

## ГУМАНІСТИЧНИЙ ЗМІСТ МЕТОДОЛОГІЇ ПІЗНАННЯ

Володимир ЯРОШОВЕЦЬ

Copyright © 2012

**Актуальність теми дослідження.** Вирішення складних проблем сучасного суспільства передбачає пошук нових методологічних засобів, пов'язаних з теоретико-філософським осмисленням людського способу буття. Щонайціннішим стає знаходження кожною людиною власної світоглядно-методологічної орієнтації. Відбувається перехід від монологічного світорозуміння до діалогічного, стверджується новий погляд на роль і місце людини у її творчому відношенні до світу. Все це вельми важливо з огляду на нагальні завдання розбудови української державності, духовного відродження нації.

Людина у стрімко змінюваному світі завжди стикається з безліччю неординарних ситуацій, загострюється проблема співвідношення набутого досвіду і засвоєних знань з новими вимірами та умовами, а відтак і проблема вибору, прийняття рішень. Тут на перший план постає потреба використання певних правил, закономірностей, принципів, отже певної методології. У зв'язку з цим нині виникає особливий тип відношення до філософії як до життєвого завдання. Йдеться, власне, про більш послідовне подолання гносеологістської орієнтації традиційного світорозуміння, про врахування онтологічної багатшаровості людської діяльності, переплетення різних її складових. Традиційна гносеологічна рефлексивність – безособистісна та націлена на одержання загального й універсального знання – призводила до того, що філософія втрачала суттєвий для неї особистісний вимір, перебувала у сфері стерильного автономного теоретичного досвіду. У філософуванні, прийнятому гносеологізмом, теорія діяльності заміщується теорією пізнання вже здійсненого діяння, тобто упредметнюється не безпосередньо сам факт здійснення, а можливий теоретичний варіант усвідомлення. Це приводить до того, що суб'єкт – учасник події – стає суб'єктом байдужого, суто теоретичного її пізнання, а загальною рисою філософського теоретичного мислення стає дуалізм життя і пізнання, думки і конкретної діяльності. Вод-

нораз спроби подолати гносеологізм, апелюючи до монологічно витлумаченого суб'єкта практичної дії, здійснені марксизмом, також виявилися неефективними, оскільки монологізм – то прихований гносеологізм.

Критичне переосмислення наявних і ствердження нових світоглядно-методологічних орієнтирів сприяє усвідомленню їх як специфічно плюралістичної форми буття суб'єкта. Неабиякий інтерес становить виявлення гуманістичного змісту методології пізнання в історії філософії, особливо у тих концепціях, які найбільш ефективно впливають на вирішення проблем сучасного стану розвитку методологічного знання, зокрема в гуманістичній традиції української філософії. Такий підхід сприятиме подальшій розробці категорійного апарату теорії пізнання, врахуванню індивідуальних особливостей суб'єкта пізнання, розглядові гносеології як певної теоретичної системи, виявленню її генетичної корисності для методології.

Суб'єктно-об'єктні концепції сучасної філософії переважно зорієнтовані не на просвітницько-світоглядні парадигми, що спираються на принцип “зверхності” суб'єкта стосовно об'єкта, а на їх гармонійну взаємодію. Мовиться про новий тип зв'язку й відтак не про панування та гноблення, а про відношення рівноправності та відкритості, що властиві самій природі. Тут звучить мотив злагоди людини зі світом, а не панування, котрого домагалися традиційні в історії філософії уявлення про стратегію пізнання. При цьому переважаючою тенденцією новоєвропейської культури і філософії тут був культ індивідуальності, за якого усупільнений індивід виявляв автономію та саморозкутість. Звідси безсумнівною й очевидною рисою людини виголошується індивідуальна свідомість, що на довгий час визначило спосіб бачення онтологічних та епістемологічних проблем, зокрема й уявлень про методологію пізнання.

Філософська думка ХХ ст. – це значною мірою спроба нового розуміння людини,

осмислення її вкоріненості у бутті і міжлюдських стосунках. Виникає потреба в іншій онтології Я, адже Я існую не тому, що мислю, усвідомлюю, а тому, що відповідаю на звернення до мене іншої людини. Саме факт свідомості покликаний виходити за власні межі, відноситися до свідомості з позицій іншого, тобто з боку тієї реальності, яку він усвідомлює.

Радикальне переосмислення онтології індивідуального Я веде до змін у гносеології, епістемології, методології пізнання. Сучасна філософська методологія пізнання тяжіє до рефлексії, заснованої на уявленнях про розум, подібних до тих, котрі І. Кант кваліфікував як “чуття розуму”, а Пруст – як “нескінченне відчуження”. Йдеться, власне про мисленнєвий стан, який не може бути змодельований, штучно повторений і продовжений, і в цьому значенні є вельми індивідуальним. Такого роду індивідуальність є одвічною, адже вимагає все нових і нових наукових розвідок.

Зауважимо, що методологія пізнання набула нині значення не тільки технології, а й культури мислення і навіть культури людського вчинення. Йдеться про трансформацію аксіології в гносеологію, гносеології в методологію, а методології в суспільну практику повсякдення. Звідси – гостра проблема у філософському осмисленні руху-поступу пізнання від ствердження нових світоглядно-гуманістичних орієнтирів через розкриття системності гносеології до з'ясування її гуманістичного потенціалу в широкому культурному контексті, а саме як відповідної форми організації оптимально ефективної діяльності людини.

**Стан дослідження проблеми.** В сучасній літературі виділимо кілька основних напрямків, у лоні яких наявні різноманітні підходи, ракурси трактування окресленої проблематики. Загалом в історії філософії тяжіння до з'ясування гуманістичних чинників пізнавальної діяльності характерне для Геракліта, Платона, Протагора, Аристотеля, Цицерона, Епікура, Блезя Паскаля, Данте Аліг'єрі, Франческо Петрарки, Лоренцо Валли, Піко делла Мірандоли, Джордано Бруно, Бекона і Декарта, Лесінга і Гете, Канта і Фіхте, Гегеля і Фойєрбаха, німецьких романтиків, раннього К. Маркса та ін. Крім того, вкажемо на розвинуті історичні форми методології, які хоч і не спрямовані безпосередньо до людини, проте їх філософська фундаментальність, нормативна природа та операційний характер свідчать про присутність тут вагомих передумов для

усвідомлення гуманістичного змісту методологічного знання. Зокрема, традиційно гуманізм трактувався як самоорганізаційний принцип людського буття, що розглядає людину як самоцінність і найвищу мету суспільства (А. Айєр, М. Бердяєв, М. Вебер, А. Камю, Ж. Марітен, Х. Ортега-і-Гассет, А. Печчеї, К. Поппер, Б. Рассел, Ж. Сартр, П. Тейяр де Шарден, Л. Толстой, М. Фрідман, Дж. Франк, Е. Фромм, Ю. Хабермас, Ф. Хайек, М. Гайдеггер, А. Швейцер, О. Шпенглер, К. Ясперс та ін). Гуманістична спрямованість гносеології, що пов'язана з подоланням однобічної гносеологічної орієнтації та безособистісності філософського знання, виявилася в дослідженнях Е. Гуссерля, котрий був, як відомо, останнім представником класичного філософування.

Сучасна західноєвропейська філософія робить проблему суб'єкта предметом критики. З. Фройд замінює одну особистісну свідомість на свою знамениту тріаду: “Я”, “Воно”, “Над-Я”. М. Гайдеггер, услід за Ф. Ніцше, проблематизує загальноприйнятту на той час метафізичну парадигму через звернення до критики суб'єкта. Натомість французький структуралізм для досягнення об'єктивності знання відмовляється від суб'єкта (К. Леві-Стросс, М. Фуко), а постмодерністська методологія – від концепції свідомості як окремої сутності, що переповернена ментальними процесами, а також від кантівського уявлення про філософію як вище знаряддя “чистого розуму”, який вершить суд над культурою і водночас від уявлення про процес пізнання як про точне репрезентування реальності (Т. Адорно, Ж. Дерріда, Г. Марсель).

Чимале значення для з'ясування гуманістичного потенціалу гносеології має постпозитивізм. Своєрідним виявом гуманізації сучасної методології пізнання є звернення її до аналізу мови (М. Гайдеггер, структуралізм, постструктуралізм) і тенденція подолання двох крайнощів – уніформізму та релятивізму, пошук нової цілісності, яка була б заснована на визначній цінності одиничного (Т. Адорно, Г. Маркузе, М. Хоркхаймер, Ж. Дельоз). Подолання світоглядних обмежень відомих центрів філософування і створення нового типу організації філософської свідомості, яка оперує не окремими смисловими одиницями, а відношеннями, також характерне для методологічних досліджень сучасної філософії.

В національній культурно-історичній і філософській традиціях гуманістичні засади по-

шуку нового знання були предметом розмірковувань від Київської Русі до творчості діячів Києво-Могилянської академії, праць Г. Сквороди, П. Юркевича, Т. Шевченка, Лесі Українки, І. Франка, А. Потебні, М. Драгоманова, В. Винниченка, М. Грушевського, М. Хвильового та ін.

Проблеми гуманістичних вимірів пізнання у вітчизняній філософській літературі розглядалися переважно у зв'язку із значущістю комплексного дослідження людини (див. праці І.І. Антоновича, Б.Г. Григор'янца, О.М. Дробницького, А.Я. Ільїна, А.Б. Зикової, Ю.А. Кисельова, Г.А. Кузьміної, Л.Н. Когана, К.І. Ніконова, Г.А. Нодія, Л.Я. Чухіної, І.Т. Фролова, Е.Г. Юдіна та ін.) Воднораз інтенсивно вивчалася взаємодія власне гносеологічних та позагносеологічних чинників пізнавальної діяльності (П. Гайденко, В. Лекторський, Н. Мотрошилова, В. Філатов, Е. Юдін).

Гуманістичним засадам розвитку суспільства і суспільного пізнання присвячені чисельні дослідження сучасних теоретиків (А. Арнольдова, В. Андрущенко, Г. Батищев, І. Бестужева-Лада, А. Бичко, Л. Буєва, І. Бойченко, Г. Горак, Б. Головка, Л. Губерський, В. Давидович, В. Князева, А. Каримський, М. Михальченко, М. Мокляк, Б. Новіков, І. Надольний, Т. Яшук та ін.).

Теоретико-пізнавальне осягнення дійсності, становлення методологічної свідомості, обґрунтування рівнів методологічного аналізу, розкриття процесуального характеру методологічної діяльності у широкому культурно-історичному контексті стало предметом роздумів у творчості І. Бичка, Є. Бистрицького, Г. Волинка, Д. Дубровського, М. Дученка, Е. Ільєнкова, В. Звигляничя, А. Зеленкова, А. Конверського, П. Копніна, В. Коршунова, С. Кримського, А. Лоя, М. Мамардашвілі, В. Мантатова, Л. Микешіної, Т. Пікашової, Є. Причепія, В. Рижка, В. Садовського, В. Стьопіна, В. Широканова, В. Шинкарука, Г. Щедровицького, Е. Юдіна та ін.

У вітчизняній філософській літературі, починаючи з шістдесятих років ХХ століття, спостерігається тенденція розгляду теоретико-філософських проблем від методологізму в чистому, так би мовити, рафінованому вигляді до гуманістичних вимірів пізнавальної діяльності як складників цілісного світорозуміння людини. Цим, зокрема, зумовлено співіснування та взаємодія двох провідних тенденцій – “червоного позитивізму” (котрий еволюціо-

нував від логіцизму до проблемного діапазону осмислення пізнання в контексті культури) та “червоного екзистенціалізму”, що виявляв смисложиттєві передумови пізнавальної діяльності, вплетеної у більш широкий контекст діяльнісного освоєння людиною світу (П. Копнін, В. Шинкарук, І. Бичко, М. Булатов, М. Дученко, В. Іванов, С. Кримський, М. Попович, В. Табачковський, О. Яценко та ін.).

Окреслені підходи є вагомою передумовою для спеціального філософського дослідження, присвяченого внутрішньому, іманентному взаємозв'язку гносеологічних та гуманістичних засад становлення і розвитку методологічної свідомості, зокрема методології як певної форми організації діяльності людини.

**Мета дослідження** – розкриття гуманістичного змісту методології пізнання й утвердження її як своєрідної форми організації оптимально ефективної діяльності людини.

Мета конкретизована в таких **завданнях дослідження**:

- вивчити процес переосмислення наявних і виникнення нових світоглядно-гуманістичних орієнтирів пізнання, а також довести, що їх ствердження передбачає плюралізм різноманітних світоглядних систем і методологічних підходів;

- проаналізувати певні філософські течії, у яких наявна тенденція до розкриття гуманістичної спрямованості методологічних концепцій і виявлення гуманістичного змісту світобачення і методологічної свідомості;

- простежити еволюцію гуманістичної традиції пізнання в історико-філософському процесі через виявлення методологічної спрямованості філософських концепцій;

- обґрунтувати значущість змістових горизонтів гносеології для її трансформації в методологію пізнання та методологію діяльності;

- розкрити гуманістичну спрямованість сучасної методології, котра полягає зокрема в подоланні дихотомій “суб’єкт – об’єкт”, “буття – свідомість”, “почуття – розум” ін.;

- висвітлити онтологічні, світоглядно-гуманістичні засади низки методологічних принципів і з’ясувати специфіку процесу розширення сфери застосування сучасної методології;

- розкрити гуманістичний зміст методології пізнання, що виявляється як певна форма організації оптимально ефективної діяльності людини у системі культури.

**Наукова новизна дослідження.** На основі аналізу сутності, внутрішньої структури та

процесу розширення сфери застосування сучасної методології розроблена нова концепція гуманістичного змісту методології пізнання, яка органічно поєднує традиційний логіко-гносеологічний зміст та параметри гуманістичного потенціалу особистості з її духовністю, загальною культурою, творчим мисленням. Таке поєднання – то своєрідна форма організації найефективнішої діяльності людини і надійний спосіб прийняття нею оптимальних рішень.

У процесі розробки, обґрунтування і застосування вищеназваної концепції стосовно сучасного рівня розвитку філософського та гуманітарного пізнання нами сформульовані такі нові тематизми та узагальнення:

1) у сучасній філософії формується бачення пізнавальної діяльності, яке стосується не тільки нової інформації про досліджуваний об'єкт, а й про індивідуальні особливості суб'єкта пізнання, людську складову знання, людинотворчу сутність пізнавального процесу; тому постає завдання осмислити можливості створення такої системи пізнавальної діяльності, де б процес пізнання розпочинався з формування активних особистостей як суб'єктів культуротворення, потім формувалася відповідна система пізнавальних структур і дій, котра б завершувалася злагодою людини зі світом, а не горезвісним “пануванням”, що на нього були зорієнтовані традиційні уявлення про стратегію пізнання. Важливо, що виявлення гуманістичного змісту методології пізнання у такому культурно-історичному контексті характеризується значною евристичністю, тому що розмаїття підходів до неї в історії філософії і культури має численні кореляції в сучасних її трактуваннях;

2) вперше обґрунтовано ідею про перехід від власне іманентних проблем методологічної діяльності до розгляду методології пізнання у широкому соціально-культурному контексті, а також розкритий внутрішній, іманентний взаємозв'язок гносеологічних та гуманістичних засад становлення і розвитку методологічної свідомості, зокрема методології як певної форми організації діяльності людини;

3) сучасна методологія пізнання більш ефективно виконує свою функцію, коли інтегрує у своєму змісті основоположення світоглядних систем і гуманістичні норми; при цьому переосмислення наявних і ствердження нових світоглядно-гуманістичних орієнтирів передбачає плюралізм світоглядів і методологічних підходів;

4) як історичний процес, так і сучасний етап розвитку гносеології, спричиняють зняття культурно освоєного в методології як практично сфокусованій гносеології; гуманізм, інтегрований гносеологією, стає науково обґрунтованим; відбувається також своєрідне поєднання гносеології та онтології, оскільки головна вимога до сучасного філософування – це визнання самоцінності людської індивідуальності й водночас самоцінності всього, з чим вона має справу;

5) системоутворювальний характер основних принципів гносеології зосереджується у змісті понять “гносеологічний образ” і “перед-образ”, котрі синтезують предметність та операціональність, споглядальність пізнання і його практичну спрямованість; причому перед-образ як утворення дорефлексивне має значно виразніший гуманістичний потенціал, що в образі немов би прихований;

6) механізм перетворення гносеологічних принципів у методологічні установки та зворотний вплив методологічних концепцій на гносеологію діють на основі виявлення наріжних засад буття людини, її пізнавальної і практичної діяльності; для цього нами введено поняття “світоглядно-гуманістичний орієнтир”, що слугує засобом, опосередкованою ланкою трансформації гносеології в методологію, що віддзеркалює екзистенційно-практичну спрямованість набутого знання;

7) збагачення світоглядно-гуманістичних засад системи методологічних принципів та процесу розширення сфери застосування методології в сучасних умовах іманентно пов'язане з її гуманізацією, що передбачає синтез онтологічної і гносеологічної проблематик, котрий сприяє усвідомленню людиною дійсного рівня її свободи і відповідальності за вчинюване нею, за результати своєї діяльності в цьому світі;

8) гуманістичний зміст методології пізнання виявляється у тому, що вона постає як своєрідна форма організації найбільш ефективної діяльності людини, коли відповідний тип методології, реалізуючись через екзистенцію конкретної особистості, набуває здатності найкращого способу прийняття рішень, передусім у кризових пізнавальних чи практичних ситуаціях.

**Теоретико-філософською основою дослідження є:** а) фундаментальні здобутки класичної і сучасної світової філософії, що стосуються проблем світоглядно-гуманістичного і методологічного освоєння дійсності; б) досягнення вітчизняних філософів, котрі плідно

розробляли теоретико-методологічні проблеми сучасного пізнання; в) гуманістичні засади нових моделей суспільного і гуманітарного пізнання; г) становлення методологічної свідомості у широкому історичному і соціально-культурному контекстах.

**Теоретична вагомість і прикладна значущість дослідження** полягає насамперед у новому розумінні сучасної методології пізнання, що виявляється у збагаченні її змісту, більш ґрунтовному баченні внутрішньої структури та розширенні сфери застосування. Розроблено певний ідеал методології, який органічно поєднує в собі нові орієнтири оцінки традиційної методології, плюралізм методологічних підходів і світоглядних систем, статус надійного способу прийняття рішень. Обстоювані нами епістемі можуть бути застосовані в тих сферах суспільного виробництва, де створюються нові моделі сучасного спеціального і гуманітарного пізнання, або моделі епістемологічного потенціалу окремих дисциплін. Крім того, висновки і узагальнення мають світоглядну спрямованість і покликані виявити внутрішній взаємозв'язок ґносеології, методології і гуманізму з тим, щоб спонукати певну світоглядно-методологічну розважливність філософів і науковців, передусім щодо намірів подати котрусь із філософських доктрин як єдину, всеохватну методологію (до речі, що саме так було донедавна з діалектикою).

## 1. Світоглядно-гуманістичні орієнтири системи пізнання

Існування людини у Всесвіті породжувало нескінченність когнітивних зусиль. Усі проблеми з аналізу історичного розвитку її буття неподільно пов'язані з пошуком істини. Центральною ідеєю ґносеології стає питання "чистого", абсолютного знання. Сократівсько-платонівська традиція пов'язувала це знання із відтворенням трансцендентальних та інтуїтивно сприйнятих ідей. Гуманістична спрямованість їх думки являла себе в індивідуально неповторній суб'єктивно обмеженій істині, з одного боку, а з іншого – у тому, що сама істина ніколи не може набути характеру завершеності, вічності, непорушності. У будь-якому разі основною рисою теоретико-пізнавального процесу в давньогрецькій філософії є визначення сутності об'єкта, хоча вже маються риси лінії суб'єктивного фактору в ґносеології, котра була вкорінена в буття. Але вже еллініс-

тична філософія створює таку картину світу, де вирішальне місце надається суб'єкту. З цього моменту і протягом періоду середньовіччя у західноєвропейській філософії домінував суб'єктивний аспект пізнання, тому що концепція теологічного порядку обмежувала проблематику ґносеологічного пошуку темою доведення буття до могутності Бога і, відповідно, обґрунтування шляхів пізнання цього буття.

Авторитет церкви дає особі змогу розуміти нево піднятися над світом і над власним Я до такої свободи споглядання, якої не знала подальша філософська традиція. Для людини середньовіччя притамана жага пошуку істини. Але воля до пізнання ще не перетворилася у мисливську пристрасть досліджень як це сталося в Новий час, адже основоположення істини дані авторитетом, божественні – у Писанні, природні – у працях античних достойників. Причому всьому пізнавальному процесу притамана наявність символічної свідомості. А це означає, що така людина бачить символи повсюди, Всесвіт для неї складається не з елементів, законів, а з образів, котрі означають самі себе та ще й Бога. Так образ стає символом. Філософсько-теологічні конструкції упорядковують у системі не тільки те, що є суцим, а й те, що ним означається, намагаючись охопити, окрім змісту кожної суцї речі, всі можливості її розвитку. Епоха Відродження поширила світ пізнаваного не лише на божественне буття, але й на реальне, земне, яке стає предметом дослідження. Соціальна тематика займає переважне місце у філософських дослідженнях. Але методологічні принципи залишаються певною мірою ще незмінними.

Філософія Нового часу головною засадою пізнання утвердила Розум, тяжіє до того, щоб стати суто практичним пізнанням, а головне – вона здійснила "методологічну революцію". Істина – "Я мислю, а значить я існую" – проголошується Декартом як перший принцип філософії, а *метод критичного сумніву* виявляє силу в своїй негативній частині. Щодо конструктивної частини, то, розвівши дві сфери буття і прийнявши сумнів за суддю у їх обґрунтуванні, Декарт не зміг довести ні того, що думки потребують мислителя, ні того, що цьому можна вірити. Ним був запроваджений методологічний принцип механістичного матеріалізму, який став провідним у філософській думці XVIII століття.

Далі досліджуються погляди наступників раціоналістичної методології Декарта-Арно і

Ніколя, а також Б. Паскаля та послідовників релігійно-містичних ліній Декарта-А., Гейлінкса, Н. Мальбранша. Однак уже Б. Спіноза, спираючись на дуалізм Р. Декарта, різко змінює методологічні засади – у центр пізнання і всієї філософської системи він ставить об'єкт, тобто намагається пояснити світ, виходячи з того, що він є субстанцією, а не складається із властивостей суб'єкта. Вищим рівнем визнається раціональне пізнання і зорієнтованість на *дедуктивну методологію*. Логічний зв'язок, внутрішня системність, що спираються на виділення спільних особливостей і постають головним критерієм, який відрізняє адекватну істинність розумного пізнання від неявного, неадекватного, нечіткого виявлення сутності буття у чуттєвому відображенні. Б. Спіноза незмінно проводить думку, що, спираючись на розумне пізнання, людина може виявити критерій добродетності та гармонійності власного буття, щастя і свободи. Але одночасно в детерміністичному матеріалізмі немає місця для індивідуального людського буття. Тут людина – це “модус” субстанції, що швидше є примушеною істотою.

Дж. Локк відходить від раціоналістичної методології і стає засновником *емпіризму*. Одним з готовних його досягнень є введення поняття “рефлексія”, що повернуло філософії елементи гуманістичного змісту. Схиляючись до суб'єктивізму в методологічній системі емпіризму, цей філософ у підґрунтя соціальної філософії покладає *принцип індивідуалістично видового*, відповідно до якого кожна людина розглядається як рівна іншій за своєю природною суттю. Відмінність їй надає виховання, соціальні стосунки. Сенсуалізм та емпіризм, що притамані системі локківського матеріалізму, вводять у філософію принцип індивідуалізації, і саме цим перегукуються з наступними гуманістичними пошуками.

Передусім філософське обґрунтування принципу індивідуалізму певною мірою було здійснено в “монадології” Г. Лейбніца. Якщо у Спінози сама індивідуальність розчинялася в нескінченності, то Лейбніц, проголошуючи самодостатність та незмінність монад, безпосередньо виходить на гуманістичну проблематику. Адже “Я” – це певна самодіяльна сутність, замкнена у собі субстанція, неповторна індивідуальність.

Продовженням локківського емпіризму була й суб'єктивно-ідеалістична концепція Дж. Берклі. З його методологією пов'язана західноєвро-

пейська та американська думка ХХ сторіччя. Відмова від принципів об'єктивного сприйняття світу та суб'єктивно-ідеалістичне тлумачення людського буття містять істотний гуманістичний зміст, який має неабияку методологічну цінність, оскільки вказує на діяльно-практичний характер загальних уявлень і понять. До того ж проблема активності особистості розроблялась іншим видатним представником суб'єктивно-ідеалістичної методології Д. Юмом, котрий, на відміну від фаталістично-механістичного трактування Спінози, розуміє під свободою тільки здатність діяти або, навпаки, не діяти відповідно до рішень волі.

Особливості методологічних концепцій, які були пов'язані із загальнофілософським європейським процесом, отримали певну специфіку у вітчизняній філософії. Так, окреслюються соціокультурні умови розвитку української філософської думки, котра завжди перебувала в межах антропологічної проблематики, ставила у центр свого дослідницького інтересу людське буття. Братський інтелектуальний рух, що мав місце на рубежі XVI–XVII століть, у методологічних пошуках схилявся до антропологічно-раціоналістичної проблематики, яка зосереджувалася навколо сенсуалістичних концепцій. Надаючи значної уваги так званім “первинним” чуттєвим образам, останні все ж схиляються до переважання розумового пізнання у світобаченні людини.

У працях професорів Києво-Могилянської Академії чітко виражена думка про переваги реального, тілесного буття. Методологічна установка на сенсуалізм приводила до нового бачення людського буття, його ціннісних настановлень. Адже для активного спостереження та вивчення сутності речей потрібний був чуттєвий суб'єкт, вибірково спрямований на світ. Таким чином, у рамках просвітницького сенсуалізму діяльнісний підхід приводив до проголошення проблеми свободи як однієї з основних для філософії. Водночас для виявлення специфічності чуттєвого світосприйняття треба було відшукати певний механізм. Ним стає логіка, якій приділяється багато уваги у творах просвітників, у лекціях, які читалися в освітніх закладах в Україні. У вітчизняних логіків помітним було поєднання лейбніцево-вольфгангівської традиції з кондільяківською, себто сенсуалізм, до якого схилялися просвітники, не носив “чистого” характеру, а намагався поєднати сенсуалістичні позиції та принципи з раціоналістичними. Вітчизняна філософська

традиція, котра виросла з православного неоплатонізму, була пронизана пантеїстично-дієстичними мотивами і не могла різко відмежуватися від ірраціоналістичних тенденцій, притаманих саме православ'ю. І все ж вітчизняні просвітники поставили проблеми, що спричинили демократизацію гносеологічних концепцій. Примітно, що практико-діяльного рівня вітчизняна філософія набуває у Г. Сковороди. Відтак філософська система спирається на методологічні принципи, які отримали визначення *антитетики* як свідоме намагання виділити в бутті протилежні його сторони. Крім принципу антитетичності, не меншу роль відіграє образ кола, який символізує саме буття, божественну суть світу. Без перебільшення варто зазначити, що методологічні засади антитетики та символіки кола, започатковані Сковородою, були пізніше однією з центральних проблем у творчості Й. Фіхте, Ф. Шеллінга, В. Гегеля. Методологами цього істинного саморodka української землі ніби сконцентрували у собі всі подальші методологічні пошуки – від позитивістських до екзистенціальних включно.

Філософські ідеї Просвітництва створили гуманістичні програми перетворення світу, в основі яких перебували концепції, що обстоювали вагомість узагальненого соціуму, універсального людського буття, певною мірою позбавлених індивідуалізації. Ш. Монтеск'є послідовно виразив та обґрунтував засадові ідеї Просвітництва – про вирішальну роль Розуму, раціонального бачення світу. Ним започаткований новий методологічний напрям, який, з одного боку, надає філософським проблемам соціально-діяльного змісту, а з іншого – зводить їх до матеріалістично-механістичного трактування і тим самим обґрунтовує концепції “географічного детермінізму”. Такого різновиду діяльнісний підхід продовжує М.Ф. Вольтер, для якого проблеми сутності людини, її свободи, структури суспільства стають головними, як і для Ж.-Ж. Руссо. В центр методологічних пошуків переходить проблема людської нерівності. Скажімо, Руссо назавжди вніс у людську культуру новий погляд на цивілізацію, розглядаючи її з позицій свободи і рівності. Саме він започаткував лінію, що зрештою приводить до технократичного песимізму, до ідеї “натуралізації” життя. За своїми методологічними підходами Руссо був прихильником сенсуалізму, підкреслюючи домінуючу роль почуттєвості у людсь-

кому світобаченні. Тому звідси його зусиллям пізніше утверджується волюнтаристський суб'єктивізм, що став теоретичним підґрунтям соціально-політичного радикалізму якобінців. Одночасно із цими розвідками заслуговують на детальне вивчення методологічні позиції французьких філософів-енциклопедистів – Д. Дідро, Ж. Ламетрі, П. Гельбаха, К. Гельвеція [див. 1; 26; 27].

Значний внесок у розробку методологічних проблем здійснила *класична німецька філософія*, яка висвітлила діяльнісний аспект людської свідомості. Для І. Канта головними стають проблеми обґрунтування важливості і загальної значущості знання та ідеї людської гідності і свободи. Він формулює один з центральних методологічних принципів своєї системи – *ідею розвитку*, яка виводить його на шлях широкіх методологічних досліджень та узагальнень. Його відкриття самосуперечливості розуму із самим собою сприяло розробці концепції позитивної оцінки суперечностей в історії діалектики, обґрунтованої Г.В.Ф. Гегелем. Й. Фіхте вихідним пунктом своєї філософії висуває вчення про автономність “Я”. Суб'єктивація природного світу здійснюється ним завдяки свободі як принципу активної діяльності суб'єкта. Натомість Ф. Шеллінг пропонує нові методологічні підходи поєднання природи із суб'єктом, назвавши свою концепцію “філософією тотожності”. Він створює теорію пізнання, яка є теорією знання і водночас теорією творення об'єктів та їх пізнання. Альфою й омеґою його філософії постає свобода як вільний і усвідомлювальний шлях пізнання. Людська діяльність, хоча й творить свідомо, проте у її наслідках далеко не все може усвідомлюватися людиною. Саме у цьому пункті й містилася можливість здійснення Шеллінгом переходу від раціоналістично-об'єктивістської гносеологічної моделі “філософії тотожності” до ірраціоналістично-суб'єктивістської моделі “філософії одкровення”.

Своєрідною “вершиною” класичної німецької філософії є філософія В. Гегеля. Якщо у його попередників помітним було тяжіння до екзистенційно-суб'єктивістської методології, то в нього спостерігаємо зворотню тенденцію. Загальним змістом, провідною ідеєю його філософії обрана *ідея свободи*, яка охоплює нескінченну необхідність усвідомити саму себе і тим самим ставати дійсною, тому що понятійно вона становить знання про себе, є для себе метою і до того ж – єдиною метою духу,

яку вона здійснює. Водночас Гегель сторив той “еталон монологізму”, крізь формат котрого витлумачуються і людська екзистенція, і людське світовідношення, зокрема, такий його різновид, як пізнання. Критика цього монологізму, здійснена ще Л. Фойєрбахом і почасти раннім К. Марксом, надалі стає суто формальною у створеній останнім тоталітарній моделі людського світоставлення.

## 2. СИСТЕМНИЙ АНАЛІЗ ТЕОРІЇ ПІЗНАННЯ ТА ЇЇ ГУМАНІСТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ

Загалом гуманістичний зміст пізнавального процесу зводиться до співвідношення в ньому суб’єктивних та об’єктивних чинників. Адже гуманізм тематично пов’язаний із суб’єктивністю, із її специфічною взаємодією з позасуб’єктивною реальністю. Саме поняття “суб’єкт”, незважаючи на безліч тлумачень, першочергово вказує на активність людини, енергетику її творчого потенціалу, здатність до самостійного удосконалення свого буття, залежність пізнавальної діяльності від культурно-історичної епохи.

Сучасна онтологія тлумачення людської суб’єктивності своїми витокami сягає до *філософії життя*. Особисте життєздійснення розглядалося як специфічна реальність, певна сутність, яка, внаслідок своєї свободи від заданності, приносить у буття осмисленість. Саме ж розуміння і тлумачення цього змісту, як вважалося, повинно змінити загальносвітоглядні настановлення людини і тим самим окреслити нові перспективи для неї. Розв’язання суперечностей між суб’єктно-об’єктивним відношенням відбувається на шляхах розвою практичної діяльності. При цьому суперечності між об’єктом та суб’єктом виникають на різних рівнях практичного освоєння світу, взаємопроникають і з’являються на новому етапі розвитку, тому пізнання – це певна теоретична форма виявлення та розв’язання вищеназваних суперечностей. Передусім досліджується соціальний зміст пізнавального процесу на прикладі аналізу таких явищ як *упредметнення* та розпредметнення, який у філософії розпочав Ж.-Ж. Руссо та розгорнуто був викладений у філософії В. Гегеля і К. Маркса.

Гносеологічна тематика (переважно суб’єктно-об’єктивної взаємодії) як концепція творчої активної ролі суб’єкта притаманна філософії Е. Гуссерля. На його думку, пізнання має скеровуватись на безпосереднє сприймання, переживання з аподиктичною вірогідністю

“самих актів свідомості”, утримуючись від питання про існування реальних предметів. У процесі пізнання відбувається як фіксація самих індивідуальних данностей, так й усіх взаємозв’язків між ними. Тому знання мислить не лише сутність предмета, а й сутність усіх взаємодій, усіх типів предметності, які виявляють себе в досвіді і становлять так звані “ейдоси”. “Ейдоси” охоплюють не тільки мисленнєві, логічні конструкції, але й самі змістові сутності структур різних типів упредметнення, які “схоплюються” безпосередньо, інтуїтивно. Отож Е. Гуссерль продовжує традицію діяльного витлумачення суб’єктно-об’єктивних відносин: самопізнання можливо зрозуміти не просто як інтуїтивне охоплення об’єкта, що ніби зовні даний інтенційному актові, а як мисленнєве діяння із виділення самого об’єкта й одночасно як рефлексія над продуктом його покладання. Сама ж рефлексія, яка є лише одним з моментів процедури самосвідомості, не зводиться до простого споглядання об’єкта, а становить певну активну діяльність із його аналітичного розчленування.

У виділені суб’єкта як “творчого” начала пізнавальної діяльності сучасна європейська філософія спирається не тільки на феноменологічне трактування цієї проблеми, а й широко використовує ті концептуальні підходи, які пропонуються Ж. Сартром у його феноменологічно-екзистенціальній праці *“Буття і ніщо”*. Теоретико-пізнавальна проблематика не перебуває в центрі уваги філософа. Відношення суб’єкта та об’єкта розглядається ним у межах концепції свідомості та людини. Індивідуальна рефлексія виникає у взаємодії з іншими суб’єктами, постаючи у цьому пункті проти філософської традиції, обстоюваної і Декартом, і Кантом, і Фіхте, спадкоємцем якої є Гуссерль. Сартрівське твердження про неможливість доступу до іншої свідомості виголошує тезу “плюралістичного індивідуалізму”. А це означає, що існує безліч свідомостей, кожна з яких замкнута у самій собі, а всі вони разом узяті взаємно непроникливі. Відтак пізнавальний досвід тлумачиться Сартром двоїсто – як суб’єктивний та об’єктивний водночас: перший виявляє себе у самосвідомості (самопізнанні) і сутнісно відрізняється від другого, який стосується світу зовнішніх предметів. Ці два шлейфи досвіду існують паралельно й незалежно, хоча й взаємоопосередковують один одного.

Сучасна інформаційна цивілізація зумовила потяг до філософських і суто методологічних



концепцій, що зорієнтовані на розробку проблем “знакових систем”. Все це сприяло появі та значному поширенню герменевтичних напрямків та структуралізму. Відомо, що головна мета, яку ставили перед собою представники герменевтики, – це вироблення *нової філософської методології*, яка може стати методом для всіх наук про дух, а також методом реконструювання особистісного змісту людського буття минулих епох. Новизна герменевтичної методології полягає у значному розширенні інтерпретаційного змісту суб’єктно-об’єктних відносин, що відображено у феномені так званого *герменевтичного кола*: оволодіння можливостями початкової форми пізнання можливе лише у тому разі, коли цілком усвідомлюємо, що нашим первинним, першим та основним завданням є не придумування передумов пізнання і не запозичення їх із концепцій, які вже є, а розробка та освоєння цих пізнавальних передструктур у термінах самих речей.

Акцентуючи на активній ролі суб’єкта у процесі пізнання, герменевтичний термін “розуміння” трактується як внутрішня сила, здатність почувати те, що таїться у глибинах буття. Герменевтичний аналіз указує на прасову “буттєвості”, взаємодіючи за колом із передчуттям її у потоці суб’єктивних переживань окремої особи. Будь-який акт розуміння – це “проект”, вихід за рамки безпосередньо даного змісту і є певним буттям у тенденції. Г. Гадамер, розвиваючи ідеї М. Гайдеггера, трактує “розуміння” як універсальний методологічний зміст філософії. Розуміння будь-якого тексту залежить не від численних зв’язків, а від самої активності суб’єкта. Відповідно до логіки герменевтичного розуміння цей процес усвідомлюється як співпереживання у свідомості інтерпретатора всіх тих мотивацій, думок, почуттів і навіть намірів іншого суб’єкта в контексті того, як усі ці чинники знайшли своє втілення у діях, фактах, предметах духовної культури. Гадамер закликає до значного розширення герменевтичного досвіду пізнання дійсності, яке реалізується поза сферою науки, головню у філософії, історії, мистецтві, включаючи й такі вагомні соціальні реалії, як суспільство і держава.

Гуманістичний зміст суб’єктивного гносеологічного підходу втілюється у складностях суб’єктивного “бачення” і, більше того, певним чином “творення” повсякденного буття. Цю тенденцію продовжує П. Рікер, котрий намагається виділити гуманістично-суб’єктивні

аспекти різних філософсько-методологічних концепцій та узгодити їх у лоні єдиної концепції феноменологічної герменевтики. У підсумку він значно розширює філософські функції герменевтики – від розробки її як методології пізнання до освоєння як певного способу буття.

Вищезазначене вказує на те, що гуманістичні аспекти філософування визначалися не лише суб’єктивними вимірами гносеологічних методологічних теорій, але й об’єктивними особливостями, неподільно пов’язаними з тим “образом світу”, який сформульований зусиллями численних мислителів і вчених та становить сутність об’єкта пізнання. У цьому аналітичному розрізі констатуємо той історичний факт, що українській філософській думці із самого початку була рефлексивно притаманна проблематика суб’єктності. Скажімо, у філософській системі П. Юркевича досить повно обґрунтовується уявлення про активність суб’єктивного чинника. Він вважає, що розум лише здатний пізнавати світ у цілому, узагальнено, поверхово, а глибина, неповторна сутність буття непідвладна раціоналізмові. І не стільки у глибинно філософському розумі, скільки в найпростіших актах духовної діяльності неможливо користуватися тільки діяльністю мислення. Адже саме сприймання та аналіз фактів, навіть їх логічна систематизація, не становлять основного у сприйманні світу. Це основне, на думку Юркевича, – це той душевний стан, який викликаний знанням цих фактів. Серце як глибинна структура суб’єкта, і є не тільки джерело, а й умістилище самого душевного життя, в котрому людський індивід характеризується неповторністю, має свою унікальну, притаманну лише йому структуру духовного повсякдення. Тим самим Юркевич створив ескіз філософії індивідуальної неповторності, яка згодом стає предметом дослідження європейської філософії ХХ століття. Крім того, зважаючи на те, що буття різне і вічно плінне, він пропонує “методологічний плюралізм”, тобто визнання різноманітних шляхів пізнання дійсності, провідною стороною якої є суб’єкт, який і примножує це розмаїття.

Орієнтацію на європейську проблематику гуманізму продовжують діячі Кирило-Мефодіївського братства. В “Книзі буття українського народу” поставлена головна проблема пізнання – *діалог людини зі світом* (погляди М. Костомарова, П. Куліша, Т. Шевченка). Для української філософської думки кінця

XIX – початку XX століття характерні позитивістсько-натуралістичні концепції М. Драгоманова і І. Франка, котрі стали засновниками теорії “хаотичного” поступу. Ще одна проблема, яка у XX сторіччі набула особливого філософського звучання – *проблема мови*, яка широко розроблялась в українській філософії О. Потебнею. Долучаючи до неї національну проблематику, він різко виступає проти будь-яких спроб забуття, втрати національного змісту культури. “Взагалі денационалізація, – пише відомий мислитель, – зводиться до поганого виховання, до моральної хвороби; до неповного користування наявними засобами сприйняття, засвоєння, впливу, до ослаблення енергії думки; до мерзоти запустіння на місці витиснутих, але нічим не замінених форм свідомості; до ослаблення зв’язку підростаючих поколінь з дорослими, що замінюється лише слабким зв’язком із чужими; до дезорганізації суспільства, аморальності, підлоти”.

“Гносеологічний образ”, створений у філософсько-світоглядних концепціях мислителів XIX століття в Україні, розвивався у річищі світової філософської думки. Існувала особливість, яка виділяла українські світоглядні орієнтації, а за ними й філософські позиції, від європейських. Як і раніше, ця суб’єктивізація вирізнялася тим, що зосереджувалася на соціально-національній проблематиці, з одного боку, а з другого – спиралася на *екзистенційну методологію*, неподільно пов’язану з давніми традиціями киеворуського філософського менталітету. Остання завжди спиралася на суб’єктивність. Ось чому в творчості київських філософів – М. Бердяєва, Л. Шестова, В. Зеньковського – переважає методологічне настановлення на екзистенційно-почуттєвий світ особистості. Щонайперше, на що вони звертають увагу як на негативний чинник, – це глибока криза моральних цінностей, до якої прямує людство і яка пов’язана з тотальною руйнацією особистості. Причину цього вони вбачають у поширенні науково-раціоналістичного розуміння світу, що сприяє не тільки “розриву” світу на суб’єкт та об’єкт, а й протиставленню їх. Зокрема М. Бердяєв пропонує в зв’язку з цим нову методологію, центром якої є “очищене людське буття”. Фактично він проходить крізь екзистенційне антропологічне бачення людського буття і завершує його послідовним персоналізмом. Адже особистість для нього ніякою мірою не співпадає з емпіричною людською індивідуальністю.

Якщо остання, будучи наділена певною тілесно-душевною організацією, повністю спричинена як її суспільним та природним буттям, а тому не може помишляти про свободу, то особистість – це “реальність духовна”, і ніякий закон до неї не можна застосувати. Саме тому особистість неможливо перетворити в об’єкт наукового дослідження. Лише емпіричний індивід підпорядкований ї, образно кажучи, розчинений у раціоналістичних розуміннях його сутності. Тому він і може бути об’єктом дослідження, чим власне, й займаються соціологія, психологія, біологія. Отож особистість – реальність духовна, а відтак її головну характеристику становить свобода. За Бердяєвим, – особистість – це не те, що володіє свободою, вона сама і є свобода. І якщо на початку своєї творчості він схиляється певною мірою до лейбніцівської методології, коли був схильний убачати в кожному духовнім бутті людську субстанцію, то пізніше доходить висновку, що кожна людська особистість – це не субстанція, а творчий акт, певна протидія необхідності, тобто природі та суспільству; іншими словами, боротьба, бунт – “перемога над тяжінням світу, торжество свободи над рабством”.

Таким чином, та частина філософського вчення про свободу, яка підносить М. Бердяєва до рівня світової філософії, на наш погляд, є цілком органічним продовженням екзистенційної “філософії серця”, яка існувала з часів Київської Русі й отримала логічне обґрунтування у системах Г. Сковороди та П. Юркевича і яка сутнісно зорієнтована на суб’єктність гносеологічної проблематики.

У діяльності іншого виходця з київської філософської школи – Л. Шестова – проблема екзистенційної свободи та пізнання концентрується навколо гносеологічної “сваволі”, яка спирається на концепцію бунту. Ці екзистенційні настановлення були реалізовані в творчості українських письменників кінця XIX – початку XX століття – Лесі Українки, М. Коцюбинського, В. Стефаника. Загалом характерною рисою української філософської думки стає гуманістично-соціальна проблематика суб’єктно-гносеологічного порядку, що спирається на національне питання. Так, Д. Донцов свої праці присвячує соціально-філософським аспектам українського повсякдення, методологічну основу яких становить ірраціональність. Причому ідея “національної романтики”, за садово утверджуючи чинний націоналізм в екзистенційних моментах його волевиявлення,

владарювання й агресії, є запереченням дотеперішніх засад “розуму”, “стихійності” й “порозуміння”. Схильність до волюнтаризму ніцшенського толку приводить цього достойника українства до екзистенційних концептуальних положень. Аналогічно це саме стосується методологічних принципів іншого патріота нації В. Липинського. Закономірно, що названа проблематика досліджується представниками Київської філософської школи у радянський період вітчизняної історії (П. Копнін, В. Шинкарук, І. Бичко, М. Попович, В. Табачковський та ін.).

Важливе значення для осмислення системотворювальної спрямованості основних принципів гносеології, має також співвіднесення світоглядних феноменів і, відповідно, понять “образ” і “перед-образ”. Останнє введене у філософський обіг представниками нової генерації Київської школи, характеризується значною евристичністю в напрямку вивчення ноуменальних передумов власне філософської рефлексії.

### 3. ЛЮДСЬКІ ВИМІРИ МЕТОДОЛОГІЇ ПІЗНАННЯ В СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Філософсько-методологічні концепції взаємозв'язку гуманності і раціональності як основи плідного філософування мають в історії людства давні витоки. Тому для нас головний напрямок пошуків полягав в аналізові зв'язку різних типів раціоналізму з гуманістичною проблематикою.

Перший тип європейського раціоналізму, який був підготовлений досократиками і зберіг свою тотожність до часів Декарта, на відміну від попередніх станів думки та форм пізнання, відрізнявся наявністю *методологічної рефлексії* на думку і на інобуття думки у слові. Вона уможливила відкриття гносеологічної проблематики і систематизацію правил логіки й, будучи звернутою на слово, поставила проблему критики мови і завдання впорядкування правил риторики та поезики. Одне було пов'язане з іншим. В ХХ столітті з новою силою розгортається філософська рефлексія, котру цікавить інобуття думки у слові і котра приводить до постановки філософії мови.

Характерними рисами *античного раціоналізму* були перевершеність понять над чуттєвими образами, умоспоглядань над враженнями, дедукції над індукцією, рефлексії над

буденною свідомістю. Сократ кардинально повертає філософію в бік переосмислення природи розуму та засад достовірного знання, розводить філософію як вищу форму умоспоглядання з традиційною міфологією. Для нього філософія – це знання сущого, першопричин, це розуміння законів становлення, торжество розуму і справедливості. Отож переосмислення можливостей філософії пов'язане із безповоротним розривом з дорефлексивною міфологічною свідомістю, зверненням до дійсного раціоналізму, а відтак – і суто до теоретичного мислення.

Провідною ідеєю типу раціоналізму, який формувався в XVII столітті, була *ідея наукового пізнання* як головного засобу морального та соціального оновлення людства, інструменту ствердження гідності та могутності людини, її шляху до щастя і свободи. Про це аргументовано заявили Р. Декарт та Ф. Бекон, за якими головне завдання філософії – пізнання природи людини і природи взагалі. Привести у відповідність з цією природою суспільне буття – такий сенс нових перетворень. Вирішення світоглядних питань тісно пов'язувалось із розв'язанням методологічних проблем. Методологічне обґрунтування наукового знання стало зворотною стороною світобачення. Істотні зміни у поглядах на сутність природи та людини закономірно вимагали нового розуміння засобів і завдань наукового пізнання.

Філософсько-методологічне пояснення різних форм пізнавальної діяльності людини, притаманних новій науці, було реалізоване в межах двох методологічних напрямів – *раціоналізму та емпіризму*. Незважаючи на їх протилежність, об'єднавчим стало те, що філософія Нового часу відстоювала суверенітет людського розуму, його здатність пізнавати дійсну природу речей. Звідси висновується, що розум, мислячий розсудок, наукове пізнання довілля є найвищим авторитетом не тільки у поясненні реальності, але й у її оцінюванні. Тому звернення до теоретичних методів природничих наук у побудові філософської науки, наміри перенести притаманні цим наукам методи у філософію було характерним для мислителів того часу. Але вже Б. Паскаль побачив обмеженість об'єктивної методології у вирішенні світоглядних питань, та показав неправомірність їх перенесення у філософську сферу. Д. Дідро також виявив парадокси науково-природничого мислення і став викладати свої філософські ідеї у формі

полемики, яку ведуть між собою літературні персонажі. Ці виключення із методологічних правил стали передвісниками нової сторінки в історії розвитку філософської думки. Водночас примітно, що особливістю цього типу раціоналізму було те, що з природи повністю усувалося і відносилось до сфери духу поняття про ціль. Цілі не існувало навіть для людської діяльності. Звідси й виникло намагання зрозуміти людину як повністю детерміновану зовнішніми обставинами, доквіллям, тобто ланцюгом зовні діючих причин. На місці філософії моральності з'явилася “філософія обставин” як проекція механіки на науку про людину.

Однак уже в кінці XVIII століття виникає негативна реакція на таке розуміння раціональності. І. Кант побачив у механістичному підході до людини загрозу моральності та свободи і здійснив спробу зберегти останні, розділивши сфери теоретичного та практичного застосування розуму, тобто науку та мораль. В науці, за Кантом, поняттю “ціль” немає місця, тоді як у світі свободи вона є першою з категорій; людина як моральна істота покладає початок новим причинним рядам, адже вона – ціль сама собою. Відтак ціль, доцільність – це вищі принципи теоретичного пізнання. Загалом для з'ясування того, що таке раціональність, вкрай важливо те, що теоретичний розум є “здатність до цілей”. Практичний корінь розуму – його цілевідкриваюча здатність у сфері науки, зумовлена головною функцією – бути законодавцем у сфері моральності, себто визначати для людської діяльності ієрархію цілей.

Отже, з кінця XVIII століття на місце дуалізму фізики та метафізики постає дуалізм науки та етики, світу природи та світу людини, які в XIX перетворюються в дуалізм наук про природу та наук про культуру. Проте з'ясовується, що раціоналістичної традиції недостатньо для утвердження нових життєвих цінностей та орієнтирів, тому на перший план виходять ірраціоналістичні вчення, що розривають зв'язок між раціональністю і гуманізмом. Грунтовна критика цієї раціональності здійснена Е. Гуссерлем, котрий тлумачить раціональність як формоутворювальний принцип життєвого світу людської діяльності, обґрунтовує філософію як “строгу науку”, демонструє особливий тип ставлення до філософії як до життєвого завдання; отож іде шляхом подолання однобічної гносеологічної орієнтації традиційного ідеалізму і рефлексії онтологіч-

ної проблематики цілісності людської життєдіяльності. В межах концепції інтенціональної свідомості, яка певним чином визначає свій предметний зміст, він усвідомлює недостатність традиційної, безособистісної рефлексивності, котра спрямована на одержання загального та універсального знання. У результаті цього філософія втрачає сутнісний для неї особистісний вимір, закривається у сфері стерильного автономного теоретичного досвіду, який може втратити реальне значення для людського життєповсякдення. Для нього важливим завданням філософії є звернення до первісних смислових проблем культури, наділення їх конкретним особистісним настроєм. Причому в пізнього Гуссерля цей мотив знаходить вираз в аналізі структур життєвого досвіду, який свідомо протиставляється традиційному теоретичному аналізу, що скоріше приховує його смисл. Звернення до смислу – головна проблема *феноменології*. Мовиться, власне, про такий підхід у дослідженні смислу, який поступово втрачає свій формально-логічний характер, про смисл, який має значення для мене і яким я можу та повинен жити, який усвідомлюється як втрачений у нашій культурі.

Філософія М. Гайдеггера знаменує собою значний поворот у філософуванні XX століття. Головна тема – причина трагедій цього століття, що пов'язана з недооцінкою буття і піднесенням суб'єктивності в європейській філософській традиції. Тому поняття про суб'єкт стає предметом його критики, де весь світ, разом з принципом суб'єктивності, перетворюється на об'єкт, що стає предметом оволодіння та панування як у теорії, так і на практиці. В суб'єкті він бачить корінь просвітницького раціоналізму, подолати який намагається за допомогою повернення до онтології, звернення до буття. Ось чому його творчість надихнула філософію минулого століття на нові пошуки сенсу буття людини, визначила зародження і розвій наступних методологічних напрямків.

Для сучасної філософсько-методологічної думки характерне формування *нового типу філософування*, який прагне уникнути двох крайнощів – уніформізму та релятивізму і намагається створити новий спосіб цілісності, логічно узмістовлюючи єдність одиничного, унікального, особливого. Цей новий філософський етос одержав назву “*постмодерн*”. Характерною рисою його є поліваріантність, коли ініціатори альтернативних версій програмної розбудови філософії визнають закон-

ність претензій кожного на рівноправне існування. Зокрема, постмодерністська програма відмовляється від концепції свідомості як окремої сутності, у якій відбуваються ментальні процеси, а також від кантівського уявлення про філософію як вище знаряддя “чистого розуму”, котрий вершить свій суд над культурою, та від уявлення про процес пізнання як репрезентування реальності. Постмодернізм стверджує, що будь-яке знання є ціннісно наповненим, що всі системи цінностей повинні визнаватися методологами рівноправними.

Сучасна методологія пізнання постмодерну намагається послідовно відходити від суб'єктивізму класичної філософії, від панраціоналізму, від намагань створити абсолютну систему знань. Критика класичного раціоналізму та одного з головних його понять – суб'єкта – знайшла відображення у концепті “смерть суб'єкта”. Найпослідовніше виключення суб'єкта з філософських побудов здійснюється французькими структуралістами. Індивід та його свідомість у межах структури чи культурно-історичної цінності цілком визначається тим місцем, яке він займає, подібно до того, як завдяки місцю в мовній системі набуває значення той чи інший мовний знак. Усяка структура, подібна до системи природної мови, являє собою певну сукупність відносин, якими зумовлюються зміст та поведінка будь-якого елемента, який належить цій цілісності. Суб'єкт тут є лише функцією від структури і тому його самосвідомість, як і переживання очевидності того чи іншого твердження, не гарантує від помилок. Якщо західні філософи – представники неопозитивізму, герменевтики, структуралізму – виявляли тенденцію перебільшувати роль мови та філософського аналізу мови, то радянська філософія хворіла на протилежне: під її впливом у культурі вкрай недооцінювалася важлива роль мови в суспільному житті, в окультуреному повсякденні людства.

Загальні тенденції розвитку європейської свідомості останнього часу полягають у тому, що “чиста” епістемологія переходить у соціологічне пізнання, а соціологія, своєю чергою, – у персоналістську та онтологічну проблематику. На прикладі різних філософських шкіл – позитивістських, неокантівських, феноменологічних – бачимо як “чиста думка” поступається місцем аналізу соціальних і культурних змін пізнання, як межа між пізнавальним та соціальним поступово зникає й утверджується переважання онтологічної тема-

тики. Динамізація гносеології шляхом злиття її з історичними дослідженнями примушує мислителів і науковців рухатися з абстрактних висот у бік персонального, етичного; змінюються концептуальні акценти філософських роздумів за схемою: *епістемологізація – політизація (соціологізація) – індивідуалізація*. Історія просвітництва, на думку видатного представника “негативної діалектики” Т. Адорно, є історією самоствердження індивіда як самозаперечування, історією жертви та зречення. Людина відмовляється від своєї цілісності, життєвості, природності на вигоду організованої самості. Цей філософ висуває ідею про потребу зміни типу раціональності, про недостатність за сучасних умов тільки суспільних трансформацій. Нова раціональність повинна починатися з радикальних змін у ставленні до природи. Адже зрозуміти її, залишаючись на рівні мислення, неможливо. В історії це ставлення проявляється за схемою “суб'єкт – об'єкт”. Сутність речей розкривається тільки як субстрат панування. На переконання Адорно, речі, які незаплямовані пануванням, говорять не мовою логічних структур, а особливою мовою констеляції. Констелятивні відношення, яким притаманні рівноправність та відкритість, властиві природі, у той час, як логічна ієрархія і логоцентризм породжені суб'єктно-об'єктними відносинами. Констеляція розуміється як новий естетичний тип організації понять, збереження цілісності та всеохватності без придушення особливого, виявлення унікальності та одиничності страждання у формі всезагальності. Ідея констеляції, як відомо, запропонована Максом Вебером, який вимагав не нав'язувати емпіричному досвіду сучасності соціальні поняття минулого, а відповідно їх компонувати. Констеляція утворює новий тип зв'язку всезагального та особливого, цілого та його моментів не відміну від дискурсивного – логічного мислення. Технічна раціональність відтворювала на рівні логіки реальний принцип панування, підведення особливого під загальне, що відтворювалось в ідеї системи, зміст котрої виводився із єдиної першооснови. Констеляція повинна відповідати іншому принципу: не сумування особливого під всезагальне, не виведення з першооснови, а примирення, рівнозначність моментів.

Загалом понятійність, усезагальність, цілісність здійснюються не відповідно до вимог принципів дискурсивного “раціо”, а виявляються

вперше у змінювальних відношеннях одиничних моментів, у вічному становленні, круговороті. Констеляція утворює не простір для уявлень чи понять, як це було у традиційній логічній схемі, а сценічне поле. Таке всезагальне Адорно називає ненасильницьким синтезом, безпосереднім опосередкуванням. Він пише: “З моєї теореми – не дається нічого “першого” – також випливає, що неможливо побудувати аргументований зв’язок у звичайній щабельній послідовності, але ціле можливо монтувати із низки часткових комплексів, які однаково важливі та розміщуються концентрично на рівних щаблях; їх констеляція, а не слідування, повинна видавати ідею”. Зміна підрахунку філософсько-методологічних парадигм пов’язана не тільки з відмовою дискурсивно-логічних схем та заборон, але й з реконструкцією мови. Мова, задіяна до контексту технологічної раціональності, отримує характер інструментальності. І, як усякий інструмент, стає однозначною, відсікаючи все міметичне, експресивне, організуючись у форму судження. Отож новий тип раціональності, на відміну від раціональності, започаткованої Платоном, вбачає благо та цінність не у вічному, незмінному, безумовному, а навпаки, у тимчасовому, відкритому, негативному.

Рівнозначність позицій, реалізація всезагального через відношення особливих моментів, зруйнування логоцентризму, акцентування на негативності, відкритості – це сутність нової діалектики, яка не нав’язує думок, а пробуджує до сумнівів як способу нового філософування. Скажімо, на думку структураліста Леві-Строса, традиційний раціоналізм потребує довершення, для чого потрібно подолати антиномію раціонального та ірраціонального, інтелектуального та афективного, логічного та дологічного. Доведено, що первісна думка розвивається в межах тих самих законів тожності, суперечності та виключного третього, які обов’язкові для сучасного мислення. При цьому первісній думці також притаманні абстракції, узагальнення, але вони висловлюються не адекватними абстрактними поняттями, а чуттєвими образами. Леві-Строс зумів описати ефективну дію логічних механізмів міфологічного мислення, яке породжує знакові системи у своїй логічній специфічності (метафоричність, логіка бріколажу як кодування на чуттєвому рівні різних образів) й уможливорює узагальнення, класифікацію, аналіз, його інтелектуальний потенціал, без чого не

могла б існувати первісна культура. Знаковий чи семіотичний підхід дав змогу реалізувати той “суперраціоналізм”, котрий долає протилежності між чуттєвим та умодосягним, причому гловно на рівні знакової опосередкованості. А знак – це дія мисленневого через чуттєве. Чуттєві ознаки вичленовуються, протиставляються, класифікуються, і все це відповідає таким же розчленованим та рубрикованим змістом думок, які підлягають означенню. Тому “логіка чуттєвих якостей відтворює логіку мислення” (Леві-Строс).

Французькі структуралісти, так само як і негативні діалектики, взяли за реконструкцію мови як однієї з умов зміни типу філософування. Мова, наприклад, у М. Фуко, постає прямою соціальною силою та діючою причиною перебігу багатьох суспільних процесів. Дослідження цієї “логосфери” має стати завданням окремої дисципліни – “історії ідей”. Таке розуміння предмета останньої закономірно вимагає переорієнтації ідей на “археологію знання”, а далі – на “генеалогію влади”. На думку Фуко, досвід сучасного пізнання підтверджує неможливість універсальних гарантій істинності пізнання для всіх вимірів історичного часу людства (а такою була епістемологічна претензія трансцендентного апріоризму). Проте можна з’ясувати загальні механізми виникнення та функціонування знання за певних історико-культурних умов.

Важливо те, що для методології пізнання структуралізму характерною є відмова від суб’єкта, передусім від трансцендентального, як основи синтезу уявлень, гаранту безперервності та кумулятивності досвіду. Відмовляючись від трансцендентальної суб’єктивності як опори обґрунтування конкретно-наукового знання, Фуко вважає емпіричну суб’єктивність придатною не для обґрунтування знання, а для реалізації тих розумових та мовних можливостей, які вже визначені епохою. Емпіричний суб’єкт – це перемінна величина, як, наприклад, функція мовних, дискурсивних практик.

Проблема безсуб’єктивної епістемології в методології історичного пізнання постає у вигляді концепції “архіву” як сукупності матеріалізованих розумових першозasad чи передумов певної історичної епохи. Так, визнаний представник сучасного постструктуралізму Жак Дерріда, услід за Гайдеггером, здійснює деконструкцію західної філософії та культури, визнає існуючу філософію як метафізику свідомості, суб’єктивності та гуманізму.

Головна її вада – догматизм, через що з великої кількості дихотомій (матерія і свідомість, дух та буття і т.д.) метафізика, надає перевагу одній стороні, якою найчастіше є свідомість, котра пов'язана і з суб'єктом, і з людиною, і з індивідуальною особою. Дерріда намагається здійснити радикальну деконструкцію філософської свідомості та логоцентризму, підтримує положення Гайдеггера про фундаментально онтологічний статус мови та визначення її як “дому буття”, як головного шляху до буття. Одночасно він доповнює це твердження ідеєю Ф. Соссюра про переважання мови над мисленням, стверджує, що свідомість ніколи не буває “чистою”, а завжди означена мовним матеріалом. Але мову треба розуміти не за моделлю промови, а за моделлю “письма”. Саме письмо створює ту фундаментальну основу, яка спричиняє як промову, так значною мірою й мову. Письмо взагалі Дерріда означає як “архиписьмо”, яке виявляється абсолютним знаком, виділеним зі всякого прагматичного контексту комунікації й незалежним від промовляючих та слухаючих суб'єктів. “Архиписьмо”, таким чином, наближується до статусу буття.

Інакше кажучи, провідна думка Ж. Дерріди зводиться до того, що ми ніколи не можемо впевнено провести межу між текстом та його інтерпретацією, і що інтерпретація – це лише продовження тексту, адже “вростає” в нього, намагається стати стосовно нього в особливу позицію. Звідси неминучість багатозначності та нескінченності процесу інтерпретації, але не через безпомічність пізнаючого розуму, а завдяки здатності пізнання регенерувати текст, який вона покликана доповнити. Філософія Дерріди – це подія випадкового світу і випадкового знання, де межа між світом і знанням невизначена, та й небажана. Разом з цією межею зникають всі межі класичного раціоналізму – між суб'єктом та об'єктом, зовнішнім і внутрішнім, смислом та безглуздістю, визначеністю і випадковістю, істиною та помилкою. Однією з найбільш важливих границь, які тепер не можуть бути впевнено проведені і спроби встановлення яких тільки породжують двозначність, є межа між текстом та інтерпретацією. Заслуга цього філософа полягає в тому, що він переорієнтував увагу із суперництва наук на їх загальне укорінення в єдиному інтерпретаційному контексті, який, хоч і невловимий, проте піддається опису “архіву”.

#### 4. МЕТОДОЛОГІЯ ПІЗНАННЯ ЯК ФОРМА ОРГАНІЗАЦІЇ ПОВНОЕФЕКТИВНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ ЛЮДИНИ

Методологія пізнання – це відповідний спосіб організації ефективної діяльності, котрий передбачає найбільш успішний результат усього процесу пізнавальної творчості, у якому виробляються нові світоглядно-гуманістичні орієнтири, що сприяють розумінню сучасної методології в широкому гуманістичному контексті, коли певний її тип та створюваний нею ідеал, реалізуючись через екзистенцію конкретної особистості, постає умовою конкретного прийняття рішень і доцільної діяльності. При цьому основні принципи названої методології ґрунтуються на тріаді: *гуманізм – технологія – діяльність*.

У філософії XIX–XX століть спостерігаються дві основні традиції у розвитку *методологічного мислення*: перша – позитивістська, друга – антипозитивістська. Однією з головних рис позитивізму є методологічний монізм, тобто ідея однаковості (одноманітності) наукового методу, незважаючи на різноманітність сфер наукового дослідження. Інша його особливість полягає у тому, що саме точні природничі науки дають методологічний ідеал чи стандарт, за допомогою якого вимірюється рівень розвитку інших наук, у тому числі й гуманітарних. До того ж специфічно розуміється у позитивізмі наукове пояснення, що витлумачується як каузальне, тобто таке, що зводиться до підведення індивідуальних випадків під загальні закони, в той же час спроби трактувати факти у термінах намірів, цілей, прагнень відкидаються як ненаукові.

Друга традиція в методологічному мисленні пов'язана з *герменевтикою*, яка відкидає методологічний монізм позитивізму і думку про те, що єдиний і вищий ідеал раціонального осягнення дійсності дає лишень точне природознавство. Представники цього напрямку підкреслюють протилежність між науками, які прагнуть до узагальнення і передбачуваності явищ, і тими, які ставлять собі за мету зрозуміти індивідуальні і неповторні особливості об'єктів дослідження. Антипозитивісти виступають і проти позитивістської концепції пояснення. Так, системно повним є протиставлення пояснення і розуміння у філософуванні В. Ділтєя. Звичайний слововжиток не розпізнає слова “зрозуміти” і “пояснити”. Практично будь-яке пояснення, чи то каузальне, чи то теоло-

гічне, чи будь-яке ще, допомагає розумінню предметів. Однак у слові “розуміння” явно присутній психологічний відтінок, якого немає у терміні “пояснення”. Але не тільки цей психологічний відтінок відрізняє розуміння від пояснення. Перше особливим чином пов’язане з інтенційністю, котра актуалізує досягнення цілей і намірів іншої людини, значення знака чи символу, смислу соціального інституту чи релігійного ритуалу. Цей інтенційний чи семантичний аспект розуміння став відігравати важливу роль у сучасних методологічних дискусіях. Герменевтику поріднює з аналітичною філософією дві характерні риси. Передусім це її головна проблема – ідея мови і зорієнтовані на неї поняття “значення”, “інтенційність”, “інтерпретація”, “розуміння”, а також її відношення до методології і філософії науки. Зокрема, на противагу позитивістській ідеї одноманітності науки, герменевтична філософія захищає відкритий характер методів інтерпретації і розуміння, які використовуються в науках про дух. Причому розуміння як предмет розгляду цього напряму філософування треба відрізнити від розуміння як проникнення у відчуття, оскільки воно розглядається скоріше семантично, аніж психологічно.

Після періоду “смерті суб’єкта” європейська філософія знову повертається до нього, але вже не як до гносеологічного, а до того суб’єкта, котрий живе у світі інтерсуб’єктивності. Г. Марсель став засновником нового типу досліджень, які об’єднували філософію відчуття та філософію екзистенції. Інтерпретація відчуттів, сприйняття, психічного та фізіологічного вимірів життя людини з екзистенційних позицій відіграла значущу роль у критиці образу життя та культури західноєвропейського суспільства. У постановці питання про неповторність і “невідчуженість” індивідуальної духовно-чуттєвої організації особи одержує специфічний резонанс соціальна проблематика і відношення усупереченого індивіда до себе, його самосприйняття, витлумачення ним власної чуттєвості як відображення того, наскільки певний соціум здатний сприймати людину як уособіщену індивідуальність. В сучасній філософії провідною є “поліфонічна” розробка, себто розгляд одночасно різноманітних індивідуальних людських намірів, промов, учинків, а надзавдання – висвітлення ситуації, у якій кожний має своє місце, знаходить виправдання, може бути зрозумілим і прийнятним.

Філософія ХХ століття гносеологічні, онтологічні, екзистенціальні аспекти не зводить до логічної єдності. І справа тут не у відсутності системи, а в різноманітному характері завдань, якими вона керується у спробі гармонійно розв’язувати суперечності, одержувати синтез різноманітних концептів, принципів, епістем. Специфічна несистематичність філософії Марселя свідомо протиставляється системам класичної філософії, за ідеал обґрунтовує діалектичний, пошуковий характер думки, уникаючи застигlosti і спокою. Тому й названий цей метод “неосократичним”.

Філософська творчість П. Рікера ознаменувала собою завершення тенденції до плюралізації феноменологічних концепцій і стійкий пошук їх методологічної єдності. Філософ, пройшовши шлях від персоналізму та екзистенціалізму до феноменологічної герменевтики, взяв на себе завдання об’єднати різні способи філософування, які існують у межах феноменологічно-екзистенційної традиції, показати їх взаємодоповнення і єдність в обґрунтуванні цілісного сприйняття людини, світу, історії.

Нині продовжується лінія рефлексивної філософії, головною проблемою якої є розуміння свого “Я” як суб’єкта операцій пізнання, волевиявлення, оцінки, самовизначення тощо. Рефлексія являє собою акт повернення до себе, за допомогою якого суб’єкт знову досягає з інтелектуальною якістю і моральною відповідальністю об’єднувальний принцип тих операцій, у яких він стається і забуває про себе як про суб’єкта. Головне питання рефлексивної філософії формулюється так: яким чином “Я” пізнає і визнає само себе? Саме тут феноменологія і герменевтика пропонують реалізацію та радикальну трансформацію самої програми рефлексивного філософування, ідея якого пов’язана з ідеєю абсолютної прозорості, повного співпадання “Я” із самим собою, що збагачує самосвідомість безсумнівним і тому більш фундаментальним знанням, ніж усі позитивні науки.

В сучасних умовах постає проблема вибору для кожної людини із багатоманітних варіантів можливої орієнтації одного шляху чи способу світоглядно-методологічного освоєння дійсності. Відбувається перехід від монологу повторення відомих істин до гуманістичного діалогу: стверджується новий погляд на роль і місце у її творчо-унікальному ставленні до світу, в причетності до українотворення, у відродженні позитивних горизонтів менталь-



ності української нації. Для цього слід дослідити обставини, що зумовлюють потребу в розширенні сфери застосування методології та у відстеженні низки чинників, що спряють універсально-творчій діяльності людини, плюралізму світоглядів і гармонії методологій.

Коли актуалізується проблема оптимального вчинення конкретної людини, то сучасна методологія покликана стати відповідним способом організації її ефективної діяльності, тобто окреслювати найбільш успішний результат процесу пізнання. У цьому, власне, й полягає людинотворча сутність практичного застосування методології як учення про визначальну систему засобів, принципів, методів і форм, різновидів теоретичного і практичного осягнення й освоєння природної і соціальної дійсностей. Отож її характеризує тенденція перетворення від учення про знання до вчення про діяльність. Методологія, звісно, у поєднанні зі знанням, охоплює весь процес діяльності, що призводить до вироблення певних методологічних настановлень. Ось чому її цікавлять знання як: а) результат, б) необхідна умова і передумова, в) засоби діяльності, а тому вона здійснює спробу: 1) рефлексивного обміркування досліджуваного предмета, 2) його осягнення і, що найголовніше, 3) відтворення історії та 4) логіки його розвитку.

Отже, вагомою характеристикою обстоюваного нами витлумачення методології є те, що вона – це завжди певна система знань про методи, принципи, форми і засоби ефективного здійснення діяльності. Звідси – важливість не лише моменту пізнавального ставлення людини до світу, а й процесно-операційного акту його практичної зміни. Методологія пізнання як практико сфокусована гносеологія іманентно вміщує у собі цілу послідовність процедурних правил, покликаних забезпечити перетворення олюдненого довілля. Іншими словами, вона отримує знання не заради самого знання, а виробляє отримане знання задля уможливлення дій, діянь, діяльності, вчинків.

Методологія пізнання більш ефективно виконує свою функцію, коли змістовно інтегрує основоположення світоглядної системи, гуманістичні норми. Тоді вона стає способом формування світоглядно-гуманістичних, смислоттєвих і суто практичних орієнтирів людини у швидкоплинному сучасному світі. Складність завдань, що з ними стикається сучасне суспільство показує, що нині потрібно вироблення певного типу методології, створення своєрід-

ного ідеалу методологування, утілення котрого у повсякдення максимально розширить простір внутрішньої свободи особистості у форматі багатодіяльних персоніфікацій та у змістовлень всесвітнього історико-філософського процесу.

1. *Ярошовець В.І.* Людина у системі пізнання. – К.: 1996. – 208 с.

2. *Ярошовець В.І.* Социально-практическая обусловленность научного знания // Диалектика теории и практики. – К., 1986. – С. 63–109 (у співавт.).

3. *Ярошовець В.І.* Соціальна відповідальність як світоглядно-гуманістичний орієнтир // Духовне оновлення суспільства. – К., 1990. – С. 185–193 (у співавт.).

4. *Ярошовець В.І.* Гуманізм і технократизм як типи духовної орієнтації // Духовні орієнтації молоді: динаміка і формування. – К., 1993. – С. 129–138.

5. *Ярошовець В.І.* Свідомість і пізнання // Людина і світ. – К., 1994. – С. 36–42.

6. *Ярошовець В.І.* Гуманістична традиція пізнання (античність, середньовіччя) // Вісник Київського університету. Серія “Філософія, політологія”. – 1995. – №24. – С. 193–199.

7. *Ярошовець В.І.* Суб’єктивність – від “інтенції” до “герменевтичного кола” // Вісник Київського університету. Серія “Філософія, політологія”. – 1996. – №25. – С. 93–102.

8. *Ярошовець В.І.* Диалектическое единство теории и практики // Философские науки. – 1984 – №5. – С. 131–133.

9. *Ярошовець В.І.* Понятие “гносеологический образ” и его методологическая роль в научном познании // Проблемы философии. – К., 1979. – Вып. 47. – С. 40–46.

10. *Ярошовець В.І.* Методологическая роль гносеологического образа в эмпирическом познании // Философские проблемы современного естествознания. – К., 1982. – Вып. 52. – С. 18–25.

11. *Ярошовець В.І.* О специфике проявления гносеологического образа в теоретическом познании // Проблемы философии. – К., 1983. – Вып. 59. – С. 119–124.

12. *Ярошовець В.І.* Социально-практическая направленность методологии // Проблемы социального развития трудовых коллективов в условиях перестройки. – Краматорск, 1988. – С. 17–19.

13. *Ярошовець В.І.* Гуманизм методологии: поворот к реальному человеку // Человек в системе общественных отношений. – К., 1989. – С. 17–18.

14. *Ярошовець В.І.* Гуманистически-творческий потенциал методологии познания // Творчество как предмет философского исследования. – К., 1989. – С. 88–89.

15. *Ярошовець В.І.* Научная методология сегодня: разработка мировоззренческо-гуманистических ориентиров // Человек. Мировоззрение. НТП. – Краматорск, 1991. – С. 67–69.

16. *Ярошовець В.І.* Проблема расширения сферы применимости научной методологии // Творчество: теория и практика. – К., 1991. – С. 151–152.

17. *Ярошовець В.І.* Гуманістична спрямованість методології пізнання // Наукові розробки молодих вче-

них і спеціалістів. – Ужгород, 1991. – С. 220–221.

18. Ярошовець В.І. Методологія пізнання як культурно-історичний компонент // *Человек. Бытие. Культура.* – К., 1991. – С. 37–38.

19. Ярошовець В.І. Людина в системі пізнання // *Человек. Экология. Культура.* – Киев-Луцк, 1991. – С. 47–48.

20. Ярошовець В.І. Гуманістичне содержание методології пізнання // *Гуманізація освіти і виховання.* – Караганда, 1992. – С. 78–79.

21. Ярошовець В.І. Діалектика справедливості і гуманізму // *Творчість. Культура. Гуманізм.* – К., 1993. – С. 253–254.

22. Ярошовець В.І. Світоглядне відношення людини до дійсності // *Людина. Природа. Культура.* – Київ-Луцк, 1994. – С. 73–74.

23. Ярошовець В.І. Єдність науки та гуманістичних цінностей // *ООН і майбутні покоління.* – К., 1996. – С. 172–173 (у співавт.).

24. Ярошовець В.І. Світоглядно-методологічна парадигма людського буття // *Тези наукових доповідей та виступів викладачів філософського факультету.* – К., 1996. – С. 81.

25. Ярошовець В.І. Пізнання як “упредметнення” духовності // *Наукові читання пам’яті А.С. Канарського.* – К., 1996. – С. 81–82.

26. Ярошовець В.І. Гуманістичний зміст методології пізнання: Дис... д-ра філос. наук: 09.00.01 / Київський ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 1996. – 365 с.

27. Ярошовець В.І. Людина і пізнання: монографія. – К.: Сузір’я, 2008. – 242 с.

## АНОТАЦІЯ

*Ярошовець Володимир Іванович.*

**Гуманістичний зміст методології пізнання.**

Досліджено розвиток гуманістичних аспектів різних методологічних систем до кінця ХХ століття. Розкрито зміст складного, суперечливого процесу пізнавальної діяльності, в якому людина посідає центральне місце. Аналіз суб’єкт-об’єктних відношень здійснений із позицій виявлення гуманістичного спрямування системи пізнання, утвердження нових світоглядно-людно-центристських орієнтирів, рефлексивного розгляду гуманістичного змісту методології пізнання, розширення сфери її застосовуваності і використання як способу організації повноцінної свідомої діяльності людини.

**Ключові слова:** філософія, людина, буття, свідомість, мислення, методологія пізнання, гуманізм, гносеологія, світоглядно-гуманістичні орієнтири, гуманістичний зміст методології, діяльність, методологія прийняття рішень, Київська філософська школа.

## АННОТАЦИЯ

*Ярошовец Владимир Иванович.*

**Гуманистическое содержание методологии познания.**

Исследовано развитие гуманистических аспектов различных методологических систем до конца ХХ столетия. Раскрыто содержание сложного, противоречивого процесса познавательной деятельности, в котором человек занимает центральное место. Анализ субъект-объектных отношений осуществлен с точки зрения выявления гуманистической направленности системы познания, утверждения новых мировоззренческо-человекоцентрических ориентиров, рефлексивного рассмотрения гуманистического содержания методологии познания, расширения сферы ее применимости и использования в качестве способа организации неполноценной сознательной деятельности человека.

**Ключевые слова:** философия, человек, бытие, сознание, мышление, методология познания, гуманизм, гносеология, мировоззренчески-гуманистические ориентиры, гуманистическое содержание методологии, деятельность, методология принятия решений, Киевская философская школа.

## ANNOTATION

*Yaroshovets Volodymyr.*

**Humanistic Content of the Methodology of Cognition.**

The development of humanistic aspects of different methodological systems till the end of the XX century has been analyzed. The content of complex, contradictory process of cognitive reality where a human takes the central place, has been revealed. The analysis of subject-object relations has been fulfilled from the position of detection of humanistic trend of cognitive system, establishment of new worldview-human-oriented landmarks, reflexive consideration of humanistic content of methodology of cognition, extension sphere of its utilization and use as a way of organizing the efficient activity of a human.

**Key words:** philosophy, human, being, consciousness, thinking, methodology of cognition, humanism, epistemology, worldview-humanistic landmarks, humanistic content of methodology of cognition, activity, methodology of decision making.

Надійшла до редакції 15.06.2012.