

Віктор Петрушенко.

СОФІСТИ І СОКРАТ: В СМЕРТЕЛЬНИХ ОБІЙМАХ ЧИСТОЇ ДУМКИ.

Соціальним софістам усіх часів та народів присвячую.

Хорошо, подземный крот, ты роешь славно!

В.Шекспир. Гамлет (пер. Н.Полевого).

Попередні нотатки.

В нарисі, присвяченому Парменіду¹, я спробував дослідити рух думки в давньогрецькій філософії від її початку – від Фалеса – до знаменитих суджень Парменіда про буття та небуття і довести, що у Парменідових міркуваннях вийшло на поверхню те смислове напруження, яке поволі пробивало собі шлях у живому русі самої себе конструюючої думки. Парменід продемонстрував один із можливих варіантів розгортання концепції світоосмислення, що йшла в руслі вимоги Геракліта досліджувати не лише “ЩО?” у міркування про буття й космос, а й “ЯК?”, тобто думати не лише над тим, **ЩО** саме є космос або його початок, а й **ЯК** ми повинні мислити задля того, щоби означене **ЩО** було виправданим та вагомим. Геракліт, як відомо, вважав, що наше “**ЯК**-мислення” повинно бути у злагоді із “**ЯК**-космосу”; останнє ж є ніщо інше, як Логос. Звідси випливає можливість характеризувати Геракліта як мислителя, що вперше поставив організацію, будову думки перед оком філософської рефлексії, отже, можна вважати його провісником логіки (недаремно назва цієї науки походить від терміну “логос”). Попри те, що міркування Геракліта вважалися темними та незрозумілими, він сприяв раціоналізації думки. Що б ми сьогодні не казали про вади та обмеженість раціоналізму, проте, не можна не визнати того, що досягнення нашої цивілізації, наші боріння із собою, наші виборювання іскор світла у оточуючий нас пільми матері-природи, - все це здобуто на основі та із допомогою рацію. А розвиток раціональності передбачає те, що ми робимо

¹ Див.: Петрушенко В. Парменід: концептуальний образ. – Львів: ДУ “ЛПГ”, 2000 (Рек. до видання каф. філософії)

предметом нашої уваги і спеціальної діяльності наші ж **власні ментальні акти** та утворення. Або: ми починаємо вивчати, досліджувати та вдосконалювати “екран” нашої свідомості, а не лише (і, може, не стільки) те, що на ньому зображено. До всього цього веде та лінія мисленого зв’язку, що прямо починається від Геракліта, хоча на це у певному сенсі “працювала” і попередня думка. І все ж прямий перехід від експериментів над “логікою матеріалу” до експериментів над “матеріалом логіки” був здійснений дещо пізніше, здійснений у ситуації, сповненій драматизму та, навіть, трагізму. Це і постане предметом нашої уваги в даному нарисі.

Софісти: просвітники, інтелігенти чи шахраї?

Явище софістики на інтелектуальному горизонті Стародавньої Греції – явище суперечливе, хоча в громадській думці воно постає переважно у негативних окресленнях: не даремно по-сьогодні ми вживаємо слова “софізм”, “софістика” як майже лайливі. І в самій Стародавній Греції ставлення до софістів було скоріше негативне, ніж позитивне; тут варто згадати не лише упереджені щодо софістів діалоги Платона, а й комедію Арифстофана “Хмари”, ставлення до софістів з боку представників Академії та Лікею¹. І все ж саме ці джерела свідчать про те, що софістика зачіпила, зацікавила грецьку громадськість, і то – надовго. Значить, не все так просто. З огляду на розвиток античної філософії можна точно стверджувати, що саме софісти були людьми, які звернули увагу на той факт, що грецька раціональна думка і, зокрема, філософія, вже напрацювали великий та цікавий матеріал в галузі ментальних відкриттів та проривів, проте цей матеріал ніяк не використовується і навіть не був оцінений належним чином. Очевидно, це було неправильно. Отже, софістам вистачило розуму збагнути *значущість, соціальну вагу того знання, яке виходило далеко за межі життєво необхідного*

¹ Див. чудове дослідження явища софістики у вітчизняній філософії: Гиляров А.Н. Источники о софистах. Платон как исторический свидетель. – К., 1891; Он же. Греческие софисты, их мировоззрение и деятельность в связи с общей политической и культурной историей Греции. – М., 1888.

та соціально виправданого. Вони першими почали розносити та пропагувати знання більш високого гатунку, а тому, *de facto*, постали засновниками вищої освіти (і то вперше в історії людства!).

Коли К.Ясперс позначає, як “осьовий час історії” цілу низку інтелектуальних здобутків людства, що сформувались на протязі приблизно тисячоліття (на VII ст. до нашої ери вони вже набули значення та ваги) і на які, ніби як на вісь, накручувалися всі подальші досягнення¹, то сюди варто було би додати лише одне: ці досягнення також необхідно було усвідомити в їх особливій, ментальній (чи інтелектуальній) якості. Поза таким усвідомленням найтонші вироби людського інтелекту в кращому випадку могли прийматися за магію або чародійство. Можна без перебільшень стверджувати, що самий факт того, що софісти зробили ставку на пропаганду особливого людського продукту – продукту мисленого, ментального - цей факт засвідчував: якість була відфіксована і певною мірою усвідомлена. Напевне, вперше у деяких судженнях, а ще більше – у реальних діях софістів **інтелектуальні (ми би сьогодні сказали – когнітивні) утворення були відокремлені від усього іншого і поставлені перед рефлексуючою людською думкою як її предмет**. Лише за цієї умови у подальшому можна було цей предмет змінювати, розвивати, деталізувати, тобто – нарощувати інтелектуальні можливості людини.

Проте, саме усвідомлення того, що перед нами знаходиться дещо таке, що може мати цінність та широке застосування, ще не вирішує питань саме останнього: ясно, що якщо би софісти почали пропагувати та намагалися використати знання такого типу, як гераклітіанство, атомізм, своєрідну метафізику буття елеатів, то навряд чи вони знайшли б широку аудиторію, що прагнула би до них долучатися. Знання були, тобто були знання певної якості, але треба було їх певним чином змінити задля того, щоби вони набули *вартості* в очах широкої громадськості (не виключений, звичайно, і зворотний хід процесу: пошуки того, від чого можна було би мати зиск, привели до оцінки та переоцінки

¹ Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991. – Часть первая, разд. V. Осевое время и его последствия.

напрацьованого філософією). Та чи інша міра усвідомлення даного моменту змусила софістів **повернути** традиційну проблематику античної філософії у бік *соціальної практики*, тобто – зайнятися пропагандою знань суспільно корисних: політичних, соціально-етичних, юридичних. Тому **софісти були першими грецькими мислителями, що змінили спрямування пізнаючої думки**: від космоцентризму до соціологізму. І особливості такого роду знань врешті проявились у їх судженнях та міркуваннях. Отже, *софісти почали пропанувати людям не прості знання, а саме ті, які могли поставити їх володаря в особливу суспільну позицію – у позицію переваг порівняно із іншими членами суспільства внаслідок опанування особливими – пізнавальними та інтелектуально-дійовими – засобами дії в межах суспільних відношень* (зараз ми би назвали це соціальною кон'юнктурою). Своїм учням софісти обіцяли блискучі перемоги у судових справах, швидку політичну кар'єру, вміння впливати на інших людей у вигідному для себе напрямі¹. Звичайно, твердили вони й те, що розповсюдження знань буде позитивно відбиватися на стані суспільства в цілому. Можна бути впевненими у тому, що вони самі певною мірою опинилися під впливом магії “високого” знання: їх вислови і промови, навіть приправлені дозою іронії у діалогах Платона, все ж дозволяють відчувати в них певні пафос та урочистість. На виправдання даного моменту варто згадати, що не лише софісти підпали під магію відкриття “соціальної істини вищого гатунку”; досить нам згадати певну урочистість деяких тверджень Г.Гегеля, пророче натхнення Л.Фейєрбаха, відтінок месіянського радикалізму у тезах К.Маркса, Ф.Енгельса, О.Конта, щоби поставитись до софістів поблажливо: так, вони були захоплені тими перспективами, які відкривало їм використання вищого знання, але останнє, все ж, було того варте.

Поставимо кілька доречних запитань: як ставитись до самої спроби поставити знання у службову по відношенню до людини функцію? Як може вплинути на знання спроба його прагматизації? Це самому знанню буде корисним

¹ Див.: Конрад М. Нарис історії стародавньої філософії. – Рим, 1974. – С.147-150; Татаркевич Вл. Історія філософії. – Т.1. – Львів, 1997. – С.76-81.

чи ні? – На ці питання не може бути єдиної категоричної відповіді; скоріше, відповідь буде внутрішньо суперечливою, тобто *це і так, і ні*. Як вже було окреслено, обернення знання у бік прагматизації відкриває шлях до його спеціального розроблення та культивування, до урізноманітнення як самого знання, так і соціальної діяльності, поєднаної із ним. Тут варто відзначити, що так чи інакше у внутрішню характеристику знання, а не лише в окреслення його функціональних моментів, входить соціальний компонент: можна виправдано стверджувати, що лише те “перероджується” у знання, що опиняється на пружку соціального руху. Тобто, знання виражає не лише необхідність буття, а, скоріше, необхідність соціально виявленої та засвоєної території останнього. Тут, до речі, перед нами проблискує момент того, що можна було би назвати “історією як долею”: історія несе нас та виносить на певний простір саме тому, що ми несемо історію¹. Проте тут водночас відкривається і інша перспектива – перспектива певного консервування знань, перетворення їх на своєрідну *рецептуру соціальної діяльності*, на “підручний засіб” (із втратою того фундаментального моменту знання, який називається трансцендентуванням і який особливо яскраво розкривається через поняття інтенціональності). Якщо знання чітко та однозначно замкнуті на певного роду соціальну практику, воно дуже скоро втратить свої власні, внутрішні, іманентні стимули до розвитку і вдосконалення. *Знання, замкнене на практику і тільки на практику, втрачає ментальний горизонт та перспективу власного розвитку*. Ось чому, наприклад, інтенсивний розвиток фундаментальної науки просуває не лише знання, а й соціальну практику вперед швидше та успішніше, ніж тотальне орієнтування науки на прикладні вирішення. Проте, і тут варто уникати крайнощів, оскільки знанню загрожує як вузька прагматизація, так і надмірний відрив від життєдіяльності. У реальній суспільній практиці тут варто досягати певного збалансування, але, не викликає сумніву, останнє навряд чи можливе, якщо знання не набуло певної автономії, не

¹ Див.: Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. – СПб., 1999. – Часть вторая, разд. III. Вещь и природный мир.

окреслилося у власному онтологічному статусі; не викликає сумніву саме тому, що відсутність автономії знання буде означати відсутність однієї із сторін балансу, а практика, замкнена лише на саму себе, досить швидко консервується, перетворюючись на соціальний автоматизм. Це було справедливим і для епохи софістів, а зараз, за умов інформаційного суспільства, це стає просто вирішальною умовою: розвиток знання як такого, що відкриває можливість ширшого та більшого знання, - це імператив сучасності.

Але та ситуація, в якій розгортали свою діяльність давньогрецькі софісти, поставала для них у чомусь ще складнішою: справа у тому, що вони брали за навчання гроші, і при тому – великі (бо ж продавали надзвичайний товар!). Той факт, що в суспільстві з’явилися люди, які були згодні платити гроші за знання, фактично соціально *легалізувало та реабілітувало* останнє: дещо спрощуючи та вульгаризуючи суть справи, можна все ж стверджувати, що реальну соціальну цінність має те, що має економічну вартість. Але це, водночас, накладало на софістів як “платних вчителів мудрості” певні обов’язки: людина, яка платила за знання великі гроші, хотіла мати наочні підтвердження того, що “товар надійний”. Тобто необхідно було якось реально засвідчити те, що гроші були витрачені не даремно. – Ось у цьому пункті, що вводить нас у внутрішню ситуацію софістичної діяльності, починають окреслюватись інші – негативні та драматичні сторони софістики. Звичайно, засвідчити виправданість грошових витрат софісти могли лише в один спосіб: навчити своїх учнів здобувати через знання якісь переваги, як-от перемагати у сперечанні, в публічних дебатах, а особливо – у судових справах. При цьому перемога повинна була здобуватися завжди, а тому **софісти вчили перемагати за будь-яких обставин, безвідносно до того, яким був реальний стан справ**. Тут – справжній внутрішній нерв, найболючіше та вразливіше місце всієї суті софістики: *потреба (що, фактично, поставала вимогою) у соціальній реабілітації вищого знання, потреба, підкріплена матеріальним інтересом, перетворювала таке знання на “підсобний засіб діяльності”*. Це був крок у напрямі до ідеологізації знання, до його

приручення та приниження, крок, що зреалізований хоча б одного разу, миттєво переростав у “епідемію” подібних кроків, у “стаєрський біг” за оманливими винаходами на дистанції історії. І, треба сказати відверто, чим би він не обертався для конкретних його запроваджувачів та реалізаторів, для суспільства в цілому він завжди обертався лише втратами: знання ніколи не піддавалося і, внаслідок його природи, ніколи не буде підданим спробам заперти його у клітку приватного, виключно суб’єктивного корисливого інтересу¹. Знання – явище міжіндивідуальне та міжсутнісне; це, за суттю, завжди зустріч, а зустріч без “візаві” неможлива². В цьому, до речі, полягає наша сьогоднішня єдина надія на соціальний прогрес: він очевидно все тісніше сплітається із знанням, а останнє ніколи не зможе перетворитися на підручний засіб для проведення приватного часткового інтересу без вагомих втрат як для себе, так, врешті, і для останнього.

Із цього, зазначеного внутрішнього пункту софістики, розпочинаються її негативні та шкідливі риси і прояви. Софісти фактично почали вчити – і, навіть не вчити, а “натаскувати” – **мистецтву перекручення думки**: якою б не була реальна ситуація, треба було так повернути її вираження та окреслення в думці, щоби в кінцевому підсумку можна було провести свою думку і відстояти свій інтерес. Але для цього треба було зреалізувати певні філософські парадигми, тобто треба було чи прямо, чи опосередковано переконати (-ся!) у принциповій можливості таких дій. Тут починають вимальовуватись *метафізичні тонкощі* і справи, і думки софістів. *Що значить самий той факт, що ми вважаємо за можливе будувати хід міркування всупереч реальному стану справ?* Це значить, по-перше, що ми “намацюємо”, схоплюємо момент наявності у думки та знання якоїсь власної природи, що не співпадає із природою реального ходу подій³. По-друге, ми починаємо розуміти цю якість так, що вона припускає **відсутність, не існування між реальністю та думкою (знанням) прямого та простого**

¹ Про природу знання див.: Петрушенко В.Л. Епістемологія як філософська теорія знання. – Львів, 2000.

² Див.: Тиллих П. Систематическое богословие. – Т.1, 2, ч. I, II, III. – СПб., 1998. – С.105.

³ Цей момент в діяльності софістів наголошений в дослідженні: Кассен Б. Эффект софистики. – М.- СПб., 2000. – С. 9-11.

причинно-наслідкового зв'язку. Тобто ми припускаємо, що можемо оперувати думкою у відриві від реальності, навіть – у розриві із нею¹. De facto це значить, що ми “намацали” самовладну природу думки, її якісну та принципову відмінність від спостережуваної нами реальності. А тепер припустимо, що ми це зробили: відірвали думку від реального стану справ; що відбудеться, якими будуть наслідки таких дій? Щоби не загубити думку, ми повинні знайти спосіб її фіксації не через віднесення до дійсності, а самій по собі, **через себе саму**, тобто знайти, *що ж тоді буде тримати думку, якщо її вже не тримає орієнтація на реальність*. Софісти вирішують цю проблему у подвійний спосіб: з одного боку, **думка фіксується словами, іменами**²; проте, тут варті уваги лише ті імена, які не вказують прямо на конкретні речі; це є так звані абстрактні (або загальні) поняття, а ще простіше – поняття, що розповсюджуються на всіх. Це є юридичні закони, звичаї, моральні норми та ін. Тому софісти усю свою діяльність спрямовують саме сюди – у *міжіндивідуальні комунікативні засоби і слова*: тут легше “обкручувати” та перекручувати думку, оскільки вона відірвана від свого конкретного предмета – носія її змісту. З іншого боку, **вони прив'язують думку лише до її агента, продуцента, живого носія – до людини**. “Людина є мірою всіх речей” (Протагор) саме тому, що поза людиною та її реальними діями ні знання, ні думки не існує. Всі ці міркування та прозріння софістів врешті вилилися у відому річ – у їх обґрунтування **принципу релятивізму** у знанні та пізнанні. Особливо яскраво це проявилось у тих міркуваннях, які розгорнув Горгій у своєму відомому творі із красномовною назвою “Про природу, або про неіснуюче”³. Сама ця назва до певної міри була епатажем: що ж, як не природу, греки (і не лише!) вважали єдиним справді існуючим?! Як розуміти тезу про те, що природа є неіснуюче? Саме в тому сенсі, який був окреслений вище: **найпершою реальністю думки як думки є слово**; саме воно наставляє та орієнтує нас в наших діях. Проте між словом та реальним існуванням речей не

¹ Там само с.10.

² Там само, с.12.

³ Кассен Б. Эффект софистики. – М.- СПб., 2000. – С.29-31.

існує прямого, впевнено фіксованого зв'язку, а тому якщо би ми навіть і пізнали дещо істинне, ми все одно були би неспроможні його висловити. Що ж існує насправді? – *Людина із її діями, інтересами та зацікавленнями*. Саме тому “молодші” софісти врешті висувають тезу про виправданість дій результатом, а засобів – цілями, про те, що релігію можна виправдати вже тим, що вона служить мудрому правителю засобом керування стихійними масами людей¹. Відбувається своєрідне розхитування усталених попередніми звичаями спонтанного ходу суспільного життя норм та стереотипів поведінки, через що можна вважати виправданою тезу Ф.Ніцше про оцінку періоду високої класики в грецькій культурі терміном “декаданс”². *Самовладна думка вступає в стихію суб'єктивної сваволі, тішаючи себе можливістю рухатися туди, куди буде вабити її приватний, нічим не зумовлений інтерес*. Наскільки ж це, здавалося б, суперечить твердженням Парменіда про те, що ми ніколи та ні за яких обставин не можемо вийти у думках за межі буття! Щоправда, останнє зауваження можна й не прийняти як таке, що суперечить твердженням софістів, оскільки, врешті, можна вважати справжнім буттям саме людину із її реальними потягами, відчуттями та інтересами.

Отже, **принцип релятивізму у твердженнях софістів переносив засаду знання із космосу на людину**, роблячи останню єдиною гаванню, притулком знання. Слід зауважити, що людина при цьому розглядалася майже виключно *натуралістично*, у своїх зовнішніх проявах: обмеженою частковим інтересом, нестійкою, егоїстичною, врешті такою, що займає певний простір і потребує його для власних виявлень. Через це можна стверджувати, що **поворот у філософській проблематиці, що його запровадили софісти, відбувся без зміни площини руху**: людина тут, у твердженнях софістів, була фізичною часткою космосу, що його раніше розглядали в якості першої сутності. *І космос натурфілософів, і*

¹ Конрад М. Нарис історії стародавньої філософії. – Рим, 1974. – С.156-157.

² Наведу лише деякі висловлювання Ф.Ніцше: “Виступи грецьких філософів після Сократа виявляють симптоми декаданса” (с.192); “... сократівський спосіб думок був явищем декаданса...” (с.198); “Декаданс викриває себе перебільшеною турботою про “щастя” (с.199). – Ніцше Ф. Воля к власти. – М., 1994.

людина софістів поставали різними полюсами або краями натуральної просторової дистанції. Для порівняння: дещо подібне відбувалося на радянській території під час перебудови: людина була піднята до рівня найпершої реальності, право її потреб стало першим гаслом, проте всі наївно думали, що це буде все та ж звична, “морально стійка” та “духовно зацікавлена” людина. З’ясувалося, проте, що у людини є й інші виміри, які й вийшли “із підпілля”, скориставшись пвдставою “природного права”. Цей момент виходу на перший план у всіх процесах дійсності саме людини із її природними потягами та властивостями, напевне, в історії є неминучим та періодично закономірно виявленим; тут мимоволі згадується ренесансний погляд на хід історії як на процес, що відбувається в ритмі повторюваних коливань (можливо, із збільшенням їх амплітуди). Особливістю історичних діянь софістів постало те, що вони виступили не в галузі політики, не із претензією на соціальне реформаторство, а в галузі знання, в сфері інтелектуальності, а це значить, що ми повинні (чи маємо право) розглядати їх не лише як чимось акцентовано стурбованих осіб, а й як такого роду діячів, що виявили внутрішні закономірності когнітивно-рефлексивного процесу як важливої складової історії. Щоправда, знання вони зрощували із людиною, її життєвим вибором та громадською позицією, тому й можна сказати, що їх справа була своєрідною “розвідкою боєм”: задля того, щоби довести можливість маніпулювати знанням у відриві від найпершого традиційного його предмету (космосу, природи), вони поклали на вітвар інтелектуальних борінь свою репутацію. Проте, повторюю, вони довели, що це можливо. А від такого ствердження вже пролягає шлях до логіки, до скептиків, до Д.Юма, критицизму І.Канта та сучасних когнітивних та епістемологічних експериментів. Отже, віддамо шану софістам: вони послужили історії так, що вона їх засудила; вони були із тих, хто починає шлях у нове, проте не здобуває перемоги, оскільки, врешті, з’ясовується, що йшли може й туди, але без урахування всіх складностей маршруту і не так (тут знову напрошується аналогія як із перебудовою, так і з реальними подіями у нових державах, що виникли в

регіоні колишньої єдиної радянської держави). Але після здійсненої ними справи все ж стає зрозумілим, що у людському самоздійсненні, у людському самовипробовуванні та прозріваннях з'являється нова територія, по якій рухатись, можливо, небезпечно, але вона існує і може бути осмислена та освоєна як територія якихось нових, ще не звіданих людиною можливостей (саме такі характеристики території “ментального простору” були окреслені в фільмі А.Тарковського “Сталкер”¹).

Сенс та зміст “сократівського перпендикуляру”.

Відомо, що саме Сократ рішуче та непримиренно постав проти софістів, скоріше – проти софістичного способу тлумачення і знання, і людини. Проте суть того, що зроблено Сократом, часто-густо розчиняється у якихось численних сторонах його діяльності: то він постає страшенно активним комунікативістом, то балакуном, то міфом, то містиком, то лікарем людських душ, то іроніком, то... , і т. ін.². Л.Шестов влучно визначив суть життєвої справи Сократа як “перпендикуляр до усієї попередньої філософії”³. Досить часто це пояснюють дуже просто: до Сократа панувала натурфілософія, де всі думки були прикуті до природи, космосу, а Сократ поставив у філософії на перший план людину. При тому, правда, виникає потреба в уточненнях: адже це софіст Протагор сказав, що “людина є мірою всіх речей: існуючих, що вони існують, і не існуючих, що вони не існують”⁴. Отже, може скластися враження, що не Сократ, а Протагор поставив означений “перпендикуляр” першим, проте цей перпендикуляр ніби-то був непевним.

В світлі попередніх міркувань точніше слід сказати, що Протагор зробив *поворот* філософської думки (як вже зазначалося раніше – без зміни площини

¹ Див.: Петрушенко В.Л. Ностальгия по абсолютному. Философский контекст кинотворчества А.Тарковского. – К., 1995. – С.122-132.

² Див., наприклад: Йегер В. Сократ // Йегер В. Пайдея. Воспитание античного грека. – М., 1997.

³ Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Сочинения в 2-х т. – Т.1. – М., 1993.

⁴ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1979. – С.375.

руху думки), а суть “сократівського перпендикуляру” в іншому. Думаю, що у нас є підстави вважати, що Сократ, прийнявши ідею софістів про те, що думка може, має право і, навіть, повинні відірватися від натуральності, **почав шукати її засад зовсім не там, де їх шукали софісти**. Дійсно, навряд чи можливо узасаднити думку на основі зверненні до речей, оскільки останні перебувають у так званому “гераклітовому потоці” (філософською мовою – в меональному потоці). Той, хто хоча би одного разу виходив на “плерер” на етюди з малювання, чудово знає, наскільки складно, а, може, й неможливо намалювати “натуру”: ось тільки ви почали класти тіні чи наводити фарби, як змінилося освітлення, або повіяв вітер і крони дерев набули нового вигляду, або ще щось... Словом, виникає зовсім не зайве питання про те, а що ви власне збираєтесь малювати: якійсь певний стан дійсності, чи суміш станів, чи-то просто вигадану дійсність? Те ж саме очікує нас, коли ми ставимо питання про засади наших виправданих суджень: *до якої дійсності ми апелюємо, вживаючи такі фрази, як “насправді”, “в дійсності”, “по суті справи” та ін.?* Думку треба відірвати від натуральності, треба спрямувати її туди, де є парменідівське “буття в істині”, а не буття у сприйнятті чи-то в гадці. Але найскладніше якраз і полягає у тому, щоби визначити, *на чому саме повинні триматися думка тоді, коли вона віддана самій собі*. Треба сказати, що це питання не зовсім історичне і тим більше зовсім не риторичне; воно і сьогодні залишається значною мірою невизначеним і невирішеним¹. Так, у традиціях англійського емпіризму майже незаперечним постає твердження про те, що єдиною засадою будь-якого міркування може бути те, що називається “фізикалізмом” – останнє, не редуковане ні до чого відчуття. Через те і реальність самого міркування може бути засвідчена лише фізикалістським чином: це може бути або “flatus vocis” (звучання, віяння голосу), або набір знаків, які, знову-таки, можуть бути переведеними у фізикально фіксовану дію (за Л.Вітгенштейном, уся

¹ Див. на цю тему: Петрушенко В. Про начала філософії та особливості давньоруської філософії // Творчість Андрія Белого в контексті культури срібного віку. – Дрогобич, 2000. – С.4-7; Петрушенко В.Л. Епістемологія і філософська традиція // Українська національна ідея: реалії та перспективи розвитку. – Вип. 8. – Львів, 2001.

філософія є ніщо інше, як “критика мови”¹). В картезіанській традиції думку “несе” “емінентна причина” – вища духовна субстанція, яка найпершою своєю властивістю має здатність самосприйняття. На цьому думка і тримається: те, що не може бути переведеним у її самопрозоре визнання через внутрішню очевидність, не заслуговує на довіру.

Всі, хто спеціально цікавився питаннями творчості Сократа, знають, як важко виділити з-поміж думок переповідачів сократівських тез власне те, що належить Сократу². І все деякі речі можна стверджувати більш-менш впевнено. Безумовним постає те, що *Сократ рішуче відрізняв природу душі від того, що можна назвати чуттєвим або матеріальним*: тут він йшов за Гераклітом, вважаючи, що “меж душі не відшукати”³ (бо вони надзвичайно широкі) і що чуттєво надане перебуває у плинні та потоці змін. Напевне, не повною мірою він відкинув Анаксагорові твердження, оскільки, як відомо, високо цінував його зведення розуму у ранг найвищої та найпершої реальності⁴. А звідси випливало, що ***розуму та тому, що ним продукується, повинні бути притаманними особливі якості***. Оскільки душа та розум не підлягають змінам, то вони безсмертні, а якщо безсмертні, тобто за суттю – незмінні, тобто у дечому остаточні та завершені. Постає зрозумілим та окреслюється у своїх основних моментах питання про “сократівський перпендикуляр”: **засади знання слід шукати у розумі (або в глибинах душі), а ці засади повинні володіти якостями, принципово відмінними від якостей матеріально-чуттєвого світу**. Тому тезу Сократа “Пізнай себе!” ми цілком слушно можемо в даному випадку поінтерпретувати так: піди в глибини своєї душі, оскільки лише там можна знайти дещо, що може вивести нас за межі плинного та відносного. Тут надзвичайно важливим постає також те, що Сократ шукав – і не безпідставно! – ту людську здатність, завдяки якій ми можемо не

¹ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть 1. – М., 1994. – С.19.

² Л.Шестов, наприклад, вважає, що Платон лише переповів основні положення Сократа; див.: Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Сочинения в 2-х т. – Т.1. – М., 1993.

³ Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. – М., 1991. – С.231.

⁴ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1979. – С.109.

просто сприймати дійсність, а й оцінювати її. Із суто логічної точки зору це означає, що **людина повинна володіти чимсь таким, що виводить її за межі відносного, плинного, непроясненого**. Якщо ми не знаємо себе - риторично промовляв Сократ, - чим же ми будемо вимірювати все інше? Ні, не в чуттєвому, навіть у віднесеному до людини, ні в її звичайних, тобто матеріальних або підпорядкованих матеріальному, інтересах, а лише у тому, що не підпорядковане матеріальному, що виходить за його межі повинні ми шукати оцю **єдину нашу здатність, яка і робить нас людьми**. Чому ми можемо, слідом за Сократом, це стверджувати? Саме тому, що людина діє (або повинна діяти) не в ситуації, а “як належить”, тобто на якихось засадах, що переривають самовладну стихійність матеріального плину¹. А це можна знайти лише в духовному.

Зазначимо таку річ: сьогодні у нас майже не викликає сумніву те, що духовне володіє якимись принципово відмінними від матеріального характеристиками. У питанні про те, що це за характеристики, ми повинні були б звернутись до вже іншої епохи – епохи середньовічних філософських міркувань та розвідок, бо саме тоді відбувалось інтенсивне, щире та наполегливе засвоєння того, що ми називаємо духовною реальністю. Середньовічна філософська (як і – більш широко – громадська) думка наважилася експериментувати із нескінченними, невидимим та чуттєво невизначеним; Аврелій Августин, більше відомий як Августин Блаженний, одного разу зазначив, що Платон, який твердив про надзвичайну складність позаматеріальних сутностей, напевне був би здивований тим фактом, що сучасна Августину пересічна людина здатна була цінувати позачуттєве більше, ніж чуттєве, а, відповідно, і розумітися на тому краще, ніж, можливо, видатні грецькі мислителі. Звідси можна зробити припущення, що у підходах до духовного греки робили якісь помилки. Але і вони мали свої аргументи на користь більшої значущості духовного. Наскільки можна

¹ Надзвичайно цікаві судження з приводу природи моральних засад людини сформульовані Л.Шестовим. Див.: На весах Иова // Шестов Л. Сочинения в 2-х т. – Т.2. – М., 1993. – С.381-382. Сучасний аналіз етичної проблематики див.: Малахов В. Етика: Курс лекцій. – К., 1996; Макинтайр А. После добродетели : Исследования теории морали. – М., 2000.

судити із джерел, Сократ був прихильником теорії “*космічної подорожі*” душі, згідно якої душа є безсмертною, непідвладною руйнуванню. Вона не вмирає, а лише перевтілюється в інші процеси та явища космосу. Але її безсмертя просто змушує нас приписувати їй характеристики, принципово відмінні від характеристик натуральних, матеріально-чуттєвих речей. Змінність речей свідчить про їх внутрішню неоднородність: зміна є перехід від чогось певного до чогось іншого; а це, в свою чергу, свідчить про певні перерви, обриви у просторі розповсюдження речей. Значить, речі всередині себе не є суцільними, щільними, однорідними, цілісними; саме тому їх можна зруйнувати, розколоти, знищити. Якщо ж *душа безсмертна*, то вона, навпаки, повинна бути неперервною (в просторі і часі), тобто щільною, цілісною, єдиною, однорідною. Значить, і **характеристики того, чим володіє душа, або того, що вона породжує, повинні бути саме такими.** Звідси випливав цілком логічний висновок Сократа: **оскільки знання – це явища (або надбання) душі, остільки справжні знання повинні бути - згідно із природою душі – сталими, незмінними, остаточними, внутрішньо неперервними, тобто проясненими**¹. Отже, лише духовне володіє тими характеристиками, які ми можемо покласти як в основу наших знань, так і в основу нашої людської поведінки і які ми можемо виправдано протиставити софістичним тезам про те, що кому та як розкривається, таким воно і є насправді². Сократ і наполягав на тому, що та людина, яка справді знає, буде робити тільки належне, тобто буде *моральною*, оскільки її знання будуть базуватися на фундаменті однозначного та незаперечного. Тому питання про знання для Сократа поставала у значно важливішому контексті, ніж той контекст, який сьогодні виявляють епістемологія та серія когнітивних наук. Самі підвалини знання прокреслюються як дещо таке, що покладає межу стихії нелюдського, а,

¹ За Л.Шестовим, Сократ вкорінив знання в “ідеальному світі”. – Шестов Л. Сочинения в 2-х т. – Т.1. – М., 1993. – С.332.

² Пор.: “Грецька філософія вбачала своє завдання пошуки самоочевидних і в такий самоочевидності – неспростовних істин”. – Шестов Л. Там само, с. 518.

значить, за свої знання, перефразуючи Геракліта, людина повинна стояти так само рішуче, як за стіни рідного міста.

Отже, можна констатувати: **“сократівський перпендикуляр” до всього розвитку попередньої філософії полягав не просто в тому, що він повернув проблематику філософії до людини (це зробили софісти), а в тому, що він відкрив інший вимір людини та почав наполягати на тому, що лише в глибинних засадах духовного ми знайдемо найперший та найнадійніший критерій знань.** За Сократом, знання має принципово іншу природу, ніж те, що відкрите нам у спостереженні, а тому Сократ і почав робити наголос на зв'язках людини із тим, що її перевершує, врешті – із силами всесвітніми, космічними, фундаментальними, оскільки душа в її космічних подорожах проходила крізь всі і всеможливі форми сущого. Не знання із його засадами повинно залежати від примх та потреб людини, а, навпаки, людина лише тою мірою є людиною, якою вона здатна виявити та реалізувати у своїх діях те, що їй імперативно наказують підвалини знання, а через них – деяка імперативна всесвітня вимога, звернена до людини¹. Тварини, як писав молодий К.Маркс, діють за мірками свого роду, і лише людина може діяти за мірами самого предметного буття, а, отже, бути всезагальним єством, прямим продовженням і реалізацією глибинних потенцій всесвіту.

Варто також звернути увагу й на другу засадничу тезу Сократа: “Я знаю лише те, що нічого не знаю, але інші не знають навіть і цього”. Дехто витлумачує цю тезу, як сократівське зізнання у своїх незнаннях, проте теза починається зі ствердження, а не із заперечення: Сократ стверджує “Я знаю”. Про що? – Про своє незнання. Значить, він не перебуває у суцільному невіданні, оскільки знає про своє незнання. Але що ж знає Сократ? – Незнання. Чи не рівноцінно це тому, що він нічого не знає? Ні, оскільки задля того, щоби знати про своє незнання, треба принаймні знати, чим знання відрізняється від незнання². Із наших

¹ “У Сократа було знання не для себе, а для інших” – Шестов Л. Сочинения в 2-х т. – Т.1. – М., 1993. – С.263.

² Див. там само, с.487.

попередніх розвідок стає зрозумілим, що це так і є: Сократ вважав, що знання, **справжні знання є результатом не зовнішнього спостереження, а діяльності душі**. А це значить, що справжнім знанням повинні бути притаманні їй найперші властивості: справжні знання повинні бути сталими, незмінними, остаточними, вічними. Відповідно, і *виправдана поведінка людини повинна базуватися не на тимчасових інтересах, а на деяких непорушних принципах*.

Не треба володіти особливою прозорливістю задля того, щоби побачити, що подальша класична філософія на протязі тисячоліть сповідувала тою чи іншою мірою ці категоричні твердження Сократа: так, арістотелеве розведення етичних та діаноетичних добродітностей, паскалевські сумніви щодо можливостей людини жити та діяти належним чином, спінозівські вибудовування засад етики, - все це перебувало в руслі означених сократівських тверджень.

Виблиск та злиденність чистої думки.

Отже, у нас є підстави стверджувати, що софісти повернули філософську проблематику від космічної спрямованості на людину, проте цей поворот відбувся в тій самій площині з однієї простої причини: людина та її прояви розглядалися “платними продавцями мудрості” в натуралістичному плані, а тому вони не лише не вийшли за межі меонального гераклітового потоку, а ще й підсилили його властивості, оскільки в певному сенсі людина більш рухлива, ніж природні явища і процеси. Людський інтерес рухається швидко і невпинно, і знання в цьому русі постають як те, що повинно бути підвладним людині, активно використовуватись нею. Проте, як виявилось, знання почало поводитись своєвладно: воно не підкорилось софістам, а в історії пізнання чомусь все спрацювало так, що софісти стоять в горизонті людського самоздійснення скоріше під рубрикою “*як не слід робити*”. Все ніби так, але й не зовсім: ставлення до софістів неоднозначне, і вони приваблюють декого не лише тим, що почали поширювати знання та повертати його в бік людських потреб, а й тим, що

суб'єктивний інтерес подали як єдино виправданий відправний пункт для когнітивної і будь-якої іншої людської діяльності¹. Чи можлива людина поза сваволею, без сваволі? Чи не вправі ми характеризувати людську суб'єктивність як довільне відхилення від закону, норми, необхідності? Адже без припущення такого моменту ми, напевне, будемо просто вписувати людину у знеособлений природний процес. Якщо людина здатна творити, якщо вона, як дуже часто кажуть, не просто пристосовується до ситуацій та обставин життя, а перетворює останні, вона повинна мати здатність **відхилятися від необхідності**, притому – відхилятися довільно². Софісти – суб'єктивісти, проте, може, в цьому сенсі і аспекті вони були і залишаються послідовними захисниками права людини на те, щоби протистояти сліпому та анонімному рухові натуралістично-природних циклів. А Сократ, навпаки, намагався вписувати людину в необхідність, закликав її через внутрішнє рішення діяти *належним чином*, у відповідності із тим, що диктують їй внутрішні необхідні устої буття людини і космосу. Давайте уявімо собі хоча б на мить, щоби сталося, як би всі члени суспільства хоч на певний час стали би Сократами: чи не перетворилося би при цьому суспільство в механізм, який рухався приблизно так само, як рухаються зірки, гірські потоки, проростають рослини? **Чиста думка – це думка однозначна, завершена, вічна**; вона повинна стати засадою для таких само діянь. Здається, Сократ закликав нас відмовитись від того, що належить нам за правом нашої першої природи – від **“волі до сваволі”**, а, значить, - від людської суб'єктивності. Що ж, можливо Ф.Ніцше був правий, коли називав Сократа першим декадентом в історії європеїства (і античної філософії): Сократ почав через нескінченні резонерства вводити вільну думку в обмеження, унормування, лякати її втратою засад, підрізаючи їй крила для вільного польоту. Отже, як оцінювати діяння Сократа і софістів? Чи має чиста думка виправдану цінність з точки зору людської творчості та суб'єктивності?

¹ Пор.: “Істина є там, де наука вбачає “ніщо”. Тобто в тому одиничному, неповторному, незрозумілому, завжди ворожому поясненню – у “випадковому”. – Шестов Л. Сочинения в 2-х т. – Т.2. – М., 1993. – С.202.

² Див.: Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – М., 1995. – С.194-195, 211 та ін.

Це питання не просто спірне, суперечливе, а ще й одне із наріжних питань європейської духовної історії. Майже вся класична європейська культура прагнула дістатися того, на що наставляв її (і нас) Сократ, тобто вона прагнула остаточного, завершеного в сфері знання та свідомих життєвих орієнтирів¹. Нагадаю, що навіть А.Камю у XX ст. не міг стримати своєї ностальгії за остаточними принципами, коли він стверджував: “Якби мислення відкрило у мінливих контурах феноменів вічні відношення, до яких би зводились самі ці феномени, а самі ці відношення резюмувалися якимсь єдиним принципом, то розум був би щасливим. У порівнянні із таким щастям міф про блаженство здавався би жалюгідною підробкою”². Відсутність таких принципів для А.Камю поставала рівнозначною відсутністю смислу, а це вводило людину у ситуацію абсурду. Тому, врешті, філософ і письменник вважав, що людська думка завжди балансує між раціональним та ірраціональним: визнання відсутності смислу не знищує потребу у ньому та надію на можливість його продукування. **А умовою смислу постає завершеність, абсолют, остаточний принцип.** Це і був шлях, запропонований Сократом. Але цей шлях веде до відмови від того, що ми відчуваємо в собі і що, врешті, вважаємо суто людським: адже людину від її “відхилення” від фатуму не може утримати навіть Бог! Шлях Сократа - це шлях буддистського подолання жаги життя, шлях, який Ф.Ніцше називав *покрою та примиренням*; ось тут і виникає питання: а чи можна вважати, що найперше та справжнє людське покликання (призначення) полягає у тому, щоби сама людина “заблокувала” свою сваволу, відмовилась від “відхилення” як своєї сутнісної риси і свідомо вступила у “стройный мусикийский шорох” (Ф.Тютчев), що панує у світових космічних процесах³. До цього нас схиляє велика кількість пророків, провидців та мислителів, проте і саме це схиляння виглядає перш за все та скоріше за все як чергове бажання отримати **остаточне вирішення** – те саме

¹ Л.Шестов навіть пише про те, що “Сократ постав нашою другою природою” і що тепер стоїть завдання “викорінити” зі своєї душі все “ідеальне”, все “закономірне”. – Шестов Л. Сочинения в 2-х т. – Т.2. – М., 1993. – С.237.

² Камю А. Миф о Сизифе // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. – С.235.

³ Тютчев Ф. Стихотворения. – М., 1978. – С.263.

остаточне вирішення, яке, як здається, постає *єдиною запорукою того, що ми живемо у світі, наділеному смыслом*. На мій погляд, таким чином описана ситуація прагне дещо спростити людську реальність. Я певен, що відмова від сваволі, від *немотивованого життєвого поривання*, від абсурдних дій для людини постає рівнозначною втратою себе самої. Проте я певен і того, що відсутність *відношення до смислу*, ностальгії за смыслом так само виводить нас за межі людськості. Нис Rodus, нис salta! – такими є задані нам умови нашого самоздійснення. Але справжня апоретичність цієї ситуації¹, на мій погляд, обтяжена ще й не зовсім виправданим її прочитуванням; справа у тому, що завершеність, остаточність, абсолютність, як про це твердив ще Сократ, постає рисою, притаманною нашій думці, і в яскравому та прямому виявленні – лише їй; про це, зокрема, свідчили і інтелектуальні розвідки Сократа. Абсолютне, ідеальне – це характеристики змісту свідомості, тобто це є ментальні утворення, а в тій самій реальності, в якій нам судилося жити та померати, ми не зустрічаємося ні із чим таким, що можна було би без вагань характеризувати як абсолютне або ж ідеальне. Можливо, єдине виключення тут становить смерть, а тому, знову-таки можливо, що *саме через смерть ми прилучаємося до абсолютного та ідеального не лише за властивостями, а й за статусом буття*. Принаймні, так міркував Платон, а в ХХ ст. Ж.Батай також не безпідставно вважав, що якщо власно людське не міститься в людському тілі, в організмі, то лише тоді, коли ми виходимо за межі останнього, ми й стикаємося із людським як таким². Але цю тему поки що залишимо як “інформацію для міркування”, а зараз повернемося до ідеального в свідомості: лише визнання того, що свідомості може бути притаманним дещо таке, чого поза нею або без неї не існує і не може існувати, робить виправданим та визнаним **онтологічний статус свідомості**. Якщо ж свідомість лише відтворює наявне або перекомбінує його, то вона заслуговує

¹ Поняття апоретичного мислення, як такого, що постає проблематичним та спрямованим на прояснення невирішуваних людських життєвих питань, та такого, що протистоїть мисленню систематичному, було докладно розроблено М.Гартманом. Див.: Горнштейн Т.Н. Философия Николая Гартмана. – Л., 1969. – С.31.

² Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб., 1994.- С.227.

лише того, щоби ми або взагалі поставили під сумнів її існування, або ж на “діалектичний манер” вважали її “єдністю буття та небуття”. Проте свідомості та її змісту притаманне ідеальне та абсолютне, а, значить, вона має власний онтологічний статус та має своє виправдання. Чи справді ідеальне неможливе поза свідомістю, в матеріальному світі? Думаю, що це саме так, адже *матеріальність означає подільність, складність, сполученість, наявність окремих складових частинок*. Ці частинки неминуче будуть і за параметрами, і за способом сполучення різноманітними: складове ніколи не може поставати ідеально ідентичним. Я схильний в цьому питанні приєднатися до Гегеля із його трактуванням матерії як тотальної відмінності: матерія є зовнішньою самій собі, тобто вона повсюдно та повсякчасно виходить за свої наявні межі, і в ній немає і не може бути нічого ідеально ідентичного.

Що буде впливати із того, що ми приймемо положення про ідеальність та абсолютність утворень свідомості? – Перш за все, визнання можливості для свідомості сприймати все *“під кутом зору смислу”*: якщо в свідомості можна вибудувати ідеальні або ж абсолютні виміри дійсності, то для неї стає можливим сприйняття будь-чого часткового в окресленнях сенсу. Проте це не буде сенс, що притаманний самим речам чи частковим явищам дійсності як їх, наприклад, складова, а це буде сенс як результат дії свідомості: вона *зустрілася* із чимсь, і останнє відразу ж набуло окреслень сенсу, але лише через свідомість та для свідомості. Тому *на питання, чи існує в цьому світі сенс, можна дати просту та зрозумілу (в контексті попередніх міркувань) відповідь: він існує, якщо свідомість готова його створювати та визнавати*. В такому випадку свідомість повинна бути готовою взяти на себе саму весь **тягар відповідальності за свої дії**, за стан світу та за його вибудовування в певному статусі; як це не дивно, але при цьому свідомість певною мірою повинна *відмовитись* від себе самої. Як би ми не сприймали нашу людську дійсність, але ми мимоволі, самим, так би мовити, станом речей скоріше схильні визнавати, що те, що ми називаємо матеріальністю, речами, речовистістю, - все це є міцним, надійним, твердим, непорушним,

реальним і пр., а от все те, що ми відносимо до свідомості, навпаки, постає примарним, непевним, ненадійним, таким, що не має під собою міцних засад. Тому, *слідуючи логіці повсякденного ходу речей*, ми часто відмовляємося від помисленого нами на користь побаченого, впертого порядку фактів. Але при тому ми не помічаємо, що *надійність* – це смислове, так би мовити, апріорне поняття: це дещо, **надане нам в якості умови для сприйняття будь-чого іншого**, тобто, врешті, це є наслідок ідеалізуючої роботи свідомості. Свідомість як те, що в нас *судить, вирішує, прикидає, рахує*, - така свідомість повинна, як казав Гегель, віддатися владі предметно-смислових окреслень дійсності, а останні ніколи не можуть бути довільними. Якщо повернутися тепер до софістів і Сократа, то можна сказати, що софісти вважали за можливе розглядати свідомість як *довільну діяльність*, вони вважали, що думка може належати людині як її володарю. Сократ же почав твердити, що справжня думка *не може бути власністю людини*, оскільки вона може рухатися лише в вимірах смислу, а смисл передбачає абсолюти та ідеації: **справжня думка належить руху буття, а не приватному людському інтересу**. Звідси і випливає зовсім не така вже проста, як може здаватися на перший погляд, теза Сократа про те, що справжнє знання притаманне лише богам, оскільки лише він перебуває в адекватному сприйнятті буття і для нього *не існує стіни між смислом та реально існуючим*. Людина ж не прилучена до повністю адекватного відношення до буття, тому для неї окремо – *в її свідомості* – існує сенс, а окремо – *в її сприйнятті* – існує певна дійсність, яку лише через своєрідну мужність та інтелектуальне зусилля можна ввести в смислове поле та смислові окреслення. Але звідси, із таких міркувань, випливає і інше: в своїх реальних діях людина не приречена на копіювання ідеальних смислових структур; *маючи ідеальні еталонні виміри дійсності, в реальних діях та вчинках вона досить вільна задля того, щоби обрати свій унікальний, випадковий ракурс бачення дійсності*, і, з'єднуючи цей ракурс бачення дійсності із ідеальним еталоном, надати йому **смиислового виправдання та завершеності в якості життєвої дії, життєвої реальності, життєвого вчинку**. Коли людина

ладна віддати життя за те, що інші можуть вважати лише примхами хворобливої свідомості, тоді ми починаємо прозрівати, що індивідуальне відхилення від загальної норми насправді є **узаконенням смислу**, в основі якого лежить свобода, проте не сваволя, а прокреслювання життєвої траєкторії на тлі тотальності ідеального буття. Померти за якусь річ – це також померти за свій погляд на цю річ, проте померти за життєвий сенс – це значить померти за право буття заявити про свою самовладність за межами конкретної, а тому в чомусь випадкової тілесності.

Що ж виходить? А виходить те, що людина постає перед нами прилученою до **двох шарів реальності**: до трансцендентних *абсолюцій та ідеацій*, завершених та однозначних у своєму змісті, та до часткової, мінливої та *рухливої натуральності буття*. Якби людина спробувала жити відповідно до смислових ідеацій, вона б жила і діяла однозначно, в модусі всезагального та необхідного, а якби вона віддалася натуральності, вона б втратила відношення до сенсу, опинилася б в ситуації тривалого безглуздя, ситуативності, де б, напевне, вистачило би задля дії найпростіших інстинктів життя. Сократ, і це постає досить очевидним із його тверджень, відчував внутрішню ностальгію по першому типу життя і поведінки: він, як відомо, був переконаний у тому, що **справжня моральна поведінка може ґрунтуватися лише на імперативно однозначних знаннях**, а останні повинні бути остаточними та завершеними. Напевне, недаремно християнські моралісти вважали його своїм попередником, оскільки він прагнув пропагувати людям вірець дії божественного типу. А.Камю, як вже згадувалось, вважав, що людина всупереч безглуздя світу та обставин свого життя, повинна сама вносити в останні сенс, проте філософ не визначив докладно, за яких умов це можна зробити; він лише констатував наявність у людини “**волі до смислу**” (В.Франкл). Але, виходить, що реальна ситуація людського буття постає дещо складнішою і тому – більше варіативною та нюансованою, ніж описані вище її трактування. Людина не позбавлена смислу тому, що вона здатна в своїй свідомості створювати та вибудовувати завершені, ідеальні і в певних

відношеннях абсолютні виміри дійсності; ці виміри дозволяють людині мати однозначні міри, еталони для оцінки мінливих та примхливих “переливів” реальності, а через це – бути непідвладною гераклітівському “меональному потоку”. Проте перебування лише в такому модусі буття робило би людину лише виконавцем деякого тотального світового імперативу. Людина ж з означеними орієнтирами виходить у течію реальності, опиняючись у ніколи до кінця не завершених та невизначених ситуаціях, де змушена діяти “із дефіцитом інформації”, ніколи не отримуючи можливості *відсвяткувати* співпадіння ідеальних мір та еталонів із наявним станом суцього. Реальність відносна, але відносна не взагалі, не тотально, а лише у співставленні із абсолютним. А це значить, що реальність входить у смислові визначення та окреслення, проте самий спосіб поєднання відносного, ситуативного та сталого, завершеного знаходиться виключно *в руках людини* (можна додати: як і всього того, що стоїть за її спиною). Тому виправдано кажуть, що герой – це та людина, яка в потрібний момент опинилася у потрібному місці. А кожний творець все життя марить про те, щоби це стало можливим, стало реальністю; він марить тим, щоби мінлива дійсність раптом постала дійсністю глибинно смисловою та абсолютно завершеною. Це творець, але, як виявляється, дане диво виведення миттєвостей нашого життя у поєднання із смислом характеризує людський статус буття взагалі, але, як вже було сказано, треба мати мужність на здійснення, реалізацію такого статусу буття. Треба, до того ж, мати певне, я би сказав, *онтологічне відчуття, передчуття, інтуїцію* щодо можливостей такої реалізації¹. Нам, наприклад, не уникнути подібного відчуття тоді, коли ми читаємо Гомера, оскільки виготовлення щита Ахилла або савана для Одисея постають в його творах загальносвітовими смисловими зосередженнями: *коли Пенелопа виплітає саван, то це весь космос в цей час підсунувся впритул до цієї процедури і навіть постав в даний момент в*

¹ Дію з’єднання найперших смислових орієнтирів життя із його випадковими та скороминущими миттєвостями загалом називають вчинком. Див.: Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984-1985. – М., 1986. Див. також.: Петрушенко В.Л. Ностальгия по абсолютному. Философский контекст кинотворчества А.Тарковского. – К., 1995. – С.36-37.

своєму виявленні нічим іншим, як самою цією процедурою. Отже, людині відкрита свобода творення сенсів, а, значить і буття в окресленнях сенсу. Смысл утворюється в зустрічах свідомості із дійсністю, але він утворюється в свідомості та для свідомості за умови, що свідомість спроможна та готова взяти на себе відповідальність за все, що відбувається. Але для того, щоби смысл для самої свідомості постав відкритим та прозорим, вона повинна в чомусь вийти за межі тілесного. Або інакше: перевести дійсність у виміри свідомості можна лише за умови, що свідомість має свій власний, автентичний внутрішній вимір, вздовж якого, умовно кажучи, відбувається таке введення; такий вимір і постає сенсом, буттєвою тотальністю.

Цікаво також зазначити, що наші міркування привели нас до положень, що постають протилежними положенням І.Канта.

Доповнення: І.Кант, свобода, чиста думка та “категоричний імператив”.

І.Кант, як відомо, також вважав необхідною умовою здійснення людської свободи прилучення людини до двох світів: світу феноменів (явищ) та світу ноуменів (найперших сутностей, світу “речей-в-собі”). Але, за І.Кантом, в світі феноменів свобода неможлива, оскільки всі явища визначені досить однозначно та імперативно в своїх діях та реальності, і лише прилучення людини до ноуменів – перших сутностей – гарантує нам свободу, оскільки перші сутності в своїх основах невичерпні, неперервні, а, значить, не підлягають прямому та завершеному визначенню. Світ ноуменів, таким чином, відкриває перед людиною невичерпну перспективу для самореалізацій. Отже, запорукою людської свободи у І.Канта поставало те, що світ ноуменів не мав і не міг мати остаточних визначень. У І.Канта виходило, що *абсолютне завжди лишається поза будь-якими обмеженнями, а наша свобода поставала як дія цього необмеженого або ж дія в необмеженому.* Тут, погодимося, є своя логіка, хоча вона вимагає додаткових прояснень, оскільки питання про те, чи може мати абсолютне (Бог)

якісь атрибути (певні необхідні якості), пройшло крізь історичні епохи як спірне та достатньою мірою невизначене. Ми зараз не будемо зачіпати це питання, а відзначимо лише те, що в подальших міркуваннях І.Канта простежується певна непослідовність. І.Кант зробив великий внесок у наше самоусвідомлення, оскільки не просто погодився визнавати наявність у людини двох інтелектуальних здібностей – розсудку та розуму, а вперше чітко окреслив те, що їм притаманне, якими якостями вони володіють. За І.Кантом, лише розум виходить за межі досвіду і сягає осяянь ноуменального, проте і його визначення, як і будь-які визначення взагалі, є частковими і обмеженими. Ноуменальне ж, як вже йшлося, постає принципово необмеженим. І.Кант знаходить блискуче вирішення даної дилеми: він стверджує, що **розум може формулювати свої ідеї лише у вигляді антиномій, тобто прямо протилежних тверджень**. Останні, як половини розрізаного яблука і складають ціле. Отже, **антиномічність розуму** – це не свідчення його неспроможностей, а, навпаки, свідчення того, що **він виходить за обмеження та стикається із безмежним**. І.Кант стверджував, що антиномічність, породжена у чистому розумі, являє собою суперечність, “що зумовлена кажимістю, яка виникає внаслідок того, що ідею абсолютної цілокупності, що має силу лише як умова речей в собі, ми застосовуємо до явищ, що існують лише в уявленні”¹. Здавалося б, усе обґрунтовано досить струнко та послідовно, але ось І.Кант переходить до сфери етики, тобто до дослідження практичного розуму, і твердить (цілком логічно), що основоположення практичного розуму також повинні бути чистими, інакше не вони будуть приписувати норми діям людини, а, навпаки, будуть залежати від ситуацій досвіду: “...критика практичного розуму... має своїм обов’язком утримувати емпірично зумовлений розум від домагань, ніби то виключно він один служить вирішальною засадою волі”². Якщо стояти на позиціях І.Канта або хоча б поділяти виправданість його обґрунтувань, слід визнати таке міркування правильним: всі розуми за своєю природою та суттю є

¹ Кант И. Критика чистого разума. – М., 1994. – С.314.

² Кант И. Критика практического разума. – СПб., 1995. – С.134.

рівними, і, отже, те, що буде виведеним на рівні ноуменальних ідей чистим розумом, повинно постати загальним законом для будь-якого розуму (або для всіх розумів): “Чистий розум сам собою є практичний розум і надає людям всезагальний закон, який ми називаємо моральним законом”¹. Саме на це І.Кант і спрямовував своє виведення всезагального закону моральної поведінки або свого знаменитого “*категоричного імперативу*” (“остаточного повеління”). І.Кант саме так і формулює свій висновок: треба діяти так, щоби максимуму твоєї поведінки можна було звести у всезагальний закон². І це також здається цілком логічним. Але згадаємо: І.Кант в дослідженні чистого розуму прийшов до висновку про те, що ідеї чистого розуму можна виражати лише у формі антиномій, а де ж вони, ці антиномії у формулюванні “категоричного імперативу”? Невже вони зникли? – Виявляється, що вони не зникли, оскільки І.Кант розглядає антиномії практичного розуму, але це дивні антиномії, оскільки вони стосуються не форми вільних основоположень розуму, а його матерії, тобто конкретного змісту. В якості антиномій практичного розуму І.Кант розглядає проблему існування чи не існування необхідного зв’язку між щастям та доброчесністю і приходить до висновку про те, що пунктуальне дотримання моральних законів не гарантує нам бажаного поєднання щастя та доброчинності³. Проте у виведенні “категоричного імперативу” І.Кант наполягав на тому, що він повинен бути тільки формальним, а не змістовим, оскільки будь-який зміст буде поставати випадковим для проявів свободи як умови дії чистого розуму. А тут раптом чисте виведення зникло, а разом із ними зникла і свобода, якою так сильно опікувався І.Кант (оскільки “категоричний імператив” не припускає ніяких відхилень від всезагальності). Цікава ситуація: в цьому пункті І.Кант раптом постає *ригористом* і прихильником того самого єдиного ідеалу поведінки, дотримання якого неминуче позбавляє людину її провідних екзистенціальних властивостей – здатності відхилятися від необхідності та однозначності. Люди, які всі разом

¹ Там само, с.148.

² Там само, с. 147; див. також с.148, 158-159.

³ Кант И. Критика практического разума. – СПб., 1995. – С.219.

починають діяти *за взірцем єдиного механізму* на радість “творцю-механіку”, - ось кінцева мрія як І.Канта, так, напевне, і всіх соціальних вождів та проводирів людства, або, принаймні, тих, хто претендує на таку роль. Як би могла виглядати **антиномія чистого практичного розуму**, якщо би ми спробували її сформулювати замість І.Канта, дотримуючись вимоги приймати його лдише у формальному варіанті? Напевне, приблизно так. **Теза:** Чини завжди так, щоби максима твоєї поведінки могла бути зведеною у закон всезагальної поведінки. **Антитеза:** Чини завжди так, щоби максима твоєї поведінки поставала виразом максимальної повноти твоєї свободи. Чому ця антиномія повинна бути саме такою? Тому, на мій погляд, що вона відповідає найпершій же формальній суперечності чистого розуму – суперечності між його відношенням до ноуменального та необхідністю виступати в якості регулятивного принципу щодо будь-яких реальних досвідів та дій. Якщо так сформульовану антиномію проаналізувати уважно, то вона виявить себе такою, що добре вписується у розглянуті вище положення про умови здійснення сенсу (тому-то і є підстави вважати їх – розгорнуті вище міркування та розвідки – виправданими). Більше того, лише в антиноміях категоричний імператив постає не просто затискуванням людини у вимоги всезагального, а способом здійснення - через зв’язок із всезагальним – людської сваволі, а, значить, суб’єктивності, індивідуальності, її, нарешті, права людини на екзистенціювання (якщо це можна назвати правом; скоріше, це дещо надане нам в якості нашої природи).

Література.

1. Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984-1985. – М., 1986.
2. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – М., 1995.
3. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч.1. – М., 1994.

4. Гиляров А.Н. Греческие софисты, их мировоззрение и деятельность в связи с общей политической и культурной историей Греции. – М., 1888.
5. Гиляров А.Н. Источники о софистах. Платон как исторический свидетель. – М., 1891.
6. Горнштейн Т.Н. Философия Николая Гартмана. – Л., 1969.
7. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1979.
8. Йегер К. Пайдея. Воспитание античного грека. – М., 1997.
9. Камю А. Миф о Сизифе // Сумерки богов. – М., 1989.
10. Кант И. Критика практического разума. – СПб., 1995.
11. Кант И. Критика чистого разума. – М., 1994.
12. Кассен С. Эффект софистики. – М.-СПб., 2000.
13. Конрад М. Нарис історії стародавньої філософії. – Рим, 1974.
14. Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали. – М., 2000.
15. Малахов В. Етика: Курс лекцій. – К., 1996.
16. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. – СПб., 1999.
17. Ницше Ф. Воля к власти. – М., 1994.
18. Петрушенко В.Л. Епістемологія і філософська традиція // Українська національна ідея: реалії та перспективи розвитку. – Вип.8. – Львів, 2001.
19. Петрушенко В.Л. Епістемологія як філософська теорія знання. – Львів, 2000.
20. Петрушенко В.Л. Ностальгия по абсолютному. Философский контекст кинотворчества Андрея Тарковского. – К., 1995.
21. Петрушенко В.Л. Парменид: концептуальный образ. – Львов, 2000.
22. Петрушенко В.Л. Про начала філософії та особливості давньоруської філософії // Творчість Андрія Белого в контексті культури срібного віку. – Дрогобич: 2000.
23. Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб., 1994.
24. Татаркевич Вл. Історія філософії. – Т.1. – Львів, 1997.

- 25.Тиллих П. Систематическое богословие. – Т.1,2, ч. I – II – III. – СПб., 1998.
- 26.Тютчев Ф. Стихотворения. – М., 1978.
- 27.Фрагменты ранних греческих философов. – Ч.1. – М., 1991.
- 28.Шестов Л. Сочинения в 2-х т. – М., 1993.
- 29.Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991.

Формат 60:84

Умовн. друк. арк. 1,64. Обл.-вид. арк. 1,44.

Наклад 50 прим.