

УДК 165.0

ПРОБЛЕМА РАЦІОНАЛЬНОСТІ ТА ЇЇ СПІВВІДНОШЕННЯ З ІРРАЦІОНАЛЬНИМ

Володимир Мельник

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: dfilos@franko.lviv.ua*

Розглянуто процес взаємовідношення раціональних та ірраціональних чинників у науковому пізнанні на прикладі творчості Б. Паскаля та Г. Сковороди. Проаналізовано критерії раціональності як способу доцільної діяльності, зокрема, наукової раціональності. Підкреслено, що до визначальних критеріїв раціональності пізнавальної діяльності слід відносити принципи об'єктивності, істинності, причинності та обґрунтованості. Продемонстровано універсальний характер раціональності як визначального чинника розвитку та становлення різноманітних систем знання про світ і людину. Звернено увагу на важливість інтуїтивного, ірраціонального у пізнанні, що, таким чином, набуває не лише мисленнєвої, але й ціннісної повноти.

Ключові слова: наука, культура, раціональність, ірраціональність.

Проблема раціональності є наріжною в історії європейської філософії і культури, зрештою вона є визначальною в осмисленні чинників і суті процесів становлення європейської цивілізації. Її по праву відносять до постійних, “вічних” проблем філософського дискурсу. Очевидно, це пов'язано з прагненням організації розумної, доцільної життєдіяльності людини і суспільства згідно з певними установленними та обґрунтованими нормами і традиціями. Прикладом раціональності є природа, тому в гносеологічному плані, починаючи з античності, вона стала невичерпним джерелом ідей та законів. Платонівське вчення про ідеї, як сфери буття раціональності, чистого знання, та Декартівський раціоналізм, філософські системи Канта та Гегеля, загалом дух шукань в епоху Просвітництва – це лише далеко не повний перелік вузлових точок постійного філософського пошуку в осмисленні і проясненні раціональності як феномену в системі культури та цивілізаційного поступу. Універсальний характер феномену раціональності обумовлений і тим, що вона є формоутворюючим чинником і в становленні та розвитку різних світоглядних парадигм – від релігії та теоцентризму до логоцентризму та сцієнтизму.

Історично ідея раціональності охоплювала загальну орієнтацію на “розумність” та природну впорядкованість світу, можливість віднаходження універсальних закономірностей світобудови, наявності в ньому внутрішньої логіки, симетрії і гармонії. При цьому іманентно задається і вектор оптимістичного гносеологізму та практицизму – людський розум здатний понятійно “вловити” гармонію Абсолюту та побудувати свій власний світ (соціального та внутрішньо-духовного буття) на засадах розумності й доцільності відповідно певних норм або критеріїв. Розв'язання цієї проблеми, як свідчить історико-філософська практика,

залежить від того, як інтерпретувався розум загалом і людський зокрема, якими сутнісними характеристиками він наділявся.

Весь хід генези європейської культури з невблаганною послідовною і абсолютно однозначною логікою утверджував за поняттям раціональності позитивно-конструктивні та ефективно-прагматичні (тобто успішні) способи і зразки будь-якої діяльності. Пафос і апологетика ідеї раціональності в європейській традиції точно і метафорично висловлені Г.Гегелем – “Все дійсне – розумне, все розумне – дійсне”. У такому підході, який дістав назву “платонівсько-кантівський канон”, домінує прагнення побудувати (сконструювати) систему філософських знань як результату освоєння світу – цілісного, гармонійного, єдиного. В рамках такої класичної філософської традиції домінує метафізична проблематика з настановами на пошук позамежових, граничних, сутнісних, субстанційних характеристик буття, фундаментальних основ структур світу та свідомості, трансцендентальних умов досвіду тощо. Це стало можливим завдяки грецькому чуду – конструюванню абстракцій як подвоєння світу – на реальний та умовно-введений людиною як її суб’єктивний конструкт.

Раціоналізм, виявивши свій позитивний евристичний потенціал в науці, став вживатися і поширюватися як синонім ефективної організації будь-якої діяльності. Така настанова зазнала тотальної критики в рамках неklasичної філософії, з її прагненням позбутися метафізичних логоцентричних уявлень про раціональні основи побудови світу як такого. Крім цього, в рамках неklasичних філософських уявлень ХХ – початку ХХІ ст. радикально переосмислювались уявлення про суб’єкт пізнавальної діяльності, який розглядається не в опозиції до об’єкта, а їх відносини інтер-претуються як взаємовизначальні та взаємозалежні, коли суб’єкт органічно “імплантований” в тіло об’єкта. А це докорінно трансформує класичні принципи гносеології. Відразу зазначимо, що така трансформація не торкається визначального принципу і раціоналізму загалом і аксіології зокрема – принципу об’єктивності.

На зламі ХХ і ХХІ століть увага до проблем раціональності суттєво зросла, набула нових вимірів у контексті критики класичного раціоналізму та місця наукового раціоналізму в систему людської культури. Загалом, відкидаючи крайню негативістську критику науки та наукової раціональності за усі негаразди розвитку сучасного світу та його духовності, необхідно об’єктивно розглянути культуротворчу місію раціональності та взаємодії цієї сфери з ірраціональними чинниками. Новітні розумисли довкола раціоналістичної проблематики виявляють обмеженість позиції всесильності та всеохопності наукового розуму, неможливість ним одним охопити тотальність феномену буття як цілісності, яка очевидно лежить у цілокупності також і філософсько-етичних, релігійних, мистецьких дискурсів. Більше того, раціональність як така можлива і продуктивна в своєму розвитку, настільки вона відкрита, більше того, тісно “співпрацює” зі сферою ірраціонального не лише як зовнішньо-стороннього чинника, а як змістовно-обумовлюючого феномену іманентного характеру до сфери раціонального, який виходить за межі досвіду та методології.

Для класичної раціональності з її принципово важливою настановою на універсальний суб’єкт пізнання, є позиція, що результатом пізнавального процесу є встановлення істини – знання (закону), яке носить об’єктивний характер і адекватно відображає предмет дослідження.

При цьому по різному оцінювалась культурно-історична обумовленість розвитку наукової раціональності. Від позиції про нейтральну цінність науки,

наукової раціональності – до концепції про її ціннісно-іманентне навантаження. Крім того, варто зазначити, що в класичній системі раціональності суб'єктивний, а точніше ірраціональний чинник елімінувався з результатів наукового пізнання та структури наукового знання.

Відзначаючи обмеженості класичної раціональності, варто бути не просто поблажливо-гуманістичним до такого науково-історичного феномену, історична місія та культурна цінність якого рівна європейській цивілізації, оскільки саме головню завдяки йому, а не іншим, хоча і важливим чинникам та інститутам, європейська цивілізація сформувалася власне саме як така. Класична раціональність у своєму розвитку як відкрита система, по-перше, зберігає напрацьовані та перевірені історичною практикою принципи і норми доцільної організації життєдіяльності людини і суспільства; по-друге, на цій основі виник спекулятивно-теоретичний спосіб освоєння світу; по-третє, на фундаменті раціоналізму виникли нові, неklasичні підходи, які суттєво розвивають та видозмінюють класичні уявлення раціональності. Проте, якими би префіксами не нагороджували нові форми раціональності, вони залишаються за своєю природою саме раціоналістичними.

Принцип єдності раціональності, а точніше його універсальності та наступності полягає у тому, що при всіх змінах, які відбувалися і відбуваються в підвалинах пізнання (освоєння) світу та способах обґрунтування знання досвід мисленнєвої практики на усіх історичних етапах цивілізаційного поступу один і той же щодо об'єктивності “схоплювання” в абстрактній формі сутностей світу, їх розуміння та імплантації в світоглядну парадигму людини.

Аналізуючи проблему сприймання часу у древніх греків М. Савельєва звертає увагу не лише на питання об'єктивності пізнання певного феномену та специфіку його сприймання в різні історичні періоди (в даному випадку часу), а виокремлює методологічний бік цієї проблеми. Справа не лише в тому, що “греки розуміли і реалізовували в житті якийсь всезагальний досвід, зокрема час (і чи розуміли взагалі), а у тому, наскільки зрозумілий і прозорий їх спосіб розуміння для нас. Іншими словами, проблема у тому, щоби сформулювати та обґрунтувати всезагальну (= абсолютну) таку пізнавальну позицію, на основі якої усі конкретні (історичні) пізнавальні позиції знаходили би своє історичне виправдання (= необхідність), тобто могли б відповідним чином бути зрозумілими” [5, с. 11-12].

У такій інтерпретації поняття раціональності передусім означає, по-перше, що реальні механізми обґрунтування достатні в кожен історично-конкретний час, оскільки вони є “визимкою” культурного потенціалу свого часу і, зрозуміло, тому і забезпечують можливість, відповідно до певної парадигмальної матриці цінностей та світоглядних настанов, слугувати методологічною основою освоєння світу – теоретичного (пізнавального) та практичного (предметно-перетворювального); по-друге, при усій історичній динаміці змісту поняття раціональності, вони забезпечують неперервність і наступність як соціоісторичної субстанційної основи буття людини і суспільства, визначають параметри їхньої ідентичності. Цілком зрозуміло – в іншому випадку історія людства виглядала би дискретно-квантовою сукупністю незв'язаних і не обумовлюючих подій та соціокультурних процесів.

Центральна проблема процедури інтерпретації як розуміння полягає в тому, щоби відповісти на наступне запитання: “Як зробити так, щоби досвід минулого, знаходячи місце в чужих світоглядних стандартах, все ж залишався адекватним собі?”

[5, с. 14]. Очевидно, що у її розв'язанні є принципові проблеми, оскільки історично минулу подію чи феномен, який сконструйований за зразками свого історико-культурного світогляду, необхідно адекватно (ідентично) відтворити (реконструювати) уже в теперішній світоглядно-методологічній ситуації. Минуле має зберегти свою ідентичність в іншому, сьогоденнішому теоретично-методологічному (як засіб) та ціннісному (як предметне існування духу часу) вимірі (дискурсі). Історія стає актуальною і злободенною, коли вона вписується в теперішнє і живе в душі нового часу за його законами, зберігаючи свою самоцінність. Одним із вузлових чинників, який забезпечує розуміння минулого в інших, невластивих йому світоглядних стандартах є раціоналізм як спосіб буття суцього. Очевидно, що навіть при усіх потужних інтерпретаційних універсальних в часі потенційних можливостях суб'єкта пізнання історичний досвід у процесах "інтерпретаційних-розуміннях" трансформується та видозмінюється. І це об'єктивно. Подати історичний досвід, яким він є сам собою, в його само тотожності, це аж ніяк не означає вписати його в сучасний контекст. У кращому випадку, ми йому надаємо рудиментальних характеристик музейного експонату. Досвід минулого є живим, коли він органічно вписаний у новітні світоглядні парадигми завдяки універсальності як методу виразу та обґрунтування (раціоналізму), так і загальнозначимості в людиновимірному контексті наріжних проблем буття.

Експлікація сутнісних рис процедури обґрунтування має ту особливість, що вона не може бути означена в рамках раціональних логіко-предметних процедур чи виявлена з допомогою інтуїтивних міркувань, в яких домінує стихія ірраціонального. Своєрідність і специфіка встановлення граничних умов буття та їх фіксація в нормативно-межовому знанні про світ об'єктивно зумовлює звертання до сфери духовності – екзистенційно-ментальної сфери людини, її віри, образів, гіпотетичних уявлень тощо. Власне наукове пізнання як таке саме тому і не вичерпується логіко-раціоналістичними процедурами, а об'єктивно супроводжується інтенцією до суб'єктивного, інтуїтивного, емоційно-образного, ментального.

Особливе місце в контексті аналізу джерел та внутрішньо-змістовних характеристик раціональності наукового пізнання посідає питання її взаємодії зі сферою ірраціонального. Найскладнішим у такому розгляді є питання про особливі методологічні підходи та засоби аналізу сфери ірраціонального. Крім того, важливо виявити предметно-реальні точки їх дотику, взаємодії та переходу. Стосовно методологічних труднощостей, то передусім вони полягають у спокусі методологічним апаратом раціоналістичної проблематики препарувати живу, духовно-ментальну сутність ірраціонального. В питаннях взаємовідношень названих сфер доцільно звернутись до інтуїції, як однієї з важливих ланок взаємодії ірраціонального та раціонального.

Складний і достатньо суперечливий процес наукового пізнання як єдності раціональних та ірраціональних чинників на різних етапах еволюції науки виявляється по-різному. Однак безперечний той факт, що названа єдність раціональних й ірраціональних чинників, по суті, є атрибутивною характеристикою науки як специфічної форми освоєння світу, становлення істинного знання.

Очевидно, що обговорювана проблематика, вкорінена у фундаментальну проблему людського буття та стосується передусім з'ясування духовної сутності людини – її душі. Уже в античності, а згодом у середньовічній християнській традиції, душа інтерпретується як ідея, що вивищує людину над буденністю та

пов'язує її з божественним, поєднує з вічністю і Богом, є з'єднувальною ланкою між смертю та безсмертям. Духовне виявляє вищість, перевагу над раціональністю, розумом, оскільки вони не здатні виконати функцію поєднання людського з божественним. У філософії Сократа чітко простежується лінія на поєднання цих двох людських начал – душевного (ірраціонального) та розумного (раціонального). Софійний гуманізм Сократа, його філософія душевного розуму якраз і є предметною спробою поєднання раціональних та ірраціональних начал людської екзистенції.

Загалом кожна нова історична епоха еволюції розуму не просто не відкидає традиції духовно-раціонального способу побутування людини у світі, а специфічними засобами та через призму домінуючих цінностей свого часу його трансформує. Визначальна риса цих пошуків – прагнення захистити людську душу та духовність від дегуманізуючих соціальних процесів, коли на місце Бога, вищих моральних цінностей висувалися цінності прагматичної вигоди, задоволення меркантильних потреб людини та всесилля природних і соціально-історичних закономірностей. З одного боку, людина за допомогою сили розуму, наукової раціональності прагне захистити себе від стихії природи, з іншого, – душа людини не просто захищається від засилля раціоналізму, вона постає своєрідним імперативним стримувальним чинником стосовно нього.

Саме у цьому полягає суть гуманістичної традиції взаємодії душі та розуму, коли відбувається просвітлення: не лише просвітлення розумом людини, а й самого розуму душею людини. Тоді розум набуває ознак мудрості, оскільки він наповнюється морально-ціннісним смислом, який ґрунтується на позитивному досвіді людського буття. Мудрість, за М. Гартманом, – це “проникнення почуття цінності в життя, в будь-яке відчуження речей, у будь-яку дію і реагування аж до спонтанного “оцінювання”, що супроводжує кожне переживання; осягнення всього справжнього етичного буття з погляду цього буття; зв'язок із цінністю, яка завжди закладена в основі способу дії практичної свідомості” [цит. за 6, с. 157].

Одночасно наголосимо: “одухотворення розуму”, набуття ним ознак мудрості відкриває не просто нові гносеологічні горизонти, а робить реальною перспективу оволодіння людиною вищих сенсожиттєвих цінностей, духовних істин, які возвеличують людське буття. Вони надають йому гуманістичний життєстверджувальний смисл, допомагають “внутрішнім зором” охопити весь життєвий простір людського існування в єдності суперечливих начал реально предметного й метафізичного та часовій актуалізації минулого з відчуттям перспективи майбутнього. На відміну від раціонального мислення, яке “скеровує реальність на актуальне та потенційне, емпіричне й теоретичне, субстанційне й акцидентне, душа дає змогу розглядати пізнання як духовне споглядання, духовне “вбачання”, схоже до гетівського “прафеномену”, коли самі предмети перебувають у стані істини. Це особливе вміння “бачити духом” і земне, і “надсутнісне” [2, с. 201].

Специфіка та моральна вищість душі полягає не лише в тому, що вона, визначаючи людські цінності й ідеали, не заперечуючи важливість рацію, заважає абсолютизації його ролі в житті людини та визначені сенсу її буття. Не у протиставлені, а в поєднанні суть справи, оскільки оплодотворені духовністю та практичним досвідом істини розуму стають правдою життя. Тому, незважаючи на дещо зверхнє скептичне ставлення “наукового раціоналізму” до “стихії ірраціонального”, саме в ідеї їхнього поєднання окреслюється перспектива гносеологічних практик.

Раціоналістично-об'єктивістська модель відношення до світу з опорою на жорстку причинно-наслідкову детермінацію всіх явищ дійсності, редукції складного до простого, можливості досягнення всеохоплюючого об'єктивного знання, яке, безумовно, досягатиме істин, виявила обмеженість. Установлення й обґрунтування істин як знання про сутнісні виміри речей і процесів зовнішнього світу, очевидно, пов'язане з особливостями індивідуального споглядального охоплення (освоєння) світу, з інтуїтивно-душевною реальністю, яка перетворює процес пізнання на високу духовну пристрасть. Завдяки цьому реальність і відкривається в своїй неповторності й унікальності, оскільки класичний раціоналізм хоча і досягає істин, але спрощених, певною мірою “омертвілих”, “чужих”. Саме такими вони стають у процесі пізнання внаслідок різних методологічних “ізмів” і “скальпезації” всілякими методами та прийомами. Нове прочитання нової раціональності вимагає реабілітації ідеї суб'єктивізації, тобто одухотворення гносеологічної практики, звернення до феномену позалогічної (інтуїтивно-душевної) очевидності як опори життєвого світу людини, своєрідного інобуття розуму. Воно розкриває нову іпостась раціональності як такої, що “пориває з об'єктивністю, яка призводить до втрати смислу” [3, с. 61].

Отже, пізнання розкривається як складний, багатогранний процес, органічно пов'язаний із людською суб'єктивністю. Пошук і встановлення розумом позалюдських абстрактних істин збіднює реальну картину світу, “вихолощує” зі знання духовний смисл людського буття. Тому цілком логічний висновок, що в історії культури і цивілізації на першому плані духовності поставало “не тільки логічно “очищене” мислення, але й гностичне, злите з людською долею пізнання, не тільки логос, але й душа, не тільки об'єктивність як сфера стихійних позалюдських сил, але і як софійність буття і “доцільна матерія” культури. Не завжди пізнання вело до етосу перемагаючого розуму. Діяльність людини виявилась настільки обширною, що приймала не лише одну об'єктивну істину, незалежну ні від людини, ні від людства, але “внутрішню істину”, досягну завдяки баченню через “вікно душі” (Леонардо да Вінчі)” [1, с. 46].

У контексті такого аналізу, як видається, цікавий підхід щодо виявлення й експлікації суперечливої природи наукового пізнання як єдності духовно-образних і логіко-інтелектуальних практик на прикладі творчих надбань видатних особистостей науки та культури. Доречно звернутись до творчості Б. Паскаля та І. Франка. На перший погляд, це неспівмірні особистості – вони репрезентують різні історичні епохи та різні етнокультурні світи, мають різні наукові уподобання, їхні мисленнєві концепти характерні різним рівнем теоретичності, абстрактності тощо. Цей ряд, очевидно, можна було би продовжити. Однак аналіз виявляє певний сутнісно-характерний збіг їхніх теоретичних практик, що виявляється насамперед в асимптотичному поєднанні раціонального й ірраціонального в їхніх філософських концепціях.

Філософський світогляд Б. Паскаля формувався у процесі та під впливом природничо-наукових досліджень і лише з часом доповнювався антропологічними обґрунтуваннями християнської релігії. І якщо досі питання щодо цілісності, завершеності філософської системи Б. Паскаля дискусійні, то безсумнівним є факт незрівнянної практики його філософської критики й рефлексії, розробки питань методології та філософії науки. Зауважимо, що Б. Паскаль знаходився не просто поза межами традиційної метафізики, а й принципово критикував її. Праці Б. Паскаля –

яскравий приклад подолання меж природничо-наукового пошуку і виходу на проблематику не лише загальнонаукового, а передовсім загальнофілософського звучання та гостроти. Французький Архімед на гребені наукової хвилі Нового часу зумів по-новому розглянути проблеми істини й хибності, методу і методології, сутності та філософії науки, природи держави і соціального ідеалу, моралі, вищого блага людини.

На особливу увагу заслуговує розробка Б. Паскалем філософських основ пізнавальної діяльності, обґрунтування ефективного методу пізнання. У філософсько-методологічних тлумаченнях особливостей процесу пізнання й обґрунтування істинно наукового методу пізнання Б. Паскаль загалом дотримувався філософських ідей, зокрема Р. Декарта.

Зазначимо, що вчення Паскаля у принципових засадах не зводиться до декартівської філософії. Тому таким важливим є обговорення теми “Декарт та Паскаль”. Це дасть змогу переосмислити наші уявлення про Декарта і Паскаля, “визначити міру Паскалевого картезіанства”. Відмінність полягає вже у тому, що поняття “серце” Декарт і Паскаль трактують принципово по-різному. Так, Декарт розглядав “серце” передусім як тілесний орган. Однак О. Хома зазначає: “Паскалеве поняття “серця”, яке дуже часто протиставляють Декартовому “раціоналізмові”, належить до термінологічної традиції, відкинутаї Декартом, але не протистоїть істотному змістові картезіанства” [7, с. 123].

Б. Паскаль обґрунтовує, що сутність світу розкривається через порядки двох сутностей. “Фактично, Паскалеві порядки, особні типи буття, відповідають Декартовому поняттю субстанції: порядок тіл відповідає субстанції протяжній, порядок думок – мисленнєвій, проте прядок милосердної любові надприродний, перевершує субстанційні межі, а тому є абсолютно самоцінним. Долучення до останнього знецінює все, пов’язане з попередніми субстанційними комплексами” [7, с. 131]. Саме тому, обґрунтовуючи всезагальність істин, отриманих за допомогою і розуму, і почуттів, мислитель подолав методологічну одномірність емпіризму та раціоналізму: “Принципи відчують, теореми висновують; і те, і те з певністю, дарма що різними шляхами; і якби раціо вимагало від серця доказів для його першопринципів, перш ніж згодитися до них пристати, це було б так само даремним і сміховинним, як сміховинність серця, що вимагало б від раціо відчування всіх теорем, які не доводить, перш ніж згодитися їх прийняти” [7, с. 117–118]. Наголошуючи на всезагальності та необхідності істин, що відкриваються за допомогою аксіоматико-дедуктивного методу пізнання, обґрунтовуючи гідність людини передусім у думці, Б. Паскаль здійснює синтез двох гносеологічних традицій. Конструюючи філософську концепцію насамперед як раціоналістську, Б. Паскаль у своїй логіці визнає необхідність імплантації до структури гносеологічної концепції ірраціонального чинника – інтуїції, волі, почуттів: “Ми пізнаємо істину лише через раціо. А ще й через серце. У цей останній спосіб ми пізнаємо перші принципи, і даремно раціональне міркування, не беручи в цьому участі, силкується їх подолати” [4, с. 116–117].

У Б. Паскаля інтуїція постає зі сфери інтелектуального пізнання. Він визначає її як особливу чуттєву реальність, тобто, по суті, гносеологія зазнає сенсуалізації та, в подальшому, – ірраціоналізації. Більше того, суб’єктом інтуїції як атрибутивної властивості пізнавальної діяльності є “серце” людини. Це принципове нововведення

характерне не лише для гносеології, а й для всієї філософської концепції Б. Паскаля. Природне світло розуму людини доводить досконалість лише у “науці доведення” істини, а не у її відкритті. Тому інтуїції серця у філософії Б. Паскаля належить вторинно-випадкова роль – вона є атрибутивно-необхідним елементом, забезпечуючи “схоплення” і визначення “перших принципів буття”. Гносеологічний синтез у Б. Паскаля, власне, і полягає у тому, що він розширює сферу “природного світла”, охоплюючи, окрім розуму, “інтуїції серця” та почуттів – досвід і експеримент. Таке розширене трактування центральних гносеологічних проблем дало Б. Паскалю змогу вийти за межі вузького емпіризму та раціоналізму, акцентувати не на “знищенні розуму”, а передусім – на визначенні меж його застосування, автономності й самодостатності.

Запровадивши поняття “серця” у теоретико-пізнавальну концепцію, Б. Паскаль у подальшому надає йому фундаментальну роль у визначенні сутності людини (“мислячої тростини”). У гносеології “серце” є інституцією інтуїтивного пізнання, воно відчуває первинні принципи й аксіоми (у серця своє підґрунтя, якого розум не знає) і цим визначає мораль та порядок; у релігії воно відчуває Бога. Людність людини визначають її осягненням Бога як синтезом, взаємодією свобідної волі людини, джерело якої – серце, і божественної благодаті. “Ось чому ті, кому Бог дарував релігію через почуття серця, блаженні й переконані вельми законно, тим же, хто її не має, ми можемо її дати лише через раціональне міркування, очікуючи, доки Бог дасть їм її через почуття серця, без чого віра є тільки людською і безкорисною для спасіння” [4, с. 118]. Тобто поняттю “серце” у філософській концепції Б. Паскаля належить не просто важлива, а визначальна системоутворювальна роль з її характеристиками цілісності й завершеності. Це поняття в жодному випадку не довільно і не випадково вводить та використовує Б. Паскаль. Воно, радше, є логічно обґрунтованим і органічним елементом усієї його системи філософування.

У зв'язку з цим цікава співзвучність ідей, започаткованих Паскалем і розвинутих в українській філософській традиції, насамперед у філософії Г. Сковороди, де одним зі стрижневих понять є “серце”. Саме тому філософію українства і називають “філософією серця”, оскільки в ньому – джерело духовного життя, моральних прагнень, які роблять людську душу придатною до вічності, до осягнення загальнолюдських цінностей та істин. Окрім цього, підходи Б. Паскаля та Г. Сковороди якщо не тотожні, то близькі за внутрішнім звучанням насамперед у тому, що їхні системи мають чітко виражені екзистенційно-антропологічну вимірність і спрямування на розв'язання гуманістичної проблематики. Шлях до вирішення сенсовизначальних проблем людини філософи здійснюють через апеляцію до внутрішнього духовного світу людського буття – “серця”.

Звернення до внутрішнього світу людини інституювало в європейській філософії нехарактерну загалом для неї екзистенційно-антропологічну філософську традицію як одну з провідних. Паскалеве відкриття того факту, що істини моральності й духовності народжуються в царині серця, а не рацію, по суті, реанімують античну традицію вищості моральних і культурних цінностей у життєдіяльності людини та суспільства. Ці ж ідеї сутнісно визначальні для Г. Сковороди, для всієї лінії української романтично-антропологічної філософії та культури.

Наголосимо, що у Б. Паскаля справжнє знання про світ, позбавлене раціоналістичних конструкцій і сутнісних трансформацій, відтворюється “логікою серця”. Останньому притаманні “перші начала” буття, які володіють можливостями відкривати реальність завдяки “очевидності”. Тому цілком логічний висновок, що в “такому аспекті проблематика Б. Паскаля (“внутрішній “світ серця”, суб’єктивність істини, випадковість людського буття та його суперечливість, “пригніченість” життя перед лицем смерті тощо) наближена і до традиції ірраціонально-містичного світобачення української філософії (П. Могила, Г. Сковорода), і до тенденції екзистенціалізму в сучасній західноєвропейській філософській думці” [1, с. 96].

У філософії серця Б. Паскаля акцентується на гносеологічних орієнтаціях, зокрема двох моментах – пізнавальних можливостях “інтуїції серця” та природних начал, до яких він зараховує внутрішні й зовнішні почуття. У цьому, очевидно, простежується вплив картезіанства. У філософії Г. Сковороди спрямованість філософування на “пізнання себе” окреслює передусім не стільки гносеологічні орієнтації, скільки прагнення до пізнання внутрішнього духовного стану, завдяки якому відкривається прихована сутність світу.

Загалом філософія серця Б. Паскаля, незважаючи на гуманістичне спрямування, має трагедійно-песимістичний відбиток. “Людина не знає, у який ранг стати: вона, як це добре видно, заблукала, впала зі свого істинного місця і не може віднайти його. Неспокійно і марно шукає його скрізь, у непроникній пільмі. Прагнемо істини, а знаходимо в собі тільки непевність. Шукаємо щастя, а знаходимо лише мізерію та смерть. Ми нездібні не прагнути істини і щастя, але нездібні й ані до певності, ані до щастя. Це прагнення залишене нам як на те, щоб нас покарати, так і на те, щоб дати нам відчутти, звідки ми впали” [4, с. 134].

Філософія серця Г. Сковороди, на відміну від Б. Паскаля, пронизана оптимізмом, вірою в щасливу долю людини, а, головне – вірою в можливості морально-духовного самовдосконалення людини. Адже, на думку філософа, людина здатна розбудити своє “серце”, яке є джерелом живого духу; людина, завдячуючи своїй внутрішній невидимій сутності, що є вічною і живою, зможе за допомогою Божої благодаті наповнити душу високими духовними цінностями, а своїм діянням надати дійсно гуманне, людяне звучання та спрямування.

У контексті зіставлення, хоча навіть і побіжного, філософських міркувань про людину, її духовно-сердечну сутність очевидно є їхні філософсько-антропологічна спрямованість та гуманістичний пафос з глибокою занепокоєністю за долю людини. Попри всі відмінності гносеологічних підходів французького й українського мислителів, спільним для них є безперечне визнання складності пізнавального процесу, сутність якого становить асимптотична єдність духовно-ментальних (ірраціональних) і логіко-інтелектуальних (раціональних) чинників.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Льїн В.* Апологія ірраціонального. Філософія для тебе. К.: Вид-во Європ. ун-ту, 2005.
2. *Крымский С.* Философия как путь человечности и надежды. К.: Курс, 2000.
3. *Мерло-Понти М.* В защиту философии. Сборник: Французская философия XX века. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1996.
4. *Паскаль Б.* Думки // Філософ. думка., 2008. №5. С. 103–118.

5. Савельева М. Парадокс времени. Эллинический контекст. К.: ПАРАПАН, 2008.
6. Столович Л. Мудрость и знание // Вопр. философии, 2003. № 11. С. 151–163.
7. Хома О. Картезіанські мотиви у творчості Паскаля: сучасне паскалезнавство і стереотипи // Філософська думка, 2008. № 5. С. 119–134.

A PROBLEM OF RATIONALITY AND ITS CORRELATION WITH IRRATIONAL

Volodymyr Melnyk

*Lviv National Ivan Franko University,
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: dfilos@franko.lviv.ua*

A process of correlation of rational and irrational factors in scientific cognition, in particular on the example of creation of B. Paskal and H. Skovoroda, is considered. The question of the criteria of rationality as to the method of expedient activity, in particular, scientific rationality is analysed. It is underlined that principles of objectivity, truth, causality and validity belong to the determining criteria of rationality of cognitive activity. The author shows the universal character of rationality as a determinative of development and becoming of various systems of knowledge of the world and a human. Our attention is paid to the importance of intuitional, irrational in cognition which thus acquires not only thoughtful but also valuable completeness in the article.

Keywords: science, culture, rationality, irrationality.

ПРОБЛЕМА РАЦИОНАЛЬНОСТИ И ЕЕ СООТНОШЕНИЕ С ИРРАЦИОНАЛЬНЫМ

Владимир Мельник

*Львовский национальный университет имени Ивана Франка,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина, e-mail: dfilos@franko.lviv.ua*

Рассмотрено процесс взаимоотношения рациональных и иррациональных факторов в научном познании на примере творчества Б. Паскаля и Г. Сковороды. Проанализировано критерии рациональности как средства целесообразной деятельности, в частности научной рациональности. Подчеркнуто, что определяющими критериями рациональной познавательной деятельности следует считать принципы объективности, истинности, причинности и обоснованности. Продемонстрировано универсальный характер рациональности как определяющего фактора развития и конституирования разнообразных систем знания о мире и человеке. Акцентируется внимание на важности интуитивного, иррационального в познании, которое таким образом, приобретает не только мыслительную полноту, но и ценностную.

Ключевые слова: наука, культура, рациональность, иррациональность.

Стаття надійшла до редколегії 10.02.2011

Прийнята до друку 26.04.2011