *суб'єктивне в найтісніший спосіб переплітається із соціальним (інтерсуб'єктивним) та об'єктивним* (вид. моє – А.О.)” [8, с. 60].

М. Фуко зазначає, що “сучасна епоха розпочалася ... у той день, коли вирішили, що *пізнання і лише пізнання* (вид. моє – А.О.) відкриває доступ до істини, є умовою її доступності до суб'єкта. ...З того часу, коли необхідність мати доступ до істини вже *не ставить під сумнів буття суб'єкта*, ми, я думаю, увійшли у нову епоху історії відношень між суб'єктивністю і істиною” [11, с. 30–31]. Безсумнівність *когітального* бачення *буття* суб'єкта пізнання, абсолютизація когітального аспекта буття людини, по-перше, зводить увесь спектр багатоманітних аспектів антропо-буття до їх фіксації, *визначення* у формі думки; по-друге, суб'єкт розглядає своє ество як *абстрактну мислячу*

субстанцію (*cogito ergo sum*). Деонтологізація буття та деантропологізація суб'єкта – різні сторони одного і того самого процесу – *десоматизації людини*. Адже цілісність людського ества не може обмежуватись приєднанням до когітальної складової лише морально-ціннісної системи, хоча потреба у цьому зараз є особливо нагальною.

Врешті-решт, у пошуках того моменту в історії, філософії і культурі, коли відбулося відпадіння “*sum*” від “*cogito*” в такий спосіб, що на першому місці стало *cogito* як підґрунтя, засада буття не лише суб'єкта, але й *буття*, – можна вказати на переламний момент, коли у пізнавальному процесі, з одного боку, іще *зберігався онтичний* аспект, а з іншого, – охоплювальним каркасом цього аспекта виступала *думка*, – можна вказати на філософію Парменіда. Падіння авторитету мудрості розпочалося з тих часів, коли про мудрість почали *говорити, визначати і коментувати*. Відтак сам термін “*sofia*” набуває таких значень, які, з огляду прагнення до істини, *суперечать* одне одному: мудрість, знання, хитрість, кмітливість, мистецтво; а вже однокорінне слово “*sofisticos*” (софістичний, вправний у диспутах, облудний, хитрий [3, с. 1143]), – взагалі нічого не залишає від позитивного значення терміна.

Вищесказане дає змогу зробити такі висновки:

1. Класична концепція наукової раціональності Модерну виходить з тієї позиції, що розум виступає найбільш універсальним засобом пізнання дійсності, що наукове знання має об'єктивний характер, наслідком чого є суперечливе положення про єдність і протиставленість суб'єкта пізнання і об'єкта пізнання. Починаючи з XVII–XVIII ст. з науки і філософії елімінується поняття Розуму як орієнтира у виборі найвищих цілей людини і визначенні критеріїв добра та сенсу життя. Розумова діяльність зводиться до інструментальної функції розсудку. Здійснюється десоматизація людського ества.

2. Постмодерн багато зробив для критики класичної філософії і побудованої на її засадах наукової раціональності. Однак при цьому не було сформульовано конструктивних позитивних положень, які б, з одного боку, уникали недоліків Модерну, а з іншого, – віднайшли нові засади науково-філософської парадигми, які виходили б із цілісності людського ества та його єдності із Універсумом.

3. Сучасна науково-філософська картина світу потребує створення нового типу синтезу знань, який прийшов би на зміну раціо-логічному синтезу, притаманному класичному типу наукової раціональності епохи Модерну – *духовно-практичному синтезу*. Особливості духовності полягають у гармонійному співвідношенні й взаємодії різноманітних антропологічних чинників: відчуттів, почуттів, цінностей, ідеалів, на відміну від чого у раціо-логічному синтезі абстрагуюча розумово-логічна функція є переважаючою і підпорядковує собі усі інші. Феномен духовності має давню історико-культурну і філософську історію, починаючи із здобутків філософії Стародавнього Світу, зокрема – античної філософії.

1. Аблеев С.Р. *Йога. Мистическая философия и духовная практика освобождения в классической индийской йоге*. – М.: Амрита-Русь, 2004. – 256 с. 2. Адо П. *Духовные упражнения и античная философия* / Пер. с фр. – М.; СПб.: Издательство “Степной ветер”; ИД “Коло”, 2005. – 448 с. 3. Вейсман А.Д. *Греческо-русский словарь*. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. – 1370 с. 4. Горкхаймер М. *Критика инструментального разума* / Пер. з нім. – К.: ППС-2002, 2006. – 282 с. 5. Кутырев В.А. *Апология человеческого (предпосылки и контуры консервативного философствования)* // *Вопросы философии*. – 2003. – №1. – С. 63–79. 6. Лук'янець В.С., Кравченко О.М., Озадовська Л.В. *Сучасний науковий дискурс: оновлення методологічної культури*. – К.: Благодійна організація “Центр практичної філософії”, 2000. – 304 с. 7. Осипов А.О. *Антропологічні чинники духовно-практичного синтезу* // *Практична філософія*. – 2005. – № 4. – С. 14–24. 8. Петруня О.Э. *Тупики софистики и пространства философии: новый этап борьбы за логос* // *Вестник МГУ. Сер. 7 “Философия”*, 2007. – №3. – С. 44–64. 9. *Після філософії: кінець чи трансформація?* / Пер. з англ. – К.: Четверта хвиля, 2000. – 432 с. 10. Свасьян К.А. *Становление европейской науки*. – М.: Evidentis, 2002. – 436 с. 11. Фуко М. *Герменевтика субъекта*. – СПб.: Наука, 2007. – 677 с. 12. Элиаде М. *Йога. Свобода и бессмертие* / Пер. с англ. – К.: София, 2000. – 400 с.