

РАЛФ КЕДВОРТ: ОСНОВНІ ІДЕЇ ТЕОРІЇ ПІЗНАННЯ КЕМБРИДЖСЬКОГО ПЛАТОНІКА XVII СТ.

У запропонованій статті автор розглядає основні ідеї теорії пізнання Ралфа Кедворта, одного з найцікавіших і найталановитіших філософів-теологів Кембриджської платонічної школи XVII ст., у працях якого вона досягла апогею свого розвитку. Дослідження розгортається на тлі Кедвортів критики епістемології Декарта та емпіричної доктрини Гобса. Оскільки український читач має змогу ознайомитися з філософськими поглядами Кедворта вперше, для кращого розуміння думок мислителя автор приділяє чимало уваги аналізу загального історико-філософського контексту, що суттєво зумовив як розвиток ідей Кембриджського платонічного гуртка в цілому, так і засадничих принципів теорії пізнання Ралфа Кедворта зокрема

Попередні зауваги щодо Кембриджського платонізму в цілому

Філософи-теологи XVII ст. з Кембриджа, знані як Кембриджські платоніки чи неоплатоніки, здебільшого лишалися поза увагою істориків філософії. Про них згадували або принагідно, або не згадували взагалі. Щоправда, на відміну від попередніх століть, зацікавлення спадщиною представників Кембриджської школи у нашу добу значно позвавішало. Втім казати, що сучасні дослідження змінили картину історичного невігластва докорінно, мабуть, передчасно.

Одна з причин майже повного забуття Кембриджського гуртка у минулому і недостатня увага до його ідей з боку істориків у наш час, напевне, полягає у тому, що для переважної більшості з них, зокрема для відомих учених старшого покоління, історія новочасної британської філософії передусім ототожнювалася з британським емпіризмом. Відтак Кембриджські платоніки повністю випадали з поля зору. Як влучно зауважив Ернст Касіерер, навіть такі визначні постаті історико-філософської думки Німеччини XIX століття як Куно Фішер і Вільгельм

Віндельбанд дотримувалися подібних упереджених поглядів, вважаючи емпіризм панівною для англійського способу мислення теорією, і решту філософських учень .сприймали як другорядні [3].

Британські історики на представників Кембриджської школи увагу звертали. Проте робили це лише тією мірою, якою платоніки провокували реакцію в емпірично налаштованих мислителів, сприяючи формуванню у них емпіричних засад пізнання. Наприклад, Локова критика теорії вроджених ідей та принципу *consensus gentium* згадується у безпосередньому зв'язку з розробленим мислителями Кембриджського гуртка вченням про апріорні ідеї розуму.

"Прогресивні" історики та філософи Нового часу ігнорували і презирливо ставилися до Кембриджських філософів-теологів не лише з огляду на вороже ставлення платоніків до сучасного їм картезіанства та емпіризму, але й з огляду на їх тісний зв'язок із церквою. Вказані "недоліки" представників Кембриджської школи дали їм негативно взнаки: з погляду новочасних дослідників, Кембриджські платоніки стали перешкодою на шляху розвитку філософії, що на той час тлумачилася не менш як наука.

Ралф Кедворт (1617-1688) — мислитель, у працях якого Кембриджський платонізм отримав теоретичне обґрунтування і згодом досяг апогею свого розвитку. Досвід переконує, жоден із серйозних дослідників філософської спадщини Кембриджського гуртка не лишився байдужим до надбань цього мислителя. Кедворта небезпідставно вважають як "найбільш глибоким та проникливим мислителем серед Кембриджських платоніків" [12], так і "єдиним філософом з-поміж усіх представників Кембриджської школи" [17], іноді називаючи "справжнім творцем британського ідеалізму" [13]. Вочевидь, відгук Девіда Г'юма на адресу Кедворта, якого британський емпірик називав не вченим, а тільки філософом [6], хоч сам ніколи не вирізнявся шанобливим ставленням до своїх попередників, свідчить про неабиякий авторитет кембриджського платоніка у його ідейних опонентів.

Ралф Кедворт і його сприйняття античної філософії

Під час розгляду творчого доробку Кедворта читачеві відразу впадатиме в око, що він потрапляє у світ ідей, які принципово відрізняються від ідей Кедвортових сучасників, скажімо, Декарта, Спінози, Гобса, Лока. Якщо ці мислителі у своїх філософських пошуках виключно покладаються, чи принаймні прагнуть, на власний розум і досвід, відкидаючи здобутки античного світу як непотріб, Кедворт, навпаки, не ганить минуле, а приділяє йому прискіпливу увагу.

Мислитель не поділяє ані поглядів новочасних філософів, що істину треба шукати тільки у сучасному або майбутньому, ані їхньої віри у можливість прогресу у філософії. Він знаходить справжню філософію у минулому, зокрема у працях Піфагора, Платона і неоплатоніків. І хоч не виникає жодного сумніву, Кедворт був послідовником

таких геніїв ренесансної доби як Марсіліо Фічіно [3] та Піко дела Мірандола [8], він брав також активну участь у діяльності Королівського Наукового товариства. В його бібліотеці ми подибуємо як наукові праці Гарвея, Бойля, Галілея, Коперніка, Ньютона, так і книжки новочасних філософів — Бекона, Декарта, Гобса, Гасенді, Спінози [14].

Р.Кедворт із захопленням вивчав античних філософів. Проте йому навряд чи можна дорікнути незнанням своїх сучасників. Мабуть, неважко помітити, основна мета його філософських досліджень полягала у тому, аби гармонійно поєднати досягнення новочасної науки і багатовіковий досвід християнської філософії, яку він тлумачив за допомогою традиційних понять платонізму і неоплатонізму. Про Кедворта таки можна казати, що він уособлює "першу найбільшу спробу в Англії примирити нову науку з давньою філософською традицією" [14].

Уважно читаючи Кедворта, можна дійти чіткого висновку, що ідея прогреса у справжньому розумінні цього слова повністю відсутня в його сприйнятті історії філософії. В Кедвортовому розумінні істина виявляла себе споконвіку, і здобутки античних мислителів — тому яскравий приклад. Хоч вона неодноразово і спотворювалася, філософи робили все можливе, аби її відродити та зберегти в незайманій чистоті.

Р.Кедворта дивувала усталеність певних зразків філософських суперечок. Він ніколи не погоджувався з вигуками своїм сучасників, які вважали, що не мають нічого спільного з попередньою філософською спадщиною і натомість обстоювали своє новаторство. Тож у добу, яка неухильно наполягала на своїй винятковій оригінальності, Кедворт відстоював неперервність традиції. Як справжній платонік, він вірив в існування *philosophia perennis* або вічної філософії, що у своїх основних рисах зберігалася завжди. Власне, Кедвортове тлумачення

різних філософських напрямів як невід'ємних складових *philosophia perennis* дало йому підстави у своїй праці "Трактат про принципи вічної та незмінної моралі" писати про певні філософські ідеї Декарта як про яскраву тогочасну спробу відродити Демокритів атомізм [7].

У картезіанстві Р.Кедворт убачав намагання відродити атомізм Демокрітового штибу. Філософ не заперечує, що атомістична гіпотеза одна з найдавніших. Утім відмовляє Демокрітові називатися *instaurator naturalis philosophie*, а відтак і не визнає античного мислителя винахідником атомістичної теорії, оскільки вважає Демокріта атеїстом, який неправомірно відокремив дане вчення від його теологічного коріння. На думку Кедворта, атомістична доктрина є невід'ємною складовою давньої мудрості, яку правильно тлумачив не Демокрит, а Піфагор. Більше того, Кедворт переконаний, творцем атомістичної теорії був біблійний святий Мойсей. Тому і називає її "Мойсеевою філософією... мозаїчним або піфагорейським атомізмом" [1].

Р.Кедворт визнає поширене у добу Відродження вчення, згідно з яким грецька наука вкорінена в юдейській космології. Він переконаний, прадавні юдеї володіли справжньою мудрістю, а відтак й істинною філософією. Перевагу юдеїв Кедворт визнає не лише у царині фізики, але й етики. Відтак називає Мойсея вчителем грецьких філософів і вірить, що джерелом Платонового вчення "спочатку була божественна або мозаїчна Кабалла" [5, Ш, 412]. Іншими словами, Кедворт вважає *philosophia mosaica* сполучною ланкою між античною мудрістю та християнським Одкровенням, які у жодному разі не суперечать одне одному, позаяк обидвоє богонатхненні. Тож немає нічого дивного, що значна частина Кедвортової фундаментальної праці "Справжня інтелектуальна система світу" (у першодруці 1678 року має понад дев'ятсот

сторінок) присвячена прискіпливому порівнянню трьох неоплатонічних іпостасей і триєдності християнської трійці. Вочевидь, коли Кедворт розмірковує на тему історії філософії та релігійних вчень часів античного світу, він обирає шлях, яким Фічіно та інші мислителі-гуманісти доби Відродження пройшли до нього.

Кедвортів платонізм

Таке тлумачення античної мудрості дозволило Кедвортові вважати Платона однією з ланок у ланцюжку божественного одкровення. До речі, крім Платона до нього потрапляють Мойсей, Заратустра, Сократ, Плотін і Христос [3]. Для Кедворта Платонові діалоги та Плотінові "Енеади" складають фундамент істинного знання. Думки цих мислителів і рядки з Біблії цитуються з однаковим благоговінням.

На тлі багатьох античних впливів, Платонів на Кедворта — найсильніший. Фактично Кедвортова епістемологія виростає з Платонового діалога "Теетет" (186 d). У цьому легко переконатися, оскільки друга книжка Кедвортового "Трактату про вічну та незмінну моральність" складена майже наполовину з цитат із даного діалогу [18]. В першу чергу Кедворт звертається до Платона-логіка, аби показати, що найбільша хиба емпіризму — починати з чуттєвого пізнання, а не з аналізу суджень. Мабуть, також правомірно казати, Кедвортова теорія моралі впливає з Платонового діалогу "Евтифрон" (10 а).

Схоже, доволі влучними є слова одного з істориків, який слушно зауважив, що Кедворт спробував знайти у Платонові якомога більше від християнської філософії [9]. Зрештою, що тут дивного? Показати наскільки близько деякі з мислителів античності підійшли до християнської філософії було головною метою Ралфа Кедворта. До речі, за таке тлумачення він здебільшого і зазнав шаленої критики як з боку теологів, так і з боку класичних філологів.

Теорія пізнання Ралфа Кедворта

Кажучи про епістемологію Кедворта, слід пам'ятати як про позитивний вплив на неї з боку ідеалізму Платона і неоплатоніків, так і про негативний з боку матеріалізму Гобса та механіцизму Декарта. Хоча змальовувати вплив французького мислителя лише в темних тонах не варто. В багатьох речах Кедворт свідомо чи мимохіть виявився послідовником Декарта, у чому ми незабаром легко пересвідчимося.

Стосовно філософської теорії Гобса, можна впевнено стверджувати, що філософія Кедворта — це спроба насамперед довести її безглуздість; і Кедворт доклав усіх зусиль, аби спростувати свого ідейного опонента [16]. Власне, в очах платоніка Гобс втілював такі речі як атеїзм, матеріалізм, детермінізм й етичний релятивізм, себто те, що для теїста було завжди неприйнятним [14]. Щодо Гобсової гносеології, Кедворт не погоджувався як із тим, що всі види чуттєвості — результат механічної дії зовнішніх тіл на певні органи людського тіла [2], так і з Гобсовим твердженням, що мислення людини — властивість матеріального тіла, а відтак розум збігається з чуттєвістю, яка фактично до нього зводиться [2]. Тож Кедвортове спростування полягає у доведенні того, що крім отриманих завдяки відчуттям у пасивний спосіб даних, себто образів та уявлень, слід визнати існування ідей, які з чуттєвістю нічого спільного не мають, оскільки є витвором активної розумової діяльності, без якої отриманий із чуттєвого досвіду матеріал стає беззмистовним.

Загалом Кедворт почав будувати свою доктрину з критичного аналізу всієї античної філософії. Мета — вибрати з неї не лише найпридатніше з погляду вічної або істинної філософії, а й відкинути зайве і шкідливе, що призводить до її деградації і забуття. Водночас такий підхід уможлиблював спростування матеріалізму у будь-яких його проявах. Зрештою,

Кедворт доклав багато зусиль, аби вказати, що саме зі спадщини того чи іншого мислителя відповідає критеріям вічної філософії, а що — ні.

Отже, Кедвортів розгляд як античних теорій, зокрема Платона і неоплатоніків, так і сучасних йому систем Гобса і Декарта свідчить про критичне ставлення мислителя до того, що він аналізує. Скажімо, критикуючи своїх ідейних супротивників, Кедворт не тільки вбачає в їх вченнях негативні аспекти, але й вилушує з них раціональне зерно, яке згодом успішно використовує. Те саме можна казати і про його аналіз ідеалістичних систем: беручи на озброєння атомістичне вчення, він не погоджується з платоніками в тому, що феноменальний світ лишається поза цариною розуму і непридатний для пізнання [5, 1, 84].

В основі гносеології Кедворта лежить постулат про пасивність фізичних тіл, природна сутність яких полягає насамперед у перебуванні в певному місці простору. Мислитель каже, вони не можуть рухатися без зовнішньої дії, оскільки "жодне тіло або протяжність як такі не здатні до руху або саморуху" [5, III, 394]. Проте світ не складається виключно з нерухомих фізичних об'єктів. Існують тіла і саморухомі. На думку Кедворта, вони є нетілесними, бо здатні рухатися самотійно, володіючи "внутрішньою енергією". Кедворт також зауважує, що з поділом на матеріальне і нематеріальне цілком доречно взяти на озброєння атомістичну гіпотезу і визнати існування руху й спокою, розуміючи під причиною руху сутність нематеріальну. Він упевнений, іншого способу примирити атомізм із досвідом немає.

Р. Кедворт стверджує, що в атомістичній теорії сприйняття нематеріальність природи людського розуму закладена імпліцитно. На користь цієї гіпотези, вважає мислитель, свідчить атомістичний постулат про те, що якісні характеристики не складають об'єктивних властивостей тіл. Певне

розташування атомів у предметах лише спонукає появу у розумові суб'єктивних якостей, які він формує завдяки своїй творчій природі. На думку Кедворта, якби розум був лише пасивною протяжною масою матерії, він не міг би робити ні відкриттів, ні помилок [5, III, 427]. Оскільки досвід переконує у зворотньому, потрібно казати про активну дію розуму, яка зайвий раз доводить його нематеріальність. І хоч у наш час міркування Кедворта можна сприймати по-різному, принаймні слід наголосити, він зміг раніше побачити те, що Лок згодом не помітив.

Ми вже згадували про непросте ставлення Кедворта до Декарта. Загалом воно було шанобливим. Особливо Кедворт хвалить філософа за його "відродження чистого атомізму", який з необхідністю доводить існування субстанції нематеріальної [5, IV, IV, 15]. Кедворт аплодує картезіанському постулюванню двох протилежних метафізичних принципів, протяжності і мисленню або механізму й духу, бо переконаний, такий підхід дає людині метод раціонального осягнення чуттєвого світу. Проте Кедворт висловлює серйозні претензії Декартовому методу щодо його використання стосовно самих метафізичних принципів. Кедвортів критицизм можна звести до двох основних моментів.

По-перше, Декарт повністю відкинув кінцеві причини. Як наслідок, Бог перетворився "на звичайного глядача багатьох перетворень, що відбуваються у світі матеріальних тіл". Коли так, діяльність Бога тлумачиться "абсолютно некорисною і неважливою, оскільки Він залишається у самому собі і не діє назовні" [5, I, 220]. Кедворт хвалить Декарта за розробку механічних аспектів природи, симпатизує вченому в його прагненні досягнути чіткого й ясного математичного розуміння. Однак не погоджується, що людське незнання божої мети дає людині підстави нехтувати телеологією, вважаючи існування простих механічних принципів достатніми для

пояснення дивовижної будови тіл у тварин чи гармонійного поєднання всіх феноменів у Природі.

По-друге, Кедворт критикує Декарта за те, що той "зробив свідомість сутністю ясного мислення" [5, I, 275]. На думку кембриджського платоніка, не все нетілесне наділене мисленням, і не все, що мислить, наділене свідомістю. В Кедвортовому розумінні ототожнити на Декартів манер нетілесне зі свідомістю означає зробити розум тілесним. Кедворт обстоює, головне розмежування треба провести не між немислячим і мислячим, а між механічним і телеологічним. Тому він відкидає Декартове припущення, що тварини — механізми, а водночас і розмежування між людиною і твариною. Кедворт переконаний, людину і тварину поєднують інстинкти, які навряд механічні. Вони мають мету, що механізові невластиво. Оскільки інстинкти немеханічні, казати про них як про тілесні — недоречно.

Кедворт наголошує: "Існує дещо нетілесне, яке не можна пояснити у термінах дії зовнішніх предметів, коли є прагнення мети, незалежно від того, свідоме воно, чи ні" [14]. Якщо для Декарта існує лише дуалізм між розумом і матерією, для Кедворта він постає як дуалізм активного і пасивного начал. Це дає мислителю підстави розрізняти у межах активного принципу "пластичні сили" (plastic natures), що прагнуть до мети несвідомо, наприклад, як у тварин, і свідомі дії людського розуму. Напевне, доречно казати, Кедвортові "пластичні сили" — свого роду поява "третьої людини", запровадженої з метою подолання метафізичної прірви між Богом - з одного боку, та матерією, розумом і тілом - з іншого [14]. Таким чином, "пластичні сили" змішані з матерією сутності. Критикуючи Декартову теорію пізнання, Кедворт вважає найдоцільнішим розрізняти навіть не тільки субстанції мислячі і протяжні, а й протяжність і життя. Дарована Богом як внутрішня активність, життя слід

А. Колесник

поділяти на діяльність з чітко виявленою свідомістю та без неї. Кедворт підкреслює, якби Декарт установив таку відмінність, він отримав би проміжний принцип між чистою протяжністю та чистою свідомістю.

По-третє, Кедворт не визнає Декартів погляд на істину, хай навіть і математичну, як залежну від божої волі. Він переконаний, таке розуміння істини руйнує не лише сутність розуму і моралі, але знищує розуміння природи божества у цілому. Кедворт упевнений, Розум є панівним у природі Бога і Його воля Розумові підпорядкована. Відтак Кедворт обстоює, що; "Істина не є штучою; вона не примхливий витвір, а завжди є. Божественна воля і всемогутність не мають влади над божественним розумінням; якби Бог розумів завдяки волі, не розумів би взагалі" [5, III, 33].

Наприкінці свого розгляду історії атомістичної філософії Кедворт робить п'ять висновків, що впливають з атомістичного розуміння тіла: 1) життя і мислення не можуть бути якостями тілесної субстанції; 2) нерухомий рушій, який суттєво відрізняється від фізичних об'єктів, має існувати як необхідна запорука їхнього руху; 3) емпіричні феномени неможливо пояснити без звернення до розуму, який навряд чи доречно вважати модусом протяжної субстанції; 4) оскільки чуттєві якості у фізичних тілах об'єктивно не існують, їх слід тлумачити як витвір активної діяльності людського розуму; 5) щодо чуттєвосприйманого, мусить існувати вищий критерій істини; і людина, використовуючи даний критерій, здатна відрізнити суб'єктивне від об'єктивного, визначаючи їхній зміст [5, I, 95].

Дійшовши висновку, що процес пізнання можна пояснити лише у термінах функціонування здатних до самостійної дії істот, Кедворт з'ясовує цінність у пізнавальній діяльності відчуттів і розуму. На його думку, функція чуттєвості проявляє себе у трьох аспектах: а) засвідчити існування зовнішніх об'єктів;

б) дати розумові матеріал, аби він міг пояснити даний відчуттями певний феномен; в) дати розумові нагоду почати внутрішню самостійну діяльність (self-activity) [5, III, III, 2]. Кедворт наголошує, що відчуття лишаються чимось стороннім щодо справжньої природи об'єктів, з якими мають справу, оскільки ті завжди є чимось зовнішнім. На його думку, відчуття "запрошують" розум до дії; "знати річ — збагнути її завдяки внутрішній антиципації розуму..." [5, III, II, 1]. Тож немає нічого дивного у словах Кедворта про відсутність причинного зв'язку між відчуттями та розумом. Він пропонує таке тлумачення з метою показати недоречність формування абстрактних понять у схоластичній філософії, де *intellectus agens* "вихолощує" ідеї з чуттєвості. В Кедворта чуттєвість стає лише стимулюючою діяльністю розуму *нагодою*, тому змішувати розум і чуттєвість — найбільша омана.

Для підтвердження своєї гіпотези Кедворт наводить такий приклад. Якось дивлячись на малюнок художника, він упіймав себе на думці, що перед ним портрет його друга, хоча насправді малюнок мав тільки часткову подібність. На думку Кедворта, ясна присутність у розумі пов'язаних із другом ідей зумовлена не лініями або штрихами на малюнку, а тим, що ці ідеї приховані в нас. Мислитель упевнений, ідеї розуму виникають не завдяки зв'язку розуму з фізичними предметами, а завдяки внутрішній активності нематеріального в нас, з чого розум і складається.

Стосовно самих ідей, Кедворт у душі платонізму пояснює, що вони не є витвором людського розуму. Ідеї мають власну природу, яка не залежить ані від людського розуму, ані від існування емпіричних речей. На цій підставі Кедворт обстоює, що сутності геометричних фігур, математичних відношень тощо закладені у самій природі раціонального мислення і не можуть довільно ані виникати, ані змінюватися [5, IV, IV, 5]. Отже, для Кедворта казати про

існування вічних істин та сутностей речей теж саме, що й стверджувати існування вічного Розуму, який знає свою власну природу. Таким чином, у Кембриджського платоніка ідеї постають як модуси божественного розуму, і Бог мислиться як *intellectus archetypus*, у розумі якого всі ідеї присутні вічно й актуально [5, IV, IV, 6].

Людський розум Кедворт називає *intellectus ectypus*. Проте не відмовляє йому долучатися до кожної ідеї архетипічного розуму. Більше того, Кедворт каже, людський розум наділений могутньою здатністю до поступового розгортання і пізнання ідей.

Щодо справжньої природи та безпосереднього місцезнаходження світу ідей, то для Кедворта його немає "ніде, крім самого розуму" [5, IV, V, 2]. Простіше кажучи, світ ідей існує лише у той спосіб, що він є мислимий. Знання — насамперед "пізнання розумом самого себе" [5, IV, V, 4]. З цього випливає, що людському розумові під силу пізнати сутність усіх існуючих у Всесвіті речей, адже йому властива здатність до всепізнання (*potential omniformity*). До речі, підтвердження своєї думки Кедворт знаходить спочатку в Арістотелевому [11], а згодом і Плотіновому [15] судженнях, що душа у певний спосіб містить усі речі, себто апріорно здатна пізнати всю множину існуючих речей. Однак тут треба зауважити, що Кедворт постійно наголошує на помилковості припущення, нібито у людському розумові світ ідей існує на зразок щільно вміщених у книжці трафаретних малюнків. Для Кедворта ідеї — модуси, в яких внутрішні енергії індивіда, що складають його сутність раціональної і моральної істоти, природно виражають самих себе [5, IV, VI, 3]. Іншими словами, не можна казати, що людський розум містить одразу й актуально ідеї усіх речей. Швидше, він схожий на ембріон, наділений життєвою енергією, яка дає йому змогу поступово розвинути всі частини і органи живої істоти. Людський розум, коли йому надати певних стимулів, здатний

розгорнути ідеї усіх існуючих речей [5, IV, I, 5].

Для пояснення процесу розгортання під дією зовнішніх чинників у людському розумі ідей, що уможливають проникнення у сутність кожного представленого йому об'єкта, Кедворт пропонує розглянути такий приклад. У поле зору людського ока потрапляє білий трикутник. На думку мислителя, після появи білої поверхні як об'єкта для нашої здатності до чуттєвого споглядання, людина може лише "пасивно сприйняти явище конкретної речі, і більше їй не під силу, хоч би скільки вона на предметі спинялася" [5, IV, III, 3]. Однак розум не спить і незабаром засобами своєї "вродженої сили та активності" починає поступово розгортати стосовно об'єкта низку ідей. Серед них, зокрема матеріальної субстанції, існування окремих речей поза межами розуму; ідеї суб'єктивної природи чуттєвих якостей і розташування атомів у предметі; ідею трикутності, яка водночас містить ідеї досконалості ліній, кутів та поверхні; і, нарешті, ідею існування певних геометричних істин. За Кедвортом, жодна з ідей не отримана з чуттєвого досвіду. Навпаки, вони є безпосереднім результатом діяльності розуму, себто для Кедворта природа чуттєвості полягає у пасивному сприйнятті емпіричних предметів. Натомість природа розуму, коли він збурений до дії ззовні, — виходить за їхні межі.

Отже, знаний людині світ складається з ідей, які розум розгортає у процесі внутрішньої самостійної діяльності (*self-activity*). Йому це під силу, оскільки він наділений здатністю до всезнання (*potential omniformity*), завдяки якій може створити зі своєї власної субстанції інтелігібельні форми всіх речей. Ці форми або ідеї Кедворт називає першорядними предметами людського знання. "Головні та безпосередні об'єкти розуму і знання — існуючі не поза розумом предмети, а ідеї самого розуму, активно видобуті, тобто розумні сутності

(reasons) речей" [5, IV, I, 5]. Оскільки пізнання не може починатися в одній і закінчуватися в іншій здатності, його предмет має бути повністю репрезентований у розумі.

Очевидно, Кедворт не заперечує існування речей емпіричного світу. Проте для нього вони "є вторинними об'єктами знання, які розум пізнає, зазираючи у власне єство" [5, IV, I, 5]. Звідси мислитель робить висновок, що знання не починаються з окремих предметів, а ними завершуються [5, IV, III, 12]. Людський розум починає справжню пізнавальну діяльність з універсалій, просуваючись до знання не лише емпіричних об'єктів, а й їхніх сутностей, які досягаються в універсальному. На думку Кедворта, раціональна пізнаваність речей гарантована раціональною сутністю Бога, що знає світ споконвіку.

Читаючи Кедворта, впадає в око теологічне спрямування його вчення. До речі, мислитель широко вірив, що "філософії слід мати релігійне підґрунтя" [4]. З таких Кедвортових пасажів як то: "існує єрархія буття, і Бог причина існування матерії" [5, III, 412], "божественна воля і всемогутність не мають сили над божественним розумом: якби Бога розуміли лише завдяки волі, то Він не розумів би нічогосінько" [5, III, 33], можна легко передбачити, в якому руслі автор будуватиме свою епістемологію.

Досить влучною є думка одного з сучасних дослідників Кедвортової філософії, який з приводу традиційних теорій пізнання зауважив, що вони не виникають із безпосереднього аналізу змісту свідомості, а з'являються як наслідок певних метафізичних упереджень [14]. Щодо основних аксіом Кедвортової гносеології, таке твердження безперечно

слушне. Він переймає головні принципи філософії Платона, зокрема відмінність між чуттєвосприйманим та розумозбагненим, і це дає йому підстави стверджувати існування неподоланої метафізичної прірви між знанням і чуттями. Кедворт переконаний, що людське пізнання подібне до божественного, а відтак вважає, що між розумом людини і Бога існує тісний зв'язок. На його думку, причетність людського розуму до царини знання Розуму божественного можлива, оскільки вони, хоч і різняться за масштабом, схожі за своєю сутністю.

І насамкінець: іноді можна почути, що Кант запозичив у Кедворта певні ідеї, зокрема принцип розрізнення між матерією чуттєвості і розсуду [10]. Певним чином, у теорії пізнання Кедворта дещо віддалено схоже на кантівське поняття "трансцендентальної єдності аперцепції" помітити можна, оскільки в нього розгортання ідей-форм можливе завдяки "уніфікуючій силі й активності самого розуму" [13]. Втім, удавана подібність, мабуть, одразу зникне, коли ми порівняємо дві суттєві риси гносеології згаданих мислителів. По-перше, у Кедворта чуттєвість не є апіорно структурованою; натомість у Канта вона має свої апіорні форми — простір і час. По-друге, попри всі намагання Кедворта довести, що ідеї — модуси активної діяльності самого розуму, вони, врешті-решт, постають як предмети пізнання. Більше того, як сутності речей, ідеї дозволяють пізнавати речі самі по собі. У Канта ж категорії розсуду — суб'єктивні форми, використання яких поза чуттєвим досвідом абсолютно безглуздо, і пізнання речей самих по собі лишається недосяжним.

1. *Aspelin Gunnar*. "Ralph Cudworth's Interpretation of Greek Philosophy." - Goteborg Hogskolas Arsskrift XLIX, 1 (1943): 3-45. - P. 19.

2. *Burt Edwin A.*, ed. *The English Philosophers: from Bacon to Mill*. - New York: Modern Library, 1994.-P. 131, 109.

3. *Cassirer E.* *The Platonic Renaissance in England/ Tr. by James P. Pettegrove*. - New York: Gordian Press, 1970. -P.3, 8-9.

4. *Cragg Gerald R.*, ed. The Cambridge Platonists. - New York: University Press of America, 1985. - P.12.
5. *Cudworth Ralph*. The True Intellectual System of the Universe, with J. L. Mosheim's Notes translated into English by John Harrison and including *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*. 3 vol. - London: T. Tegg, 1845.
6. *Hume D.* A Treatise of Human Nature. - Oxford: Oxford University Press, 1951. - 1, VII.
7. *Hutton Sarah*. A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality. - Cambridge: Cambridge University Press, 1996. - XIX.
8. *Kristeller Paul O.* The Philosophy of Marsilio Ficino, trans, by Virginia Conant. - Gloucester, MA: Peter Smith, 1964. - P. 1.
9. *Lowrey C. E.* The Philosophy of Ralph Cudworth: A Study of the True Intellectual System of the Universe. - New York: Phillips and Hunt, 1884. - P. 148.
10. *Martineau J.* Types of Ethical Theory. - Oxford: The Clarendon Press, 1891. - Vol.2.
11. *McKeon R.*, ed. Introduction to Aristotle. - Chicago: Chicago University Press, 1973. - III. - P.6.
12. *Mintz Samuel!* The Hunting of the Leviathan: Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes. - Cambridge: Cambridge University Press, 1996. -P.96.
13. *Muirhead J. H.* The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy. - London: George Allen and Unwin, 1931.-P.35, 41.
14. *Passmore J. A.* Ralph Cudworth: An Interpretation. - Cambridge, Cambridge University Press, 1951.-P.2, 3, 12,24,25,28.
15. *Plotinus*. Enneads, trans. Stephen Mackenna. - London: Philip Lee Warner, 1926. - Vol.4,5.
16. *Powicke, F. J.* The Cambridge Platonists. - Westport CT: Greenwood Press, 1970. - P. 111.
17. *Shorey Paul*. Platonism: Ancient and Modern. - Berkeley CA: University of California Press, 1938.-P.199.
18. *Tulloch John*. Rational Theology and Christian Philosophy in England in the XVII-th Century: II, The Cambridge Platonists. - Hildesheim: Georg Olms, 1966. - P.479

RESUME

The main concern of this article is to give a brief but precise account of the basic epistemological ideas of Ralph Cudworth, the chief leader of the seventeenth-century school of philosopher-theologians from Cambridge. The analysis of Cudworth's essential concepts is mostly done in the context of his criticism of Hobbesian empirical doctrine and Cartesian theory of knowledge. It is the first research on the Cambridge Platonists published in Ukraine. Hence the author has found it expedient and helpful for a reader to present Cudworth's thoughts within the broad historical framework.