
РОЗДІЛ 2

ОКРЕМІ АСПЕКТИ СУЧАСНОГО НАУКОВОГО ЗНАННЯ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ПИТАНЬ ІНТЕГРАЦІЇ Й ДИФЕРЕНЦІАЦІЇ

Секундант С. Г.

Конциліаторика та еклектика: філософія на шляху до поняття відкритої системи

Проблема системи та методу в філософії Нового часу займає одне з центральних місць. Це багато в чому пояснюється прагненням філософів того часу відшукати такий метод, який дозволив би подолати породжене схоластикою різноманіття точок зору у філософії, і цим досягти в ній не тільки якомога більшої достовірності, але й якомога більшої єдності знань. Френсіс Бекон і Рене Декарт були не єдиними і далеко не першими, хто докладав зусиль у цьому напрямку. Тенденція до єдності знання виявляється вже в епоху Відродження, але тільки в Новий час вона стає домінуючою. Та й досягнення філософії Нового часу в цій галузі не зводилися до відкриття наукової індукції та раціональної дедукції. Історія філософської методології цього часу значно багатша і виглядає зовсім не так, як це нам представляють традиційні підручники з історії філософії. Якщо історію філософії Нового часу розглядати та оцінювати не протиприродним чином, тобто не з погляду становлення кантовської, гегелівської чи марксистської філософії (хоча і такий підхід цілком можливий), а природним, тобто з позиції самих творців філософії, які ставили і намагалися вирішити актуальні для того часу проблеми, то хід філософської думки відкриється нам у всій його природній

динаміці, без упереджених штампів історико-філософських шкіл та у всьому своєму різноманітті. Такий підхід дозволить нам побачити, наскільки сильно «класики філософії» залежать від цих, здавалося б, непомітних і «незначних» з першого погляду філософських течій.

Мабуть, найважливішу роль у розвитку філософії Нового часу зіграли течії, які були орієнтовані на синтез існуючих точок зору, такі як конциліаторика та близька до неї еkleктика. Ці течії були революційними для свого часу і зробили вагомий внесок у формування філософського поняття системи. Цю проблему ми розглянемо переважно на прикладі Рудольфа Гокленія та Йогана Кристофа Штурма – двох найбільш яскравих представників цих течій.

Гокленій: конциліаторика як метод філософствування

Важко встановити, хто був фундатором конциліаторики. Ця течія виникає приблизно в 14-му ст. як спроба примирити різні напрями у католицькій теологічній думці. З виникненням протестантського руху завдання примирення різних течій не тільки не втратила своєї актуальності, а й істотно розширила свої горизонти, поширившись на область філософії. Одним з найбільш типових і впливових представників філософської конциліаторики був, мабуть, Рудольф Гокленій (Rodolphus Goclenius) (1547–1628). Старший сучасник і близький друг Клеменса Тімплера і Бартоломея Кеккермана, Гокленій в 1581 р. отримав кафедру в Марбурзькому університеті, де викладав до кінця свого життя. Крім праць з філософії та логіки він має праці з граматики, фізики, математики, географії, ботаніки, медицини, астрології, хіромантії.

Петер Петерсен відносить Гоклення до перипатетиків [22], Макс Вунд – до пізніх схоластиків, а деякі історики філософії – до неосхоластиків. Майкл Едвардс зараховує Гокленія разом з Тімплером і Кеккерманом до представників «пізньоохоластичної традиції, які симпатизували кальвінізму» [8, р. 49]. А сам Гоклений у ранній період своєї творчості називав себе «рамістом» і «напіврамістом» [3, р. 117]. У Марбурзькому університеті, що став з 1527 р. оплотом кальвінізму в Німеччині, під час його появлення панував рамізм і філіппо-рамізм. Проте Говард Хотсон у своєму дослідженні, присвяченому рамістам, напіврамістам і пострамістам, відносить Гоклення до еkleктиків [14, р. 131].

Дійсно, в 1595–1597 рр. Гокленій звертається до італійського аристотелізму, але при цьому не відмовляється від колишніх поглядів. У нього ми знаходимо посилання не тільки на П'єра де ля Раме та Меланхтона, але також на перипатетиків: Джакомо Забареллу, Франческо Пікколоміні, Якоба Шегка, Юлія Цезаря Скалігера та інших. Завдяки своїм неабияким педагогічним здібностям та своїй ерудиції він досяг небувалої популярності. «Сучасники Гокленія, – повідомляє Якоб Фройденталь, – вважали його найвидатнішим філософом та вченим. У прозі і віршах, латинською та грецькою вони прославляли його як «Марбурзького Платона», «християнського Аристотеля», як «вчителя Німеччини» і «світило Європи»» [9, s. 310].

Тим не менш, той же Фройденталь ставить під сумнів справедливість таких епітетів, вважаючи, що «його твори, що збереглися для нас, настільки численні, що він сам у пізні роки вже не знав їх усіх, не виправдовують цю надмі-

рну похвалу». «Вони, – пише Фройденталь, – показують нам надзвичайно плідного, дуже ерудованого та багатостороннього, але зовсім несамотійного вченого, який швидше видає комплементарні виклади чужих думок, ніж свої ґрунтовні вчення. Його швидкий спосіб письма часто виходить в балакучість і поверховість. Цей спосіб письма через жорстку залежність від діалектичного мистецтва полеміки схоластики, від її словесного мотлоху і марних витончених тонкощів завадив здоровому духу Нового часу прокласти шлях в аудиторії німецьких університетів» [9, s. 310]. Після Фройдентала аналогічну характеристику йому дають деякі інші історики філософії [Див. напр.: 22, р. 286].

Для нас Гокленій цікавий насамперед як один із перших представників «філософської конциліаторики». Ця течія була широко поширена серед теологів і філософів і мала своє соціальне та ідеологічне коріння. З цієї причини праці Гокленія не можна, як це робить Фройденталь, розглядати як вираз особистих рис характеру філософа, принижуючи цим його заслуги.

«Найнаполегливішим чином, – пише далі Фройденталь про Гокленія, – він підкреслював право вільного висловлювання думки з найбільш делікатних філософських питань і неодноразово піднімав свій голос проти пристрасті до навішення ярликів, проти бездушності і дріб'язковості панівних тоді шкіл (...). Він щиро прагнув примирення всіх протилежних сторін у філософії та теології, і з цього дуже сильного прагнення виникла його велика, але, втім, зовсім невдала праця «Філософський примиритель» («Conciliator philosophicus»)» [9, s. 309]. На захист Гокленія виступив

М. Вундт, вказуючи на те, що «його ідея порівняти одне з одним різні філософські вчення і примирити їх у вигляді тези, антитези та узгодження (*conciliatio*) не тільки повністю відповідала широкому духу схоластичної філософії, а й знову з'являється у кращих німецьких мислителів майбутнього: Лейбніца, Канта та Гегеля» [33, s. 57].

Основну ідею своєї праці Гокленій пояснює вже у передмові: «Подібно до того як дві протилежні сторони не можуть досягти згоди без третьої, завдяки якій настає ніби *συναγωγή* рах, (примирення) і згода, так часто необхідне й узгодження (*opus est conciliatione*) для обговорення та розуміння висловів філософів і теологів, особливо тих, які протистоять один одному» [11, Praefatio, a2].

Щодо того, як здійснювати узгодження, Гокленій дає корисні настанови (*commonefactiones utilissimae*) і правила (*canones*). Одні з них стосуються матерії та якості висловлювань, інші якості та підстав висловлювань. Хоча для конціліаторики характерне прагнення примирення різних точок зору через їхнє зближення, на відміну від синкретизму, вона ясно усвідомлює, що не можна погодити всі висловлювання. До правил, що стосуються матерії висловлювання, належать, зокрема, вказівки щодо того, які речі можна погодити, а які не можна. «Ті <речі>, які створюють внутрішню розбіжність (*intestina laborant discordia*), неможливо узгодити» [11, Praefatio, a 2–3 (3)]. З цього випливає друге: «Отже, ті, які *ἀσύστατα* (не можна об'єднати), які конфліктують і суперечать самим собі, тобто суть *ἀντιφατικά* (суперечливі) явно чи неявно, не можна узгодити» [Там само]. Як приклад Гокленій наводить висловлювання, у якому слідство суперечить посилкам. Так, вислов-

лювання «Бог складається з дерева або мармуру», на його думку, суперечливе, тому що зроблений з дерева Бог не є Богом. У цьому судженні предикат суперечить суб'єкту. Гокленій при цьому підкреслює, що ці правила ми можемо застосовувати лише у тому випадку, якщо уточнено поняття протиріччя. Воно необхідно для того, щоб уникнути синкретизму, тобто об'єднання несумісних висловлювань.

Справжнє *antifasis* (протиріччя) згідно з Гокленієм має місце тоді, коли про речі йдеться одним і тим самим засобом, відповідно до одного й того ж, по відношенню до одного й того ж, в один й той же час. Про річ йдеться одним і тим самим способом (*eodem modo*), якщо суб'єкт і предикат висловлювання беруться в тому самому значенні. Говорити про речі відповідно до одного й того ж (*secundum idem*) значить, що у висловлюванні предикат приписується суб'єкту відповідно до відповідної частини суб'єкта, тій самій природі й тій самій властивості. Про річ йдеться по відношенню до одного й того ж (*ad idem*), якщо предикат приписується суб'єкту так, що в процесі висловлювання не виникає відношення до двох різних речей, зовнішніх по відношенню до суб'єкта, тобто предикат не дається знаки про суб'єкт алегорично чи образно (*comparative vel schetice*). Вираз «в той самий час» (*eodem tempore*) означає, що предикат висловлюється про суб'єкт, який мислиться існуючим в один і той же час [11, Praefatio, а 2–3]. Якщо не дотримуватися хоча б однієї з цих чотирьох вимог, то між висловлюваннями немає протиріччя та їхнє узгодження можливе. У суперечливих висловлюваннях суперечність можна усунути лише тим, що одне з висловлювань визнається хибним. Так, із двох суперечливих висловлювань

«Тіло Христа є видимим» і «Тіло Христа не є видимим» останнє, на думку Гокленія, хибне [11, Praefatio, а 3].

Чисто зовні праця Гокленія нагадує схоластичні компендіуми. Справді, там спочатку ставиться питання, потім викладаються альтернативні погляди, зазвичай, як тези і антитези, а потім – точка зору, що примиряє їх (*conciliatio*). Її часто супроводжує пояснення (*explicatio*).

Питання, що розглядаються Гокленієм, були типовими для шкільної філософії: Чи можна назвати філософію мудрістю? Скільки частин у філософії? Яке справжнє визначення філософії? Чи є законним розподіл філософії на практичну та теоретичну? Передують філософія логіці чи логіка філософії? Чи є філософом той, хто не знає всіх мистецтв? Яка мета філософії? Які справжні критерії філософії тощо?

У Гокленія, як правило, йдеться про протилежності, а не про антиномії, які розуміються в дусі Канта. Вирішення (*solutio*) проблеми він фактично зводив до «узгодження» (*conciliatio*) альтернативних точок зору. У Гокленія ми виявляємо вже той схематизм у вирішенні проблем, який ми зустрічаємо пізніше у Канта, Фіхте та Гегеля. У нього узгодження, як правило, полягало в тому, щоб показати, у якому відношенні чи сенсі є істинним кожне з протилежних висловлювань. Приблизно так Кант пізніше вирішує свої динамічні антиномії. Відмінність у тому, що Гокленій не підводить під своє рішення жодної метафізичної чи теоретичної бази, розглядаючи узгодження переважно як семантичну проблему. При цьому Гокленій виходить з того, що суперечки часто виникають через неоднозначність наших понять і шляхом їхнього уточнення можна досягти

згоди. Тому він вважав принципово важливим створення лексикону філософських термінів, в якому було б уточнено, в яких значеннях вживається той чи інший термін. Витоки такого підходу ми знаходимо у Аристотеля, який у своїй «Метафізиці» починає вирішення проблем із вказівкою на те, в якому значенні вживається той чи інший термін.

Те, як здійснювалося узгодження точок зору, можна показати на прикладі першого питання: «Чи можна назвати філософію мудрістю?». Гокленій розглядає лише дві точки зору: 1) «Філософія є істинна мудрість і пізнання» (теза) і 2) «Незалежна від Христа філософія не є істинною мудрістю» (антитеза). Ці протилежності охоплюють весь спектр питань, пов'язаних з цією тематикою, і фактично стосуються більш вузького питання: Чи можна вважати мудрістю істини розуму незалежно від істин одкровення? Рішення він пропонує шукати у багатозначності терміна «мудрість». Істини філософії та теології, згідно з Гокленієм, є божественними, але з вигляду істини та її ступеня вони не тотожні. «Спочатку, – пояснює він, – істина відповідає божественному розуму та його слову, потім – речам, потім – створеному інтелекту і, нарешті, промові, написаній чи висловленій. Істина або істинне пізнання у Бозі є причиною і міэтров (мірою) речей. Речі істинні, оскільки вони відповідають божественному знанню та ідеї, за допомогою якої він їх знав і відповідно до якої він їх створив. Істина є в нашому розумі, коли пізнання в умі збігається або подібно до предмета розуму (*rei intellectae*). Звідси випливає істина промови чи судження» [11, р. 2].

У питанні про мету філософії Гокленій розглядає дві точки зору; згідно з однією метою філософії є хороше життя (*bene vivere*), що включає як діяльність, так і споглядання, а згідно з іншою, – людина. Компромісний варіант пропонує як мету філософії розглядати людину, оскільки вона народжена для того, щоб жити добре [11, р. 6].

Такий погляд на філософію лише підтверджує, що Гокленій був швидше рамістом, ніж пізнім схоластиком або неосхоластиком. Це підтверджує і те, як він вирішує питання про справжні критерії філософії. І тут Гокленій обмежується розглядом точок зору, які можна віднести до однієї традиції: 1) Критеріями або нормами філософської достовірності є аксіоми або природні принципи, які називаються *notiones communes* (загальні поняття), загальний досвід і висновки розуму. 2) Критерієм перевірки істини є *πείρα* і *λόγος*, тобто досвід та здоровий глузд. 3) Легітимні норми, стосовно яких перевіряється істинність приписів філософії, суть судження здорового глузду (*rectae rationis iudicium*), свідчення істинного і загального досвіду і Святе Письмо, яке є найвищим авторитетом [11, р. 6–7]. Перший погляд був характерний для Меланхтона, другий – для стоїків, а третій – для Тімплера, який фактично узагальнив дві попередні точки зору.

Незважаючи на те, що вже схоластики намагалися узгодити вчення різних шкіл, філософська конциліаторика Гокленія дуже відрізняється від них. Для неї характерно було, з одного боку, негативне ставлення до порожніх дистинкцій і властивої пізньої схоластиці словотворчості, з другого – прагнення відродити грецьку термінологію чи використовувати латинські терміни у значенні, максима-

льно близькому до значення їхніх грецьких прототипів. Це було притаманно вже конциліаториці епохи Відродження; філософія раннього Нового часу додає сюди ще прагнення виключити з філософії риторичу і узгоджувати вчення виключно з урахуванням логічних принципів. До правил, що стосуються якості та підстави узгодження, Гокленій відносить вимогу, що забороняє примирення з софістичною філософією, що вигадує слова. Відповідно до Гокленія, узгодження не допускає спростування або висміювання істин, що суперечать одна одній [11, Praefatio, (15)]. Іншою важливою рисою конциліаторики, яка була характерною для філософії Нового часу, є прагнення ясності та достовірності наших висловлювань. «Узгодження, яке швидше приховує (*involvit*) предмет, ніж розкриває (*evulvit*), швидше робить неявним (*implicat*), ніж явним (*explicat*), не є узгодження» [11, Praefatio, (16)].

Від синкретизму конциліаторика відрізняється також тим, що вона узгоджує не лише об'єднання (*συνκρίτικόν*), а й розмежування (*διακρίτικόν*). Ці розмежування повинні відповідати наступним вимогам: по-перше, вони не повинні вводити в оману і спантеличувати, тобто вони не повинні служити укриттям та притулком для помилок; по-друге, розмежування, що швидше приховує (*operiens*), ніж розкриває (*aperiens*), швидше затемняє (*obscurans*), ніж проясняє (*illustrans*) істину, не є розмежуванням; по-третє, розмежування, в якому ховається *retitio principii* (передбачення основи), не є істинним розмежуванням; по-четверте, розмежування, що суперечить (*evertit*) природі речі, оманливе і не є справжнім розмежуванням [11, Praefatio, (18–21)]. Ці критичні вимоги до розмежувань, як бачимо, оріє-

нтовані на пізнання істини і мають явно виражену антисхоластичну спрямованість. Все це не дозволяє нам розглядати конциліаторику як різновид схоластики чи неосхоластики.

Широко поширена серед дослідників його творчості думка, ніби Гокленій нічого нового не привніс у філософію і його метод виявився неплідним, на наш погляд, також не відповідає дійсності. Зокрема, він не лише узвичаїв термін «онтологія», а й зробив свій внесок у розробку цієї доктрини. «Гокленій, – визнає Лукаш Новак, – представив свій власний погляд на онтологію як рішення, що є чимось середнім між поглядами Суареса і Тімплера» [21, р. 148]. Клер Ганте також вказує на те, що Гокленій шукав третій шлях між тезою *per traducem* і *per infusionem* [10, s. 272]. Конциліаторика, подібно до еkleктики, була спрямована проти множення точок зору і в методі узгодження бачила найбільш ефективний спосіб зведення їх до мінімуму. І хоча вона свідомо не прагнула новизни, багато рішень Гокленія представлялися оригінальними і більш обґрунтованими. Щоправда, «узгодження» в нього не завжди вело до нових поглядів і явно не було орієнтоване на побудову системи.

Своє ставлення до поняття системи Гокленій висловлює у процесі розгляду третього питання: «Яке визначення філософії є істинним?». Він тут розглядає три точки зору:

1) Філософія – це теоретична та практична здатність (*habitus*) до тих речей, які відносяться до знання та дії.

2) Філософія є система вільних дисциплін, інакше кажучи, зведення вчень: енциклопедія, вчення про зведення вільного мистецтва (*orbis doctrinae liberalis syntagma*).

3) Філософія є уподібнення Богу, за допомогою якого людина здатна Його осягнути [11, р. 2].

Перший погляд був у перипатетиків, другий був характерний для П. де ля Раме та його послідовників, а третій – для Платона. Усі визначення він вважає за правильні. Щоправда, визначення філософії, дане Платоном у «Федоні», Гокленій не вважає визначенням у власному розумінні. Воно є істинним судженням, що стосується причини [11, р. 3]. Примирення перших двох точок зору у Гокленія мало чим відрізняється від погляду Тімплера: у першому випадку філософія розуміється так, як вона дана в умі філософа, а в другому – як вона викладена в книгах. Фактично, обидва погляди визнаються правильними, але однобокими.

Гокленій, мабуть, не надавав серйозного значення терміну «система». Він навіть не включив його у свій «Філософський лексикон» [12]. Цей термін з'являється лише у «Філософському лексиконі» Йоганна Мікрелія, іншого представника філософської конциліаторики, який так визначає систему: *Systema est compendium, in quod multa congreantur* [19, Sp. 1053]. Таке поняття системи слід вважати типовим для філософської конциліаторики Нового часу. Поняття системи Мікрелій протиставляє поняттю «агрегат». «*Aggregata dicuntur entia per Aggregationem seu entia aggregativa, quae constant ex rebus diversis, sive ordinatis, ut Exercitus: sive citra ordinem, ut cumulus*» («Агрегатами називають сутності, утворені шляхом приєднання, тобто складові сутності, що складаються з різних предметів, або впорядкованих, як військо, або позбавлених порядку, як купа предметів») [Там само; Sp. 69].

І агрегат, і система – це результат поєднання різних речей у певну єдність. Відмінність полягає лише у способі об'єднання. Агрегат виходить шляхом приєднання (per Aggregationem), а система шляхом зв'язування (per Congregationem). У разі системи акцент робиться на зв'язок, узгодження елементів. Що ж до характеру цієї єдності, то щодо агрегату Мікрелій стверджує, що єдність агрегату ґрунтується на випадковій ознаці: («Aggregativum Ens est unum per accidens» [Там само]), оскільки справді єдиним (unum per se) для нього є лише поодинокі річ.

Мікрелій вводить у філософський лексикон також поняття синтезу. Він говорить про синтез у граматичному, риторичному, логічному та фізичному сенсі. У логічному сенсі синтез розуміється як «compositio» («складання») і «generatio» («породження») [Там само; Sp. 1052]. Тракткування синтезу як «compositio» можна назвати традиційним для логіки, як і протиставлення синтеза аналізу та синтетичного методу аналітичному, тоді як тлумачення його як «generatio» незвично для логічного слововживання. Воно дає підстави говорити, що Мікрелій пов'язує з поняттям синтезу творчі можливості, здатність породжувати щось нове.

Дане Йоганном Мікрелієм визначення системи Вільгельм Шмідт-Біггеман наводить для ілюстрації цієї думки, що рамісти, які зводили науку до рівня мистецтва, розуміли систему швидше як педагогічне, ніж наукове поняття. «Система, – пише він, – була вже тоді не самою наукою, а скоріше викладом науки. Тим самим вона знову набула педагогічного значення, яке має свої витoki в рамізмі» [23, s. 84]. У зв'язку з цим хотілося б зауважити, що у німецькій

академічній традиції вчення про метод аж до середини XVIII ст. розглядалося переважно як педагогічна проблема, саме як вчення у тому, як слід правильно викладати отримані знання.

Рамісти запозичили у стоїків також поділ діалектики на *inventio* і *iudicio*. Але якщо стоїки та середньовічні філософи зводили «*inventio*» до пошуку загальних місць аргументів (*sedes argumentorum*), то рамісти включали до нього процеси пізнання, спрямовані на відкриття нових фактів. Аналогічним чином до «*iudicio*», яке зводилося до визначення та поділу отриманого матеріалу, П'єр де ля Раме в останньому виданні «Діалектики» (1572) приєднує як самостійну частину «*dispositio*» (розташування). Проблема методу ставилася до цієї частини і зводилася переважно до впорядкування отриманого матеріалу. Завдяки тому, що впорядкування знання в нього трактується вже не як чисто педагогічна проблема, але також як логічна, вчення про метод стає частиною логіки, а тим самим і теорії пізнання. Поняття системи вводиться в логіку як найбільш ефективний спосіб розташування матеріалу і, як ми бачимо вже у Кеккермана, орієнтоване на процеси не тільки навчання, але й пізнання.

Вплив англійського емпіризму, який із самого початку, щонайменше починаючи з Френсіса Бекона, пов'язував проблему методу з відкриттям нових фактів, тут не виключається, але є мало ймовірним. Визначення системи Мікрелієм як «*compendium*» вказує на те, що проблема системи розумілася переважно як педагогічна проблема, хоча зближення *ordo docendi* та *ordo cognoscendi* починається ще у другій половині XVI ст. Конциліаторики пропонували інший метод філософ-

ствування, ніж той, який використовували Кеккерман і Тімплер, але і метод конциліаториків з необхідністю вів до побудови системи. У них вже йшлося не про побудову системи на основі апріорних нормативних принципів, а про досягнення єдності поглядів шляхом їхнього узгодження на основі принципів розуму. Думки філософів тут уже постають як матеріал, як вихідний пункт філософствування. У цьому сенсі цей стиль філософування був апостеріорним, оскільки думки тут «підлаштовувалися» одна до одної, а не під апріорну схему.

Конциліаторика та еkleктика: точки розмежування.

Ту форму конциліаторики, яку практикували та пропaгували багато гуманістів Відродження та раннього Нового часу, Крісті Мерсер називає «узгоджувальною еkleктикою» (conciatory eclecticism). На її думку, спочатку йшлося про примирення між давніми школами, зокрема, між аристотелізмом і платонізмом, пізніше робляться спроби примирити давню філософію з сучасною. На її думку, Лейбніц 60-х років та його вчитель, Якоб Томазій, які намагалися примирити Аристотеля та Декарта, – типові представники «узгоджувальної еkleктики» [17, р. 14]. Заслуга цієї форми еkleктики, згідно з Мерсер, полягає у сприянні «накопиченню та розгляду великої різноманітності різних ідей» [16, р. 23].

Представники цієї течії, на її думку, «припускали, що в основі конфліктуючих шкіл лежить якась фундаментальна істина, і що їхнє узгодження приведе їх у гармонію з християнською доктриною» [16, р. 23]. Вони намагалися знайти у стародавніх текстах істини, які б могли об'єднати сучасних філософів і створити «істинну філософію». «За словами багатьох гуманістів, – пише вона, – різні філософські

традиції не такі несумісні, як це могло б здатися на перший погляд. Мета полягала в тому, щоб досягти згоди серед вартих уваги шкіл, а результатом стала суміш давніх та сучасних ідей. Вони сподівалися, що здійснений належним чином синтез може призвести до примирення сучасних філософів» [17, р. 14].

Мерсер і всі ті дослідники, які розглядали конциліаторику як різновид еклектики, розуміли останню на кшталт спекулятивного ідеалізму Гегеля і Вільгельма Траугота Круга (тобто як тотожну синкретизму) і, по-друге, не розмежовували філософську та релігійну конциліаторику. Як видно з прикладу Гокленія, вже самі представники філософської конциліаторики відмежовували себе від синкретизму. Ми показали, що таке відмежування було не позбавлене підстав, принаймні стосовно філософської конциліаторики Нового часу. У теології, де ці течії вперше визначилися і розділилися, їхня відмінність була відчутна з самого початку. Лейбніц, наприклад, до кінця життя в релігійних питаннях стояв на позиціях конциліаторики («екюменізму»), а у філософії – тільки в ранній період.

Ще більш неправомірно змішувати конциліаторику з еклектикою, як це робить Мерсер. Відмежовуючи конциліаторику від синкретизму, вона проте змішує її з еклектикою, наділяючи її рисами, характерними для синкретизму. «Ця еклектика, – пише вона про конциліаторику, – пропонує не «збирати ідеї без розбору», а швидше «шукати безліч думок», бути готовим використовувати «будь-який метод» і поширювати ці думки «на всю природу і розум» так, «щоб розпізнати істину і відрізнити її від брехні» [Merсер, 2002: 34]. Конциліаторика, щонайменше у Гокленія, а тим

більше еkleктика позиціонували себе як специфічні методи філософствування і не використовували, як це стверджували за Х. Вольфом його послідовники, «будь-який метод». Таке ототожнення стало можливим завдяки тому, що Вольф і Гегель, спиралися на інші поняття «методу» і «системи», які відкривали їм таку можливість.

Якщо конциліаторики виступали проти ототожнення себе з синкретистами, то еkleктики також проти того, щоб їх ототожнювали з конциліаториками. Так, Йоганн Георг Вальх вказує на те, що слово «синкретизм» має подвійне значення: під ним розуміють строкатий набір (Dultung) різних думок про щось (von einer Sache), або їхнє об'єднання. Якщо йдеться про філософський синкретизм, то мають на увазі синкретизм у другому значенні. Але і тут Вальх розрізняє два його види. «Перший вид філософського синкретизму, – пише він, – має місце тоді, коли поєднують різні тези філософів між собою. Це зустрічається як у стародавніх, так і нових філософів» [31, Sp. 1077]. Інший вид синкретизму – коли тези філософів поєднують з Писанням [Там само; 1078].

Характеристика синкретизму, яку дає Вальх, вказує на те, що він не проводить різницю між філософським «синкретизмом у хорошому сенсі» та конциліаторикою. У його трактуванні синкретизм спрямовано на подолання словесних розбратів (Wort-Gezäncke). Згідно з його трактуванням, «синкретизм у поганому сенсі» намагається об'єднати думки, між якими існують реальні розбіжності, тоді як «синкретизм у хорошому сенсі» об'єднує тільки ті думки, які відрізняються словесно, а не насправді (in der Sache selbst). Свою ціль останній вид синкретизму бачить у тому,

щоб не допустити логомахії» [Там само; Sp. 1079]. Метод конциліаторики, на його думку, недосконалий, і ця недосконалість виявляється у тому, що в результаті його застосування виникають суперечливі системи. У разі синкретизму в поганому сенсі в основу кладуть одну з двох думок, а сенс іншої перекичується, у результаті автор наділяє слова новим змістом, який може викликати замішання у тих, хто дотримується звичних смислів (*geubte Sinnen*). Внаслідок такого перекичування сенсу «системи розриваються (*zerrissen*) і спотворюються (*zerstummelt*) настільки, що не знають, як одне положення пов'язане з іншими» [Там само]. Як приклад такого «поганого синкретизму» Вальх, зокрема, наводить «Досліди примирливої фізики» Йоганна Христовора Штурма [27], одного з найактивніших і найяскравіших пропагандистів еклетики. Вальх засуджує саму ідею об'єднання різних думок як мету. «Якщо деякі положення у визначених частинах збігаються, і нові щось зберегли від старих, то, – зауважує він, – це можна показати і не треба впадати в якийсь синкретизм» [31, Sp. 1079].

Еклетики не ставлять собі за мету примирити різні точки зору, і на відміну від синкретистів виступають проти нівелювання відмінностей. Спроби шукати відповідності між філософськими поглядами і Писанням Вальх називає «вульгарною справою» (*abgeschmackte Sache*). Писання, пояснює він, містить двоякі істини: одні природні, з якими розумна філософія завжди погоджується, а інші істини – надрозумні, у них світло благодаті протиставляється світлу природи. «Якщо у разі досягнення згоди посилаються на останні, то це, – зауважує він, – простота (*eine Einfalt*), оскільки філософія про них нічого не знає» [Там само;

1080]. Філософи, які займалися синкретизмом, не мали жодного іншого наміру, крім як підняти авторитет тих філософів, якими вони займалися, або щонайменше підтримати його» [Там само].

Карл Местертон також вказує на багатозначність терміна синкретизм, але характеризує його трохи інакше. Щоправда, конциліаторика в нього також постає як вища форма синкретизму. До синкретистів насамперед він зараховує тих філософів, які терпимо ставляться до інших думок, відмінних від своїх. На його думку, це первісне значення терміна «синкретизм», у якому його використовували по відношенню до жителів Криту. «Синкретистами в іншому значенні, – пише він, – називають тих, які прагнуть не до терпіння, а до примирення догматів або висловлювань» [18, § 1]. Їх Местертон вважає представниками вищої форми синкретизму, тому що тут тим, хто розходиться в думках, мало просто терпіти, вони прагнуть показати, що їхні висловлювання не розходяться, а насправді вчать одному й тому [Там само]. Серед стародавніх філософів до синкретистів еkleктики відносять Антіоха з Аскалона, який намагався примирити вчення Платона і Аристотеля; серед філософів епохи Відродження – Джованні Піко делла Мірандола, який, посилаючись на єдність істини, прагнув примирити всіх філософів, а серед філософів Нового часу – Якоба Томазія та багатьох інших.

Таке об'єднання конциліаторики та синкретизму в єдине ціле пояснювалося прагненням еkleптиків відгородитись від цих двох течій. Свій спосіб філософування еkleптики вважали вищим. Еkleптичної філософією Вальх називає такий «спосіб філософствування, коли розумно використо-

вують постулати і висновки своїх попередників, спираючись на здатність судження, відшуковують істини чи то достовірні, чи то вірогідні, та надають їм життя (*lebhaft erkennen*), тобто, роблять своїми власними думками» [30, Sp. 593]. Вальх вказує на переваги еkleктичного способу філософствования у порівнянні з давніми та сучасними, які він називає сектантськими. «Цьому способу філософствования, – пише він, – треба віддавати перевагу перед сектантським, тому що тут філософствують істинно, тобто використовують розум (*judicium*) і завдяки йому переконуються у відкритих істинах, виявляють нові істини і помилки інших, і там, де сектанти загрузли в рабстві, вони віддаються повній свободі мислення» [Там само]. Подібно до синкретистів, еkleктики беруть до уваги думки інших, але синкретист зазвичай некритичний і не завжди коректний у викладі точок зору. У своєму прагненні примирити різні точки зору конциліаторик намагається таким чином інтерпретувати погляди супротивників, щоб їх максимально зблизити. Такий метод «об'єднання» веде до спотворення різних і часто таких точок зору, які протистоять і навіть суперечать одна одній.

Крім того конциліаторики часто намагаються примирити думки, які не ведуть до пізнання істини. Метод узгодження думок не орієнтований на пізнання істини і не передбачає критичний аналіз думок, а тому тих, хто його використовує, не можна відносити до еkleптиків. «Еkleптиком, – пише Вальх, – не є також той, хто запозичує щось то в одного, то в іншого <філософа>, не переконавшись у тому, що воно необхідне і може бути отримане шляхом майстерного аналітичного роздуму» [30, Sp. 593–594].

Слід визнати, що не всі філософи XVIII ст. протиставляли еклектику конциліаториці. Деякі філософи, очевидно, під впливом критики з боку вольф'янців, вимагають розрізняти еклектичну філософію у позитивному та негативному сенсі. У позитивному сенсі «еклектична філософія розуміється тоді, коли ми або правильно (*rite*) пізнаємо погляди інших і від них беремо те, що узгоджується з істиною, а те, що викликає сумнів, відкидаємо; або якщо ми намагаємось захистити нові істини шляхом самостійного міркування» [13, § XIII]. На відміну від конциліаторика, думка якого багато в чому залежить від думок тих філософів, погляди яких він намагається узгодити, еклектик орієнтується на пізнання істини і тому є самостійним мислителем.

Ще більш точно розмежування конциліаторики та еклектики дає Я. Брукер, автор багатотомної «Критичної історії філософії», що симпатизує еклектиці. Виступаючи проти того, щоб до еклектиків відносили олександрійських неоплатників, він доводить це тим, що останні «були найбільш вправні не у відборі істин (*non in elegendi veris*), а в узгодженнях (*in conciliandis*) найрізноманітніших думок в єдину майже безладну і переважно безформну масу» [5, р. 190]. Принципову відмінність еклектиків від конциліаториків він бачить не стільки в тому, що перші здійснюють критичний відбір істин, а другі намагаються не завжди критично їх узгодити, скільки в тому, що конциліаторика у своєму прагненні узгодити істини не веде до побудови стрункої системи знань. Саме тому він відносить конциліаториків до синкретистів.

Термін «синкретизм» Якоб Брукер використовує вже виключно в негативному сенсі, а саме «для позначення

об'єднання, яке складається з двох або більше принципів або положень філософів, що протистоять і суперечать один одному, але все ж таки виходять один з одного» [4, р. 1256]. Він визначає «синкретизм» як «*malesana dogmatum et sententiarum philosophicarum, toto coelo inter se dissidentium conciliatio*» (нерозумне поєднання вчень і висловлювань, що в цілому не узгоджуються між собою) [6, р. 750]. До філософських синкретистів Брукер не відносить «тих, хто з усіх сект збирає істину, яка розпорошена серед них то тут, то там, пов'язують з розумними принципами, і таким чином з усіх роблять розумний вибір» [4, р. 1257]. Їх він називає еkleктиками, а властивий їм стиль філософствування – еkleктичним.

Йоганн Христовор Штурм: еkleктика як метод філософствування та науково-дослідна програма

Чисто зовні стиль мислення еkleптиків та конциліаториків схожі. Еkleктика від конциліаторика відрізняє яскраво виражений критицизм. Еkleптики прагнуть не до примирення різних поглядів, а оцінки ступеня обґрунтованості їхньої істинності. Їхня мета не примирення, а істина. Еkleктика, подібно до конциліаторики, толерантна по відношенню до інших думок. Але це іншого роду толерантність, яка зводиться до того, щоб, по-перше, не відкидати безпідставно інші погляди і, по-друге, шукати в цих поглядах не брехню, а те, що є істинним чи корисним. Першим вони відрізняються від сектантів, а другим – від скептиків. Еkleптики себе протиставляють насамперед сектантам. Сектанти для них – це епігони, несамостійні філософи, які не здатні творчо мислити. Сектантами еkleптики також називають догматиків – філософів, які не здатні вийти за межі

своїх забобонів та гідно оцінити вчення інших філософів. Конциліаториків важко віднести до критично мислячих творчих особистостей.

Якщо конциліаторики мали справу переважно з текстами та оцінювали вчення, спираючись виключно на розум, то багато еkleктиків для оцінки вчень апелюють не лише до розуму, а насамперед до досвіду. Більшість фізиків 17-го і 18-го ст. були еkleктиками. Прихильники Аристотеля та скептики становили меншість. Фізики-еклектики протистояли, з одного боку, містицизму та схоластиці, а з іншого – скептицизму. Ідеологом та найяскравішим представником цього руху був Йоганн Христофор Штурм (Johannes Christophorus Sturm) (1635–1703). Штурм навчався спочатку в Сні у Ерхарда Вайгеля, а потім у Лейдені – у Іоанна де Рея (Johannes de Raei). Хоча учні Християна Томазія, зокрема Вальх, відносили його до конциліаториків, він, мабуть, був першим, хто сформулював основні ідеї еkleктики і представив у розгорнутому вигляді свою науково-дослідницьку програму. Ще в 1669 р., відразу ж після обрання на посаду професора математики та фізики в університеті Альтдорф, Штурм назвав свою філософію еkleктичною. Характерною особливістю еkleктичної філософії він вважав те, що вона вибирає відповідно до істини, не підкоряючись ярму ніякої секти. Згідно з Штурмом, сектантська філософія веде тільки до марних суперечок, і це стає головною перешкодою на шляху наукового прогресу. Для нього еkleктики – це насамперед прихильники наукового прогресу, найважливішою складовою якого є свобода філософствування. Штурм вважає, що сектанти через

сильну залежність від слів свого вчителя перешкоджають вільному пошуку істини.

Своє головне завдання еkleктики бачать не в тому, щоб примирити протиборчі сторони, а в тому, щоб сприяти зростанню та вдосконаленню наших знань, і в кінцевому рахунку – суспільному прогресу. Конциліаторики такого завдання перед собою не ставили. Подібно до конциліаториків, еkleктики прагнуть до вироблення єдиного погляду на світ, але єдність поглядів для них не є самоцілью. Для них важлива така єдність знань, яка не спричиняла б негативних наслідків ні для наукового пізнання, ні для соціального життя.

Іншою характерною рисою, властивою еkleктицизму Штурма, є критицизм. Еkleктики сприйняли критичний дух науки Нового часу. Вони, подібно до конциліаториків, виступали проти необдуманого розриву з традиційними уявленнями і цінностями, ясно усвідомлюючи всі негативні наслідки, що випливають звідси. Але на відміну від конциліаториків, які намагалися зберегти стародавню філософію, еkleктики були сповнені рішучості очистити колишню філософію від забобонів. Подібно до скептиків, еkleктики визнають обмеженість людського розуму, але не роблять із цього скептичних висновків. Навпаки, факт обмеженості наших знань вони використовують для вироблення принципово нової гносеологічної концепції та науководослідної програми. У своєму «Науковому дослідженні сектантської та еkleктичної філософії» Штурм до еkleктиків відносить «тих філософів, які не заперечують огульно все те, що було відкрито і передане іншими сектами та їхніми розділами, але й не слідує авторитету одного вож-

дя так, щоб приймати і захищати без розбору всі його висловлювання. Визнаючи неміч людського розуму, а саме те, що одна людина або кілька людей ніколи не зможуть вичерпати бездонну глибину природи і розуму, але можуть ґрунтовно досліджувати їх з одного боку, еkleктики переконані, що, об'єднавшись і обмінюючись знаннями, можна досягти стабільного зростання наукових знань» [25, р. 5].

З факту обмеженості наших знань еkleктики виводять необхідність змінити традиційний погляд на суб'єкт пізнання. В якості суб'єкта пізнання в них виступає вже не рефлектуючий індивідуум, а наукове співтовариство (*respublica literaria*). Нічого подібного у конциліаториків ми не бачимо. Хоча ідея створення «республіки вчених» виникла ще у 15-му ст. серед італійських гуманістів, саме еkleктики зробили її надзвичайно популярною. Відкритість інформації та обмін результатами досліджень стає характерною рисою наукової спільноти.

Радикально змінюється роль наукового диспуту, який стає найважливішим засобом пошуку істини. У схоластиків диспут виконував інші функції: він переважно був спрямований не на пошук істини, а на розвиток в учня вміння захищати істини. Одкровення і відстоювати позицію свого вчителя. В еkleптиків диспут – це інструмент внутрішньо- та міждисциплінарного діалогу, спрямованого на пізнання істини. У науковому диспуті йдеться не про зближення різних точок зору, а про критичну оцінку вчень і теорій. Тут критика здійснюється не на основі суб'єктивних уявлень автора, як у конциліаториків, а з погляду критеріїв, вироблених колективним науковим розумом у процесі діалогу. Такий критичний діалог спрямований не сті-

льки на спростування альтернативних точок зору, як на вдосконалення своїх власних ідей. Говорячи про диспути, Штурм підкреслює, що вони важливі не стільки для критики чужих поглядів, скільки для виправлення своїх власних [25, р. 33–35].

Науковий диспут у еkleктиків набуває форми відкритого та критичного обміну думками з актуальних питань математики та природознавства. З цією метою створюються академії та наукові журнали. У 1665 р. у Франції з'являється *Journal des Savants*, а в Німеччині у 1682 р. – *Acta Eruditorum*, в яких активну участь беруть еkleктики. Штурм упевнений, що тільки завдяки спільному обговоренню питань вчені зможуть досягти стабільного зростання наук [25, р. 7].

На відміну від фізиків, орієнтованих переважно на нову механічну філософію, фізики-еклектики розглядають пізнання як діалог не тільки з сучасниками, але і з мислителями минулого. Подібно до синкретистів і кон-циліаториків вони виступають проти різкого розриву з традицією. Розглядаючи пізнання як історичний процес поступового наближення до істини, еkleктики, можна сказати, намагаються «примирити» сучасну науку з мудрістю стародавньої філософії. Але вони це роблять тому, що усвідомлюють обмеженість механістичного світогляду і всю згубність його поширення на сферу моралі, релігії та суспільного життя взагалі. Вони не міркують ні на кшталт «або...або», ні на кшталт «і...і». У стародавніх і нових філософів еkleктики відбирають тільки те, що сприяє науковому прогресу, тобто наближає нас до істини. Визначальну роль у такому відборі грає експеримент. Штурм один з перших серед викладачів європейських університетів

вводить у навчальний процес експериментальні курси, справедливо вважаючи, що експеримент істотно розширює ряд природних феноменів. Для пояснення феноменів він дозволяв використовувати гіпотези як сучасних, так і стародавніх вчених. Студенти повинні були неупереджено, тобто не посилаючись на авторитети, порівнювати і оцінювати різні гіпотези з точки зору вимог розуму, відповідності феноменам та іншим гіпотезам, експериментально підтвердженим. Тут йшлося швидше про критичний відбір гіпотез, ніж про їхнє примирення.

Еклектики не були ані скептиками, ані агностиками, вони визнавали можливість достовірного, нехай і одностороннього пізнання дійсності. Штурм підкреслював важливу роль у пізнанні дійсності експериментів і був зятим пропагандистом застосування у фізиці математичних методів. Він закликав спиратися «не на авторитет Аристотеля, Декарта чи якогось іншого філософа, а на саму істину і принципи здорового глузду (*sana rationis principia*), який властивий сучасній філософії, на самі наочні експерименти» [24, Praefatio, 3].

Конциліаторик працював виключно із текстами. Йому не було жодної необхідності посилатися на досвід, це не відповідало ні його цілям, ні його методу. Еклектики, навпаки, вибрали незалежний критерій для оцінки вчень – принципи розуму і наочні експерименти. Цим критицизм еклектика відрізняється від критицизму конциліаторика, який порівнює різні вчення і намагається одні виправити за допомогою інших. Згідно зі Штурмом, ніякі методи філософії не в змозі спростувати філософемати (*philosophemata*), якщо очевидність необхідних доказів або експериментів

потім не змусить нас їх виправити [28, р. 27]. Інша важлива вимога еkleктиків до критики у тому, що вона має сприяти науковому прогресу, т. е. бути конструктивною. У конциліаториків такої вимоги немає.

Конциліаторики не розробляли ніякої ідеології і науково-дослідної програми, а в еkleктиків вона була, причому носила справді революційний характер. Їхня програма була орієнтована на пізнання істини. Пізнання вони розглядають як історичний і колективний процес поступового наближення до істини. Будучи фізиком-експериментатором, Штурм підкреслював важливу роль гіпотез у науковому прогресі. І це тоді, коли ще багато раціоналістів, зокрема, Декарт а й такі емпірики як Дж. Локк, гіпотетичне знання не вважали знанням у строгому сенсі. Таке знання вони відносили до сфери опіній, які не ведуть до істини.

Як і багато емпіриків, Штурм вважав, що філософ повинен спиратися на феномени. Але якщо багато скептично налаштованих фізиків застерігали проти того, щоб шукати приховані причини явищ, і вимагали обмежуватися їхнім описом, Штурм, навпаки, вимагав висувати гіпотези про причини явищ. Щоправда, гіпотези в нього мали відповідати критичним вимогам. Згідно із Штурмом, гіпотези повинні давати найбільш просте, ясне та узгоджене пояснення явищ, якщо вони хочуть вести до істини. Вирішальну роль у підтвердженні та спростуванні гіпотез у нього грає експеримент. Штурм вважає, що достатньо одного експериментально підтвердженого феномену, що суперечить гіпотезі, щоб відкинути гіпотезу. Відсіювання гіпотез Штурм розглядав як найважливіший чинник наукового прогресу. Він фактично пропагував гіпотетико-дедуктивний метод дослі-

дження, який знайшов широке застосування у фізиці багато в чому завдяки таким фізикам як Штурм. Ця форма еkleктики асимілювала критичну традицію, що сягає своїм корінням до Оккаму. Для цієї традиції однією з головних цілей наукового пізнання стає пошук найбільш узгодженої гіпотези [1, s. 333–347]. Можна сміливо сказати, що у фізиці 17-го ст. сформувалася в загальних рисах принципово нова гіпотетико-дедуктивна модель наукового пізнання, яка була взята на озброєння еkleктиками і яка надалі тільки зміцнювалася, тоді як альтернативні філософські системи раціоналістів та емпіриків надалі вели філософію в бік суб'єктивізму та ізоляціонізму. З великих філософів, які не відносили себе до еkleктиків, тільки Лейбніц та Йоганн Ніколас Тененс орієнтувалися на цю модель пізнання.

Йоганн Християн Штурм: становлення поняття відкритої системи

Багато еkleктиків, особливо ті, які стояли на позиціях емпіризму та утилітаризму, критично ставилися до системного підходу та поняття системи, яке вже в середині 17-го ст. стало дуже популярним. Еkleктики були першими, хто вказав на недоліки системного підходу. Вони критикували цей підхід як з педагогічної, так і з гносеологічної точки зору. Так, Даніель Георг Моргоф вважав, що системний підхід базується на вимогах, які часто ведуть до негативних наслідків. Зокрема, вимога узгодженості та однорідності системи, на його думку, іноді веде до збереження хибних принципів [20, p. 235]. Також Арнольд Везенфельд виступав проти застосування системного підходу у філософії. Він вважав [див.: 32], що виклад філософії у вигляді системи призведе до того, що ентузіазм студентів до відкриття нових

фактів вичерпається. В результаті, прогрес у цих науках стане неможливим або, щонайменше, дуже скрутним [див.: 7, р. 184].

Штурм також з жалем зауважує, що його століття одержиме нав'язливою ідеєю звести все в систему. Але він противник лише систем, що базуються на апіорних принципах. На його думку, вимога представити філософію у вигляді повної та замкнутої системи може стати перешкодою на шляху інтеграції нових явищ в апіорі сконструйовану систему [Sturm 1686: 30]. Той факт, що багато істин, які Декарт отримав нібито завдяки природному розуму, були відомі іншим до нього, Штурм розглядає як свідчення колективного характеру пізнання. Рефлектуючий суб'єкт, на його думку, не може самостійно вивести всі знання з того, що його розуму здається очевидним, не звертаючись до досвіду інших. Декарт, згідно з Штурмом, фактично використовує еkleктичний метод і тому його «секту» можна також віднести до еkleктичних [25, р. 38]. Для Штурма побудова системи – це колективний процес, який здійснюється природним чином, якщо всі члени наукової спільноти прагнуть істини.

Враховуючи обмеженість сил окремої людини або групи вчених, система вже не є результатом творчих зусиль генія, ні «вічної філософією», що прихована від погляду непосвячених. Вона скоріше є результатом зусиль всього людства, відкритою для коректури, доповнення та подальшого розвитку. Франческо Томасоні вважає, що Штурм запозичив ідею системи від картезіанця Де Рея, у якого він навчався в Лейдені [29, s. 30]. Проте самі еkleктики свій погляд на систему розглядали як результат удосконалення

аристотелівської фізики, тоді як фізика Декарта була раціоналістичною та механістичною.

Еклектики виходять із положення Аристотеля, що істина істині не суперечить. Тому, хоч би яким чином були отримані істини, дослідним чи умоглядним, вони завжди мають узгоджуватися між собою. І оскільки вони ведуть до єдиної істини, вони утворюватимуть певну єдину систему. Щоправда, ця система завжди залишатиметься незамкненою, а процес наближення до істини ніколи не буде завершений.

Еклектики вводять розмежування між абсолютною істиною, яка містить у собі вичерпне та всебічне знання про предмет, та односторонньою. Абсолютна істина недоступна окремій людині або групі людей. Вона плід колективної творчості людства в цілому, а її пізнання – це процес, що історично розвивається і ніколи не буде завершений. А це значить, що наші знання про світ завжди будуть неповними. Той, хто претендує на абсолютну істину, для них – сектант та догматик. До сектантів та догматиків еклектики відносили і тих, хто будував апіорні системи, які претендують на абсолютну істину. Штурм визнає, що доступна окремій людині або групі людей істина може бути вірною, але вона, на його думку, завжди буде залишатися неповною. Тим не менш, шляхом нарощування таких неповних, але достовірних у певному відношенні істин ми поступово наближатимемося до абсолютної істини.

Фізики-еклектики при розробці своєї програми орієнтувалися не тільки і не так на аксіоматико-дедуктивний, призначений переважно для математиків, як на діалектичний метод Аристотеля, розроблений ним для фізики та метафі-

зики. Діалектика в нього має справу не з вічним, що не допускає протилежного, а з минуцим, тобто з тим, що припускає протилежне. Вона досліджує річ у її становленні та суперечливих властивостях. Таке знання, згідно з Аристотелем, завжди буде лише правдоподібним. «Правдоподібним» він називав «те, що здається правильним усім, або більшості людей, або мудрим» [2, Тор. 100b, 22]. Метафізик, як і фізик, має справу переважно з опініями людей.

Метод діалектики повністю визначається її метою, яка полягає в тому, щоб із усіх опіній щодо будь-якого питання вибрати найбільш переконливу та загальновизнану. Цей метод вимагає: 1) взяти до уваги всі наявні думки, 2) критично їх оцінити, 3) відсіяти або уточнити непереконливі думки і 4) виявити найбільш правдоподібні. Тут йдеться не про досягнення консенсусу, а про виявлення найбільш ймовірного з усього можливого. Найбільш майстерним Аристотель вважає «того, хто нічого не пропускає з можливого» [2, Тор. 101 b, 10]. «Найбільш ймовірне з усього можливого» – і є найдостовірніше, тобто те, що наближає нас до істини.

У порівнянні з аналітикою, діалектика, згідно з Аристотелем, має ряд переваг. По-перше, її положення мають більшу загальність, тому що стосуються не одного якогось роду, а різних родів; по-друге, діалектичний метод не обмежується готовим знанням, а також спрямований на пошук нового знання; по-третє, він виходить із найвідомішого для нас, а тому є легшим для розуміння. Еклектиків у цьому методі приваблює насамперед те, що діалектичний метод у Аристотеля, як і Платона, це метод відкриття. Щоправда, вони його використовують головним чином для

пошуку начал. Зокрема, діалектичне дослідження Аристотель вважає корисним «для пізнання перших начал всякої науки» [2, Тор. 101 а, 37]. Діалектика закінчується там, де розпочинається аналітика. Її завдання – виходячи з того, що найбільш відомо для нас, знайти те, що достовірно (найбільш відомо) саме по собі. Аристотель не мав ще поняття відкритої системи. Суб'єктом пізнання в нього залишається індивід і процес пізнання завершується там, де виявляється те, що є достовірним само по собі. Але його вчення про діалектичний метод і концепція континуальності природи заклала всі передумови виникнення поняття відкритої системи, що виникає, коли дух прагматизму починає переважати у європейській філософській думці.

Згідно з Декартом, метод силогістики не дає нових знань, але Аристотель не розглядав силогістику як метод відкриття нових істин у філософії. У своїх аналітиках, як зізнався сам Аристотель, він викладав метод математиків. Не дивно, що Декарт не помітив того творчого потенціалу, який ховався в діалектичному методі Аристотеля, вважаючи його за рудимент схоластичної філософії. Заслуга еkleктиків і, насамперед, Штурма у тому, що вони змогли побачити цей потенціал діалектики і далі розвинути ті прогресивні сторони, які були у діалектичному методі. Вони змогли це зробити, тому що прочитали його інакше, ніж схоластики, і розробили свій, еkleктичний метод філософствования. Цей метод ліг в основу принципово нової науководослідної програми, яка справила революційний вплив не тільки і не так на філософію, як на природознавство. Але й у філософії їхній вплив був набагато сильнішим, ніж це становлять традиційні підручники з історії філософії.

Висновок

Синкретизм, конциліаторика і еkleктика суть етапи «системного руху», альтернативного тому, яке розробляли прихильники апріорно-нормативного підходу (Кеккерман і Тімплер). Синкретистів, конциліаториків та еkleптиків об'єднує те, що для досягнення єдності знання вони використовують апостеріорний метод. Якщо «апріорісти» орієнтувалися на аксіоматико-дедуктивний метод, то «апостеріорісти» – на діалектичний метод. Вихідним пунктом філософствування у них виступають опінії філософів, а своє основне завдання вони бачать у тому, щоб привести ці опінії до єдиного цілого. Вони розходяться щодо того способу, яким слід досягти поставленої мети. Синкретизм приєднує одну опінію до іншої, конциліаторика намагається їх узгодити, а еkleктика відбирати або сформуванати кращу.

Усі вони відрізняються толерантністю, але синкретизм некритичний, тоді як конциліаторика та еkleктика критичні. Конциліаторика Нового часу негативно ставиться до софістики, порожніх дистинкцій та словотворчості схоластики. Вона прагне ясності та достовірності висловлювань. Від конциліаторики епохи Відродження вона відрізняється своїм критичним ставленням до риторики та прагненням здійснювати узгодження на основі логіки. На відміну від синкретизму, вона не орієнтована виключно на об'єднання, а допускає також розмежування, висуваючи до них критичні вимоги. Зокрема, конциліаторика вже вимагає розрізняти терміни «система» та «агрегат».

Еkleктика відрізняється від конциліаторики тим, що остання не завжди критична і неупереджена. Узгодження поглядів часто зводиться до того, що одні погляди підга-

няють під інші. Конциліаторика не завжди об'єктивна. Вона орієнтована не стільки на істину, скільки на єдність поглядів. Тому, з погляду еkleктиків, конциліаторика не веде до строгого і повного поняття системи. Через те, що її гносеологічні і методологічні підстави невизначені. Еkleктика, навпаки, базується на цілком певних гносеологічних принципах, які були революційними для свого часу і багато в чому визначили подальший хід розвитку науки, а також розробляє свою методологічну та науково-дослідну програму. Еkleктиків відрізняє чітко виражений критичний дух, але вони противники скептицизму, оскільки орієнтуються на науковий прогрес. З іншого боку, будучи прихильниками принципу свободи філософствування, еkleптики послідовні противники сектанства і догматизму, тобто абсолютизації односторонньої істини. Пізнання у них постає вже як історичний процес поступового наближення до істини. В апроксимативній теорії істини абсолютна істина розуміється як всебічне знання предмета, а відносна – як одностороннє, яке і може бути достовірним. Пізнання носить колективний та діалогічний характер. Суб'єктом пізнання стає «наукова спільнота». Діалог вчених носить відкритий, неупереджений і критичний характер. Головним інструментом діалогу стає науковий диспут, а головним аргументом – експеримент. Радикально змінюється роль наукових диспутів. Вони орієнтовані не так на захист своїх і спростування чужих поглядів, як на зростання знання. Радикально змінюється також ставлення до гіпотетичного знання. Поряд з експериментом гіпотеза стає головним інструментом наукового прогресу, а науковий прогрес розглядається як визначальна складова суспільно-

го прогресу. Еклектика виробляє гіпотетико-дедуктивну модель наукового пізнання, орієнтовану на науковий прогрес. Весь розвиток німецької філософії можна розглядати як реалізацію програми, розробленої еклектиками, найважливішою частиною якої стала критика розуму. Її вперше робить Християн Томазій, замінивши логіку на вчення про розум і наділивши його критичними функціями.

Список використаних джерел

1. Albrecht M. Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie und Wissenschaftsgeschichte. Stuttgart-Bad Canstatt: Fromman-Holzboog, 1994. 771 s.
2. Aristotle. Posterior Analytics. Topica. / translated by Hugh Tredennick, E. S. Forster. Loeb Classical Library 391. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960. 768 p.
3. Beck L. W. Early German Philosophy: Kant and His Predecessors. Harvard: Harvard UP, 1997. 567 p.
4. Brucker J. Kurtze Fragen aus der philosophischen Historie, vom Christi Geburt bis auf unseren Zeiten (T. 6). Ulm: Bartholomäi, 1735. 1326 p.
5. Brucker J. Historia critica philosophiae (T. 2). Lipsiae: Breitkopf, 1742. 1092 p.
6. Brucker J. Historia critica philosophiae (T. 4.1). Lipsiae: Breitkopf, 1743. 789 p.
7. Catana L. The Historiographical Concept 'System of Philosophy': Its Origin, Nature, Influence, and Legitimacy. Leiden: Brill, 2008. 384 p.

8. Erwards M. *Time and Science of the Soul in the Early Modern Philosophy*. Leiden, & Boston: Brill, 2013. 224 p.
URL: <https://doi.org/10.1163/9789004232334>
9. Freudenthal J. Goclenius, Rudolf. In R. F. von Liliencron (Hrsg.), *Allgemeine deutsche Bibliographie*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1879. Bd. 9, S. 308–312
10. Gantet C. *Der Traum in der Frühen Neuzeit. Ansätze zu einer Kulturellen Wissenschafts-geschichte*. Berlin, & New York: De Gruyter, 2010. 631 s.
11. Gocklenius R. *Conciliator philosophicus*. Cassellis: Mauritiana, 1609. 229 p.
12. Gocklenius R. *Lexicon Philosophicum graecum. Marchioburgi: Rudolphi Hutwelckeri, Petri Musculi, 1615. 390 p.*
13. Hoefler J. J., Baier J. D. *Conciliatorum et eclecticorum diversam philosophandi rationem*. Altdorf: Meyerus, 1742. A–C (I–XIII).
14. Hotson H. *Commonplace Learning. Ramism and its German Ramifications 1543–1630*. Oxford: Oxford UP, 2007. 333 p.
15. Mercer Ch. *Platonism and the Philosophical Humanism on the Continent* / in S. Nadler (Ed.), *A Companion to Early Modern Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers, 2002. P. 25–44.
16. Mercer Ch. *Leibniz's metaphysics: its Origins and Development*. Cambridge: Cambridge UP, 2004. 528 p.
17. Mercer Ch. *Leibniz and his Master: The Correspondents with Jakob Thomasius* / in Lodge, P. (Ed.), *Leibniz and his Correspondents*. Cambridge: Cambridge UP, 2004. P. 10–46.

18. Mesterton C. Specimen academicum, De Syncretismo pholosophico. Aboae: Joh. Kaempe, 1750. A–B (I–X).
19. Micraelius J. Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum ordine alphabethico sic digestorum, ut inde facile liceat cognosse. Jena: Mamphrasius, 1653. 1124 s.
20. Morhof D. G. Polyhistor literarius, philosophicus et practicus (T. 2). Lubeckae: Petri Boeckmani, 1732. 1072 p.
21. Novak L. Suárez's Metaphysics in its Historical and Systematic Context. Berlin: De Gruyter, 2014. 348 p.
22. Petersen P. Geschichte der Aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland. Leipzig: Meiner, 1921. 542 s.
23. Schmidt-Biggemann W. Topica universalis. Eine Modelgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft. Hamburg: Meiner, 1983. 330 s.
24. Sturm J. Ch. Collegium experimentale, sive Curiosos... Pars. I. Norimbergae: Endter, 1676. 168 p.
25. Sturm J. Ch. De philosophia Sectaria et Electiva Dissertatio Academica. Altdorfi: H. Meyer, 1679. 54 p.
26. Sturm, J. Ch. Philosophia eclectica, h.e. Exercitationes Academicae. Altdorfi: J.H. Schönnerstädt, 1686. 74 p.
27. Sturm, J. Ch. Physicae conciliatricis per generalem pariter ac specialem partem conamina succinctis aphorismis adumbrata. Nürnberg: Wolfgang Mauritio, 1687. 288 p.
28. Sturm J. Ch. Philosophia eclectica, h.e. Exercitationes Academicae quibus philosophandi methodus selectior [...]. Francofurti & Lipsiae: J.W. Kohlesii, 1698. 694 p.
29. Tomasoni F. Christian Thomasius: Geist und kulturelle Identität an der Schwelle zur europäischen Aufklärung. Münster: Waxmann, 2009. 308 s.

30. Walch J. G. Philosophisches Lexicon (1. Teil). Leipzig: Gleditschens, 1726. 3048 s.
31. Walch J. G. Philosophisches Lexicon (2. Teil). Leipzig: Gleditschens, 1775. 1744 s.
32. Wesenfeld A. Dissertationes philosophiae quatuor materiae selectioris de philosophia sectaria et electiva. Francofurti: Zeitlerus , 1694. Diss. I–IV.
33. Wund, M. Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts. Hildesheim, Zürich, & New York: Georg Olms, 1992. 288 s.