

Віктор ПЕТРУШЕНКО

ЕПІСТЕМОЛОГІЯ

як філософська теорія знання



**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ "ЛЬВІВСЬКА ПОЛІТЕХНІКА"**

В.Л. ПЕТРУШЕНКО

**ЕПІСТЕМОЛОГІЯ
ЯК ФІЛОСОФСЬКА ТЕОРІЯ ЗНАННЯ**

**Рекомендовано до друку Вченою радою
Державного університету "Львівська політехніка"**

**Львів
Видавництво Державного університету "Львівська політехніка"
2000**

Рекомендовано до друку Вченою радою
Державного університету “Львівська політехніка”,
(протокол № 25 від 25.XI.1997 р.)

Рецензенти: *Бичко І.В.*, доктор філософських наук, професор
Національного університету ім. Т.Г.Шевченка;
Сичивича О.М., доктор філософських наук, професор
Львівського лісотехнічного університету

Петрушенко В.Л.

П312 Епістемологія як філософська теорія знання: Монографія. – Львів: Видавництво Державного університету “Львівська політехніка”, 2000.– 296 с.

ISBN 966—553—075—5

Висвітлено широке коло питань, пов'язаних із розумінням та будовою знання: співвідношення гносеології та епістемології, особливості тлумачення знання, ієрархічну будову процесу його формування, форми вираження істини у знанні, функціонування знання в культурі, його онтологічні та екзистенціальні аспекти; окреслюється зміст основних дослідницьких та світоглядних позицій у гносеології та епістемології, що дає змогу краще зрозуміти багатоаспектність знання.

Для студентів, магістрів, аспірантів філософських, гуманітарних та богословських закладів освіти, науковців та усіх, кого цікавить стан сучасної філософської проблематики.

ББК Ю22

ISBN 966—553—075—5

© Петрушенко В.Л., 2000

Загалом про людські знання та пізнання написано багато глибоких і цікавих праць. Здавалося б, що може дати ще одна книга?

Але, по-перше, проблемне поле сучасної гносеології (теорії пізнання) надзвичайно велике. По-друге, написання нової книги, в якій розглядається традиційна тема, може бути виправдане з огляду на те, що новим поколінням необхідно засвоювати вічні теми, але вже у більш знайомому для них вигляді. Ще важливішим є завдання прослідкувати прояви старих проблем в актуальності сучасного життя, а специфіка духовної та наукової ситуації зараз є такою, що вона вимагає перегляду і переусвідомлення навіть і того, що можна вважати відомим.

Проведення епістемологічних досліджень навряд чи можна назвати традицією, характерною для розвитку філософської думки в Україні. Але, разом із звільненням від ідеологічних, світоглядних та методологічних обмежень термін “епістемологія” почав все частіше фігурувати не лише у філософських дослідженнях, а й на сторінках масових видань та у навчальних програмах. Досить часто ним просто заміняють звичне і більш традиційне слово “гносеологія”, хоча те змістовне та смислове навантаження, якого він реально набув у західній філософії, не співпадає повною мірою із змістом гносеології. У більшості західних країн епістемологію пов'язують переважно із дослідженням лише наукового знання, у той час як гносеологія традиційно вивчала процеси та форми пізнавальної діяльності на всіх її рівнях та у всіх проявах. Окрім того, західна традиція тяжіє до перетворення епістемології в інструментальну дисципліну, що обслуговує наукове пізнання. З позиції досить великої групи західних (особливо — англomовних) дослідників ставити традиційні філософські проблеми в сучасній епістемології та намагатись вирішувати їх традиційними філософськими засобами виглядає як анахронізм. Якщо ми справді будемо сповідувати подібну принципову позицію, тоді питання про зв'язок знання та людського буття, знання та життєвого вибору

людини, культури, особистості та ін. не просто залишаться поза увагою епістемології, а будуть віддані на розгляд окультизму, езотерики, "філософствуванню ніби уві сні" (за словами Гегеля). Не заперечуючи права на існування останніх і не прагнучи перетягати їх адентів у свій табір, хочу все ж наголосити: за допомогою філософії людина заявляє про свою претензію свідомо, розумно вирішувати питання власної долі, а тому й питання філософського дослідження знання лишаються для філософії актуальними, тобто органічно пов'язаними із її пізнавальними інтенціями.

РОЗДІЛ ПЕРШИЙ. ОНТОЛОГІЯ ЗНАННЯ.

НЕСКІНЧЕННІСТЬ "ПІЗНАВАЛЬНОЇ ОДИСЕЇ"

Річ у тім, що чим більше ми замислюємось над проблемою знання та пізнання, чим більше накопичуємо матеріалу, тим більше виникає непорозумінь та ускладнень. І мимоволі складається враження, як у ситуації з подорожжю Одисея: ми знаємо, звідки вирушили в дорогу, а от повернення все затягується та відкладається. Наведемо деякі конкретні приклади. Багатьом відомий знаменитий вислів Сократа : "Я знаю лише те, що я нічого не знаю". Як правило, на цьому тезу закінчують, хоча у Сократа вона має продовження: "...але інші не знають і цього". Візьмемо цю тезу поки що у скороченому варіанті: якщо Сократу повірити на слово, що він нічого не знає, не обминути питання, а звідки в нього така впевненість, що він це справді знає? Може, якщо бути впевненим відносно незнання, не потрібно казати при цьому хоч про якесь знання? І дійсно, не знаючи зовсім нічого, чи можна про це знати? Тобто, якщо Сократ справді нічого не знає, то він невзможі й відрізнити знання від незнання. А якщо він знає про своє незнання, то він вже не може стверджувати, що він нічого не знає. У тезі Сократа скоріше можна побачити наполягання на певного роду знаннях — знанні про його знання ("Я знаю, що я ...") і знанні про незнання ("...нічого не знаю"). Отже, мова йде про існування в свідомості межі між знанням про знання та знанням про незнання. А про якесь абсолютне незнання не може бути й мови, бо таке — абсолютне незнання — не може стати предметом ні моїх стверджень, ні заперечень. Отже, або Сократ нічого не знає, і тоді він не знає і про своє незнання, або він все ж таки знаходиться у сфері знання, але вміє розрізнити те, що є певним, достовірним знанням, від того, що таким не є. Як правило, в інтерпретаціях зазначеної тези Сократа ніхто не звертає уваги саме на те, що вона, перш за все, стверджує: "Я знаю". І, звичайно, не помічають, що тут прихований один з парадоксів знання. Цей парадокс має багато своїх виявлень і в сучасних наукових

проблемах. Наприклад, письмовий текст є носієм знання чи він — лише мертва матеріальна частка? Далі: коли обчислювальні машини проробляють певні операції, вони здійснюють щось схоже на мислення чи ні?

Ще один приклад щодо заплутаності пізнавальних проблем. Один з чеховських персонажів міркує про пізнання так: якщо пізнання є нескінченним, якщо нескінченним є й те, що підлягає пізнанню (Всесвіт, історія), то на тлі нескінченності усі наші пізнавальні здобутки будуть дорівнювати нулю. Якщо ми зробимо навіть прорив у пізнанні, то ситуація все одно залишиться без якісних змін: на тлі нескінченності і у порівнянні з нею все наше пізнання є безглуздом і марним.

Намагаючись захистити справу пізнання, інколи міркують так: наші знання є неповними, але все ж вони є адекватними, правильними. Таке міркування, звичайно, не можна сприймати всерйоз: при наявності лакун, пропусків та невизначеностей в картині дійсності, яку ми маємо у нашому знанні, аж ніяк не можна бути впевненим, що ця порожнеча в нашому знанні не містить чогось, здатного перевернути наші теперішні уявлення. Неповнота сама по собі вже є формою неадекватності. Або в будь-якому нашому знанні повинна бути повнота, або її немає ніде.

Я навів два приклади для того, щоб продемонструвати нетривіальність та певну парадоксальність проблем знання та пізнання, а таких прикладів із сфери пізнавальної проблематики можна навести безліч. Чи є в нас надія, рушивши у пізнавальну подорож, дістатись до твердого берега? Доцільно порівняти таку подорож з мандрями Одісея. Перш за все ми не повинні ні на мить забувати про вихідний пункт нашої подорожі; нас не повинні примусити втратити зв'язок із цим пунктом ніякі "німфи". (Принагідно зазначимо, що наявність актуальної, неперервної рефлексії постає загальною умовою мислення, і, особливо, свідомого, тобто філософського).

А що є вихідним пунктом наших роздумів у проблематиці знання та пізнання? Думаю, що це є наше живе, актуальне сприйняття

дійсності. Ніякі високі абстракції не повинні нас зачарувати та змусити забути, що йдеться перш за все про наше природне і пряме переживання, відчуття. Наведу для підтвердження цієї думки свідчення двох авторитетів в області філософії. "Як би високо ми не підносили наші поняття і якою б мірою ми при цьому не абстрагували їх від чуттєвості, все ж таки їх завжди супроводжуватимуть образні уявлення..."¹.

І ще: "Світ є моє уявлення"— ось істина, яка має силу для кожної живої та пізнаючої істоти, хоча лише людина може зводити її до рефлексивно-абстрактної свідомості; і якщо вона дійсно це робить, то в неї зароджується філософський погляд на речі. Для неї стає тоді ясным і безсумнівним, що вона не знає ні сонця, ні землі, а знає лише око, що бачить сонце, руку, що відчуває дотик землі; що оточуючий її світ існує лише як уявлення, тобто виключно по відношенню до іншого — до уявляючого, яким є людина"².

Другий момент: ми не повинні захоплюватись простими рішеннями; простота — це завжди однобічність. Нарешті, в наших пошуках рішень пізнавальних проблем варто не відкидати ніяких підходів, позицій, тверджень, а враховувати все, навчатись усього. До знання й пізнання має відношення все, і все заслуговує на увагу.

ЩО Є ЗНАННЯ: ГРА З ВЛАСНОЮ ТІННЮ? ПЕРШІ ВИЗНАЧЕННЯ ЗНАННЯ

До знання має відношення все, бо ми можемо вести розмову лише про те, що увійшло в контакт із нашою свідомістю. Поза полем зору нашої свідомості для нас не існує нічого. Зрозуміло, що, хоча мовлене є справедливим і для окремої людини, в даному випадку йдеться про людину як родову сутність.

¹ Кант И. Сочинения в 4-х т. Т.1 — М.: АО "Ками". 1993.— С.195.

² Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 5-ти т. Т.1.— М.: Московский клуб, 1992.— С.54

Усе, до чого торкається і з чим контактує людина, осяяне світлом її знання. Усе входить в контекст нашого свідомого життя через знання та завдяки знанню. Навіть тоді, коли нам показують зовсім незнайомий предмет, ми знаємо, що предмет — це не я, що предмет знаходиться переді мною¹. Коли я прокидаюсь вранці і не пам'ятаю, який сон мені наснився, але знаю точно, що наснився, цей факт стає елементом змісту моєї актуальної свідомості, і я про нього знаю. Але зміст сну мені невідомий, він для мене є незнання, що дорівнює небуттю.

Отже, все пов'язане із знанням, але що є знання? Воно ніби розтягується до безконечності і стає зовсім невизначеним і невловимим. Щоб побачити знання як таке, треба було б відділити його від того, що входить у знання — від деякого позакогнітивного² змісту, але здійснити це неможливо, бо при відсутності змісту (при "нульовому змісті") не стане й самого знання.

Припустимо, що, набуваючи форму знання, дійсність змінюється, зробити таке припущення неважко, бо ми, власне, так і вважаємо: знання, принаймні, не покриває усього предмета, а, отже, хоча б у цьому відношенні відрізняється від нього, подає нам його у зміненому вигляді. Щоб "вхопити" природу знання, необхідно було б порівняти предмет із знанням. Наївна свідомість вважає таке порівняння обов'язковим для визнання чогось знанням. Але де і як нам "взяти" предмет "сам по собі", тобто поза нашим контактом з ним, поза знанням? Ясно, що зробити це для людини є неможливим. Виникає ситуація, яка називається "замкненістю когнітивної ситуації": все, з чим ми маємо справу, постає у формі знання; вискочити за межі такої ситуації можна, хіба що вискочивши за межі людського способу буття.

¹ Гегель Г. Феноменология духа.— М.: Соцэкгиз, 1959.— С. 52.

² Когнітивне — від лат. "когіто" — мислити, міркувати. У сучасному значенні усе, що має відношення до знання.

М.О.Розов у свій час вдало назвав цю ситуацію "парадоксом Мідаса" в епістемології — лавці про знання¹. Міфологічний фригійський цар Мідас загадав, щоб усе, до чого він торкався, перетворювалось на золото. В результаті він ледве не загинув від голоду та спраги. Ось як сформулював сутність парадоксу сам М.О.Розов: "Парадокс полягає в тому, що результат аналізу є необхідною умовою існування самого об'єкта, що підлягає аналізу"². Тобто при намаганні провести аналіз знання ми вже повинні знати, перебувати у знанні: "...будь-який результат аналізу, який ми хотіли б розглянути як знання про об'єкт, миттєво стає елементом або умовою існування цього об'єкта"³ (треба додати — для нас). Усвідомлення — хоча б часткове або інтуїтивне — замкненості когнітивної ситуації породжує "спрагу" за реальністю як такою, за оголеною реальністю, що ще не увійшла ні в які твори, афоризми, вислови, оцінки." По суті усі спроби виразити думку на папері — плагіат та запозичення. Навіть мовою ми користуємось тою, що наслідуємо..."⁴.

Що ж виходить? Коли ми сперечаємось з кимсь відносно якогось предмета і живимо такі вислови, як "насправді", "на ділі", "в реальності", "в дійсності", то ми, як правило, не усвідомлюємо, що не промовляємо "від самої реальності" або "від суті справи", а лише — від міри свого знання, розуміння, усвідомлення, зінтовхуючи останні із чиймись знаннями та уявленнями. Бій іде, фактично, із власною тінню, бо наші та чийсь уявлення — це лише уявлення, які, в певному сенсі, можна уподібнити до тіні, далекої від справжніх реалій. Те, яким буде предмет, залежить від того, як ми його уявимо у власному уявленні і як ми потім будемо співставляти і "предмет" з уявленням, і свою оцінку та позицію з предметом, що уявляється.

¹ Див.: Розов М.А. Проблемы эмпирического анализа научных знаний — Новосибирск: Наука, 1977.— С. 29—31.

² Там же, с. 30.

³ Там же, с. 30.

⁴ Босенко А.В. Реквизм по нерожденной красоте.— К.: Самватас, 1992.— С. 20.

І все ж із цього коротенького екскурсу в деякі прояви знання ми можемо зробити певні, досить вагомі й достовірні висновки: якщо знання справді таке тотальне в нашому ставленні до дійсності, то воно є ніщо інше як форма виявлення буття для свідомості і в межах свідомості. Сама формальна безмежність знання свідчить про його універсальність, про можливість бути формою для будь-чого. Отже, перше, що ми можемо сказати про знання, можна сформулювати так: знання є формою репрезентації, представництва буття для свідомості або у свідомості.

До окреслення цієї характеристики знання як вихідної, можна прийти й шляхом такого міркування. Будемо виходити з інтуїтивного розуміння того, що є свідомість і що є буття; при цьому свідомість та буття якось взаємодіють між собою. Якщо це так, то між ними існує момент тотожності: в чомусь вони порівнюються, співпадають. Тотожність свідомості і буття в тій формі, в якій вона присутня у свідомості, і є знання. Саме цей момент тотожності свідомості і буття у знанні стає умовою дієвості свідомості, умовою можливості для свідомості впливати на реальність. Для пояснення цієї думки можна навести історичні приклади. У свій час Платон, висунувши концепцію ідей, як буттєвих концентрацій речей, не зміг вирішити питання про те, як з'єднуються ідеї та речі. Арістотель, після дошкульної критики основних моментів платонівської концепції, додав своє — блискуче і перспективне — вирішення проблеми. Він проголосив принцип тотожності єдиного (ідей) та речей¹. Завдяки цьому перед Арістотелем відразу ж відкрилась нова, досі небачена перспектива: припущення вихідної тотожності ідей та речей дає змогу маніпулювати дійсністю не безпосередньо, а опосередковано — через маніпулювання ідеями. Так була створена нова наука — логіка. Згадаємо далі, що й Гегель поклав в основу своєї нової — діалектичної — логіки подібний принцип — принцип тотожності мислення і буття². Отже, другий суттєвий момент у визначенні знання

¹ Аристотель. Мегафізика // Сочинения в 4-х т. Т.1 — М.: Мысль, 1976. — С. 120.

² Див.: Гегель Г. Наука логики. Т. 1. — М.: Мысль, 1970. — С. 114—116.

можна сформулювати так: знання постає через тотожність свідомості і буття. Коли ми допускаємо відсутність такої тотожності, то розмова йде вже не про знання, а про припущення, заблудження, оману. Одне зауваження: не потрібно забувати, що йдеться про тотожність свідомості й буття з позиції або з боку свідомості. Бо, знову ж таки, ми можемо вести мову про усі проблеми, виходячи з позиції людини.

Якщо ми приймаємо зазначені попередні характеристики знання, то ми не можемо не звернути увагу ще на одну його суттєву особливість, яка якраз витікає з попередніх. Так, якщо знання постає формою репрезентації буття у свідомості, формою, яка передбачає тотожність свідомості і буття, то логічно припустити, що знання в принципі має здатність ототожнюватись із будь-якими проявами буття. Тобто, що знання за своїми внутрішніми можливостями є формою універсальною. І тому воно повинно мати у своїй будові такі компоненти, які б дали змогу йому виконувати зазначену функцію. Ці компоненти, якщо правильні наші попередні міркування, повинні сягати деяких універсальних початків. Далі ми спробуємо продемонструвати справедливість таких суджень. Відзначимо, що таке розуміння знання виразно проявилось у твердженнях М. Лосського відносно того, що "об'єкт знання є іманентним до процесу знання"¹, тобто, що знання й буття просто нероздільні.

При розгляді знання, крізь призму його універсальності, кидаються у вічі і особливості питання про джерело знання. По відношенню до часткового знання майже завжди можна окреслити джерело його виникнення. На запитання, звідки ми знаємо про щось конкретне, ми можемо сказати: я прочитав про це у книзі, в журналі, почув від друзів тощо. Такі відповіді не пояснюють походження знання як такого, але вони надають певну визначеність йому та нашому використанню знання. Але існують такі знання, по відношенню до яких подібне посилення неможливе. Це знання гранично ширшого рівня, наприклад, про виникнення світу, його природу, смертність або безсмертя душі, природу

¹ Лосский Н.О. Избранное. — М.: Правда, 1991 — С.73.

людини тощо. В таких питаннях через надзвичайне розширення їх змісту не можна посилатись на конкретний предмет та джерело знання. Бо тут саме джерело знання повинно бути так само граничним. І саме при такій постановці питання ми невідворотно зіштовхуємось з проблемою природи знання як такого. Гранично широкі питання — це питання, що виводять проблему на рівень межі буття і небуття, і якщо ми повертаємо такі питання в бік з'ясування походження знання, то останнє також постає на межі буття і небуття та вимагає від нас відповіді не з приводу конкретного змісту конкретного знання, а з приводу природи знання як такого. Універсальність знання веде нас на пошуки останніх меж для його визначення. І ця остання межа, як бачимо, співпадає із нашим першим визначенням знання як репрезентанта буття. Відповідно, межа буття і небуття постає як межа знання як такого. Згадаймо ще раз вислів Сократа: "Я знаю, що я нічого не знаю", і тепер він може постати перед нами в іншому ракурсі — в ракурсі намагання позначити той принциповий пункт в нашій інтелектуальній діяльності, з якого може розпочатись відслідковування процесу формування знання як такого.

Отже, в першому наближенні різні ракурси проявів знання окреслюють його через ту ж саму сутнісну ознаку: знання є формою репрезентації буття в свідомості, в якій, перш за все, фіксується тотожність свідомості та буття, універсальність знання та його виявлення в чистому вигляді на межі буття та небуття, тобто при гранично широкій постановці проблем філософського характеру.

Завдяки означеним рисам знання постає як сутнісний елемент свідомості. Бо що таке свідомість? Це відношення до чогось через відання, опираючись на відоме, тобто знання. Мати свідомість — означає ставитись до чогось із знанням. Свідомість є завжди усвідомленням чогось, а не порожньою формою. Це передбачає ставлення до предмета осмислення через певне інтелектуальне утворення, як-от, наприклад, образ. З певними спрощеннями можна сказати, що для того, щоб щось сприймати і оцінювати, розуміти та виділяти з поміж іншого, необхідно створити в розумі образ або модель цього "щось" і співставити цю

модель із реаліями нашого живого сприйняття, а останні — із образом або моделлю. Бути свідомою для людини означає вміти створювати інтелектуальні аналоги дійсності і вміти ними оперувати. Відповідно, навчити людину цьому — одне з головних завдань виховання та навчання. І навпаки — "з'їхати з глузду" — означає переплутати творення розуму із самою дійсністю або не вміти пізнавати, ідентифікувати, тобто плутати різні елементи дійсності (згадаємо, наприклад, поведінку славнозвісного "героя" вірша С.Я.Маршака "Что не делает дурак, все он делает не так").

Обидва моменти у перших визначеннях знання: знання як репрезентант буття (а) та знання як вихідний елемент змісту свідомості (б), — виділені і зафіксовані у світовій філософії. Ці моменти можна побачити у гносеологічних міркуваннях стоїків, у творах Григорія Ніського та Августина Блаженного, в аналізі проблеми знання в межах мусульманської філософії¹, а також у новоєвропейській філософії, починаючи від Декарта і закінчуючи Гегелем. Зберігається такий підхід і в сучасних гносеологічних та когнітивних дослідженнях².

ХОЛІСТИКА ЗНАННЯ: МОЖЛИВОСТІ ТА ПЕРЕВАГИ

У попередньому розгляді ми отримали уявлення про загальні межі, в яких існує знання і, отже, ми окреслили знання як цілісне явище. Термін "ціле" англійською мовою звучить, як "хол", а термін "холізм" давно набув загального визнання у філософській традиції у

¹ Див.: Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе — М.: Наука, 1978; Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии.— М.: Наука, 1983.

² Див.: Хилл Т.И. Современная теория познания.— М.: Прогресс, 1965; Крымский С.Б. Научное знание и принципы его трансформации.— К.: Наукова думка, 1973; Щедровицкий Г.П. Синтез знания: проблемы и методы // На пути к теории научного знания.— М.: Наука, 1984.

значенні "цілісність"¹. Тому є усі підстави для використання цього терміна в аналізі знання.

Отже, знання, коли ми розглядаємо його як форму репрезентації буття у свідомості, постає у своїй цілісності. Воно постає як посередник між свідомістю та буттям. З іншого боку, свідомість стає дійсним і дійовим чинником для себе або для іншої свідомості саме через знання. Сила свідомості проявляється в її здатності впливати на реальність (через цілеспрямовані дії людин); без знання такий вплив був би просто неможливим. У цьому плані "знати" і "діяти" майже зливаються; наприклад, в міркуваннях Сократа, у філософських ідеях Б.Спінози та І.Г.Фіхте, у діалектичній феноменології Г.Гегеля. Саме до міркувань Гегеля сходять розуміння знання як способу, яким існує свідомість і яке будь-що існує для неї². Таке розуміння знання є досить поширеним серед дослідників, які спеціально займаються його вивченням.

Що дає нам холістика знання, тобто цілісний підхід до знання? Які тут можливі перспективи для дослідження?

По-перше, домінування цілого є чи не найвиразнішою характерною ознакою філософського мислення. Правда, саму цілісність не потрібно розуміти у виключно кількісних вимірах. Взяти річ або явище як ціле — це, скоріше, взяти їх у найсуттєвіших вимірах, на їх останній межі, тобто на межі буття та небуття. Саме до цього прагнула уся традиція класичного європейського філософствування: крізь мінливу та оманливу поверхню речей дістатись до їх "розумного обличчя". Якщо ми хочемо бути причетними до філософії, ми не повинні відкидати цю традицію. Більше того, лише при цілісному підході ми маємо можливість визначити (хоча б у робочому варіанті), що таке є певна

¹ Див.: Філософський словник. 2-е вид.— К.: Гол. ред. УРЕ. 1986.— С.750; Современная западная философия. Словарь.— М.: Политиздат, 1991. С.371.

² Див.: Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Т.42.— С.165. А також: Крымский С.Б. Научное знание и принципы его трансформации.— К.: Наукова думка, 1973.— С.10. Ильин В.В., Калинин А.Т. Природа науки. Гносеологический анализ.— М.: Высшая школа, 1985.— С.9.

річ, а вже визначивши її як ціле, зможемо вести розмову про її частини, якості, функції тощо.

Нагадаю у зв'язку з цим, що Арістотель у "Метафізиці" назвав Сократа першою людиною, яка почала займатися дослідженням "загальних визначень"¹, і тому саме від нього йде вимога ставити цілісність над частковістю².

Для розуміння знання і пізнання ця вимога є чи не найважливішою, з одного боку, з огляду на універсальність, всеохоплюючий характер самого знання, а з другого — у зв'язку із внутрішньою єдністю та саморефлексією свідомості (особливо це проявляється у мисленні): якщо в процесі сприйняття та усвідомлення кожен акт лишався б автономним та ізольованим від інших, свідомості просто не було б.

Інтенція (вихідна, сутнісна націленість) на ціле — це ніби утримування "силового поля" свідомості в стані актуальної безперервності. Завдяки цьому поява в просторі такого поля будь-яких сутностей миттєво збуджує усю свідомість: відбуваються порівняння, співставлення, осмислення, впорядкування, — словом, введення сприйнятого у контекст свідомості. Наведемо одне цікаве підтвердження цілісності свідомості. Сучасні концепції сну та сновидінь пояснюють останні саме необхідністю для свідомості узгодити із своєю цілісністю здобуті в стані бадьорості враження та інформацію³. Ця риса свідомості — інтенція на ціле,— грає надзвичайно важливу роль у діяльності людського інтелекту; певною мірою саме вона постає як differentia specifica (вирізняльна ознака) по відношенню до останнього. Отже, взявши вихідні, найвиразніші особливості знання, ми логікою самого нашого розгляду приходимо до певних усвідомлень необхідності підходу до знання (а також і свідомості) sub specie totum — під кутом зору цілісності.

¹ Див.: Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т.1.— М.: Мысль, 1976.— С.327.

² Там же, с.79; 327–328.

³ Див.: Борбели А. Тайны сна.— М.: Прогресс, 1989.— С.52; Гримак Л.П. Резервы человеческой психики.— М.: Политиздат, 1987.— С.125–126.

Але поставимо питання прямо: що означає брати щось (в даному випадку — знання) в цілому або як цілісне?

Найперша і найзрозуміліша відповідь: це означає взяти, як вже зазначалось, суттєве, головне, бо кількісні виміри речей можуть досить сильно варіюватись. Взявши головне, ми беремо річ у її внутрішній сконцентрованості: або річ є, і тоді вона є саме в таких необхідних і достатніх якостях, або ж її просто немає, чи вона переходить у щось інше. Як практично — логічно та методологічно — можна взяти річ на межі буття і небуття? Це означає взяти річ у її протилежних визначеннях або через тотожність протилежностей. Протилежності — за визначенням — є граничний ступінь відмінностей, а це означає, що "протилежніше протилежнішого" просто не існує і існувати не може. Коли ми визначаємо протилежності, ми вичерпуємо певну якість або певне відношення, доводимо характеристики останніх до їх завершення (наприклад, біле, як протилежне чорному, є біле повною мірою, тобто є повною відсутністю будь-яких домішок). З іншого боку, коли ми говоримо про відмінності, ми повинні проводити певні порівняння. Порівнювати ж можна лише те, що має спільне, тотожне, бо порівняння передбачає введення різних речей у зв'язок. Звернемо увагу й на те, що тотожність, подібність також передбачають відмінність, адже немає смислу порівнювати те, що є самототожним собі; якщо, припустимо, ми порівнювали б дві абсолютно тотожні речі, все одно вони були б відмінними в тому плані, що не займали б в момент порівняння те ж саме місце. Отже, відмінність завжди передбачає тотожність, а тотожність — відмінність. Повернемося тепер до визначення протилежностей: якщо протилежності визначаються як граничний, крайній ступінь відмінностей, то тоді вони постають і як крайній ступінь тотожності. І це дійсно так, бо ми, наприклад, знаємо, що "праве" і "ліве" як протилежності є нічим іншим, як певними орієнтовними вимірами якогось одного, того ж самого тіла або того ж самого простору. А якщо ми маємо вектор і треба знайти напрямок, протилежний до позначеного на ньому, то ми знаємо, як це зробити: треба на тому векторі або на його простому продовженні, поставити стрілочку у бік,

зворотний наявному. Отже, протилежності є граничними станами тої ж самої сутності (речі, явища, процесу). Тому вони окреслюють нам гранично можливі прояви певного предмета у певній якості. Поза цими границями (межами) предмета вже немає (наприклад, просторово — це правий та лівий край предмета; тут його "кінці", і поза ними — або інші предмети, або повітря, або якісь поля, процеси тощо). Тобто, взятий саме у протилежних виявленнях, предмет постає на межі буття і небуття. Предмета немає поза протилежностями і, отже, він знаходиться "всередині" їх, але сама ця "середина" тепер постає, як перехід від однієї протилежності до іншої (наприклад, від "правого" до "лівого"). І тепер весь предмет постає, як лише певна збалансованість своїх протилежних визначень. А сутність предмета — це його внутрішня єдність, єдність тих його протилежностей, що пов'язані з його вихідною якістю. Відповідно, розглядаючи знання як ціле, ми повинні підходити до нього з позиції єдності його вихідних протилежних визначень (буття та рефлексія), що й утворює його вихідний сутнісний зв'язок (репрезентація буття у свідомості). Крім того, якщо ми беремо предмет як єдність протилежностей, тобто в його граничних якісних межах, то ми, фактично, доводимо розгляд предмета до межі буття й небуття: адже, якщо протилежність, як предметна визначеність, окреслює гранично можливу межу, то поза нею предмета немає; ця межа є межею останньою, отже, межею буття й небуття, граничним ступенем розгляду предмета. Як відомо, міркування на рівні останньої межі є однією з ознак філософствування. Отже, холістика знання іманентна до вимог його філософського дослідження¹.

Означені моменти цілісного підходу до знання є більш-менш відкритими і зрозумілими для кожного, хто захоче замислюватись над природою знання. Необхідно звернути увагу на те, що залишається у

¹ Хочу спеціально звернути увагу на книгу, в якій для свого часу дуже сміливо і по-новаторськи була окреслена проблема цілісності. Див.: Концепції целостности. Критика буржуазной методологии науки (Под ред. И.З.Цехмистро).— Харьков: Изд-во Харьк. ун-та, 1987.

тіні і вимагає більшого зосередження. Перш за все — феноменологічна ейдетика знання, яка передбачає виявлення внутрішньої єдності (внутрішнього "розумного вигляду") предмета дослідження у полі нашого інтелектуального споглядання за допомогою процедури під назвою "феноменологічне епохе". Феноменологічна методологія у свій час зовсім не підтримувалась; але попередньо визначені аспекти холістики знання — розгляд знання в єдності його вихідних протилежностей та на межі буття й небуття, — піддаються окресленню лише через відслідковування та фіксацію змістовних моментів знання у сфері інтелектуального споглядання, у сфері так званого "екрана свідомості". Феноменологічна ейдетика передбачає домінування цілісності та рефлексивної прозорості в інтелектуальному образі предмета¹. Як виглядає цей образ? Ми в процедурі "феноменологічного епохе" (утримання) зосереджуємося лише на одному: на певному образі предмета, що вписується у зміст нашої свідомості. Він там перебуває. Але як він виникає, як вибудовується у свідомості? За допомогою яких активів? А оскільки предмет у свідомості створюється із "матеріалу" самої свідомості та її актами, то образ предмета у свідомості для самої свідомості стає прозорим; свідомість охоплює предмет у його смислового фокусі, в "розумному" наповненні та значенні. Якщо ми погодимось із тим, що попередній підхід до будь-чого як до цілісності, є умовою нашого пізнання, то необхідно визнати, що феноменологічна ейдетика (свідома чи несвідома) є умовою отримання знань про будь-які предмети. Тим більше це стосується знання, бо останнє безперечно утворюється свідомістю і набуває рис, характерних для свідомих активів. Отже, ейдетика знання є необхідним моментом його холістики.

Наступний момент цілісного дослідження знання вимагає, щоб ми облишили свою схильність оцінювати дійсність за двозначною шкалою "добра" та "зла". Якщо ми бажаємо розглядати знання як ціле, ми

¹ Про сенс, зміст та особливості феноменологічної ейдетики. Див.: Лосев А. Ф. Бытие — имя — космос. — М.: Мысль, 1993. — С.68–76; Лосев А. Ф. Из ранних произведений. — М.: Прогресс, 1990. — С.268–276.

повинні включати у розгляд все, що його стосується: і те, що здається істинним, і відхилення від істини, а також те, що може здаватися порожнім резонерством, нісенітницями, не вартими уваги. Бо все це входить у внутрішню "механіку" зв'язку свідомості із буттям, тобто у механіку виникнення та функціонування знання. Звичайно, такий підхід ускладнює дослідження, але за змістом та результатами він виявляється насиченішим, різноманітнішим та нюансованішим, а тому й ближчим до життя, ніж згадана оцінка за двозначною шкалою. Щоправда, не варто заперечувати значення й останньої, оскільки через бінарність ми маємо змогу здійснювати вихід на протилежності. Зазначені підходи повинні поєднуватись (це, як буде продемонстровано пізніше, витікає із будови самого знання): адже після визначення сутнісних протилежних означень предметів нашої уваги, ми йдемо далі до всієї життєвої повноти предмета, яка "лежить" між протилежностями і представляє собою різні ступені їх поєднання.

Холістика знання має не лише позитивні сторони. Наші вади є прямим продовженням наших переваг. І холістика, особливо при наголошенні на тому, що цілісність не є і не може бути сумою частин, може непомітно переходити у спекулятивне марення або метафізичні фантазії з позиції радикальної апофатики (наполяганні на неможливості будь-якого позитивного визначення цілісності). Не думаю, що потрібно жаяхатися зазначених варіантів міркувань з позиції цілісності; вони мають свій сенс та певне виправдання, але в нашому аналізі знання необхідно утриматись на позиції філософського розуміння, доведення та осмислення. Тому варто враховувати, що холістика знання веде нас по межі балансування між граничним рівнем узагальнення та намаганням щось вловити у сфері позамежних сутностей, між зверненням до феноменів знання та його ейдетикою.

Холістика знання може розчарувати тих, хто очікує від епістемології алгоритму продукування та використання знань. І хоча обминути ці сфери неможливо і якоюсь мірою означені проблеми дійсно вирішуються, домінування цілісності створює певну дистанцію між теорією та емпірією. Емпіризм завжди зберігає певну частку іронії

по відношенню до високої теорії та вимог цілісного підходу, але й при емпіричному підході усі здобуті нами досвіди та враження ми відносимо все одно до обраного предмета, тому інтуїтивно утримуємо його в уяві у статусі певної цілісності. Отже, питання про цілісність знання нам не уникнути. Певні моменти співвідношення цілісного і часткового блискуче висвітлив Г.Гессе: "Протилежність кожної правди — теж правда! Це означає, що правду можна виразити і вбрати в словесні шати тоді лише, коли вона однобока. Однобоке все, що можна осягти думкою і сказати — однобоке, половинчате, позбавлене цілісності, завершеності, єдності"¹. На думку Г.Гессе, мудрий має лише одну перевагу над простою людиною: він сповнений "усвідомленої думки про єдність всього сушого"². В той же час, як це відомо ще з платонівських діалогів та неоплатонічних штудій, як тільки ми припускаємо, що "єдине є", як воно (єдине, ціле, завершене) відразу ж занурюється у множинне, відокремлене і відносне, вступаючи у сферу феноменального, демонстративного³. Тому холістика знання не відкидає необхідності заглиблення у структуру знання та визначення із достатньою мірою чіткості кожної складової, кожного рівня та "цеглинки" такої будови.

Зазначені складові і вимоги цілісного підходу до знання ми й повинні витримати в епістемологічному дослідженні.

ПОМІРКОВАНІСТЬ В ЕПІСТЕМОЛОГІЇ. ЕПІСТЕМОЛОГІЯ ТА ГНОСЕОЛОГІЯ

Бути поміркованим — означає дотримуватись міри, обдумувати, розраховувати, а потім робити справу. Поміркованість — це майже помірність, сповідування аристотелівського принципу "золотої середини".

¹ Гессе Г. Сідхартха // Всесвіт. — 1990. — № 3. — С. 48.

² Там же, с. 44.

³ Див. діалог Платона "Парменід". А також: *Плотин. Избранные трактаты*. В 2-х т. Т.1 — М.: Изд-во "РМ", 1994. — С. 114–115.

Це має значення і для епістемологічних досліджень. Коли ми хочемо повернути чиясь увагу, ми часто вдаємося до певної надмірності, можливо екстравагантності. Щоб зробити певну проблему помітною, інколи треба надмірно загострити деякі її моменти, бо інакше на неї можуть і не звернути уваги. Але існує й інша потреба: зібрати все відоме про певну сферу пізнання і все це впорядкувати. Остання спрямованість діяльності не виглядає так яскраво і привабливо, як перша, але вона також необхідна. У п'єсі О.Вампілова "Миномулим літом у Чулимську" Валентина — одна з героїнь — час від часу підправляє паркан "Чайної", котрий відвідувачі увесь час ламають; діяння героїні майже безрезультатне, але необхідне з багатьох міркувань. У такому аспекті — аспекті необхідності зібрання, сортування та впорядкування матеріалу — поміркованість необхідна і в епістемології, в тому числі і в проведенні позицій холістики. Але поміркованість в епістемології має ще й своє специфічне значення: епістемологія (та епістемологізм) певною мірою і в певному відношенні протистоїть гносеології (і гносеологізму). Якщо ми звернемося до філософських словників та посібників, то найчастіше зустрінемося із ототожненням гносеології та епістемології¹. У "Філософській енциклопедії" читаємо: "Епістемологія — термін, що використовується в країнах з англійською та французькою мовами для позначення теорії пізнання"². Але в сучасній західній філософії термін "епістемологія" здебільшого позначає теорію знання і, більш вузько, — теорію наукового знання. Саме як теорію знання закликав розробляти епістемологію Г.П.Щедровицький³. Основний аргумент при цьому формулювався так: оскільки знання не співпадає із пізнанням, то й теорія знання не може бути ототожнена із теорією пізнання. Аргумент заслуговує на увагу, але спробуємо розглянути співвідношення епістемології та гносеології докладніше.

¹ Філософський словник — К.: Гол. ред. УРЕ, 1986 — С.176; Філософський енциклопедический словарь — М.: Советская энциклопедия, 1983. — С.803.

² Философская энциклопедия Т.5. — М.: Советская энциклопедия, 1970 — С.508.

³ На пути к теории научного знания. — М.: Наука, 1984 — С. 67–109.

Вже на термінологічному рівні виявляються відмінності в акцентах та змісті вживаних слів. Давньогрецьке слово γνῶσις (gnōsis) — виснання, пізнання, впізнавання, уважність — знаходиться в одному змістовному ряді із словами γνῶμων (gnōmon) — знавець, дослідник, покажчик; стрілка на сонячному годиннику; мірило, шнур; γνῶμα (gnōma) — розрізняльний, розпізнавальний знак, доведення, думка; γνῶμη (gnōmē) — пізнавальна здатність, розум; дух, пізнання, погляд, моральний вислів, покажчик, мірило; γιγνώσκει (gignōskai) — походжу, народжуюсь, з'являюсь, виходжу; γιγνώσκω (gignōskō) — впізнаю, розумію, знаю, думаю, міркую, усвідомлюю, визнаю. Отже, акценти падають на дії, що ведуть до виникнення визначеного. Слово γνῶσις пов'язане із словами νοεῖν, νοεῖν, νοεῖν — споглядання, мислення, духовні ідеї, думка, розуміння.

У свою чергу ἐπι-στήμη (epi-stēmē) — розуміння, значен. і. наука, — споріднене із словами ἐπιστήμων (epistēmōn) — розумний, вправний, досвідчений; основа, натягування на кросна.

Отже, "гнозис" більше пов'язаний із породженням, появою визначеності, знаків, позначок, а "епістеме" — із усталеним, зафіксованим (ἐπιστήμη — щось встановлене на пагорбі), з тим, що має відношення до основи. "Епістема" є те, на що опираються, "гнозис" є те, що відзначають, розрізняють, порівнюють. Не можна сказати, щоб етимологічна розвідка привела нас до визначення чіткої межі між епістемологією та гносеологією, хоча, як вже зазначалося, відмінність в акцентах тут вже проглядається. Підсилимо ці акценти. Етимологія підводить нас до головної відмінності в аналізованих термінах: в гносеології йдеться про вплив на розум ззовні і про зворотню дію розуму на зовнішні явища та чинники; в епістемології ж вихідним визнається факт наявності у нас певного знання. Ми безумовно щось знаємо, бо фіксуємо у свідомості, що щось є. Що ж воно є, як воно є, чи є факт наявності нашого знання свідченням того, що дійсно існують зовнішні по відношенню до інтелекту чинники, чи, навпаки, вони є результатом активності самого інтелекту, — все це похідне, другорядне

по відношенню до головного, генерального факту — факту наявності знання. Отже, епістемологія не лише є теорією знання, а й визнанням знання першою данністю нашої свідомості. Гносеологія ж бере знання в контексті пізнання, дій, умов та чинників пізнавального процесу. Рельєфніше відмінності в зазначених позиціях можна було б передати в такому умовному діалозі:

Гносеолог. Безперечно, є одне — дія на мене чинників ззовні, на які я реаую та створюю певні гіпотези, моделі, проекти...

Епістемолог. А звідки ви знаєте про дію ззовні? Насправді ви лише фіксуєте у своєму знанні та усвідомленні щось, що так позначаєте.

Гносеолог. Але ж навіть у своєму знанні я відрізняю те, що діє, від того, на що впливає дія, що цю дію сприймає. Чи не так?

Епістемолог. Це так. Але ж "у своєму знанні", а це не дорівнює двом родам реальності, а є лише двома полюсами знання.

Гносеолог. А чи не краще вважати, що існує якийсь потік, що проходить через мене, і я його фіксую, як мою зустріч із його окремими станами та проявами?

Епістемолог. Чудово! "Потік", "зустріч" — це ключові поняття у визначенні моєї епістемологічної позиції. Але знову ж таки: потік, зустріч — це визначення певних складових актуального стану нашої свідомості, тобто — це різні утворення знання.

Гносеолог. Ніби все добре... Я сам ніби й виголосив терміни, що окреслюють вашу позицію. Але від такої позиції надто близько, небезпечно близько до соліпсизму...

Так, соліпсизм — позиція, якою можна перелякати. Що таке соліпсизм? Це позиція, до якої приводить так званий "суб'єктивний ідеалізм": існують лише мої відчуття (точніше — сприйняття); значить, і інші люди є не більше, ніж мої відчуття. Тому існую лише я, я — один-єдиний! Так переважно і змальовують позицію соліпсизму: "Соліпсизм —...крайня форма суб'єктивного ідеалізму, згідно з якою єдиною реальністю є свідомість суб'єкта, його "Я", а об'єктивна дій-

сність — продукт свідомості... Гносеологічною основою соліпсизму є абсолютизація відчуттів як джерела пізнання"¹.

Але від відчуття немає прямого і безпосереднього переходу до Я, тому із факту існування відчуття саме собою не випливає існування Я. Бо відчуття, які визнаються першим і незаперечним свідченням буття будь-чого, повинні, своєю чергою, бути зафіксованими з боку вищого рівня інтелекту — з боку Я, і тоді вже не відчуття самі по собі стають головним арбітром у питанні про буття, а оце Я; тобто лише при наявності Я і лише для цього Я відчуття можуть свідчити про факт буття. У звичайному міркуванні ми просто постулюємо це Я, бо воно в нас є, нам притаманне. Вдумливіший підхід свідчить, що саме Я ми й повинні визнати вихідним пунктом в питанні про буття. Останнє й фіксується соліпсизмом. Отже, соліпсизм не є крайньою формою "суб'єктивного ідеалізму", а лише результатом послідовного визнання концентрації актів свідомості та знання у Я.

Але ми можемо в цьому міркуванні піти й далі: якщо Я — це те, що стоїть на "варті буття" або "при бутті", то варто пригадати, що саме це Я може теж час від часу зникати, губитись; наприклад, уві сні, в стані непритомності, навіть при дуже глибокому зосередженні на чомусь, коли ми, як кажуть, замислюємось до самозабуття,— в усіх цих станах, коли зникає наше Я, що тоді існує, що і як сприймає "реальність"? Зауважимо до речі, що у внутрішньому самостереженні нам дуже часто здається, що лінія нашого життя тягнеться безперервно, як нитка, що її сукає Ананке. Але це зовсім не так; не лише значні за часом епізоди нашого далекого дитинства утворюють лакуни в нашій біографії, а й наш нічний відпочинок, який ми відкидаємо геть із свідомого життя, приєднуючи кінцівку нитки нашої внутрішньої безперервності до виразно уявленого останнього моменту, що передував відпочинку.

Тут ми впритул наближаємось до розуміння деяких тез буддизму: людське усвідомлення та самоусвідомлення — це лише якийсь потік,

¹ Філософський словник — К.: Гол. ред. УРЕ, 1986. — С.635

що йде через Я, створює його, актуалізує і виділяє, як певну фіксовану "точку" в бутті.

Якщо ж згасити оце Я, то виникне ситуація нірвани: повної порожнечі, прірви, повного затемнення й згасання. Недаремно ж К.-Г.Юнг так наполягає на психологічній природі східної думки; дійсно, виходить, що онтологія постає як об'єктивована фіксація внутрішніх актів свідомості.

Повернемося до діалога умовних Гносеолога та Епістемолога. Необхідно сказати, що в епістемології, якщо вона постає як логос знання, вчення про знання,— не повинні висуватись питання ні про буття, як буття речей, ні питання про самозосереджений дух, а в першу чергу про те, що все, з чим ми маємо справу, і все, про що ми можемо вести розмову, надано мені лише у формі знання. Лише завдяки цій формі в її самооберненості ми й можемо сказати, що щось є, а є, знову ж таки, перш за все саме знання. Тобто лише знання є формою виявлення, проблискування буття (в тому числі — і буття Я). Отже, знання є формою самоосвідчення буття.

Звичайно, ми б дуже спростили собі життя, якби поставили на цьому крапку: адже від цього проблискування далі стрімголов починає розгортатись колосальна панорама буттєвих проявів, завдяки яким із іскри утворюється — через освітлення — світ. Але поки що не будемо поспішати, а будемо рухатись за ситуацією в її послідовному відстежуванні.

Якщо зайняти позицію радикального епістемологізму, то необхідно поставити під сумнів не лише існування речей, а й існування Я, і визнати, що є лише певне розпізнавання, розмежування, позначення (маркірування) всередині згаданого раніше потоку. Недаремно в багатьох мовах слово "знання" генетично пов'язане із знаками, прикметами, позначками¹. У слов'янських мовах — "відання" походить

¹ Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. — М.: Наука, 1978.

від "вести", тобто орієнтуватись у визначенні напрямку руху. Російське "знание" є похідним від слова "знатьба" — знак, позначка¹.

Отже, сповідуючи радикальний епістемологізм, можна прийти і до позиції визнання безсуб'єктного знання, до визнання буття деякого феноменального процесу, що тече сам по собі, невідомо звідки і невідомо куди й навіщо; він тече, утворюючи у певних місцях "вузли" або "точки збирання", що в певний момент і у певному відношенні стягують на себе все величезне павутиння зв'язків зазначеного потоку, зв'язків певного рівня і певного гатунку.

Потрібно сказати, що подібні висновки із спостережень за життям людського духу вже зроблені. У тому ж буддизмі стоїть завдання внутрішнім зусиллям розв'язати вузлик, що лежить в основі мого особистого існування, і дати струменям потоку вільно текти і далі у своє "нікуди". Навіть в елементарному досвіді свідомості ми відчуваємо щось подібне, коли кажемо про стани власної свідомості: "Я не можу цього протистояти", "Це є сильнішим за мене."

Позиція поміркованого епістемологізму пов'язана із принципом поєднання протилежностей. З одного боку, не можна не погодитись із тим, що знання дійсно є тією формою, яка необхідна для нашого утвердження у бутті, пізнанні, істині. Але буття знанню не лише іманентне (як вважав М.О.Лосський²), а й трансцендентне, бо ж ми не можемо ні довільно утворювати знань, ні змінювати їх. Крім того, ми не обираємо довільно і предметів нашого знання. Більше того, в самому знанні його предметний зміст випромінюється завжди у двох напрямках: назовні і всередину, в саме знання³. І ми здатні розрізнити предмети, що постають у модусі даності, і предмети у модусі інтелек-

¹ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т.1.— М.: Русский язык, 1989.— С.689; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т.2.— М.: Прогресс, 1986.— С.100-101.

² Див.: Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма // Избранное.— М.: Правда, 1991.— С.70-75.

³ Башляр Г. Новый рационализм.— М.: Прогресс, 1987.— С.28-29, 31, 34-35.

туальних конструкцій. Отже, знання — це перехрестя або зустріч свідомості із буттям, духу — з природою, суб'єктивного — з об'єктивним. Зрозуміло, що обидві сторони перехрестя, або обидва агенти зустрічі однаково необхідні для того, щоб відбулись подібні перетини та зустрічі. Наукова щирість вимагає від нас зізнання: наявність буттєвості та духовного підтверджує нам і відносно нескладний життєвий досвід, і досвід тонких інтелектуальних досліджень та спостережень. Ми можемо, виходячи з даних досвіду, робити далекосяжні припущення, але напевно ми не знаємо про перший корінь і буття, і свідомості. Ось як про це писав І.Кант: "...існують два основні стовбури людського пізнання, що зростають, можливо, з одного спільного, але невідомого нам кореня, а саме: чуттєвість та розсудок..."¹.

З позиції поміркованого епістемологізму досвід знання дає нам підстави стверджувати, що в ньому наявні трансцендентне та іманентне, когнітивне та предметне, що, хоча безпосередньо ми маємо справу із сприйняттям та знанням, але самі вони відправляють нас далі — до визнання наявності певної реальності, що трансцендує через наше знання і саме так виходить у маніфестацію та феноменальність.

Гносеологія розглядає знання переважно як результат процесу пізнання, хоча результатом пізнання можуть бути заблудження, гіпотеза, хиба, а то й свідоме замаскування суті справи. У гносеології в центрі уваги — процес, що веде до знання, до певних його форм, рівнів та виявлень. Тут досліджуються також загальні і специфічні умови пізнавального процесу, його форми й засоби, критерії достовірності знань. З огляду на це незаперечним стає момент єдності і взаємодії епістемології та гносеології, взаємна наближеність їхньої проблематики. І все ж, на мій погляд, епістемологізм органічніше вписується у парадигми (взірці) неklasичної філософії, а гносеологізм, навпаки, більше пов'язаний із традиціями філософської класики.

¹ Кант И. Сочинения в 6-ти т. Т.3.— М.: Мысль, 1964.— С.123-124.

Оскільки запропоноване філософське дослідження знання спрямоване на те, щоб створити загальне уявлення про проблематику епістемології, то моя вихідна позиція — епістемологізм, але поміркованого характеру. В основі моїх тверджень лежить епістемологічний постулат: ми можемо вести мову про усе так, як дозволяє нам зміст та природа знання.

МЕТАФІЗИЧНІ ОКРЕСЛЕННЯ ПИТАННЯ ПРО ЗНАННЯ

У межах епістемологічного підходу ми звертаємось до знання як до "першої" реальності. Тобто ми виходимо у сферу метафізики знання, бо метафізика передбачає пошук перших, вихідних коренів усього існуючого. По відношенню до знання це означає вимогу розглядати його "sub specie aeternitatis" — під кутом зору вічності. Це, скоріше, метафізичне позначення суті справи. За реальним змістом розгляд знання "sub specie aeternitatis" передбачає пошук відповіді на два взаємопов'язаних запитання:

1) Яким повинен бути світ, щоб у ньому відбулось таке явище, як знання?

2) Яким може й повинно бути знання при наявності того світу, який ми знаємо та сприймаємо?

Відповіді на ці запитання виводять нас на особливий рівень висвітлення проблеми, надзвичайно важливий саме при вивченні знання. Що означає вибудовувати можливий світ на основі наявності знання? — Це означає поставити саме знання на граничну межу випробовування своєї спроможності, глибинної виправданості. Питання стоїть так: чи можемо ми справді сказати щось визначене про останні засади світу, чи треба визнати нашу повну у таких "останніх" питаннях безпорадність? Зворотне "метафізичне" питання має приблизно те саме навантаження: чим виправдане існування знання в тому світі, який нам відкритий? Навіщо і для чого воно? — Ці запитання

змушують нас міркувати з позиції "граничної межі" як за змістом, так і за відвертістю: треба або сказати ясно, або не сказати нічого.

Історична довідка: цікаво, що вперше у європейській філософії перехід від питання "Що?" ("Що є світ? Що є його початком?") до питання "Як?" ("Як ми можемо й повинні світ розуміти? Як ми можемо мати певні знання про світ?") був здійснений Гераклітом Ефеським (акме біля 503 р. до н.е.), і відтоді в європейській філософській традиції оці питання — "Що?" і "Як?", — ідуть в єдиній зв'язці, як альпіністи, що штурмують гірські вершини. Як вже було сказано раніше, єдність зазначених питань, тобто неможливість вирішення питання про "що" світ без з'ясування "як" пізнання, свідчить про онтологічні засади знання, про те, що самий світ як світ не здійснюється без виходу у форму знання (незалежно від того, є це свідченням піднесення чи деградації світу).

У кінцевому підсумку дати відповідь на запитання "Що таке знання?" — це означає зрозуміти, за яких умов, коли і як ми можемо сказати про щось, що воно "є" (бо це і є виявленням того, що знання репрезентує буття). Отже, важливо відшукати в самому знанні — бо воно є наша перша реальність — підстави і умови приписування будь-чому атрибута буття. Це нібито просте завдання, але воно постає й найскладнішим. З одного боку, тут немає ніяких хитрощів: ми від народження практикуємо подібну процедуру і без особливих ускладнень кажемо "є"; від цього в світі не відбувається ні див, ні катастроф. Але уявімо собі, що ми чомусь втратили таку здатність, і вже не можемо точно визначити, коли і як необхідно вживати це маленьке "є". І тоді може відбутись те, що трапляється, на жаль, у людському бутті не так вже й рідко: "Немає в мене свідків... Окрім лишень одного", — задумливо посміхнувся він.

— Хто є ваш свідок?

— Із хвостом, ваша високість, не за формою буде! *Le diable n'existe point.* Не звертайте уваги, мерзотний, мізерний чорт, — додав він, раптом припинивши сміх і як би конфіденційно, — він, напевно,

де-небудь тут, ось під цим столом із речовими доказами, де ж йому сидіти, як не там"¹.

Психіатрія знає багато випадків такого дивного і незвичного використання цього "є". Але існують приклади і зовсім іншого порядку: я маю на увазі видіння святих, розповіді "контактерів" та ін.² Це ті випадки, коли ми не маємо сумнівів щодо психічного здоров'я людей, про яких йдеться, але не маємо і безпосередніх свідчень щодо незаперечної достовірності існування того, що фігурує у їхніх твердженнях. І це не єдині приклади того, як ми наражаємось на небезпеку вживання простої частки "є"; буденне життя нам також постачає багато усіяких непорозумінь на цей рахунок (згадаємо хоча б героя відомого фільму "Іронія долі", що раптово опинився в чужій квартирі, не маючи про це ніякого уявлення). Ще більше проблем відносно статусу "є" виникає в науці, де не лише існує безліч проблем із визнанням або не визнанням чогось, як дійсно існуючого, а й сама оця частка "є" давно вже осмислена як щось мало зрозуміле і невловиме для раціонального розкручування³. Б.Паскаль у своїх "Думках" змальовує вражаючу картину становища людини у світі: якщо рухатись у бік збільшення масштабів Універсуму (з сучасної точки зору — в бік мегапроцесів), то тут ми не досягнемо ніякої останньої межі; перед нами лише розкриється прірва, безодня. Те ж саме очікує нас, коли ми будемо рухатись вглиб будови речей: там теж прірва і безодня. "І що ж таке, нарешті, людина в природі? Ніщо у порівнянні із нескінченним, все у порівнянні із мізерністю, середина між нічим та всім. Від неї, як нескінченно віддаленої від досягання крайнощів, кінець речей та їх початок безперечно скриті у непроникній

¹ *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы.— М.: Изд-во худ. л-ры. 1973.— С.698.

² Див. наприклад: *Житие Преподобного Серафима Саровского // Литературная учеба.— 1990.— №5.— С.133–134, 142–143.*

³ *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге.— М.: Высшая школа, 1991.— С.80–101; *Хайдеггер М.* Что такое метафизика // Новая технократическая волна на Западе.— М.: Прогресс, 1986.— С.31–44.

тасмниці; вона однаково нездатна бачити і мізерність, із якої вирізняється, і нескінченність, яка її поглинає"¹. Людина ніби висить між цими крайніми мірлами сутнього, не знаходячи жодних надійних підпор для власного буття. Справа ускладнюється тим, що у великому діапазоні космічних випромінювань людині відкрита лише маленька смужечка в умовній шкалі цього діапазону. Що це означає? Як зрозуміти те, що саме на оцій маленькій смузі відбулось самовиявлення, саморозкриття буття? Одне з двох: або необхідно визнати, що наші претензії на знання та пізнання безглузді і скоритися долі та обмежити свої намагання, або визнати, що саме оця смуга в світовому мірлі дій та випромінювань є якоюсь особливою, виділеною, привілейованою у порівнянні з іншими. В усякому разі, якщо знання якимось пов'язане із цією особливою смугою в діапазоні космічних випромінювань, воно вже не може не бути чимось також виділеним, особливим. І, отже, осмислюючи знання, ми вже не можемо обминути питання про те, що означає цей інтервал у діапазоні проявів сутнього, як він пов'язаний із положенням людини в світі, в чому полягає його радикальна особливість.

Знання, як перша реальність, у цих його проявах та визначеннях пов'язане з певною границею; ми весь час обертаємось довкола цієї границі чи межі. Це межа між буттям та небуттям, між свідомістю та буттям, між об'єктивним та суб'єктивним, між протилежними визначеннями. Отже, знання наскрізь і цілком пограничне явище. Чим зумовлена ця характеристика знання, з чим вона пов'язана? Оскільки знання постає як форма зв'язку свідомості і буття, то принаймні необхідно звернути увагу на особливості того, як утворюється цей зв'язок, як він вибудовується? І тут на перший план виходить те, що граничний характер має саме буття людини: адже саме із існуванням людини пов'язане духовне як таке, що протилежне матеріальному, природному, фізичному. Природне, матеріальне органічно пов'язане із просторовістю, поділом та множинністю, а духовне, згідно із

¹ *Паскаль Б.* Мысли.— М.: REFL-book, 1994.— С.65.

твердженнями вже згадуваних представників патристики, має лише часовий вимір і відрізняється саморефлексією, тобто відкритістю самому собі. Отже, природне та духовне протистоять одне одному за формою буття.

Прийнявши означені міркування (а не приймати їх у нас немає підстав, ми, звичайно, можемо припускати й інші, крім людського буття, варіанти переходу матеріально-природного у духовне, але це не змінить того принципового факту, що й буття людини очевидно пов'язане із зазначеним переходом), ми повинні визнати і те, що на цій принциповій межі (між матеріально-природним та духовним) вичерпуються можливості природи у розвитку, еволюціюванні в певному напрямку. Ми пам'ятаємо із попередніх міркувань, що протилежніше від протилежного не існує, тому тоді, коли в еволюції природи досягається стан, протилежний попередньому або вихідному, далі в означеному напрямку вже рухатись немає куди. Водночас це означає, що саме на подібній межі все внутрішнє, сутнісне, енергетичне вийшло у виявлення із найбільшою повнотою та чистотою. Тому ця межа є всезагальним зрізом у виявленні фундаменту природного буття. Тут природа завершується, повертається на перше і вихідне, а тому тут вона є уся і відразу. Іншими словами, тут ми маємо справу із абсолютними вимірами природних форм буття. Свідомість, дух, духовне (це — не синоніми, але в даному випадку це не так важливо) постають носіями абсолютного, набувають свого онтологічного статусу. Більше того, саме завдяки цьому духовне починає виявлятися перед нами у субстанціальних окресленнях: адже абсолютне — це певною мірою самодостатнє; як носій абсолютного, свідомість набуває характеристик "causa sui" ("причини себе самої").

На рахунок цієї риси свідомості можна було б сказати багато: адже в цьому наочно починають вимальовуватись такі властивості свідомості, як трансцендентальність, апіоризм, ідеальність. Навіть проблеми свободи волі та коренів людської творчості знаходять багато в чому свої раціональні витлумачування завдяки цьому нашому "виходу" на абсолютність та субстанціональність свідомості. Далі ми

будемо розглядати і ці, зазначені, риси свідомості. Але з огляду на те, що вони чудово і ґрунтовно розроблені в історії європейської філософії, не будемо користуватися лише тим, що саме падає в руки, а зацентруємо дослідження на менш відомому і такому, що пов'язане в першу чергу з епістемологією.

Звернемо увагу на те, що проведене визначення місця людини в процесах буття дає змогу побачити певний нюанс у питанні: чому людина в природно-фізіологічному плані не еволюціонує? У той же час можна додати: не еволюціонує саме в тому відношенні, що не переходиться межа між протилежностями, але зміст самої межі, її окреслення безумовно еволюціонують. Умовно кажучи, людина еволюціонує "вздвж" зазначеної межі, еволюціонує через нескінченне багатство варіацій проявів людського, через своєрідний "танок" навкруг окреслень означеної межі. Бо дійсно, якщо ця межа така значуща з точки зору виявлення субстанціального фундаменту сутнього, то найменші нюанси "поверхні" її будуть обов'язково позначатись на кінцевому результаті "розквіту" духовного.

Ще один принциповий момент: на межі людського буття природа досягає чистоти й повноти виявлення своїх внутрішніх можливостей; далі в означеному напрямку, тобто в напрямку еволюції, що приводить до появи людини, рухатись вже немає куди (протилежніше від протилежнішого не існує). — Що далі? З одного боку, як зазначалось, тут, на цій межі вибухоподібно розквітає нескінченне багатство виявлень людськості (як потенціал сутнього); але це — кількісні, а не якісні характеристики. У якісному ж плані еволюції не залишається нічого іншого, як повернутись, піти в іншому напрямку, але, як кажуть, вже з висоти досягнутого принципу. Тобто подальша еволюція пов'язана із зміною природних форм за участю і на засадах духовного, свідомості. Уся людська культуротворчість, пізнання, смисложиттєві пошуки і вчинки неодмінно пов'язані із абсолютним або відбуваються під модусом абсолютного. До таких висновків підводить нас підхід до знання як першої реальності. Зробимо із цих метафізичних окреслень способу буття духу, знання та людини ще деякі принципові висновки.

— Природа тяжіє до абсолютного, а дух є його виявленням. Те, що в природі постає як процесування (плин, відносне, тенденції), набуває у свідомості свого завершення. Опозиція "дух–природа" окреслює нам крайні полюси виявлення форм буття; ті полюси, завдяки яким ми й можемо вести розмову про буття як таке, а також і про буття окремих речей.

— Буття людини як людини розгортається на межі виявлення означених полюсів буття. Це свідчить не лише про те, що людина уособлює собою єдність двох сутностей — матеріально-природної та духовної, а й про наявність у людини цілої низки унікальних якостей, зокрема таких, як її суб'єктність, індивідуалізація, сенсоутворення.

— Вихід людини на абсолютні виміри буття дає їй стійку, сталу і надійну "систему відліку" для орієнтування у дійсності. Коли ми перебуваємо у потоці відносного, то ми позбавлені можливості помітити навіть самий рух (згадаймо закони Г.Галілея). З логічної точки зору в цьому суцільному потоці треба відшукати щось незмінне, стає. Ним і стає абсолютне. Бо абсолютне передбачає доведення параметрів певного відношення до гранично можливого виміру. Коли такий вимір досягається, подальші зміни відношення неможливі: відношення повною мірою вичерпується і за межами абсолютних проявів просто зникає. Отже, абсолютне є незмінне і повне, завершене. Тому воно може виконувати функцію еталонного взірця: будь-які стани реального можна виміряти, співставивши це реальне із абсолютним.

— В плані нашого заглиблення у знання важливіше відзначити те, що ми, нарешті, здобуємо перші прояснення відносно умов виголошення "щось є". Для фіксації чогось, як існуючого, треба мати еталон буттєвості, його повноту. Ним і стає абсолютне. Але й саме абсолютне має свої означення лише у співставленні із плинним та відносним. Отже, оце саме "є", як передумова будь-якого знання, стає можливим лише на перехресті абсолютного та відносного, сталого та плинного, духовного та матеріально-природного. Поєднання таких вимірів сутнього — вихідна "цеглина" будь-якого знання.

— Водночас це стає свідченням того, що людська доля пов'язана із відношенням¹. Все в людині і у людському бутті просякнуте відношенням: знання — відношення, вибір — відношення, почуття — відношення. Буття "на межі", як спосіб людського буття, і ставить людину в ситуацію відношення. Це не просто відношення до чогось, а відношення як спосіб буття: "Той, хто знаходиться у відношенні, той бере участь в реальності, тобто у бутті..."². Адже суто людське буття не є перебуванням у вигляді матеріальної речі серед інших речей; це є актуальна дія, через яку ми прилучаємось до тривалості "зараз", "теперішнього". Такий спосіб людського буття не може не позначитись і на знанні: знання також може бути дійсним лише як компонент людського відношення. Тому знання одномиттєве, тобто воно або стає агентом актуального відношення, або не є знанням. Знання не консервуються і не зберігаються у зшитих паперових аркушах, вкритих позначками — там знання немає. Лише коли я роздивляюсь ці аркуші і якимось трансформую у актуальність свого "тепер", я свідомо ставлюсь і до себе, і до реальності. Отже, не потрібно думати, що можна побудувати систему освіти і освіченості лише розповсюдженням книжок: без традиції живої передачі знань, справжнього культивування інтелектуального вишколу "дива" розквіту культури не відбудеться.

— У відношенні (в бутті як відношенні) принципово важливим є те, що воно само себе вимірює. Міра відношення виринає з його власного фундаменту і сама себе виправдовує. У філософії цей момент визначався з часів античності як співвідношення "макро" та "мікро"-світів. Цей момент самовимірювання людського відношення виправдовує позицію поміркованого епістемологізму (знання, спрямоване на себе, є вихідним пунктом у філософському дослідженні) і виключає, наприклад, прийняття повною мірою концепцій, згідно з якими можна поступово накопичувати елементи знання у позазнаттєвому за своєю природою нашому "матеріальному" досвіді. Якщо "гени" знання

¹ Див.: Бубер М. Я и Ты. — М.: Высшая школа, 1993. — С.7, 11–13, 33.

² Там же, с.40.

відсутні в кожній клітині процесу, то не зародиться знання і в його підсумку. Отже, відношення як спосіб людського буття, просякнуте "іскрами" знання, рефлексії, мислення. "А походить така — інтригуюча — думка з надр первинного, живого, цілісного досвіду"¹. В аспекті дослідження знання зазначена особливість відношення ставить перед нами багато вимог. Треба відкинути "благі" бажання при дослідженні знання відшукати щось неогнітивне і покласти останнє як критерій для оцінки та розуміння знання; у відношенні як людському способі буття немає і не може бути нічого ізольованого або очищеного від знання. До речі, звідси витікає така відома риса філософського знання, як його самообґрунтування. Частково вона вже була розкрита нами при розгляді єдності питань "Що?" та "Як?" у філософському дослідженні (міркуванні). Тут зазначимо, що претензія філософії на цілісне охоплення думкою предмета дослідження звичайно ж передбачає врахування як самої думки, так і її претензії, і, отже, — саморефлексію, самоосмислення, самообґрунтування і самовиправдовування. Суто методично в дослідженні знання ми змушені постійно рухатись по колу і описувати коло за колом у змістовному вичерпуванні проблем. Нагадаємо, що ще Гегель вважав колоподібний рух парадигмою філософського осмислення.

Отже, екскурс у метафізику знання привів нас до констатації положення, що відношення є і сутнісною рисою, і матерією, і життєвою стихією знання. Нам не залишається нічого іншого, як придивитись до самого відношення, пам'ятаючи, що йдеться, власне, про людське відношення.

АНАТОМІЯ ВІДНОШЕННЯ

Людське буття — це відношення. І у цьому його колосальна різнобарвність, його онтологічна невичерпаність. Якийсь момент життя, потрапивши у поле зору різних людей, раптом спалахує безліччю

¹ Возняк В.С. Метафізика рассудка и разума. — К.: Самватас, 1994. — С. 130.

відтінків, сторін, проявів. Тому, маючи справу із людьми, ми стикаємося з цілою "ланцюговою реакцією" особливих духовних світів — своєрідних Всесвітів, що мають свої обличчя, свою архітектоніку, ієрархію утворень. Звичайно, це твердження є певною ідеалізацією, яка в більш-менш чіткому вигляді окреслює певну тенденцію реальності, і ця тенденція пов'язана із відношенням. Людина, буття якої здійснюється на граничній межі еволюційного процесу, може бути у відношенні до будь-чого. А що це означає? — Перш за все те, що людина не зливається із предметом свого відношення, інакше відношення було б неможливим. Людина не зливається, але й не відокремлена від зазначеного предмета. Бути у відношенні — значить бути у зв'язку і відокремленні водночас. "Не намагайтеся спустошити смисл відношення: відношення є взаємність"¹. Якщо ж ми ведемо розмову про зв'язок, то він існує там і тоді, де й коли між сторонами зв'язку прямо або безпосередньо відбувається передача дії, тобто — обмін речовиною, енергією та інформацією. Коли ми кажемо "зв'язок", ми абстрагуємось від того, що це за дія і як вона відбувається, а лише фіксуємо факт її наявності. Коли ми, прямуючи за Гегелем, вважаємо, що все пов'язане з усім, то ми визнаємо панування у світі універсальної взаємодії.

Але, розглядаючи існуюче крізь призму зв'язків та дій, ми помічаємо, що деякі предмети реагують, а деякі не реагують на певні дії. При реагуванні наслідки дії також можуть бути різними. Звідси випливає, що зв'язок вказує на певну співмірність предметів через дію. А що, в свою чергу, означає співмірність? Як вона встановлюється? Розгляд питання вимагає від нас визнати у встановленні співмірності принаймні три моменти. Співмірність передбачає: а) те, чим ми щось вимірюємо; б) акт вимірювання; в) фіксацію результатів вимірювання. Отже, у співмірності чи не вирішальною є наявність деякого фіксованого "кванта" дії (свого роду — калібрівка дії), що якимсь чином узгоджується із предметом, на який дія розповсюджується.

¹ Бубер М. Я и Ты. — М.: Высшая школа, 1993. — С. 9.

Припустимо, що ми підносимо магніт до розпорошеної тирси; хоча магніт і має певні параметри дії, вона не проявиться, оскільки імпульси дії не узгоджуються із параметрами об'єкта дії. У зв'язку, який можна охарактеризувати як співмірність, присутні квант та дія, точка і поле, частинка і континуум, центр і протяжність (розповсюдження). Обидва моменти дають можливість зрозуміти зміст і будову відношення, бо відношення є взаємовимірюванням. "Все відносне",— кажемо ми, маючи на увазі, що при використанні одного мірила вимірювання і спрямованості дії ми одержимо один результат, а при зміні способу вимірювання — зовсім інший. Але теза "все відносне" має й інший зміст: все можна звести до чогось одного, напевне тому, що ми припускаємо існування якоїсь єдиної, універсальної одиниці виміру, в мірили якої (або на тлі якої) все постає лише у віднесенні до визначеної одиниці, тобто лише різними скупченнями того ж самого. Тому з позиції такої універсальної одиниці всі межі і відмінності між речами стають умовними. Бути у відношенні — означає так прирівнюватись, щоб існувала єдина, спільна одиниця або мірило взаємодії, на тлі якої кожна сторона відношення набуває свого власного виміру.

Відношення і відносність передбачають наявність "квантифікованої" дії, дії з певними вимірами, мірлами або обмеженнями, або, знову ж таки, точки (кванта) та розповсюдження (континууму). Коли я знаходжусь у відношенні, то я, принаймні, повинен знати, що мене об'єднує (на мить ототожнює) із предметом мого відношення, через яку дію встановлюється відношення і як реагує кожна із сторін і на дію, і на її мірило (момент тотожності). На прикладі людського відношення його будова вимальовується більш-менш зрозумілою, але й тоді, коли ми маємо справу із відношенням в природі, із відношенням, а не просто із зв'язком, обов'язково йдеться про взаємовимірювання через дію із певним мірилом або межею. Зауважимо, що в гегелівській логіці міра й постає як тотожність кількості та якості, тобто розповсюдження, тривалості (кількість) та обмеження (якість).

Для розуміння знання наведені міркування мають принципове значення. Бо якщо знання постає як універсальна "масштабна одиниця"

по відношенню до усіх форм буття, то воно само повинно мати зазначену принципову будову, але із необмеженими можливостями зміни мірил співвідношення границі (межі мірила) і акту. Це означає, що потенційно "матерія" знання як відношення або дії повинна бути подільною до нескінченності, але в кожному конкретному знанні межа змісту його повинна бути усталеною та чітко окресленою.

Звідси випливають дуже повчальні і корисні висновки. По-перше, ми повинні зрозуміти, що дійовість та цінність нашого знання пов'язані із рухливістю внутрішніх окреслень в будові останнього. Якщо ми будемо користуватись усталеними градаціями знання, можливо деякі (в тому числі і суттєві) нюанси суті справи можуть "просіятись" крізь занадто великі вічка нашої інтелектуальної "сітки". По-друге, при такому проясненні будови знання стає зрозумілим, що самий наш, людський спосіб ставлення до реальності із неминучістю передбачає мозаїчне подрібнення усякого сутнього, його членування, калібрування, вимірювання. Звідси також стає зрозумілим, чому людський розум не задовольняється використанням традиційних форм знання, а натхненно шукає прорив у живу неперервність, цілісність; це є своєрідним прагненням проникнути у Задзеркалля, бо з "цього боку" сутнього воно нам відкривається у тих формах, які іманентні нам, і в окресленнях яких ми і буття сприймаємо за "взірцем та подобою" означених форм. У просуванні вперед на шляху до Задзеркалля велике значення має визначення процесів людської свідомості через час, течію, неперервність, а в цій справі на першому плані стоять такі імена, як Августин, Іммануїл Кант та Анрі Бергсон. Туди ж були спрямовані і намагання Гегеля розробити методи спекулятивного пізнання, тобто такого, яке здатне долати, знімати свої внутрішні межі і прориватись до цілісного охоплення сутнього.

Нам залишається тепер побачити зв'язок попередніх визначень знання, як єдності абсолютного і відносного, із одержаними елементами його будови — границею, межею, квантом та розповсюдженням, протяжністю, континуумом. У чомусь, безумовно, це не те ж саме, але оскільки в межах свідомості границя як стала і остаточна визначається

через ідеалізацію та абсолютизацію, то в "чистому" варіанті обидва ракурси розкриття будови знання співпадають. Не розрізняємо ми їх і у нашому сприйнятті дійсності, опосередкованому знанням. Нам здається, що змістовні межі і градації нашого сприйняття спричинені межами і градаціями самої дійсності. Не ускладнюючи собі життя, ми ототожнюємо градації знання із окресленнями реальних речей. А наслідки? Наслідки можуть бути дуже різними, починаючи від впертого небажання змінити знання, бо, мовляв, "сам предмет є таким", і закінчуючи підпаданням під тотальну владу "речовитості" в життєвих планах і здійсненнях; сила речей в останньому випадку може здаватись людині нездоланною. Ці приклади підводять нас до ситуації, яку ми можемо позначити як "епістемологічне коло" (або "коло в епістемології" на відміну від "кола в логіці"): прагнучи дістатись до реальності, ми всюди стикаємось із знанням, а прагнучи осягнути знання, ми неодмінно стикаємось із реальністю. Все це свідчить про одне: що знання і реальність окреслюються перед нами в ракурсі відношення або зустрічі — зустрічі ідеального з реальним або свідомості з буттям. "Людина є місце зустрічі. В неї Логос, "згідно" із яким збудований світ, стає актом, в якому можна брати співучасть"¹.

"POST SCRIPTUM" ДО "АНАТОМІЇ ВІДНОШЕННЯ" •

Людське буття як відношення не просто змальоване, а, можна сказати, оспіване в творах багатьох видатних мислителів ХХ ст.: М.Аббаньяно, Х.Бека, М.Бубера, М.Шелера, М. Хайдеггера. Людина перебуває у відношенні, а, отже, у діяльному ставленні до сутнього, коли вона сама формує мірила і виміри своєї діяльності і завдяки цьому отримує можливість "виловлювати" із глибин сутнього його утаємничений смисл. Людина запитує, провокує реальність, кидає у

¹ Шелер М. Положення человека в Космосе // Проблема человека в западной философии.— М.: Прогресс, 1988.— С.94.

тунель буттєвої глибини імпульси-камінці своєї активності і прислухається до можливого відлуння. "Раніше утаємничена і замкнена сутність Всесвіту не має сил, щоб вчинити опір завзятому пізнання; вона повинна розкритися перед ним, показати свої багатства і глибини, віддавши все це для його насолоди"¹.

А які суттєві аспекти знання та пізнання пов'язані із відношенням — відношенням як людським способом буття і відношенням як знанням та пізнанням? — Повторимо, що знання, з одного боку, постає як посередник у людському відношенні до буття, а, з іншого,— як його духовний еквівалент. Вже звідси стає більш-менш виразним момент єдності у знанні (і пізнанні) рефлексії та саморефлексії, спрямованості знання на предметність та споглядання усього поля актів самої свідомості (і самого пізнання) при здійсненні ним цих актів. Щоправда спочатку, на початкових рівнях функціонування свідомості, ці моменти можуть не фіксуватись із достатньою мірою виразності: "Спочатку і перш за все суб'єктивність пізнається або, скоріше, відчувається завдяки безформеному і розпорошеному знанню, котре по відношенню до рефлексивної свідомості ми можемо назвати несвідомим або передсвідомим знанням"².

Саме цей момент подвійної рефлексії робить свідомість субстанційно автономною: завдяки свідомості людина не просто нарощує смисл досвіду та знання, а й суттєво переробляє засоби та форми отримання цього смислу, його впорядкування, збереження та історичної трансляції. Ця риса свідомості і знання дозволяє їй здійснювати нескінченну комбінаторику своїх актів і, вживаючи термінологію Г.Гегеля, "всюди перебувати у собі."

Не менш важливим є те, що перехід у пізнанні від пізнання зв'язків до пізнання відношення знаменує собою його суттєве поглиблення.

¹ Гегель Г. Лекции по истории философии. Вступительная речь // Сочинения. Т.IX.— М.: Соцэкгиз, 1932.— С.5.

² Маритен Ж. Краткий очерк о существовании и существующем // Проблема человека в западной философии.— М.: Прогресс, 1988.— С.238.

У пізнанні зв'язку ми залишаємось на поверхні речей і процесів, співставляючи їх за суто зовнішніми ознаками. При цьому і наша інтенція на світ як ціле також залишається зовнішньою, якщо й виправданою, то хіба що суб'єктивно. Коли ж ми проникаємо у відношення, ми, як казав Г.Гегель, віддаємось стихії предметності, бо у відношенні виходить на перший план внутрішня співмірність речей та процесів, їх вихідна спорідненість, єдність, цілісність. Відношення веде нас до сутності, тобто до того, що не зникає в будь-яких змінах та трансформаціях сутнього: "У бутті все є безпосереднім; в сутності, навпаки, все є відносним"¹.

Спробуємо, справді, увияти собі, як можна розуміти світ, який у сутності — відносний. Виходячи із структури відношення, необхідно припустити існування деякого єдиного світового поля або поля світових дій та взаємодій. Це поле відповідає континуальності відношення. У цьому полі як у полі взагалі немає ніяких виділених або привілейованих координат: поле є все одразу самому собі рівне, наскрізь прозоре. На тлі або в площині цього поля виникають деякі межі, границі, позначення, які є відносними через те, що вони не змінюють природи та стану континуального поля, а є його власними утвореннями. У бутті означених границь та обмежень це повинно проявлятися так, що вони повинні зникати, переходячи в границі інших сутностей; потім — наступних і т. д. У русі означених границь, власне, і з'ясовується їх умовність, як і умовність тих сутностей, що ними вона окреслюється. Отже, відношення постає як дискретний рух неперервної сутності (нагадаймо, що саме такими постають математичні відношення (див. їх аналіз у першому томі "Науки логіки" Г.Гегеля).

Наведу одне з давніх описань отриманої нами картини прояву відношення як руху сутності: "А з яких [початків] речам народження, в ті ж самі і загибель здійснюється з рокової заборгованості, бо вони сплачують одна одній правозаконні відшкодування неправди [збитку] в

¹ Гегель Г. Энциклопедия философских наук / Наука логики. Т.1.— М.: Мысль, 1974.— С.262.

зазначений термін часу"¹. Друга частина цього вислову по-іншому читається так: "...вздовж використання: а саме, вони приєднують чин і тим самим ухвалу одне одному (для подолання) свавілля"². Найбільш поширене тлумачення цього вислову таке: із чого все виникає, в те воно і зникає через взаємне подолання меж.

Не будемо відразу ж онтологізувати отриманий результат; але, безперечно, зазначена картина характеризує свідомість, коли вона набуває форми знання: розвинена свідомість розуміє знання як змістовні утворення в межах безперервної саморефлексії. Отже, заглиблення у будову відношення у зв'язку із вирішенням когнітивних проблем дає змогу зробити висновок: перехід від пізнання зв'язків до пізнання відношення — це вихід знання і свідомості на новий, вищий рівень розуміння буття і самоусвідомлення.

ЗНАННЯ В КОНТЕКСТІ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ ЗУСТРІЧІ

Розуміння людського буття як відношення та буття на межі привело нас до акцентування моменту зустрічі, як характеристики людського перебування у світі. Про зустріч йшла мова вже у попередніх розділах, але тепер вона постала як сутнісна риса і людини, і знання. Епістемологічне коло змальовує нам ситуацію взаємних віддзеркалень визначеностей знання та окреслень реальності. Що ми побачимо в дійсності? Лише те, що на даний момент спроможні побачити; те, на що виводить мене в даний момент моє відношення до дійсності. Звідки ж тоді може виникнути щось нове у моєму знанні? А справа в тому, що кожний "поворот" у просторових і всіляких інших ракурсах моїх контактів із реальністю весь час змінює і картину того, що мені відкривається, і

¹ Гегель Г. Энциклопедия философских наук / Наука логики. Т.1.— М.: Мысль, 1974.— с.262.

² Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра//Разговор на проселочной дороге.— М.: Высшая школа, 1991.— С.27.

стан моїх внутрішніх картин — картин віддзеркалення. Механізм роздзеркалень змістовного потенціалу зустрічей із буттям був досить переконливо і чітко окреслений Г.Гегелем у "Феноменології духу": "На запитання, що таке "зараз", ми дамо відповідь, наприклад: "зараз" — це ніч. Щоб перевірити істину цієї чуттєвої достовірності, досить простого досвіду. Ми занотуємо цю істину; від того, що ми її занотуємо, істина не може програти, як не може вона програти від того, що ми її зберігаємо. Якщо ми знову поглянемо на занотовану істину зараз, в цей полудень, ми повинні будемо сказати, що вона випарувалась..."

Те ж саме стосується іншої форми "цього" — форми "тут". "Тут" — це, наприклад, дерево. Я повертаюсь, і ця істина щезла і перетворилась у протилежну: "тут" — це не дерево, а, скажімо, будинок"¹.

Що цікавого в описаному Гегелем механізмі? Те, що усталена форма-матриця нашого сприйняття певних окреслень дійсності дає нам можливість не лише ідентифікувати те, що відповідає зазначеній формі, а й фіксувати зміни в картині дійсності, вносити у наші матриці певні зміни. Але при цьому наша подальша зустріч з дійсністю буде іншою, не такою, оскільки ми приходимо на зустріч із зміненням стереотипом, і це змінює всю картину і зустрічі, і її сторін. Отже, знову-таки, вся справа у самій зустрічі, її не можна ні заздалегідь визначити, ні спланувати, оскільки найменші нюанси в її здійсненні можуть досить радикально змінити і сам її хід, і її наслідки, і очікування подальших зустрічей, і ступінь підготованості до них. Зустріч — це самозростаюча та самоздетермінована сутність. У ній діє закон взаємодоповнень симетрії та асиметрії. Кожного разу ми виведені на "пружок" зустрічі усім своїм попереднім життям, усіма своїми життєвими враженнями. У цьому плані суттєвого значення набуває й поняття місця (топосу), адже з кожного індивідуально зайнятого місця перед людиною відкривається і унікальний ракурс буття². Кожну

¹ Гегель Г. Феноменология духа.— М.: Соцгиз, 1959.— С.52–53.

² Філософський інтерес до поняття "місця" (давньогрецькою мовою — "топос") простежується у філософії Арістотеля, М.Кузанського, Б.Паскаля, М.Шелера.

людину можна уподібнити до кратера вулкана, крізь який відбувається вихід глибинних потенцій буття у з'явлення, самовиявлення. При всьому бажанні не можна зайняти місце якоїсь людини і стати (хоча б на мить) тою людиною. У фільмі Антоніоні "Професія — репортер" моделюється ситуація, коли людина хоче поміняти долю і робить спробу прийняти на себе роль іншої людини. Але спроба виявляється марною: не вдається ні втекти від себе, ні перетворитись на іншу людину. Подібні ж ситуації блискуче зображені в романі М.Фріша "Штіллер" та в романі П.Вежинова "Терези".

В етології (науці про особливості поведінки тварин) існує поняття імпринтингу — першого життєвого схоплення-враження; все інше, вся подальша життєва історія накладається на перші "імпринтингові" враження, суттєво залежить від них, відраховується від них. Все людське життя можна розглядати як певне розгортання змісту в перспективі "імпринтингових" вражень. Та й саме життя при такому підході починає виглядати як серія екзистенціальних зустрічей, тобто зустрічей, що окреслюють змістовні вузли в траєкторії певного людського життя. Наведу простий життєвий приклад. Ми виходимо з квартири, щоб кудись іти. Уявімо, що ми чомусь затримались із виходом на кілька хвилин. Це — ніщо, дрібниця в буденному розумінні. Але, вийшовши саме тепер на вулицю, ми побачимо її в чомусь зовсім не такою, якою б вона була, якщо б ми вийшли вчасно. Ми вже зустрінемо на вулиці інших людей, побачимо її в іншому освітленні. Дрібниця? Так, але такі дрібниці інколи можуть стати вирішальними. Інколи, коли відбувається нещасний випадок, ми ставимо собі таке запитання: ну чому ми вийшли з дому саме в цю мить, чому вирушили саме цим маршрутом? Але, хоча ми часто й не звертаємо на це уваги, через з'єднання отаких миттєвостей, оцих "тут" і "зараз" формується універсум нашого буття, наше бачення та розуміння світу. Водночас — це і умови формування та функціонування знання. Отже, до умов та механізму екзистенціальних зустрічей варто придивитись уважніше. Тобто, придивимось до того, як відбуваються зустрічі і що відбувається, коли вони здійснюються. Звернемося для прикладу до "натуральних" зустрічей:

нас попереджають, що людина, яку ми повинні зустріти, є висока, худорлява, одягнена у світлу куртку тощо. Все це ми здатні уявити, але, звичайно ж, не так точно, як воно потім виявиться. Що таке "висока людина"? Скільки це? До того ж ми все одно не будемо міряти того, хто здасться нам подібним до нашого "візаві". А якою виглядає худорлявість? Все, що стосується майбутньої зустрічі, ми вимальовуємо у своїй уяві, на тлі "темряви" (небуття). Але ось ми ідентифікували людину, з якою мали зустрітись. І хоча дещо ми уявляли інакше, тепер все збіглося: високість і худорлявість співпали з оцією людиною, і ми забули, точніше — навіть не звернули уваги на те, що бачимо людину в окресленнях тих ліній, що йдуть із темряви і безодні. Таке забування може суттєво ускладнити нам життя, бо ми починаємо плутати худорлявість як таку із худорлявістю конкретної, баченої нами людини. Але мимоволі ми тяжіємо саме до такого сприйняття та розуміння: зустрічей ми не фіксуємо у подробицях, а помічаємо лише співпадіння умовного малюнка із оригіналом. Виникає згадана ситуація "імпринтингу": я сприймаю щось саме таким тому, що я розпізнав або упізнав його вперше саме таким. Зустріч є водночас і там, і тут; і орієнтуванням, і актом. Зафіксуємо кілька моментів: для того, щоб відбулась зустріч, ми повинні в інтелектуальній уяві (на екрані свідомості) мати певну конструкцію, модель, певне утворення свідомості, або хоча б певні рисочки, позначки, що тяжіють злитись у будову з певними окресленнями. Інший принциповий момент: ми повинні здійснювати акти, що йдуть від свідомості до сприйнятого або від сприйнятого — до свідомості. Насправді вони здійснюють ці зустрічні рухи неодноразово. У цих актах ми співставляємо ментальне утворення із образом сприйняття, а сприйняте — із ментальним утворенням. Саме тут через означені реальні дії проявляється будова знання як відношення: наше ментальне утворення (дійсне або можливе) представляє собою межу, масштаб, квант дії, а наші свідомі акти вже калібровані характеристиками внутрішнього творення свідомості. Подібна ж ситуація окреслюється М.Хайдеггером при роз'ясненні ним, як людина постає отвором у бутті; контури цього отвору також зумовлені станом

людини: за Хайдеггером — настроєністю. Нарешті, заключний момент у "механізмі" зустрічі — співпадіння наших ментальних побудов із деякими суттєвими моментами предмета сприйняття. Таке співпадіння призводить до того, що предмет в його реальності міцно спаюється із розумовими конструкціями, і ми інколи вже неспроможні їх розмежувати. Тоді ми можемо свято вірити в те, що дерево реально присутнє у слові "дерево", а духовний зміст — у відтиску літер на папері. Багато драм і трагедій у людському житті виростає саме із цього кореня — з ототожнення принципово необхідних, але відмінних складових екзистенціальної зустрічі. Більше того, здається існують певні чинники, що сприяють такому ототожненню. Щоб побачити їх виразніше, треба звернутись ще до однієї суттєвої характеристики буття людини як відношення.

ТАЄМНИЧА СОЦІАЛЬНІСТЬ (АБО З ПРИВОДУ СЮЖЕТУ ВІДОМОЇ КАЗКИ)

Якщо людина — отвір у бутті, своєрідний тунель, крізь який відбувається зустріч із буттям і вихід останнього у з'явлення, у відкритість, виникає запитання про роль у всьому цьому факторів соціальності та культури. Існує багато свідчень того, що поза межами означених факторів людина може існувати у своїх природно-фізіологічних характеристиках, але не у характеристиках отвору у бутті та екзистенціальної зустрічі. Відповідно, і знання ми не можемо розглядати поза соціальністю. Більше того, якщо за межами соціальності питання про знання залишається відкритим або взагалі знімається, то соціальність не можна розглядати як лише зовнішній чинник знання; тут повинен розкритись сутнісний зв'язок.

Але, звертаючись до поняття соціальності, ми вступаємо у сферу нескінченних сперечань, пристрасних декларацій, ідеологічних кліше тощо. Не так давно ми перебували в стані майже сакрального культивування соціальності: остання в усіх проблемах і питаннях гуманітарного пізнання стояла на першому плані. Соціальна сутність людини, соціалі-

зачія особи, соціальний прогрес, соціальна структура суспільства, соціальна діяльність, соціальна практика — ось поняття, в зоні тяжіння яких перебували усі напрямки філософських досліджень. Але при цьому, як не дивно, сама сутність соціального інколи навіть не зачіпалась, а його псевдонаукові розробки та концепції носили переважно описовий та констатуєчий характер.

У повсякденній свідомості поняття "соціальний" дуже часто отожднюється із поняттям "суспільний" або навіть і просто "спільний". І хоча в деяких випадках значення цих термінів дійсно доходить до ототожнення, вони не співпадають. Це стає очевидним, коли наприклад, ми вживаємо поняття "соціальні якості" (а не "спільні", звичайно), "суспільна власність" (а не "соціальна") тощо. У вирішенні питання про природу соціального чи не вирішальну роль відіграє поняття соціальних якостей. Культуру та її утворення (так звані артефакти) ми якраз і характеризуємо через соціальні якості, але ми навіть інколи не замислюємось над тим, чому предмети культури, що випадають із соціальної сфери в "дику" природу, деструктуризуються і втрачають свою початкову якість, тоді як предмети самої природи і в деструкціях не виходять за межі свого якісного статусу. Інший приклад: усі люди своєю глибинною спорідненістю, відчувають неподільність людського початку буття (тому ніколи не питай, по кому б'є дзвін; він б'є по тобі); і в той же час сфера соціальних стосунків — це сфера нескінченних людських сперечань, конфліктів, воєн, протидій і т. п. З чим це пов'язано? Відомо, що і ліквідація приватної власності не знищує людських протистоянь і конфліктів. З іншого боку соціальність постає і в субстанціальних вимірах та виявленнях: вона має властивість самопородження, самозбереження, розгортання і нарощування свого енергетичного потенціалу. Усі ці прояви і парадокси соціальності ускладнюються її невловимістю, позатілесністю та фізичною невизначеністю: у нас немає ні приладів, ні параметрів, за якими ми могли б її вимірювати. Тому інколи висловлюється радикальна, але по своєму послідовна думка про відсутність соціального, як такого, про те, що соціальне не має якихось атрибутивних рис, які виводили б його в

особливий статус буття. Є люди, є певні їхні дії та результати цих дій; ось і все. Міфічна соціальність, мовляв, існує лише для того, щоб напустити туману в деякі людські події або проблеми. У рамках кантівських традицій соціальність інколи розуміють як сферу утворення і функціонування цінностей. Цінність визначається як значущість чогось для людини, а оскільки остання виникає в інтервалі між людиною та річчю і не притаманна окремо ні людині, ні речі самій по собі, то соціальність при такому підході стає майже примарною і зовсім недосяжною для спостереження та більш-менш об'єктивного вивчення. І хоча соціальність дійсно пов'язана із буттям людини як розумної істоти, її дія на людей реальна, а не уявна. Від цього і відштовхнемось у нашому екскурсі в природу соціального. Соціальне може діяти, як матеріальний, фізичний чинник, а тому соціальне пов'язане із природним. Але пов'язане своєрідно, бо в певних проявах та відношеннях соціальне постає як протилежне природному. Виділимо такі параметри їх протистояння:

а) спонтанність природного та певна регламентованість соціального;

б) природне є природним, соціальне — штучним;

в) дія природних чинників відбувається через пряме поєднання причин та наслідків, необхідності та випадковості без попереднього наміру, а дія соціальних чинників — через ціль та сенсоспрямованість.

Коли, наприклад, відбувається рух поїзда від залізничної станції до станції, то весь цей процес можна визначити і описати через низку природних закономірностей: з фізичної точки зору цей процес може суттєво не відрізнятися від природного. Але існує й суттєва відмінність — цей процес спрямований до певної мети і контрольований так, щоб ця мета була досягнута. Отже, соціальні процеси відбуваються:

а) цілеспрямовано;

б) контрольовано.

Наведений приклад дозволяє зробити висновок про те, що соціальне не існує без природного, виникає лише на ґрунті природного, стаючи його певним продовженням (1). Тому соціальне є не просто природне, а

перетворене природне (2). Нарешті, соціальне постає таким перетворенням природного, яке надає останньому певні цільові функції (3).

По відношенню до природних речей ми позбавлені можливості запитувати: для чого це (місяць, зорі, рослини)? — Позбавлені можливості запитувати саме тому, що це запитання є безглуздом. Навіть тоді, коли ми віримо у Світовий Розум (або Творця сутнього) і віримо, що він усьому так само надав певного призначення, останнє для нас принципово недосяжне. А ось по відношенню до соціальних явищ та процесів ми, навпаки, ставимо подібні запитання, і вони вважаються нормальними і навіть необхідними¹. Коли ми знаходимо якусь річ, що створена людиною, то ми вирізняємо її з-поміж інших на підставі того, що вона є обробленою, спеціально перетвореною; що вона має особливу форму, особливу впорядкованість, яка спрямована на те, щоб надати цій речі певного призначення. Все, що створила людина, а не Бог, підлягає розгадуванню, реконструкції за принципом знаходження функції, мети, призначення.

Які характеристики соціальності доступні нашому чуттєвому сприйняттю? Перш за все — це особлива впорядкованість речі або її частин, що свідчить про спеціальну обробку. Щоправда, засвідчення останнього інколи настільки складне і проблематичне, що потребує спеціальних методик, а то й наук². Так, в межах археології існує спеціальна наука — трасеологія, яка досліджує прийоми виготовлення давніх знарядь праці з метою якраз однозначного віднесення останніх до речей соціальних, а не природних.

¹ Щоправда, не до усіх речей, створених людиною, можна поставити подібне запитання. Це неможливо по відношенню до творів мистецтва, наприклад. Але й останні включені в єдину систему людського способу життєдіяльності і в сферу людського цілепокладання. Про це розмова буде далі.

² У Р.Бредбері є оповідання, в якому на обстежуваній мертвій планеті астронавти раптом знаходять скульптурне обличчя людини. Лише спеціальним експериментом було доведено природне походження скульптури, і предмет, що раптом зацікавив дослідників, втратив свою соціальну координату.

У той же час ми неспроможні чуттєво побачити в предметах їх соціальні функції, особливо тоді, коли не маємо належного соціального досвіду. Соціальні речі живуть як такі в актуальній життєдіяльності; якщо ми не є її учасниками або не маємо про неї достатньої інформації, ми навряд чи зможемо вилучити із речей їх соціальні функції та призначення (хіба що за аналогією із вже відомими). Як промовляє давній апокриф, "хто не танцює в хороводі, той не розуміє того, що діється".

Отже, нам відкрита певна впорядкованість, але, якщо ми не вловлюємо вихідного задуму перетворюючих та впорядковуючих дій майстра-виробничника, річ залишається для нас неясною і непроникною. Наприклад, нерозшифровані види письма можуть здатися нам набором позначок або примхливими візерунками. Соціальне як перетворене природне частково досягне для нашого сприйняття, а частково — ні. Соціальне не існує поза природним, але немає його і в природному самому по собі. Соціальне є змінене, по-іншому структуроване та впорядковане природне, яке пристосоване бути елементом людської життєдіяльності. Тому соціальність завжди пов'язана із регламентацією, обмеженнями, заборонами, новими спрямованостями енергетичних струмів людського життя. Людина, що вступає у соціальне життя, вступає перш за все в певне нормування і в певні обмеження. Соціальне протистоїть природному (в тому числі — і в людині) як регламентоване, оброблене, культивоване — стихійному, невпорядкованому, хаотичному.

Тут ми повинні побачити не лише те, що виступає більш-менш виразно при намаганні зрозуміти сутність соціального, а й те, що є прихованим, нюансованим. Зокрема, ми повинні зрозуміти, що існує межа між соціальним та природним в кожній речі, в кожному агенті соціальної життєдіяльності, в тому числі — і в людині. Ця межа не є зовнішньою; навпаки, вона пролягає крізь глибинні властивості сутнього і утворює унікальну ситуацію, коли в кожній речі соціальне постає відфільтрованим, позначеним, виділеним, підсиленним природним, а природне — як те, що через соціальне виходить у з'явлення,

диференційовану визначеність та спеціальну фіксацію. Внаслідок цього стає зрозумілою недалекоглядність так званої концепції "соціальної сутності людини", концепції, яку не лише проголошували, а й намагалися будь-що втілити в життя як соціальну програму. Ця програма, в світлі розглянутого співвідношення природного та соціального, нагадує дію людини, що відпилює сук, на якому сидить. Реальна ситуація співвідношення природного та соціального вимагає наполегливих пошуків оптимізації їхніх стосунків. Необхідно пам'ятати: межа між природним та соціальним пролягає не поза нами, а всередині нас. Отже, наносячи чергову рану природі-матері, ми повинні пам'ятати: б'ємо по собі.

Звичайно, ми повинні не забувати й того, що соціальні якості доступні лише людині, яка включена в соціальну життєдіяльність і обдарована розумом. Лише через подібне включення людина стає людиною. Певною мірою можна стверджувати: бути людиною — значить мати навички соціальної життєдіяльності, тобто вміти користуватись соціокультурними речами згідно з їх функціями та призначеннями, а в максимумі — вміти так перетворювати природні речі, щоб вони набували нової впорядкованості в напрямку їх цільового використання. Нерозумна істота нездатна здійснювати не тільки таке перетворення, а навіть і операції використання соціальних речей: згадаймо мавпу з окулярами. От і виходить, що завдання відшукати соціальне (соціальність) подібне до казкового наказу "піти туди — невідомо куди, принести таке — невідомо яке". Бо той, хто вже знаходиться в сфері соціальної життєдіяльності, це має, а той, хто не знаходиться, шукає даремно.

"ЕНЕРГІЯ ВІДХИЛЕННЯ" АБО ДОДАТОК ДО РИС СОЦІАЛЬНОСТІ

Отже, соціальне — це певний шар у природній буттєвості, шар, на якому окреслюються із виразністю певні можливості природного завдяки їх обмеженню, новому впорядкуванню, регламентації, цільовому

призначенню. Соціальна сфера — сфера окреслень, позначок, нормувань. Тому, з одного боку, це сфера, просякнута культурою (культивація — це обробка), а, з іншого — суцільна семантика та семіотика. Це сфера мови, бо в соціальності та крізь соціальність промовляє все. Без перебільшень можна сказати, що лише у цій сфері дерева справді починають рости, квіти — розквітати тощо, бо лише у цій сфері усі зазначені процеси вперше фіксуються, відмічаються, визначаються у своїй особливій якості. Але це не означає, що соціальна сфера їх породжує; навпаки, досить часто вона їх знищує, пригнічує. Соціальність як нормування і позначення в певному сенсі представляє собою сукупність засобів регламентації, сукупність універсальних засобів проведення меж, урізування та утискування дійсності. Тому соціальність досить часто постає у своїх негативних функціях, у функціях накладання певних "табу". Звідси випливає, що соціальні органи досить часто постають як каральні органи. Бюрократія не лише спеціалізується у заборонах та обмеженнях, а й покликана нарощувати енергію обмежень.

Але, з іншого боку, все це розгортається на "матеріалі" природного буття, яке не лише не вміщується в історично-конкретні нормування, а й в нормування взагалі. Природне буття силою своєї внутрішньої енергії руйнує будь-які накладені на нього обмеження, переходить за будь-які межі. Тому речі культури, залишені в лоні "дикої природи", руйнуються, знищуються. І, за аналогією, і людина як космічна, природна сила, також долає будь-які норми та регламентації соціального життя. Людина — це завжди більше, ніж будь-яка соціальність. Вона як атом Епікура, має "енергію відхилення".

Тепер у нашому міркуванні соціальність постала скоріше в негативному вимірі. І про цей вимір ми також не повинні забувати: соціальність дійсно досить часто постає, як ворожа людині, як Молох, що живиться людською жертвою для здійснення свого власного наміру. І все ж соціальність не просто регламентує та обмежує, а виводить людське буття на особливу межу самовиявлення. Тому ми будемо ближчими до розуміння природи соціальності, якщо будемо

розглядати її в усіх основних виявленнях та вимірах. Соціальність регламентує, але це є така регламентація, яка виявляє певну межу у саморозкритті форм буття, у їх самоокресленні та висвітленні. Соціальність проводить межі, але значною мірою для того, щоб і людина, і природа виявили себе "поза"- та "понад"-межними. Соціальність встановлює норми, але вони можуть і повинні стати трампліном для відштовхування, відхилення від того, що перевищує будь-які нормування. Нарешті, соціальне визначає, але це стає умовою для того, щоб природа та космос заговорили зрозумілою, виразною мовою... Це так, але тепер, здається, все постало в занадто оптимістичному вигляді, майже у вигляді оспівування соціального. Правда лежить посередині, в хиткій рівновазі між тим та іншим, у схиланні реальних процесів то в бік трагізму та негативних проявів соціального, то в бік оптимізму і певної злагодженості природного та соціального.

Щодо людини. Соціальність пронизує людину, як добрий мороз, аж до кісток. Але вона дає людині "слово" — абетку, впорядковану систему трансляцій та комунікацій. Кожна людина деякою мірою, як космічна сутність, як сила природи, — є вся природа і все людство. Все людське є моє, а все моє належить людському. Соціальність розчленовує це єдине космічне єство на множину окремих суб'єктів, які весь час порушують не лише соціальні норми, а й свою вихідну єдність та цілісність. Тому й платять люди (за Анаксимандром) один одному відшкодування за свою несправедливість. У цій несправедливості люди постають водночас і величними, і мізерними, і багатючими у своїх проявах, і жебраками у своїй неспроможності вийти за межі сюжету, окресленого ще 10-ма заповідями Мойсея...

ЯК ПРОВЕСТИ ЛІНІЮ "НА ОБЛИЧЧІ БЕЗОДНІ"

Соціальність постає як позначення, що виражає спрямованість на певний намір. Позначення, як ми бачили, постає умовою виникнення знання. Отже, звертаючись до соціального, ми вступаємо у сферу, де

природне трансформується, набуваючи семантичних характеристик. Це, принаймні, свідчить про те, що за змістом та своїми коренями знання пов'язане із глибинами природного. Цей зв'язок не є прямим і однозначним, але він показує, що ми не маємо підстав відривати знання від природних процесів. А це означає, що в знанні завжди повинен бути присутнім елемент об'єктивності, бо коренем об'єктивності за будь-яких інтерпретацій постає "фюзіс"— природа.

Але як ми робимо позначки на природному бутті? Що означають ці позначки за змістом? На чому ґрунтується сама можливість їх здійснення? — Здавалося б, відповіді на ці запитання виникають самі по собі: ми живемо, діємо і проводимо в природному бутті межі та позначки. Але насправді все значно складніше. Адже ми знаємо, що нічого подібного не здійснює людина, яка зростала за межами соціокультурного середовища. Тобто, життя і дія самі по собі ще не спричиняють культуротворення. Поставимо запитання інакше: ось скульптор зрізає шар за шаром мармур, вирізьблюючи скульптуру; що змушує його зупинити свої рухи на певній межі? Чому він не зрізає мармур далі? Чому архаїчна людина, роблячи відщепи від каміння і виготовляючи чопер, залишає гранування саме таким? Під що підганяється це гранування? З точки зору матеріально-процесуального підходу можна і далі різати мармур, робити відщепи: тут ніякої принципової заборони немає. Ми розуміємо, що накази, імпульси відносно того, де зупинити дію, йдуть із свідомості, із інтелекту. Соціокультурна діяльність поза знанням і свідомістю неможлива, бо, як ми вже з'ясували, вона носить цілеспрямований характер, здійснюється навмисне. А от звідки і як свідомість формує імперативи щодо просторово-часових вимірів діяльності, питання значною мірою відкрите. Звичайно, ми можемо припустити, що це пов'язано з вибором оптимального варіанта дії, і таке припущення буде зовсім не безглуздим. Але, знову ж таки, що означає для свідомості "оптимальне"? У простому міркуванні нам здається, що розум відгукується на дії організму, фіксує найкращі дії і закріплює їх в певних формах акумуляції досвіду. Але, як відомо, найкращим майстром-виконавцем у

цьому плані є інстинкт. Соціальна і культуротворча діяльність "обрізає" дію природних чинників, а не просто прямує за ними. Для цього свідомість потребує деяких підстав. Спробуємо прослідкувати, як відбувається "проведення межі по обличчю безодні", звернувшись до вихідних, "атомарних" актів людської діяльності¹.

Діяльність людини (і це сьогодні визнається провідними дослідниками-істориками та антропологами) в своїх суттєвих моментах пов'язана із творенням світу штучних форм — світу артефактів або культури. У вихідних ("атомарних") актах — це діяльність, яка пов'язана із виготовленням знарядь та засобів дії. Поставимо запитання: коли відбувається виготовлення знаряддя, тобто процес зміни форми каменю, під що підганяється припасування нової форми? Адже тут немає адаптації до якогось окремого випадку або до окремої зручності суб'єкта дії. Інакше знаряддя створювались би миттєво і для кожної окремої дії або людини. Знаряддя прилагоджується до відношення, що починає проступати крізь речовитість та випадковість окремих дій. Загострена грань чопера — це матеріалізоване відношення (як і саме знаряддя); відношення: дії — до її результатів; елементів дії — до самої дії; інтелектуальних актів — до чуттєво-предметних.

Відношення, тим більше відношення в дійових актах, чуттєво побачити неможливо. Навіть якщо б це було можливо, дія скеровується не самим актом бачення, а тим, як останній буде сприйнятий і відфіксований інтелектом, бо саме інтелект дає імпульс до дії та

¹ Значу відразу, що я — не прихильник так званої "теорії діяльності", яка значною мірою схилилась в бік концепції інтеріоризації, згідно з якою інтелектуальні акти людини є нічим іншим, як перенесеннями в психіку та перетвореними актами матеріально-практичної діяльності. "...Закони перетворення світу людиною, співпадаючи із законами розвитку світу самого по собі, стають логікою суб'єктивної діяльності, логікою суб'єкта, здійснюючи своє сходження в здатність суб'єкта, стають логічними, законами (формою) мислення, водночас — законами відтворення, до розвитку дійсності в думку..." (*Возняк В.С. Метафізика рассудка и разума.* — К.: Самватас, 1994. — С.95–96). Ось стислий виклад концепції діяльності в книзі, яка в чомусь вже виходить за її межі.

організовує її виконання. Отже, між чуттєвим актом дії та її свідомою організацією лежить проміжна ланка — дія інтелекту. А інтелект повинен не просто сприймати щось, а й засвоїти його, перевести на мову власної самості. Специфіка ж дій інтелекту полягає в тому, що в ньому все відбувається дією рефлексії і в сфері рефлексії. Тобто, кроки думки, акти мислення здійснюються свідомо із свідомими орієнтаціями та співвідношеннями як між окремими елементами дії, так і зі станом свідомості в цілому. Нагадаю, що прозорість для себе самого Р.Декарт вважав вихідною рисою мислення як субстанції¹.

Оскільки акти мислення носять зазначений характер, то першим актом (першим за сенсом) свідомого мислення може бути лише акт позначення, але позначення першого, позначення "як такого", тобто відмежування буття від небуття, позначення за принципом "так – ні". Цей принцип, як ми бачимо, пронизує усю будову інтелекту, оскільки "позначення як початок" необхідно розуміти як "те, що лежить в основі", як вихідний компонент. Саме цей момент відразу ж і робить рефлексію відношенням як таким, адже відношення, як ми казали, є вичерпування певної лінії зв'язку.

Межа між буттям та небуттям в межах актів мислення стає вирішальною для визначальної та орієнтаційної діяльності інтелекту: лінія зв'язку (лінія буття) протягується настільки, наскільки це для даної предметної сфери є можливим. У здійсненні реальних актів діяльності інтелект переводить окреслення такої діяльності в план відношення "так – ні", "буття – небуття". Саме на означеній межі і зупиняються рухи скульптора або рухи стародавнього ремісника: межа "буття" та "небуття" визначається діями інтелекту, діями, що відповідають іманентним властивостям інтелекту. Нагадаю, що означена межа є абсолютною, тобто ідеалізованою, такою, на якій певне відношення доведено до гранично можливого виміру. Ми вичерпуємо на цій межі повну міру відношення, і далі хоч найменший рух виводить нас вже за

¹ Див.: *Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Сочинения в 2-х т. Т.2.* — М.: Мысль, 1994. — С.37, 46–47, 58, 62–63.

межі означеного відношення. Внутрішнім вимірюванням, ідеалізацією певного сутнісного предметного відношення інтелект знаходить означену кінцеву межу і дає наказ зупинитись на цій межі. Інколи здається, що це не так, що людина робить практичні примірювання, — спроби (методом "спроб та помилок") і зупиняється нарешті на оптимальному варіанті дії. Буває й так, але і тоді оцінка інтелекту все одно вимагає існування внутрішніх підстав як для вирішення, чого заслуговує результат дії, так і для свідомого відбору кращого варіанта його досягнення. Можна навести кілька серйозних аргументів на користь саме такого розуміння і тлумачення способу людсько-інтелектуального орієнтування у бутті. Як свідчать новітні дані, за принципом "так – ні" побудований механізм чуттєвого сприйняття реальності¹. Крім того, ніяке порівняння між собою проміжних станів буття (або відчуття) буде неможливим доти, доки ми не будемо мати змоги виділяти самий цей стан як предмет спеціальної уваги та дослідження, а виділити його можна лише, визначивши його можливі межі, тобто означивши, де цей стан починається та закінчується принципово; отже, знову-таки, означивши граничні межі, межі "буття" і "небуття". Нарешті, в діалектичній логіці, тобто в логіці формування предметного змісту свідомості, перші визначення змісту означені саме цими категоріями — "буття" і "ніщо" ("небуття"). Поняття "міри" в гегелівській логіці якраз і визначає буттєві границі певного "дещо".

Отже, ми можемо зазначити, що акт "проведення межі по обличчю безодні" включає у себе: а) предметно-чуттєві дії; б) інтелектуальні дії по ідеалізації предметних відношень та встановленню граничних меж у сфері предметного змісту, як меж орієнтацій та оцінок. Завдяки останнім діям людина може спрямовувати та організовувати свою діяльність "із середини", із себе самої: "Помиляється той, хто вважає, що рабство розповсюджується на цілу людину: краща її частина вилучена. Тіла належать пануючим і присуджені їм за законом, дух же є незалежним. Він до такої міри є вільним і рухливим,

що навіть та в'язниця, на яку він приречений, не може перешкодити йому керуватись своїм потягом..."¹. Наслідки або способи дії (як і, ширше, — життєдіяльності) людини, що не відфіксовані специфічними засобами свідомості, не можуть стати ні елементами, ні регуляторами життя. Отже, свідомість в такому випадку аж ніяк не можна розглядати як "відображення", "результат інтеріоризації" або й взагалі як невловимий фантом: тут приховані властивості буття виходять у з'явленнях і стають справжніми дійовими особами. Тут глибини дійсності виштовхують на поверхню сутнього дещо таке, що починає імперативно визначати стан самоманіфестації реальності. Це є унікальна здатність свідомості утворювати дещо таке, чого немає і не може бути в реальності (за межами свідомості), таке, що перевищує реальність і в чомусь панує над нею. Завдяки цій здатності свідомість постає як субстанційна сутність, як володар себе самої.

ДЕЩО З "ВЛАДИ КЛЮЧІВ" АБО СУБСТАНЦІЙНІ ВИМІРИ СВІДОМОСТІ

Здійснивши екскурс в сферу онтології знання, ми бачимо, що ніде і ніяк не можна обминути моменти самовладності свідомості, її принципової "непокори" владі обставин фізичного буття людини. І це завдяки можливості свідомості сягати абсолютів, виводити на арену драми людського життя ідеальні сутності. Тепер саме час зупинитись на цій самовладності свідомості докладніше. Тим більше, що нам не уникнути таких, наприклад, питань: звідки і як виникають ідеальні сутності? Що вони означають в загальній картині буття? В якому відношенні знаходяться вони до реальних, чуттєво-предметних процесів?

Спробуємо розставити акценти в тій сфері, до якої підводять нас означені питання. Здатність свідомості продукувати ідеальні сутності є

¹ Див.: Демидов В. Как мы видим то, что видим.— М.: Знание, 1987,— 95–96.

¹ Сенека Л.А. О благоденствиях // Римские стоики.— М.: Республика, 1995,— С.63.

фактом, і цей факт був давно помічений і піднесений до рівня свідчення вищої шляхетності людського інтелекту (Платон, представники патристики, Фома Аквінський, Г.Гегель та ін.). Ідеальний стан буття у вигляді оречевленої сутності просто неможливий, бо коли він утворюється у свідомості, усі його складові і окреслення уявляються нами як такі, що не мають матеріально-тілесних вимірів. Тобто — це лінії, точки, об'єми без тілесних властивостей, без величини, структурної множинності тощо. Якщо ж припустити матеріальне втілення подібних сутностей, вони відразу ж втраять свою ідеальність, оскільки будуть складатись із частинок, множинності, структур, які, як ми знаємо, неодмінно включають моменти нетотожності і, отже, принципової неідеальності. Тому в матеріальних здійсненнях можна скільки завгодно наближатись до ідеальних вимірів, але не можна їх досягнути. Це можливо здійснити, як вже було сказано, лише в інтелектуальному спогляданні, де відношення в усіх своїх елементах постає у гранично можливих вимірах, тобто у вимірах "чистого акту", а, значить, як принципу дії. Принцип не представляє собою фізичного утворення, а постає як алгоритм сполучення уявних точок, ліній, траєкторій, оскільки все це, повторюю, є лише чистими схемами актів, що здійснюються у сфері чистої ідеальності. Все це створюється рефлексією, нею ж і фіксується, і відслідковується, і репродукується. Скажімо, ідеальне коло в межах рефлексії є ніщо інше, як алгоритм мисленого створення кола в серії інтелектуальних актів. Подібно створюються й інші ідеальні утворення: принцип дії інтелекту є ідеальним тому, що всі її параметри постають доведеними до гранично можливої повноти здійснення. Це — повне буття, за яким відразу ж лежить повне небуття. Наприклад, "абсолютний нуль" температури припускає повне припинення руху молекул. Повне припинення, але відразу ж за межами цієї температури повного припинення вже немає.

Коли ми досягаємо вичерпної повноти ідеального (абсолютного), вона не може не надихати нас своєю завершеністю, чіткістю, однозначністю. Тут, нам здається, розум досягає того, що йому й потрібно найбільше: остаточної однозначності. Згадаймо А.Камю: "Якщо б

мислення відкрило в мінливих окресленнях феноменів вічні відношення, до яких зводились би самі феномени, а самі відношення резюмувались якимсь єдиним принципом, то розум був би сповненим щастя. У порівнянні із таким щастям міф про блаженство здався б жалюгідною підробкою"¹. Здавалося б, відкривши в собі ідеальні сутності, розум і міг би зануритись у щастя. Але ж наведені ідеальності ще не є повною, завершеною в усіх відношеннях ідеальністю. Ми ж воліли б саме туди; ми намагаємось зробити ще один крок і... опиняємось у порожнечі, бо за повнотою ідеальності, найближче від неї, визирає порожнеча. Як-ог у атомізмі: оскільки атом ввібрав у себе буттєву повноту сутнього, поза атомами, звичайно, панує така ж повна порожнеча. Ця порожнеча, здається, і породжує апофатичні та есхатологічні тлумачення "граничних засад", трансценденцій тощо. І все ж, який сенс ховається за впертим бажанням розуму досягти цієї трансцендентності або, хоча б, відчутти її присутність? Який смисл бачить розум у зверненні до того, що не можна перетворити у форми його "глагола"?

Спробуємо наблизити відповідь на це запитання за допомогою такого міркування. Еталонні ідеалізації предметних визначень буття є справді завоюванням розуму, бо, маючи їх, розум перевершує все. Але ці утворення розуму вичерпують не усі, а лише певні, цілком конкретні параметри відношень та якостей дійсності. Володіючи подібним еталоном (наприклад, "абсолютним нулем" температури) ми отримуємо "ключ" до оцінки та охоплення будь-яких станів речей, що підпадають під це еталонне відношення або вимір. Тобто ми маємо ніби всевладдя над будь-якими станами деякого сутнього, займаючи позицію біля його зосередження та витоку. Виникає запитання: а що буде, якщо ми будемо мати ідеальний еталон не для одного якогось відношення і навіть не для їх сукупності, а для усіх і усіляких можливих відношень взагалі? Як він буде виглядати, цей еталон еталонів або абсолют абсолютів? Уявімо собі, що ми звели в одне ціле

¹ Камю А. Человек бунтующий.— М.: Республика, 1990.— С.32.

усі можливі ідеальні виміри всього й до того ж усі можливі відношення між ними. Коротше кажучи, уявімо, що ми довели до абсолюту все, що може мати предметну визначеність. Що ми отримаємо? Звичайно, що такий абсолют абсолютів втратить будь-яку визначеність, бо визначеність є обмеженість ("omnis determinatio est negatio"); наш же абсолютний еталон охоплює усе і усе перевершує. Але і в невизначеності він — межа усіх меж і початок усіх початків, принципова трансцендентність по відношенню до всього і повнота усіх можливих наповнень, тобто абсолютна енергетика, а, отже, і абсолютна свобода: бути всюди, у всьому і переходити усі кордони. В позитивному плані такий абсолют постає, як здатність розуму до всеутворень, всеохопленнь і всезасвоєнь, бо в абсолюті абсолютів усьому є межа і визначення. Побачивши розум у вимірах такої повноти, свободи та трансценденції, ми, може, вперше починаємо відчувати себе в своїй справжній натурі та стихії. Щоправда, може здатися, що при відсутності визначеності в абсолюті немає нічого, так само як і в порожнечі (згадаємо гегелівське положення: "...в абсолютному світлі можна побачити так само мало, як і в абсолютній темряві"). Але це не так, бо абсолют не є простою порожнечою, повною відсутністю, а, навпаки, повнотою усіх енергій та можливостей сутнього. Це — як радіохвиля: ми чуємо шурхіт, потріскування, напругу ("тло"), хоча звуку немає. Але як тільки у цій беззвучності виникає "щось", як змінюється усе, уся тотальність її стану; звичайно, все це проявляється із ще більшою силою в абсолюті абсолютів, де вся тотальність цілого повною мірою реагує і тоталізує будь-який прояв будь-чого конкретно-емпіричного. Цей момент вводить нас у сферу дії певної ідейної традиції: так, ще знаменитий схоласт Іоан Скот Ериугена (810 – 877 рр.) писав, що кожне тіло є нічим іншим, як сукупністю умосяжних величин, тобто що одиничність, як і будь-яка визначеність взагалі, носить характер визначеності загальним. Подібний хід думок був присутній і в міркуваннях Дунса Скота (1265/66 – 1308), у якого саме форма (узагальнююча сутність) постає початком індивідуалізації, а сукупність "формальностей" утворює "оцейність" (haecceitas) — те, що відрізняє річ від усіх інших. У

філософії Г.Гегеля індивідуальне постає як прояв всезагального (хоча, на думку М.Бердяєва, Гегель, як і Арістотель, ототожнював загальне та універсальне¹). Я думаю, що було б марно заперечувати загальний характер будь-якої визначеності, в тому числі і визначеності унікально-індивідуалізованої. Кожна визначеність передбачає існування межі, границі, а остання, як це блискуче продемонстрував Г.Гегель у своїх діалектичних пасажах, завжди лежить між чимось одним та іншим, тобто є загальною, спільною. В границі речі не лише роз'єднуються, а й об'єднуються. Отже, визначити унікальне поза загальним не можна: унікальна визначеність, що виключає загальне, — це нонсенс. Але треба зрозуміти, що визначення чогось як унікального "притягує" на себе усю систему універсуму, бо передбачає, що ніде і ніколи принципово не може бути повторення того, що є унікальним. А "ніде" і "ніколи", в свою чергу, передбачає, що все охоплене, оглянуте, і саме на тлі такого всеохоплення унікальне постало справді таким. Отже, унікальна визначеність — це абсолютна визначеність. Недаремно С.К'еркегор стверджував: "...одиничний індивід як одиничний стоїть в абсолютному відношенні до абсолютного..."². Інакше кажучи, наявність унікального, індивідуального, неповторного передбачає існування абсолюту, бо лише абсолют, тобто всеохоплення, повна тотальність всього, може гарантувати, що ніде і ніколи не може відбутись дублювання, повне відтворення того, що вже відбулось. Тільки повне всеохоплення припускає, що найменше зрушення в будь-якій локальній частковості універсуму змінить усю картину стану буття в цілому, і оскільки все інше, що буде виникати і утворюватись, буде діяти вже у зміненій ситуації, то кожна ситуація стає унікальною, і повторення не може бути. Отже, унікальність — це прояв станів тотальності. Щоправда, треба відразу ж зазначити: мова зараз йде не про те, щоб приписати

¹ Див.: Бердяєв П. Царство Духа и царство Кесаря.— М.: Республика, 1995.— С.223–224.

² Кьеркегор С. Страх и трепет.— М.: Республика, 1993.— С.109.

усі виділені моменти самому буттю (як "речі в собі"), а про те, як ми сьогодні можемо осмислити це буття.

Отже, заглиблення в онтологію знання приводить нас, можна сказати, до висновків про вкоріненість знання та свідомості у вихідні характеристики буття універсуму або буття як такого. Завдяки знанню ми можемо ніби "пропалити" усю товщу сутнього певним його виміром; причому цей вимір може бути й вищим узагальненням (ідеалізацією), і вищою індивідуалізацією (унікальністю). Обидві форми тотального виміру буття присутні в нашому знанні і позначають певні полюси буттєвості як такої ("абсолютний максимум" та "абсолютний мінімум" М.Кузанського). По суті вони співпадають (є, фактично, тим самим в різних ракурсах), а відрізняються так, що абсолют як всеохоплення передбачає розгорнутість, багатство усіх можливих форм та проявів, абсолют же як унікальність, навпаки,— згорнутість і вихід за межі диференціацій. І те, й інше в граничному змісті лежить поза будь-яким дискурсивним проясненням, на межі раціонального та позараціонального. Саме тому в знанні є дещо від "влади ключів" — від влади, що дає людині можливість сягати глибин та безоднь як на землі, так і на небі. Лев Шестов зображує сюжет із ключами так: "Помилкою було б думати, що ідея про "владу ключів" виникла в нашу епоху, що її винайшло католицитво. Винайшло її не католицитво,— ще задовго до католициста її проголосив великий пророк маленького народу — Сократ. Він, якщо вірити Платонові, першим відкрив, що в распорядженні людини знаходиться ця величезна і страшна влада, ці ключі до царства небесного. І він уже в ті далекі часи зародження людської думки проголосив, що ключі ці зберігаються не на небі, а на землі"¹. Згадка про Сократа тут, в нашому тексті, дуже доречна: ми починали з Сократа, і тепер повернулись до нього. Так, це Сократ, великий ратоборець за знання, чи не вперше зміг побачити ті глибинні обрії нової реальності, що відкривались людині саме через знання. Він

зводив знання до абсолюту і тому визначив той напрямок застосування інтелектуальної енергії, який ще й сьогодні освітлює нам шлях до пошуку і допомагає не скорятись під вантажем життєвих обставин.

ВИСНОВКИ ЩОДО ОНТОЛОГІЇ ЗНАННЯ

На запитання: "Чи є знання якоюсь особливою сутністю?"— тобто чи має воно власний статус буття (свою онтологію) — із контексту наших міркувань витікає ствердна відповідь. Знання — це: **а)** форма репрезентації буття для свідомості; **б)** отожднення свідомості і буття; **в)** універсальна форма вимірювання з'явлень та станів буття, а тому — **г)** відношення, тобто квантифікований, калібрований акт співставлення даності із еталонними, ідеалізованими системами відліку, створеними свідомістю на межі буття та небуття; **д)** форма, що фіксує єдність та протилежність спонтанного та нормованого, нарешті — **е)** спосіб виведення невизначеного, невимовного, потенційного, прихованого у визначене та означене.

Тому "знання є сила", але зовсім не в техніко-технологічному плані, а в плані того, що формою знання, формою слова незавершена сутність світу сягає завершеності і, звичайно, перебуває у вічній опозиції до неї. "Знання є сила", але сила самовиявлення буття, сила буття, що, в аспекті людського буття як відношення та екзистенціальної зустрічі переходить в прагнення і засіб людського усаження в світі. Може цей засіб не є кращим, але його властивості дають нам надію на наближення до того, що за самою своєю природою лежить поза межами будь-яких означень.

¹ Шестов Л. Сочинения в 2-х т. Т.1 — М.: Правда.— 1993. — С.53. Див. також Т.2.— С.422, примітка до с.52.

ДОВКОЛА ПОНЯТТЯ ПІЗНАННЯ

Пізнання — одне з найпоширеніших понять, яке в наш час майже ототожнилось із поняттям наукового пізнання. Наука справді не просто здобуває, за сьогоднішньою термінологією, "інформацію", а й надихається пафосом такого здобування. Теза, проголошена колись Демокритом: "Я надав би перевагу відкриттю одного нового причинного зв'язку перед отриманням перського престолу"¹, — може бути гаслом наукового подвижництва. І все ж, навіть сьогодні, ми не маємо підстав до прямого ототожнення пізнання виключно із науковою діяльністю. Один із героїв фільму А.Тарковського в полемічному запалі сказав: "Людина приречена на пізнання!" Якоюсь мірою це, безумовно, так. Коли ми народжуємось, входимо в життя, нам здається, що ми пізнаємо мимоволі. Ми не робимо для пізнання ніяких зусиль; світ просто сам по собі впадає нам у вічі (й діє на інші органи чуття), і само собою складається пізнання так само органічно, як-от, наприклад, росте волосся на голові. Чому ж тоді так тривожать нас слова, які, якщо почуєш, вже не відпускають, змушують знову і знову замислюватись: "При багатості мудрості множитьс'я й клопіт, хто ж пізнання побільшує, той побільшує й біль"². До того ж і автоматизм здійснення пізнання у міру становлення людини все більше розкривається як удаваний. Приблизно так все відбувається лише тоді, коли людина знаходиться в нормальних умовах соціального середовища. Якщо ж ці умови деформуються, а то й взагалі чомусь зникають, ніяке пізнання не відбувається. Отже здатність людини до знання, пізнання, ідеалізацій

дійсності, до "буття на межі" притаманна їй лише потенційно, як реальна можливість. За спрощеною аналогією можна сказати: механізм є, але його треба запустити та відлагодити. До речі, цей момент лише потенційної здатності пізнавати має безумовно і позитивне значення, бо із нього витікає принципова можливість для людини бути адаптованою до будь-яких умов та обставин соціальності ("запуску механізму" дії людського інтелекту). Якби цього моменту не було, навряд чи соціальні зміни змогли б відбуватись такими шаленими темпами. Але нас в даному випадку цікавить інше — як відбувається пізнання. Ми маємо усі підстави стверджувати: соціальні умови виконують роль актуалізації людських можливостей до пізнання і, справді, майже автоматизують цей процес, підносячи його до певного рівня. "Майже автоматизують", тому що насправді і тут, як свідчать численні дослідження, відбувається взаємодія внутрішнього та зовнішнього, суб'єктивного та об'єктивного, глибинного і поверхневого тощо. Обидві сторони процесу взаємно узгоджуються, компенсуються, а, може, й вступають у напружений конфлікт. Але все це відбувається лише до певного рівня, тобто той поштовх, що його отримує людський інтелект від соціальних умов та факторів, як певний ступінь космічної ракети, може піднести пізнання лише на певну (для кожної людини — особисту) висоту. Саме в цей період соціальність постає не лише як субстанція людської життєдіяльності, а й як суб'єкт. Здавалося б, єдине завдання людини й полягає в тому, щоб зробити соціальність більш "енергомісткою" щодо виконання ролі збудника інтелектуальної активності людини. Субстанція сутнього — поза людиною, і, звичайно, більш могутня, ніж людина, і така, що тотально охоплює усі прояви людини, на долю якої випадає завдання пристосуватись до субстанції відповідно до її імперативів, — ось основний "зворот думки" класичного філософствування, в тому числі — і марксизму. Недаремно після найвищих досягнень класичної філософії миттєво заявила про себе некласична філософія, котра вбачала суб'єкт усіх актуальних дій зовсім в іншому — в тому, що йде від внутрішнього, іманентного і визначає

¹ *Евс.вий Кесарийский*. Евангельские приготовления, XIV // Цит. за кн.: Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Т.40.— М.: Политиздат, 1974. С.166.

² Біблія.— К., 1992.— С. 664 (екл., I, 18). В іншому викладі: "У великій мудрості — велика журба, хто додає знання, додає страждання" // Святе Письмо Старого та Нового Завіту.— United Bible Societies, 1990.— С. 732.

стан того, що можна назвати зовнішнім: "...свідомість, якщо розглядати її в "чистоті", повинна визнаватись замкненим в собі взаємозв'язком буття, а саме взаємозв'язком абсолютного буття, таким (взаємозв'язком — В.П.), в який ніщо не може проникнути і зсередини якого ніщо не може вислизнути; таким, для якого не може існувати ніякого просторово-часового зовні розташування..."¹. Класика не помічала того, що субстанційність соціального могла справдитись лише тоді, коли сама ця соціальність запліднювала те, що проростало і оживало в її клітинах. Так само і в пізнанні на деякому рівні індивідуального розвитку: або людина стає ініціатором, суб'єктом подальшого пізнавального сходження, або удаваний спочатку автоматизм пізнання переростає у справжній. Щоправда, враховуючи усі наші попередні міркування, ми повинні зважити й на те, що суб'єктивна ініціатива тут також навряд чи може розглядатись як абсолютна самочинність; скоріше вона дійсно вже зсередини людської екзистенції повинна розчистити шлях чомусь більш глибинному і фундаментальному, надати йому нового прискорення. Власне, ось тут і починається для людини пізнання як пізнання, як поєднання зусиль її вільного вибору із тим, що людина відчуває як вихідне, глибинне, справжнє. Тут наша "невинність" вже втрачається; досі нас "вело" саме життя, тепер ми починаємо діяти самі. І самі повинні брати на себе усі наслідки свого вибору й своїх дій. Тому пізнання несе журбу і біль, тому воно пов'язується із смертю, бо ж енергетика самочинності є скінченною, вичерпною. У даному випадку втеча від пізнання (й свободи) може поставати як втеча від смерті. В одному напрямку — назад до соціальності, до бажання знайти надійне місце в людській історії (як-от Гільгамеш у відомій шумеро-вавілонській поемі). В іншому напрямку — вперед, до поступового свідомого пригашення самовладності

¹ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии.— М.: Лабиринт, 1994.— С.11.

суб'єктивного і розчинення в русі того, що можна було б визначити як "єдино безумовне"¹.

Само собою зрозуміло, що при такому підході до пізнання ми вже не можемо тлумачити його як одержання інформації. Скоріше воно постає як входження людини в нові сфери та рівні випробування людиною і себе самої, і того, що можна назвати зовнішньою реальністю. Словом, пізнання — це є подорож по сферах та рівнях життєвого досвіду. Тому в історії людської думки ми стикаємось з зовсім іншим значенням терміну "пізнання" у порівнянні із значенням "здобувати інформацію" в науці: "Усім відоме біблійне використання дієслова "пізнавати" в смислі проникнення в плотську "таємницю" жінки..."². Виявляється, що і тут йдеться про здобування знання, але знання особливого: "...це не самопізнання, не сумлінне висвітлювання власної забутої таємниці, а проникнення в секрети зовнішнього світу заради оволодіння та використання"³. До такого роду знання в стародавній традиції відносили також магичні вчення та ремісницьку справу⁴. Усім цим способам оволодіння протиставлявся шлях самопізнання, обернення знання на себе самого⁵. Тому парадигма людської долі в ракурсі приречення людини на пізнання може бути окреслена так: актуалізація "механізму дії інтелекту" через прилучення до соціокультурної сфери; вихід на рівень опанування соціальною "техноло-

¹ Див. працю: Бубер М. Затмение бога // Бубер М. Два образа веры.— М.: Республика, 1995.— С.358.

² Аверинцев С.С. К истолкованию символики мифа об Эдипе // Античность и современность.— М.: Наука, 1972.— С.96.

³ Там же, С.98.

⁴ Аверинцев С.С. К истолкованию символики мифа об Эдипе // Античность и современность.— М.: Наука, 1972.— С.98. Зазначимо, що і в магії, і в ремісництві характер вміння позначався тим самим словом "техне". Цікаво, що саме цей мотив панування та володіння підкреслює М.Хайдеггер в своїх працях, присвячених висвітленню сутності техніки. Див.: Новая технократическая волна на Западе.— М.: Прогресс, 1986.

⁵ Там же, с.100.

гією" життєдіяльності у її певній формі; вихід на усвідомлення згубності автоматизму "природного бажання панувати і володіти"; обернення знання на самопізнання та самовдосконалення.

Цікаво зазначити, що означена парадигма "спрацьовує" як на рівні індивідуальної долі, так і на рівні історичного процесу (яскраво — на прикладі епопеї європейського техніцизму).

Підведемо підсумок. Поняття пізнання не є простим і однозначним. Це, безумовно, пов'язано із тим, що в пізнанні задіяна людина із усіма своїми силами та здатностями. Тому звуженим постає тлумачення пізнання як взаємодії свідомості із буттям (або реальністю). В понятті пізнання наявні, принаймні, три сутнісні моменти, або ж змістовні, акценти. По-перше, пізнання постає в аспекті орієнтування людини в світі, в аспекті продукування інформації, знань, відомостей. По-друге, пізнання постає як бажання або намагання чимось оволодіти, щось засвоїти або, принаймні, до чогось прилучитися. Саме у цьому аспекті в міфологемах та казках часто звучить мотив розгадування загадок: той, хто розгадав, тобто хто має знання, той володіє. У цьому моменті пізнання можна вбачати як позитивні, так і негативні його прояви. Негативні — пов'язані саме із бажанням через знання та пізнання володіти, панувати. Згадаймо хоча б такі гасла, як "знання є сила", "ми не повинні очікувати ласки від природи..." тощо. Сьогодні ми добре розуміємо, до чого може призвести таке розуміння та використання пізнання (хоча б з огляду на екологічну кризу). Позитивний же прояв того ж самого моменту полягає в бажанні пізнавати через сприйняття, глибинне засвоєння та шире прилучення. При цьому пізнання постає як входження в глибинне сство пізнавальних реалій. Нарешті, в пізнанні, в прагненні пізнавати і дізнаватись є ще один важливий момент: через пізнання ми сподіваємось досягти чогось вищого і кращого, здобути якусь особливу реальність або якийсь особливий буттєвий стан,— щось не зразок "Землі обітованної". Останній момент можна розглядати як свідчення фундаментальної спорідненості пізнання із вихідними засадами буття. Пізнавати не в технологічно-інформативному плані — означає проходити певне буттє-

ве та життєве випробування. Це означає також здійснювати пошуки власної онтологічної ідентичності, тобто прагнути утвердитись в тому онтологічному "топосі", який призначений лише для тебе і лише для тебе, як людини. Отже, пізнання несе в собі гносеологічне, онтологічно-екзистенціальне, а також етичне навантаження.

ДЕЯКІ ПАРАДОКСИ ПІЗНАННЯ

Філософія може ускладнювати людям життя, оскільки дуже часто відоме і зрозуміле подає як невідоме і незрозуміле. Тривіальне явище пізнання в окресленнях філософської рефлексії постає як складне і майже невідоме, хоча з деякими парадоксами пізнання допитливий розум людини зустрівся вже давно. Наприклад, вже в натурфілософії Стародавньої Греції окреслились дві протилежні тези щодо вихідної основи пізнавального акту: за твердженням Емпедокла "подібне пізнається з подібного"¹, а ось його сучасник Анаксагор (обидва жили в V ст. до н.е.) наполягав на тому, що "ми не впізнаємо солодке та кисле через них самих, але гарячим — холодне, солоним — прісне і кислим — солодке завдяки нестачі кожного (з цих чуттєвих якостей в нас самих)"², а за свідченням Теофраста Анаксагор "стверджує, що усі вони (ці якості — В.П.) містяться в нас"³. Отже, за Анаксагором пізнання відбувається через протилежності: протилежне пізнається через протилежне. Тому в Анаксагора ми зіштовхуємось із прозрінням відносно якості самого пізнаючого розуму: "Більшість припускає спорідненість душі із першоелементами, йдучи за принципом "подібне пізнається через подібне". І лише один Анаксагор стверджує, що розум не сприймає ніякої дії і що в ньому немає абсолютно нічого спільного з

¹ Конрад М. Нарис історії Стародавньої філософії.— Рим: Universita Cattolica Ucraina, 1974.— С.131.

² Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1 — М.: Наука, 1989.— С.527.

³ Там же, с.527.

жодною річчю"¹. Прозріння Анаксагора стосується того, що розум може постати як справжній початок пізнання й мислення тоді, коли не буде змальовувати сутне в ракурсі якоїсь окремої сутності, але універсально. Ми можемо в цьому твердженні побачити перші іскри середньовічного розуміння світового (божественного) розуму, як трансцендентного світу матеріальних сутностей, та кантівського априоризму. Чи пізнається подібне через подібне, чи, навпаки, протилежне через протилежне? Що можна вважати справжньою основою пізнання? Для гегелівського типу філософствування таке запитання є хибним, тому що в ньому приховане бажання мати ліве без правого, світле без темного і т.п. Справді, що означає "подібне пізнається через подібне"? Тут йдеться не про тотожне, а лише про подібне: в тому, що входить в пізнання, і в тому, що здійснює останнє, наявні моменти як тотожності, так і відмінності. "Подібне пізнається через подібне", але треба ще побачити це подібне або уподібнитись із тим, що пізнається². Більше того, пряме просте ототожнення, ототожнення, так би мовити, безпроблемне, ас не влаштовує: тут немає ніякого пізнання, тобто ніякого входження в нову реальність. Я прагну до подібного, але в іншому. Це те саме, яке не злите з моєю сутністю, а, навпаки, із нею в чомусь контрастує, в чомусь постає як протилежність. Отже, обидві тези передбачають одна одну: пізнання є прагнення ототожнення, прагнення "до свого", але останнє лежить за моїми межами і, безумовно, не є мною самим. Навіть у самопізнанні я "не впізнаю" себе в якихось власних проявах і тому хочу пізнати себе глибше. Пізнання неможливе без уподібнення в межах контрастних протистоянь і так само неможливе без протистояння, контрастної сепарації в подібному до того, що не є моїм сутнісним виявленням (хоча може бути подібним до мене). "Це подібне на мене, але — не моє", — ця теза є такою ж органічною складовою принципу "Пізнай себе!", як і теза "Це моє, але

¹ Фрагменти раиних греческих філософів. Ч.1.— М.: Наука, 1989.— С.529.

² Цей процес дійсного уподібнення суб'єкта пізнання із предметом докладно розглянутий у кн.: *Бычко И.В.* Познание и свобода.— М.: Политиздат, 1969.

воно є несподіваним навіть для мене." Цікаво зазначити, що саме оці нюанси самоокреслень героїв дуже любили використовувати в своїй творчості У.Шекспір (схожі долі різних героїв із дуже різними результатами, численні "переодягання" героїв і т.п.) і, наприклад, наш сучасник Андрій Тарковський (у фільмі "Андрій Рубльов" перед нами проходить низка творців, але дуже різних, так само як члени екіпажу станції "Солярис" є "всі люди, але кожний по-своєму"). Яке ж відношення можна було б назвати первинним: тотожність чи протилежність? Первинним, звичайно, не в тому плані, що воно є повним і вичерпним, а в тому, що, почавши з нього, можна отримати все. Сказавши "все", ми вже дали відповідь на поставлене запитання: все можна мати лише через самототожність. Відмінність же (контраст) постає як таке, через що "все" постає у своєму визначенні або по відношенню до іншого, або по відношенню до своїх складових. У пізнанні вихідним також постає прагнення до подібного, тобто до ототожнення. В.Дільтей вважав спроможність людини стати на місце іншої, тобто ототожнитись із нею, співчувати їй,— вихідною рисою людського способу буття¹, а М.Бубер всіляко наполягав на тому, що лише через відношення "Я—Ти", яке принципово не розкладається ні на які елементи, розпочинається все, що може відбутись у реальності життя².

У пізнанні прояви домінування первинної тотожності та цілісності над контрастом протилежностей та частковістю неодноразово підкреслювались та досліджувались в межах гештальтпсихології, феноменології, когнітивної психології. Наведу конкретний приклад. М.К.Мамардашвілі кілька разів посилався на факт з історії науки: в дослідах Е.Фермі, спрямованих на здійснення реакції атомного розпаду, документально ця реакція була зафіксована, але її ніхто не помітив саме тому, що не було цілісного образу подібної реакції. Ось

¹ *Дильтей В.* Наброски к критике исторического разума // Вопросы философии.— 1988.— № 4.— С.145—147.

² *Бубер М.* Два образа веры.— М.: Республика, 1995.— С.367—368.

як це прокоментував Мамардашвілі: "...у згаданому фізичному експерименті дані, що свідчили про атомний розпад, були вже явно розподілені, входили в деяку ментальність, в деяке ціле. Кожне з них мало пояснення в зв'язку з іншими явищами, з іншими процесами. І все ж вони не були побачені як атомний розпад. Тобто вони повинні були спочатку стати цілісною подією свідомого життя, щоб утворилась в світі причина вважати їх атомним розпадом"¹. Звернемось, може, до ще яскравішого прикладу. В психологічних дослідженнях, які проводяться на основі положень теорії діяльності², дуже часто наводять малюнки та схеми зорового сприйняття якихось предметів. При цьому особливо наголошують на тому, що зіниці людини ніби виконують своєрідний танок навколо контурів предмета; це сприймається як своєрідне "обмацування" речей очима, тобто як сприйняття в акті, в дії та через дію. Але чомусь при цьому не звертають уваги на досить важливий момент: очі дійсно "танцюють" біля контурів, а це свідчить про те, що контур в цілому вже попередньо якимось відфіксований. Бо ж тут немає так званого "прочісування" площі сприйняття, а є рух за певним напрямком.

У дуже цікавому дослідженні "Вплив архетипічних уявлень на формування природничих теорій у Кеплера" В.Паулі довів, що суб'єктивні утворення інтелекту мають для результатів наукового пізнання не менше значення, ніж "впертість" фактів: "...сучасна психологія продемонструвала, що несвідоме, яке належить інтроспективній стороні спостереженого, також носить об'єктивний характер"³. А серед цих утворень провідне місце належить цілісним схемам досвіду⁴.

Усі ці міркування вводять нас в особливу атмосферу сприйняття як засад пізнання, так і умов здійснення пізнавального акту. Склада-

¹ Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию.— М.: Прогресс, 1990.— С.52.

² Докладно про вихідні положення теорії діяльності можна прочитати в працях Г.С.Батішева, Е.В.Ільскова, А.М.Леонтьєва та ін.

³ Паулі В. Физические очерки.— М.: Наука, 1975.— С.173.

⁴ Там же, с.173.

ється враження, що існує деяка вихідна "екзистенціальна інтенція" людського інтелекту, що ніби "веде" людину до місць можливих актуалізацій подібних інтенцій. Якщо ми справді зможемо піти за покликом інтенції, маємо шанс знайти оте єдине "своє", що повинно реалізуватись. Якщо ж ні, то тоді, можливо, і заклик той видасться нам примарним відлунням... А з часом ми втратимо здатність його почути.

Зазначені аспекти пізнання можна пояснити і за допомогою логічного аналізу протилежностей. Будь-який зв'язок (а зв'язок — вихідна характеристика сутнього в його внутрішніх та зовнішніх вимірах) передбачає моменти тотожності та відмінності. У межах певної тотожності можливий цілий спектр відмінностей, але лише один — крайній ступінь відмінності — постає завершенням вихідної тотожності. Наприклад, для життя — зародження та смерть. Отже, крайній ступінь відмінності окреслює і крайні межі проявів певної якості (тотожності), тому, взявши річ у її протилежних характеристиках, ми беремо її усю і відразу, в усій її повноті. Але крайній ступінь відмінності (оскільки тотожність та відмінність нерозривні) передбачає і крайній ступінь тотожності. Справжні протилежності — це протилежності в межах єдиної сутності. І, отже, тотожність, подібність, цілісність постають вихідним моментом пізнання (подібно до того, як буття — вихідний момент в логіці Г.Гегеля, в логіці самоконструювання змістовних визначень саморефлексії свідомості).

Подальший парадокс пізнання можна окреслити так: з точки зору нескінченності усі наші знання і усі їх нарощування однаково дорівнюють нулю. Для того, щоб зорієнтуватись у цьому парадоксі, спочатку зазначимо, що знання, пізнання і саме ставлення людини до світу включає в себе два моменти (дві протилежності!), які М.Бубер визначає як "зустріч" та "споглядання"¹, а Р.Генон — як "сутність" та "субстанцію" або "якість" та "кількість"². Це означає, що пізнання, яке постає в своїй основі як входження в нову реальність сутнього,

¹ Бубер М. Два образа веры.— М.: Республика, 1995.— С.366–367.

² Генон Р. Царство количества и знаменья времени.— М.: Беловодье, 1994.— С.13–14.

включає в себе інтенсивну та екстенсивну складові. А це, знову-таки, свідчить, що пізнання само себе вимірює зсередини, а не через порівняння із гіпотетичною нескінченністю. Від вихідного моменту "імпрінтингової зустрічі" пізнання розгортається, як самоаккумуляція її вихідної енергетики, звичайно, через екстенсивне розширення і "квітучу різноманітність". Отже, пізнання постає як внутрішнє самовідновлення і неперервна тривалість: "...когітальне "я"... повинно само себе створити"¹.

Згадаймо також і наведений раніше парадоксальний вислів Сократа про пізнання: "Я знаю лише те, що нічого не знаю". Цей вислів інколи ілюструють за допомогою такого прикладу: уявімо собі коло; площа, яку це коло обмежує — це обсяг наших знань, а довжина кола — межа між знанням та незнанням. Відповідно, площа, яка оточує коло — незнання. Уявімо, далі, що ми суттєво збільшили своє знання, а разом з тим збільшили й довжину кола, тобто збільшили межу між знанням та незнанням. І тому — "чим більше ми знаємо, тим менше ми знаємо". Цей парадокс, справді, можна витлумачити саме так. Але вже у міркуваннях Платона можна побачити і певне його вирішення. Якщо ми ведемо розмову і про свої знання, і про свої незнання, то, фактично, йдеться не про межу між знанням та незнанням як таким, а між нашим знанням про знання і знанням про незнання. Тобто умовне коло розділяє не знання та незнання, а два види знання. Знання ж про незнання в наукознавстві дуже часто позначають як проблему. Отже, в нашому прикладі знання межує із проблемною смугою, а не із незнанням, бо справжні наші незнання тому і є незнанням, що нам про них нічого невідомо, і, відповідно, ми не можемо вести про них розмову. Сократівський парадоксальний вислів в такому тлумаченні постає в окресленнях переходу непевного знання (знання про незнання) в певне (знання).

Але в сократівському вислові можна помітити ще один нюанс: якщо Сократ стверджує, то він знає, справді знає про своє незнання. І

якщо це справді так, то Сократ принаймні повинен мати критерій для того, щоб відрізнити знання (хай навіть про незнання) та незнання. А це переводить проблему вирішення парадоксу в інше русло — в русло прояснення питань про мету та функції пізнання, про його природу та критерії. І дійсно, якщо ми будемо сприймати платонівські діалоги як достовірний переказ думок Сократа з їх подальшим розвитком та поглибленням, то необхідно визнати саме таку їх спрямованість. Сократ розглядав пізнання як пригадування, як актуалізацію тих знань, що перебувають у неявному або потенційному стані. Методом актуалізації знання Сократ вважав "маєвтику" — "пологодопомогу", коли через приведення людини в суперечність із самою собою досягається стан інтелектуального напруження. Знання потрібні людині, на думку Сократа, настільки, наскільки вони є засадою правильної поведінки. І якщо це так, тоді зрозуміло, що справжнім знанням може бути таке, яке є знанням однозначним та остаточним. В іншому випадку дія не буде впевненою, надійно узаasadженою. Як бачимо, концепція пізнання Сократа (якоюсь мірою — і Платона) є досить цілісною, досить послідовною, внутрішньо виваженою.

Щодо збільшення журби або туги через збільшення знання (мудрості). Безумовно, у цьому твердженні постає глибинне охоплення суті справи в одному з її вимірів: знання, як вже зазначалось, має інтенсивну та екстенсивну складові. Екстенсивна сторона знання, взята в ракурсі інтенсивної, справді постає як кружляння вітру. І до того ж кількість (екстенсивність) вводить нас у множинність, а, отже, в кінцеві виміри сутнього. Той, хто сповідує кількість, сповідує кінцеві межі, які, як вже зазначалося, в певному смислі постають як умовні і відносні. Тому й справді навіває тугу одне лише уявлення нескінченних людських поколінь, що приходять і відходять. Із тугою казав Ф.М.Достоевський про те, що роки через 100 нас ніхто вже й не згадає. Але знання має й інший — інтенсивний — вимір. В ракурсі цього виміру людський дух постає у протилежних виявленнях: у своїй внутрішній самодостатності, самоузаasadженні, самозбереженні своєї єдності та зосередженості в усіх і усяких виходах назовні. Якщо уважно перечитати книгу

¹ Мамардашвили М.К. Картезнанские размышления.— М.: Прогресс, 1993.— С.144.

Проповідника (Еклезіаста), то можна побачити в ній акцентацію і даної сторони знання та пізнання. Отже, на мою думку, парадоксальність пізнання штовхає нас до поглибленішого його розуміння.

ВИДИ ПІЗНАННЯ ТА ЇХ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК

Перед нами відкривається зовсім не монотонна і неоднозначна картина пізнання. У ній, принаймні, можна побачити наявність двох полюсів: безпосередній вихід на деяку реальність, яку ще Р. Декарт ототожнював з інтуїцією, а також аналітично-обчислювальна діяльність так званого дискурсивного мислення. Звичайно, справжнє життя пізнання представляє собою певну "суміш" означених крайнощів і тому воно розпадається на певні якісно означені утворення — види пізнання. Почнемо з першого за проявами, а не за сутністю: з життєво-досвідного пізнання.

Це і є те саме пізнання, яке, з одного боку, стає ґрунтом для проростання найчудовіших пізнавальних утворень. З іншого боку — життєво-досвідне пізнання постає як "майя": "Вона може бути описана як наша власна більш або менш сліпа життєва енергія, яка творить і переводить у проекцію демонічні або благодіючі форми та явища"¹. Саме у сфері життєво-досвідного пізнання виникає і вкорінюється своєрідна "інерція" свідомості, яка переводить усе, що відбувається в житті людини, у звичайне, звичне, у "сіру" повсякденність. На рівні повсякденного досвіду людина якось і не помічає того, що звичний пейзаж, який розгортається перед нею, є наближенням впритул до неї шаленої за часовим та просторовим обсягом світобудови. Дивлячись на звичайні речі крізь призму саме такої невичерпної товщі буття, не можна не відчувати певного оніміння. Але повсякденний життєвий досвід переводить все в площинний вимір, і ми, дивлячись на світ, вже не страждаємо від невгамовної ностальгії за первинним голосом

самого буття; рип життєвої фіри заглушає тонкі консонанси "музики небесних сфер". І все ж життєво-досвідне пізнання органічно з'єднує нас із феноменальністю буття, а останнє — з нашими душевними рухами. Тут відбувається "перетворення" логосу світу в голос людської мови, тут майже впритул одне до одного є чуття й об'єктність, озаріння і розрахунки, вільні пориви волі і регламентація здорового глузду. Життєво-досвідне пізнання є колискою для буденної мови та перших сенсів і розумінь: усі вищі сфери духу, пізнання, інтелектуальної діяльності так чи інакше базуються на мові і сенсах життєво-досвідного пізнання. Коли ми викладаємо наукову теорію, при всьому бажанні ми неспроможні обґрунтувати усі вжиті слова і терміни цього викладу з точки зору змісту і вимог даної теорії. Значну частину слів ми вживаємо, спираючись на стихійне їх розуміння у повсякденному житті.

Цікаво відзначити, що перехід від класичної філософії до некласичної, який відбувся у другій половині XIX ст., привів і до змін в ставленні філософії до буденного життя: некласична філософія вже не вважає так звані "високі матерії" єдино гідними філософської уваги; ні, усі сторони життя стають тут предметом філософствування. Відповідно і мова філософії (в XX ст. особливо) наближається до звичайної повсякденної мови і не лякає людину своєю страшною термінологічною ускладненістю. Для ілюстрації наведених положень пошлюсь на кілька авторитетних суджень. Бенедето Кроче писав у 1910 р.: "Мої зусилля були спрямовані на те, щоб...створити систему суджень про життя; систему, що є живою і що змінюється разом із змінами самого життя..."¹

Хосе Ортега-і-Гассет казав у 1922 році: "Тема нашого часу юлягає у наданні розуму життєвості, у підп'ядкуванні його споганному... Місія нашого часу окреслюється як раз тим, щоб...засвідчити, що культура, розум, мистецтво, етика повинні служити життю"².

¹ Керлот Х.Э. Словарь символов.— М.: REFL-book, 1994.— С.304.

¹ Гарин Э. Хроника итальянской философии XX в.— М.: Прогресс, 1965.— С.265.

² Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия?— М.: Наука, 1991.— С.29

Джон Дьюї в положенні з книги "Досвід та природа" (1925 р.) стверджував: "Досвід (як перший предмет філософствування — В.П.) включає сновидіння, хворобу, смерть, пращу, війну, збентеження, двозначність, хибу і оману, він включає трансцендентальні системи так само, як і емпіричні; магію та забобони так само, як і науку"¹.

Нарешті, красномовний опис ситуації, пов'язаної із Жаном-Полем Сартром. Симона де Бовуар згадувала, як Сартр розпитував Р. Арона, який повернувся з Німеччини на початку 30-х років, про філософські новації, зокрема — про феноменологічну філософію — в чому її суть? Ось що відповів Р. Арон: "Ось що, друже, якщо ти феноменолог, то ти можеш вести розмову про коктейль, і це буде філософія". Сартр зблід або майже зблід від хвилювання: саме цього він бажав протягом багатьох років: вести розмову про речі, якими він їх сприймав, так, щоб це була філософія"².

На підставі цих свідочств (а свідки в нас — із перших дійових осіб в галузі філософії) можна стверджувати, що в ХХ ст. філософія перейшла до об'ємнішого, повнішого і синтетичнішого сприйняття дійсності. Разом із реабілітацією усіх сторін людської суб'єктивності почалась і реабілітація повсякденного життя людини.

Із повсякденного життя на основі життєво-досвідного пізнання виростають наукове та художньо-мистецьке пізнання. Наукове пізнання — це спеціалізований, спеціально розроблюваний та свідомо контрольований вид пізнання, спрямований на продукування достовірних знань, що підлягають досвідному застосуванню та перевірці. Я не буду докладно зупинятись на характеристиці цього виду пізнання, оскільки він досить глибоко і всебічно проаналізований, в тому числі і науковими методами. Зазначу лише один принципово важливий момент. Наукове пізнання завжди тяжіє до того, щоб бути об'єктивним і точним. Ця його спрямованість і веде до поступового розмежування

¹ Цит. за кн.: Современная буржуазная философия.— М.: Высшая школа, 1976.— С.28.

² Кузнецов В.Н. Жан-Поль Сартр и экзистенциализм.—М.:Изд-во Моск. ун-та, 1960.— С.26-27.

науки та філософії (якщо бути точнішим — природничих наук та філософії). Наука при цьому виграла у збільшенні своєї практичної ефективності та внутрішньої структурованості, але прогала через втрату діалога з цілим. Наука взагалі схиляється до добре алгоритмізованого монолізму, і це уподібнює її до соловейка, який, співаючи, чує лише власну пісню.

Художньо-мистецьку діяльність інколи взагалі не відносять до пізнання, але насправді значна частина наших уявлень про світ, про людство, про глибини людської суб'єктивності та її різноманітні виявлення ми отримуємо саме завдяки художнім творам. Це не просто зображення деякої реальності, а надзвичайно чутливе проникнення людського переживання в ті сфери, куди ніякий прилад не зможе зазирнути. Унікальність художнього бачення світу полягає у здатності людського почуття ототожнюватись із будь-чим; людське переживання в даному випадку виявляється тією субстанцією, яка всюди проникає і все розчиняє, на все реагує, змінюючи власні стани та окреслення. Ця незрівнянна за можливостями пластичність людського духу справді виводить людину на рівень субстанціальних проявів, а, з іншого боку, перетворює все на суб'єкт: людина здатна побачити момент власного самостояння, власного самовиявлення, "іскру духу" в усьому. Це, за усталеною вже термінологією, можна визначити як відношення "Я"—"Ти" (на відміну від відношення "Я"—"Воно")¹.

Мистецьке пізнання як вживання і переживання не претендує на істину (в найбільш широкому розумінні останньої), але воно хоче промовляти мовою правди, тобто мовою широкого і безпосереднього саморозкриття людської суб'єктивності. І якщо ми хоч якось визнаємо людську суб'єктивність вихідним початком будь-якої реальності (хоча б — "реальності для нас"), то не можемо, разом із тим, не визнати й певну попередність правди по відношенню до істини. Правда постає як момент самототожності людської суб'єктивності в усіх її складових, як

¹ Див. окреслення змісту цих видів відношення у кн.: Бубер М. Я и Ты.— М.: Высшая школа, 1993; Франк С.Л. Непостижимое. Гл. VI // Сочинения.— М.: Правда, 1990.

інтегральний сплав реального свого стану із волінням, бажанням, прагненням, самовиявленням і самопочуттям. У цьому плані художньо-мистецьке зображення дійсності не підлягає ніяким оцінкам: воно є онтологією суб'єктивності і є саме таким тому, що є саме таким.

Наступний вид пізнання я б назвав релігійно-містичним: завдяки йому ми отримуємо знання, що не надолужуються і не компенсуються ніяким іншим пізнанням. Займаючи об'єктивну позицію, ми не можемо не визнати: у релігійному екстазі людина здатна сягати таких сутностей, сприйняття та виявлення яких ми не знаходимо за його межами. Можна було б навести багато прикладів і цитат, що окреслили б нам прояви та особливості релігійно-містичного пізнання: на цей рахунок існують як давні, так і сучасні свідчення. Але таких прикладів дуже багато, тому немає потреби зупинятися на якихось окремих з них. Важливо відзначити, що в більшості випадків вище озаріння не постає результатом тривалих внутрішніх тренувань або зосереджень, а знаходить раптово, так би мовити, без попереджень. Не існує безпосередньої залежності і між певним станом людини та означеним озарінням, але важливо зазначити, що людина все ж таки повинна вміти ідентифікувати означене озаріння. Отже, певний рівень внутрішньої чутливості повинен бути, хоча це не означає, що її наявність і постає як вирішальна умова озаріння.

Цікаво також відзначити, що єдиним критерієм визнання якогось тексту канонічним є критерій "богонатхненності". Критерій дуже своєрідний, але він свідчить: сприйняти його може лише той, хто вже перебуває в "полі тяжіння" такої натхненності; зовнішніх критеріїв тут не існує. Проте цікаво відзначити, що цей момент — момент внутрішньої самодостатності — ми відзначаємо не лише в релігії, а, як було зазначено вище, і в пізнанні як розумінні — в науці та філософії. Фактично, ми приходимо до визнання того факту, що наука та філософія, які уособлюють розуміння; релігія, яка уособлює відчуття інтимної єдності людини із вихідним і безумовним початком усього сутнього; мистецтво, яке уособлює здатність людини до переживання

буття,— усі вони утворюють своєрідну "трійцю" людського інтелекту і лише разом складають його повнокровне життя¹.

Коли ми ведемо розмову про релігійно-містичне пізнання, нам не уникнути дуже давнього, але, так би мовити, "істинного" питання про співвідношення розуму та віри. Ця проблема постає з усією гостротою і яскравістю в епоху середньовіччя, але присутність її відчувається і в попередні, і в наступні історичні епохи². Однак тематично ця проблема органічніше вписується у зміст третього розділу нашого дослідження.

А зараз звернемо увагу ще на один вид пізнання, який ми в наш час також не можемо зігнорувати: це екстрасенсивне пізнання. Природа цього виду пізнання ще не досліджена: інколи його пов'язують з існуванням так званого "біополя", а інколи — з так званим "єдиним інформаційним полем", до якого деякі особи здатні прилучатись через різноманітні форми зв'язку. Наведу декілька красномовних прикладів. "Влітку 1918 року М.І.Бухаріну довелося бути в Берліні у справах Брестського миру, хтось розповів йому про ворожку, що жила на околиці міста. Разом з приятелем, іншим революціонером-більшовиком, він вирішив піти до неї. Те, що він там почув, не могло не вразити тодішнього одного з керівників Росії, "улюбленця партії", як називав його Ленін.

— Ви будете страчені в своїй країні.

Це настільки суперечило реальності, що Бухарін перепитав:

— Ви вважаєте, що радянська влада впаде?

— За якої влади загинете, сказати не можемо, але обов'язково в Росії³.

Приклад іншого роду. "Професор з університету у Вірджинії Янг Стівенсон обстежував двадцять осіб, які в незвичайних станах свідомості переживали так звану реінкарнацію — "перевтілення душі."

¹ Див.: Гегель Г. Феноменологія духа. Розд. VIII.— М.: Соцэкгиз, 1959.

² Див.: Петрушенко В.Л., Щербаківа Г.Н. Вера в духовном мире личности.— Львов: Вища школа, 1989.— С.9–29.

³ Горбовский А.А. Пророки? Ясновидцы? — М.: Знание, 1991.— С.17.

Серед них було багато дітей, що розповідали дивні речі. Мовляв, колись вони жили не в південних містах, а в північних селах і були там дорослими людьми. Діти в найменших подробицях описували побут індійських племен, називали імена аборигенів, розповідали про їх зовнішність, характер, звички. І стверджували, що деякі з них живуть ще й зараз. На основі цих описів вчений визначив місце, де можна було б спробувати знайти такі села. Він виїхав на північ Аляски. І був страшенно здивований, коли дійсно знайшов там поселення і людей, про яких розповідали діти"¹. Висновки дослідників: "Подібні досвіди дають змогу вести розмову про принципову можливість отримувати доступ до специфічного знання, обминаючи традиційні джерела інформації"².

Відносно екстрасенсивного пізнання можна було б погодитись із думкою П.Сорокіна, що це — рідкісний дар, і на життя більшості людей екстрасенсивне пізнання відчутного впливу не чинить. Але в наш час, коли екстрасенсорика стає об'єктом наукового дослідження, ситуація може й змінитись. Ми можемо припустити, що наука допоможе оволодіти певними формами та засобами отримання екстрасенсивної інформації (сподіваючись, що це втручання не буде носити руйнівний характер) і що ця інформація буде приносити користь суспільству. Якщо ж взагалі вдатись до фантастики, то можна намалювати картину неймовірно грандіозного стрибка людства вперед у напрямку оволодіння небувалими каналами одержання і використання надзвичайно потужної і глибинної інформації. Можливо, що саме ця інформація відкриє людству шлях до таких перетворень фізичних та космологічних процесів, яких люди не уявляли собі навіть у найсміливіших мріях. Справа в тому, що з позиції сучасної науки ми маємо усі підстави скоріше визнати, ніж не визнавати існування у Всесвіті єдиного інформаційного поля. В сучасній науці існує ціла група так званих "законів збереження": закон збереження матерії,

закон збереження енергії, закон збереження імпульсу руху, закон збереження величини заряду тощо. Але при цьому логічно припустити і існування закону збереження інформації, адже будь-який процес можна розглядати як процес передачі інформації. Якщо ж у цих процесах діють закони збереження (енергії, речовини, заряду, імпульсу), то, значить, відбувається і збереження інформації. А це означає, що кількість інформації у світі залишається незмінною, що інформація не виникає і не зникає, а лише перетворюється з одних форм в інші. А це, знову ж таки, означає, що використання інформації відкриває шлях до використання універсальних законів світових метаморфоз.

Оглянувши види пізнання, логічно поставити запитання про їх співвідношення. На мою думку, це співвідношення не можна окреслити за допомогою колишніх понять "первинне", "визначальне"; скоріше треба вести мову про складну систему переплетення функцій, змісту та енергетики усіх означених видів пізнання, коли із змінами в кожному з них відбуваються зміни і в системі їх зв'язків, і в тенденціях їх еволюціонування. Важливо лише зазначити: перед нами розкриваються певні полюси та певна динаміка цього складного явища — пізнання.

СХОДИНКИ ПІЗНАННЯ ТА БУДОВА ЗНАННЯ

Напевне, найвідомішими і давно визначеними полюсами пізнання постають чуттєвість та раціональність. Але це не означає, що тут вже все відомо. Я спробую окреслити в загальних рисах як те, що вже відомо, так і те, що виглядає проблематичним, а може й парадоксальним.

Як правило, процес утворення пізнавальних форм окреслюють як процес переходу від відчуття та сприйняття до абстрагування та мислення. Відзначимо спочатку, що йдеться про "пізнавальні форми", а не лише про знання, бо пізнавальні акти можуть привести не тільки

¹ Дмитрук М.А. *Мири внутри нас?* — М.: Знание, 1990.— С.19.

² Там же, с.20.

до знання, а й до хиби, помилки, гіпотези і тощо. Знання — це інтенціональна спрямованість пізнання, а не його готовий результат.

Щодо відчуттів як першого елемента та першого кроку пізнання: вони (відчуття) лише тоді можуть увійти в пізнання та його результати, коли будуть відфіксовані, сприйняті вищими актами та рівнями інтелекту, тобто коли стануть фактами людської психіки. Тому доцільно розрізняти відчуття як фізіологічний акт і відчуття як факт психічний. В англійській традиції цей момент усвідомлений давно, тому тут відчуття, як компонент пізнання, позначається терміном "прості ідеї": це — та перша, "атомарна" данність, з якої починається уся будова психічних та пізнавальних утворень. Але "будівничим" тут постає вже не саме відчуття, а вищі інтелектуальні акти, які Джон Локк, йдучи ще за схоластичною традицією, називає рефлексією¹. Якщо ж "будівничим" постає рефлексія, то, напевно, не "цеглинки — прості ідеї" диктують, що і як будувати, а, навпаки, будівничий підбирає матеріал або використовує в наявному матеріалі його певні якості, риси, властивості. Тобто звичайну схему пізнання: "спочатку відчуття, а потім — рацію", — необхідно переставити: "спочатку рацію, що оперує відчуттями". Щоправда, це "спочатку" варто розуміти не стільки в часовому вимірі, скільки у вимірі значущості. У часовому вимірі чуттєвість, коли вона передує рефлексії, може відігравати роль збуджувача вищих інтелектуальних дій, сприяючи їх актуалізації. Але сама чуттєвість не визначає не лише змісту знань, а й наповнення нашої психіки. У процесі нашої реальної життєдіяльності на наші органи чуття (їх аналізатори та рецептори) потрапляє "лавина" чинників, збуджуючих впливів, але далеко не всі вони фіксуються психікою і стають змістовним компонентом нашого свідомого життя. Афоризм О.Довженка "Двоє дивляться долу: один бачить зорі, а інший — калюжу", — добре ілюструє сказане.

У зв'язку з цим я хочу рішуче підтримати так звану "екологічну концепцію" відчуття (щоправда, лише в її суто психологічному змісті),

¹ Див.: Локк Дж. Сочинения в 3-х т. Т.1 — М.: Мысль, 1985 — С.155.

розроблену Дж.Гібсоном. Згідно із цією концепцією органи чуття і чуттєве сприйняття дійсності постають результатами складних і багатофакторних процесів взаємодії живого організму із середовищем. Джеймс Гібсон вважає, що треба вести розмову не про органи чуття та мозок, коли ми розглядаємо процеси чуттєвого пізнання, а про "сприймаючі системи", які спрямовані перш за все на фіксацію в реальності інваріантних структур та відхилень від них¹. Ось як Гібсон описує смислові акценти власної концепції: найчастіше вважається, що "процес уваги здійснюється в нервових центрах, тоді як, згідно із концепцією сприймаючих систем, увага розподілена по усьому контуру "вхід - вихід". У першому випадку увага — це свідомість, яку можна спрямовувати на що-небудь; у другому випадку — це навички, які треба здобувати"². Із твердженнями Гібсона можна погодитись тією мірою, якою вони описують саме психічні процеси, а не ментальні, не інтелектуальні. Зазначена концепція не здатна провести ніякої чіткої межі між психікою тварин та свідомістю людини, і це, знову-таки, підтверджує її суто психологічну спрямованість. Чуттєвість і є тією "стіною", що щільно оточує вогник людської ментальності; останній і освітлює морок означеної стіни, вихоплюючи із нього певні окреслення, певний "життєвий пейзаж".

Чому я вважаю необхідним підкреслити саме такий характер дії нашого інтелекту? По-перше, тому, що було б безглуздям заперечувати зв'язок вищих актів свідомості із чуттями. Врешті-решт уся людська культура, усе мистецтво і уся людська фантазія обертаються довкола реалій, що так чи інакше наближаються до чуттєвих вражень. Недаремно Г.Гессе зазначав, що лише "люди легковажні вважають, ніби неіснуюче в деякому сенсі легше і безпечніше втілити у слова, ніж існуюче..."³.

¹ Див.: Гібсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию. Гл.14.— М.: Прогресс, 1988 — С.353, 364.

² Там же, с.349.

³ Гессе Г. Игра в бисер.— М.: Изд-во худ. л-ры, 1969.— С.33.

По-друге, не менш безглуздим було б намагатись звести інтелект людини до чуттєвості: між розумом та чуттям — настільки різка між ними якісна відмінність, що інколи вона набуває характеру прірви.

Нарешті, екологічна концепція відчуття, поєднана із розумінням якісної межі між чуттям та людським розумом (інтелектом), дає змогу побачити універсальність людської свідомості, її принципову здатність усе сприйняти, усе асимілювати і засвоїти. Адже інтелект не прив'язаний до змісту сприйняття, і тому він вільний і у відборі того, що він асимілює, і у своїх актах, і у можливостях запровадження інтелектуальної комбінаторики в оформленні, засвоєнні чуттєво представленої дійсності. Логічну і смислову необхідність акцентувати саме такий зв'язок "фізики" із "розумом" чи не вперше відчув Анаксагор, бо за свідченням "лише один Анаксагор стверджує, що розум не зазнає ніяких впливів і що у ньому немає абсолютно нічого спільного з жодною річчю"¹. Автор свідчення — Арістотель — після цього запитують: "Питається, якщо він є таким, то як він взагалі зможе пізнавати і за якою причиною"². Але можна було б міркувати й інакше: якби розум був подібним до усіх речей, то він був би якоюсь сумішшю, напевне не здатною до внутрішньої прозорості саморефлексії. Власне, тому Анаксагор додатково наполягав на тому, що розум є "простим, незмішаним і чистим"³. Лише за таких умов розум сам здатний вибудовувати у сфері власної рефлексії комбінації предметних форм, окреслень, зв'язків, накладати останні на стіну чуттєвості, фіксувати результати такого накладання і внутрішньо модифікуватись.

Звернемо увагу на те, що перед нами тепер вималювалась така ієрархічна будова людського інтелекту (і пізнання): чуттєвість, рефлексія і рефлексія рефлексії. Ця будова є принциповою (архетипічною), тобто вона є вихідною для усіх дій інтелекту хоча б тому, що іншої вже не може бути. Якщо б ми забажали йти далі, ми вже не отримали б

змістовно нової ланки: адже після того, як ми прийшли до "рефлексії рефлексії", усі подальші сходження за якістю будуть знову лише "рефлексією рефлексії".

Більш докладно ця ієрархічна будова буде розглядатись у подальшому розгортанні теми нашого дослідження.

Констатуємо ще раз: чуттєвість і відчуття можуть бути складовою пізнання лише за умови їх включення (втягнення) в акти розуму, людського інтелекту. Здавалося б, тут вже немає ніяких перепон для того, щоб оголосити саму чуттєвість лише певною стороною дій розуму, рефлексії, або, за гегелівською термінологією, — ідеї. Для такої позиції є свої резони, — якщо відчуття стають дійовими у пізнанні через їх прояви в інтелекті, то ці прояви і справді стають лише стороною в діях інтелекту. І все ж постає запитання: ця сторона інтелекту породжена ним самим чи постає як інтелектуальна реакція на дію позаінтелектуального чинника? Це питання, як кажуть, "чергове": воно лежить напоготові "в кишені" у тренованого в добірних сперечаннях розуму. Як тільки прозвучить це запитання, відразу ж відкривається можливість зайняти подвійну позицію у відповіді на нього: або наполягати на тому, що чуттєвість постає як іманентні прояви дій інтелекту, або вона є реакцією інтелекту на дію позаінтелектуальних чинників. Можна відшукати аргументи (і вагомі) на користь і тієї, й іншої позиції, та врешті-решт констатувати: остаточно обґрунтувати ні першу, ні другу неможливо. Про автономний характер чуттєвості свідчить її спонтанна нав'язливість, неможливість її заздалегідь "вирахувати" і визначити, та її досить очевидна несподіваність. Але, беручи чуттєвість як сторону інтелекту, ми можемо міркувати так: інтелект людини в його діях завжди постає як локальний, частковий, а це означає, що його зміст, його акти мають певні межі. Тотальність інтелекту йому самому не відкрита і значною мірою невідома. Проте від цього вона не зникає, ця невідома тотальність проявляє себе в діях нашого локального інтелекту саме так, що ми спостерігаємо непрозорі для нас межі дій рефлексії, несподівану спонтанність, імперативну нав'язливість. Можна навести приклад: ми кидаємо на землю сталеву

¹ Фрагменти ранніх грецьких філософів. Ч. I. — М.: Наука. 1989. — С. 529.

² Там же, с. 529.

³ Там же, с. 529.

кульку, і вона котиться певними зигзагами, з певними поштовхами. Ми не знаємо, що в кожному окремому випадку спричиняє саме такий характер руху, але тотальність усіх умов дає саме такий підсумок. Чи не постають характеристики чуттєвості для інтелекту подібним "резюме" усіх умов його власної діяльності? Я навів ці міркування для того, щоб показати — в зіткненні двох означених вище позицій справа полягає не в тому, що не існує "кінцевого", "остаточного" аргументу на користь якої-небудь з них; тут все набагато складніше. Ми опиняємось в ситуації антиномії, коли кожна з позицій можна якраз довести, довести переконливо, але саме тому виходить, що ми не спроможні відкинути жодну з них. Навпаки, ми повинні відверто визнати: йдеться про співвідношення певних тотальностей, або, як казав Р.Декарт, — субстанцій. Кожна з них постає як тотальність, як всеохоплення, але, виходить, можливі й інші всеохоплення. Це "contradictio in adjecto" свідчить не про наші логічні помилки, і не про те, що логіка є занадто недосконалий інструмент людини, а про те, що ми живемо в діалогічному світі, у світі, який може постати як тотальність лише через діалог. Щоправда, кожен діалог може вилитись у "діалог діалогів", тобто у "тріалог", "квартолог", одним словом — у поліфонію. Ось чому слідом за спінозівською єдиною субстанцією неминуче виникла "монадологія" Г.В.Лейбніца з її нескінченною кількістю субстанцій. По відношенню до поставленої нами проблеми це означає, що можна будь-який суттєвий момент пізнання розгорнути як його тотальність (наприклад, не лише чуттєвість чи розум, а й знаковість, соціальність, детермінацію та індетермінацію тощо.) А з методологічної точки зору це ставить вимогу пошуку і означення в цьому процесі його справжніх субстанційних складників, а потім відслідковування "перебігання" (дискурсу) усієї цілісної мережі або усього процесу в цілому з "зупинкою" в кожному пункті задля того, щоб саме із цього пункту побачити весь процес (усю панораму) в цілому. До речі, наведене методологічне описання відтворює ідейну структуру гегелівської "Феноменології духу."

Отже, виходячи із цього, можна стверджувати, що сьогодні втрачає сенс знову і знову дискутувати з приводу того, що є "коренем" пізнання — чуття чи розум? Що з них ближче підводить нас до істини? Пізнання є процесом переходу від чуття до розуму і від розуму до чуття. Чуття і розум у пізнанні взаємно впливають одне на одне, вступають в діалог, взаємно афіціюють та взаємно один одного засвідчують. Але у чуттєвості та в інтелекті тотальність пізнання постає кожен раз у нових властивостях та окресленнях. Тому, власне, завдання епістемології полягає у тому, щоб окреслити кожна "іпостась" пізнання в її виявленнях та функціях.

З погляду розгляду пізнання як тотальної чуттєвості можна стверджувати, що почуття пов'язані із предметністю, тобто із фіксацією деякого змісту, як локалізованого, такого, що має визначеність та певні межі. Тому чуття — винесення назовні або інтеріоризація зовнішнього. Це — озовнішення, і тому саме чуттєвість позначають як критерій, що засвідчує існування. Коли ставлять запитання: "Чи існує Бог?", — то мають на увазі найперше те, чи можна було б його побачити або сприйняти якщо не в адекватних його сутності проявах, то хоча б у таких, які співмірні із нашою сутністю. Не даремно у вищих (як вважалось) досягненнях матеріалістичної філософії одним із критеріїв (сутнісних ознак) існування матерії була ознака її "копіювання, фотографування, відтворення" органами чуття¹.

Людські чуття (і відчуття) суттєво відрізняються від тваринних тим, що вони предметно спрямовані, тобто, що вони здатні виділяти у мінливих проявах реальності певні предметні константи або інваріанти. Тому людські чуття постають як "чуття-теоретики" (ранній Маркс), як

¹ Ми свідомо не зачіпаємо тут питання про так звані "екзистентні судження" — судження існування, оскільки довкола них існує дуже багато сперечань. Зазначимо лише, що, виходячи із попередніх міркувань, судження існування або повинно виводити нас на фізикалізм, або, навпаки, штовхати на позиції платонізму. В обох випадках ми змушені або апелювати до чуття, або виходити за межі чуття, тобто повертатись до окреслених вище позицій, що виявляють субстанціальні засади пізнавального процесу.

чуття, що здатні відслідковувати нюанси предметних змін, виділяти певні предметні межі, фіксувати їх. Певною мірою можна вести розмову про здатність людського почуття (і відчуття) до самовдосконалення, саморозвитку: музичний слух прагне до вловлювання нових мелодичних відтінків, око живописця — до схоплень найменших проявів гармонії у візуальних колоритах тощо. Уся тотальність пізнання, набуваючи своєї актуальності в людському чутті, переходить в тотальність і універсальність самого цього чуття — стає можливим відтворити усе у кольорі, звучанні, лінії, русі, ритмі, слові тощо.

Завдяки чому чуття людини здатні перетворюватись у своєрідне "квадратне коло", тобто в чуття-тотальність? За розглянутою вже аналогією із природою соціальності можна стверджувати: людські відчуття по-особливому впорядковані, обмежені, ритмізовані. Людські відчуття пов'язані із особливою предметністю людської життєдіяльності, що сягає абсолютних вимірів сутнього та межі між буттям і небуттям. І все ж, коли ми маємо справу із чуттєвою стороною пізнання, навіть у її тотальності, самі межі чуттєвості, її структурні основи, принципи та масштаби її членування залишаються або в тіні, або взагалі невідомі. "Я так це сприймаю", "Я так відчуваю" — типові формули, якими митці пояснюють характер своїх творінь. Їм здається, що саме такі відчуття та сприйняття самі по собі виливаються з їх натури. Але відомо, що існують певні "кальки" (або "карти", або, якщо хочете, "архетипи" та "парадигми") і будови сприйняття, і способів їх виразу. Отже, за межами чуттєвості залишаються деякі суттєві характеристики її власного "статус-кво". Це не означає, що після усвідомлення зазначеного моменту ми повинні принизити чуттєвість в наших осмисленнях пізнання; якоюсь мірою — навпаки, бо це свідчить про буттєву безпосередність чуттєвості. Але, вибачте за каламбур, межі чуттєвості залишаються за її межами. І тому в моменти глибокого занурення в чуття ми опиняємось у сфері безмежного, тобто вічного, такого, що не підлягає часовим вимірам. У широму почутті ми не лише безпосередні, не лише самозасвідчуємо своє існування, а й поринаємо в справжнє безсмертя. Ось як засвідчує факт зняття просторових меж

людською чуттєвістю М.Хайдеггер: "Творіння храму становить і збирає довкола себе єдність шляхів і зв'язків, на яких та в яких народження і смерть, прокляття та благословення, перемога і поразка, стійкість та падіння створюють обличчя долі людського племені"¹. "Бути творінням — означає знову і знову створювати свій світ. Що ж це таке — світ? Показавши на храм, ми здалека показали і на світ"². "Творіння, перебуваючи творінням, дає місце розгорнутості цієї місткості, — означає тут випустити на волю свободу розкритих розгорнутостей... Творіння, перебуваючи творінням, відтворює (кожного разу знову ставить — В.П.) свій світ"³.

У пізнавальному плані чуттєвість як безпосередність і тотальність проявляє свою обмеженість у тому, що вона, по-перше, ніколи не виходить за певні межі; у психології це має назву "поріг відчуття": є багато такого, що відчуттям людини просто не сприймається, так само як ми не спроможні сприймати пахощі через очі, барви — слухом тощо; по-друге, у самій чуттєвості відсутній критерій для відокремлення суттєвого від несуттєвого, головного від другорядного. У людській же життєдіяльності без такої сепарації обходитись просто неможливо. Тому у пізнанні і знанні тотальності чуття протистоїть тотальність рефлексії або мислення. Рефлексія постає перш за все як внутрішнє заглиблення інтелектуальних актів в себе самих. У Г.Гегеля в "Науці логіки" подається такий образ рефлексії: уявімо собі, що промінь світла падає на дзеркальну поверхню під прямим кутом. Він відіб'ється і в зворотному русі співпаде із самим собою. Тобто рефлексія передбачає, що в кожній її миті, в кожній точці наявні як момент розширення, так і момент самозаглиблення. Тому рефлексія, по-перше, завжди постає як саморефлексія і, по-друге, як конструктивна думка, тобто вона здатна відбивати і фіксувати кожний свій крок і свої прояви. Тому

¹ Хайдеггер М. Исток художественного творения // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1987. — С.282.

² Там же, с.284.

³ Там же, с.285.

об'єктом пізнання рефлексії стають зв'язки, відношення, функції, акти, — те, що безпосередньо сприйняти неможливо, але без чого так само неможлива інтелектуальна діяльність. Рефлексія ідеалізує, обмежує, визначає, пов'язує, фіксує, ритмізує, впорядковує як наявний інтелектуальний матеріал (чуттєвість), так і саму себе. Якщо використати східну символіку, то чуттєвість можна розглядати як "Інь", а рефлексію як "Ян" у їх співвідношенні. А, повертаючись до наших попередніх окреслень знання, варто сказати, що чуттєвість у знанні постає як дискретність, атомарність, а рефлексія — як континуальність та відношення, тому що, покладаючи межі у неперервності, рефлексія залишається для себе прозорою. Думаю, що уважне дослідження першого та другого дає змогу дещо по-іншому побачити одвічну проблему конфлікту розуму та чуття (пристрастей).

Рефлексія, як вже зазначалось, має ще більше, ніж чуття, підстав для того, щоб постати у пізнанні як тотальність. І справді, рефлексія здатна обійняти не лише себе, а й чуття, і в цьому її суттєва перевага. Рефлексія — це справжнє уособлення так званого "фаустівського духу"¹ (щоправда, за Г.Гегелем — просто дух, а не фаустівський, іншим він і не може бути): для неї не існує якихось принципів кордонів, вона виходить за будь-які межі. Але при цьому вона завжди залишається "в самій собі" саме тому, що кожен її крок вбирається у її тотальний зміст. Тому рефлексія — це визначення меж, але в межах себе самої, це — самоозначення, встановлення внутрішніх імперативів, принципів, чистих інтелектуальних утворень. Момент безпосередності в рефлексії проявляється у тому, що визначені нею принципи вона на деякий час сприймає як єдино можливі і нездоланні, а, крім того, в здатності на тотальний, всеохоплюючий погляд. Гегель порівнював такий погляд із блискавкою, що раптом серед темряви освітлює весь пейзаж в цілому. Ця остання здатність рефлексії отримала назву інтелектуальної інтуїції — це миттєве інтелектуальне охоплення стану

рефлексії в цілому. На відміну від неї просто інтуїція або уява має справу із "воображенням" — введенням в образ, із вмінням потрапити в точку такої чуттєвості, яка дає можливість все сприйняти злагоджено і гармонійно.

Відзначимо, що рефлексія долає недоліки чуттєвого пізнання: вона не знає обмежень, проте, завдяки відрефлексованим принципам інтелектуального конструювання, здатна чітко відрізнити суттєве від несуттєвого. Рефлексія дискурсивна, внутрішньо зв'язана (або тяжіє до цього). Але відразу ж відзначимо й інше: рефлексія за самою своєю природою подвійна, спрямована і на щось інше, і на себе. Останній момент виводить свідомість на рівень "чистих" (улюблена термінологія Г.Гегеля) інтелектуальних сутностей. Тому, якщо повернутись до сходинок пізнання в цілому, ми, знову-таки, отримаємо їх три: чуттєвість, рефлексію та рефлексію рефлексії. Можемо у зв'язку з цим оцінити гостроту Платонової думки щодо існування саме трьох сходинок пізнання, а не двох, як це інколи окреслювалось в епістемології та гносеології Нового часу. Чуттєвість постачає матеріал і, отже, живить пізнання; рефлексія впорядковує чуттєвість, оформляє її та структурує, а вторинна рефлексія утворює еталони, принципи, систему відліку і засади інтелектуальних дій, узаasadнюючи думку на ній самій. Водночас вторинна рефлексія охоплює усю цілісну будову пізнання, і тому вона постає як сенсоутворюючий початок по відношенню до знання та пізнання. Ці сходинки пізнання формують компоненти знання, які можна позначити так: чуттєва данність, раціонально-конструктивний компонент (або конструктивність) та сенсоутворюючий компонент. С.Л.Франк стверджував, що будь-яке предметне знання знаходить свій вираз у судженні¹, а судження фіксує певну данність, яка визначається через певні зв'язки та функції. Крім того, все судження в цілому повинно бути спрямованим на виявлення певного типу предметності або мати ознаки того, що робить його виправданим, дійсним. Останній момент знання і постає як сенсоутворюючий. Пояснити внутрішню

¹ Зміст "фаустівського духу" дуже експресивно та енергійно окреслив О.Шпенглер. Див.: Шпенглер О. Закат Європи. Т.1.— М.: Мысль, 1993.— С.587–592.

¹ Франк С.Л. Сочинения.— М.: Правда, 1990.— С.199.

необхідність існування такої — сенсоутворюючої сходинок людського пізнання можна за допомогою такого міркування. Чуттєвість наділяє наш інтелект матеріалом, який ми впорядковуємо, оформляємо, визначаємо за допомогою раціональності, пускаючи в хід границі, відношення, зв'язки, акти, функції. Але на якій підставі ми здійснюємо синтез раціональності та чуття, що ми кладемо в основу впорядкування самих раціональних форм? — Роздумуючи над цими питаннями, ми й починаємо усвідомлювати необхідність ще однієї ланки в пізнанні. Тобто знову-таки саморефлексивність раціональності переводить останню на рівень самоспостережень та спостережень за тим, що відбувається в інтелекті в процесі пізнання і шукати орієнтирів, меж та визначень вже на рівні рефлексії, спрямованої на рефлексію.

У недавньому минулому третя сходинка пізнання позначалась в межах марксистської традиції як "практика". Але практика як така, практика сама по собі в знання та пізнання не входить і не може увійти. Вона в кращому випадку повинна набути форми своєї інтелектуальної репрезентації. І такими формами можуть виступати саме сенсоутворюючі початки знання. За змістом вони представляють собою: а) загальні уявлення про реальність як таку (чи про об'єктність як таку); б) принципи та еталони узгодження будь-якого часткового знання з усім досвідом пізнання; в) принципи та еталони внутрішнього узгодження усєї будови знання.

Розуміння знання через тричленну будову дає змогу успішно розв'язати цілу низку традиційних для теорії пізнання проблем. В історії європейської філософії ми зустрічаємо як прихильників раціоналізму (або логіцизму), так і гарячих прихильників сенсуалізму. Перші (як, наприклад, Р.Декарт) стверджували, що логічні операції (наприклад, дедукція) настільки прості та очевидні, що помилки тут не може зробити навіть неосвічений розум. З іншого боку, не менш переконливо звучали й твердження, що зводили чуття до бездоганного свідка того, що і як є насправді. У той же час не треба було докладати великих зусиль для того, щоб довести можливість і логічних помилок, і блукань у сфері чуттєвих вражень. Очевидно, необхідно визнати, що

безумовних переваг одне перед одним не мають ані чуття, ані логіка. Вони взаємно доповнюють обмеженість свого "vis-a-vis", поступаючись йому у чомусь іншому. І саме наявність сенсоутворюючого рівня пізнання і компонента знання розставляє усе на свої місця: адже тоді, коли ми вбачаємо сенс у певному нашому враженні або сприйнятті дійсності, ми ладні не звертати особливої уваги і на поверховість чуття, і на занадто механічну витонченість логічних пасажів: ми не стільки охоплюємо сприйняте у його повноті та завершеності, скільки сприймаємо як певну буттєву цілісність, як воєрідний "атом" буття. В науці давно помічено, що нові наукові концепції або теорії не завжди сприймаються науковим співтовариством, незважаючи на їх досконалу, детальну розробку; інколи тут спрацьовують зовсім інші чинники, у тому числі — і суто суб'єктивні¹. Наведу конкретний приклад.

Сьогодні добре відома книга М.М.Бахтіна, яка присвячена вивченню поетики творів Ф.М.Достоевського. Викладаючи своє бачення суті справи, М.Бахтін інколи явно грішить проти істини, скажімо тоді, коли стверджує, що неможливо відшукати у творах Достоевського висловлювання, які могли б бути афоризмами. Пафос тверджень Бахтіна був спрямований на те, щоб довести рухливість, принципovu мінливість та неусталеність духовної субстанції творів письменника. Але деякі критики справедливо вказують на цілу низку афористичних висловів Ф.М.Достоевського. Здавалося б, концепція М.Бахтіна спростована. Але насправді, хоча ми не можемо не погодитися із критичними зауваженнями, ми залишаємось із М.Бахтіним. Чому? Значною мірою саме тому, що ми розуміємо: справа тут не в якихось частковостях та неспівпадіннях, а в значно глибшому — в проривах і Достоевського, і Бахтіна до нових вимірів реальності. І це постає для нас значно важливішим, ніж певні конкретні операціональні неточності. Тим більше, що ми вже — "стріляні горобці": розуміємо, що остаточної точності не існує навіть в найточніших науках.

¹ *Полани М.* Личностное знание.— М.: Прогресс, 1985.— С.261–263.

Отже: пізнання розкривається через три ієрархічні сходинки; знання — через три компоненти. За фактографією початком тут постає чуттєвість, за сутнісною значущістю — сенсоутворення: це є та інстанція, де усій справі пізнання "потрібно вирішитись". Знання або фокусується на певних сенсоутворюючих принципах (початках, орієнтирах, еталонах), або залишається розмитим, непевним, таким, що трансформується у бачення, гіпотези, проблеми, припущення, помилки, гадки. Звідси витікає і можливість виставити певний критерій, за яким знання постає як знання: зведення його внутрішньої будови до певних сенсоутворюючих початків, на підставі яких узгоджуються між собою усі його компоненти. Власне, лише за такої умови ми й спроможні сказати про щось, що воно "є". В інших ситуаціях доречніше казати: "мені здається", "я впевнений у тому, що", "на мою думку", "гадаю, що так", "мені важко припустити щось інше" тощо.

ДЕЯКІ НОТАТКИ ПРО СЕНС

Англійська дослідниця дитячого мислення, професор Едінбурзького університету Маргарет Доналдсон, посилаючись на численні експерименти, прийшла до висновку, що існує фундаментальна "людська потреба видобувати сенс із оточуючого нас світу"¹. Вона доводить, що ця потреба заявляє про себе і на рівні конкретних життєвих ситуацій, і на рівні оперування абстракціями, і на рівні оволодіння мовою та її використання. Причому саме сенс виконує функцію вищого диригента в організації людських дій, підпорядковуючи собі усі складники останніх. Останнім часом поняття сенсу зайняло досить важливе місце у лінгвістичних дослідженнях. Наприклад, один із найбільших авторитетів сучасної логіки та

¹ Доналдсон М. Мыслительная деятельность детей.— М.: Педагогика, 1985.— С.135.

лінгвістики Г.Фреге писав: "Що називається реченням? Послідовність звуків; проте лише в тому випадку, коли вона має сенс..."¹

Хоча поняття сенсу, у тому числі і по відношенню до знання, не залишилось поза увагою дослідників, ми навряд чи зможемо відшукати десь більш-менш чітке окреслення проблеми сенсу. У вже згаданого нами Г.Фреге сенс постає як таке, розуміння якого постає умовою адекватного сприйняття, засвоєння даного імені². На думку Г.Фреге, існує принципова відмінність між значенням поняття (імені) або судження та їх сенсом. Значення пов'язане із денотатом — предметом, що його позначають форми думки, сенс же — із цілісністю та змістом самої думки як ментального утворення³. Тому, сприймаючи той самий предмет, ми можемо його визначити принципово по-різному; наприклад, ми можемо висловитись про гроші, що це є "ключ до усіх земних втіх", а можемо й інакше — "огидний метал". В обох випадках значення висловів одне, а сенс їх принципово відмінний. Більше того, дослідники концепції Г.Фреге справедливо відзначають, що "поняття сенсу пов'язане... із самого початку з поняттям знання".⁴ Тобто сенс вводить нас не в мовну ситуацію, а в ситуацію певного зв'язку із певними проявами буття — навіть тоді, коли це стосується сприйняття мови. Наприклад, коли звучить невідоме нам сполучення звуків, ми можемо і не знати заздалегідь, слово це чи, можливо, умовний знак, якийсь бойовий клич або, може, і пароль. Щоб встановити, що це слово, ми повинні знати, що таке слово, тобто знати, в чому полягає сенс поняття "слово" на відміну від згаданих понять, також пов'язаних із звуками. Отже, як можна було б окреслити явище сенсу?

¹ Фреге Г. Мысль: логическое исследование // Философия, логика, язык.— М.: Прогресс, 1987.— С.21.

² Філософський енциклопедичний словник.— М., 1983.— С.618.

³ Див. статтю: Даммит М. Что такое теория значения // Философия, логика, язык.— М.: Прогресс, 1987.— С.134.

⁴ Там же, с.202.

Оскільки ми вже вели розмову і про рефлексію, і про відношення, в тому числі про те, як відношення фіксується у свідомості, то тепер нам легше підступитись і до сенсу. З наших попередніх міркувань однозначно витікає, що ментальні, рефлексивні утворення є принципово цілісними, прозорими для власної рефлексії. Тому, коли ми формулюємо будь-яку часткову думку або передаємо якісь часткові знання, вони не можуть не підпадати під вплив цієї цілісності. З одного боку це означає, що будь-яка думка повинна мати внутрішнє завершення; якщо ми хочемо, щоб нас зрозуміли, не можна обривати розмову на півслові, як і речення, не сформульоване до кінця. З другого боку, якими б частковими не були наші думка чи повідомлення, вони не можуть не замикатись на цілісності нашої ментальності. У принципі можна сказати, що в будь-яких наших висловах ми присутні усім своїм духовним багажем (надбанням). Звідси, наприклад, випливає вимога, яку часто висувають до художньої творчості: писати треба так, ніби те, про що ти пишеш, є останньою і єдиною можливістю сказати все, що ти можеш сказати. Такий же мотив звучить у відомому фільмі Андрія Тарковського "Дзеркало": заговори "тут" і "зараз"; або "тут" і "зараз", або "ніколи". Ця ж характеристика людської ментальності зафіксована і концепцією "словесного ансамблю" М.М.Бахтіна, згідно із якою кожне слово є вписаним у весь контекст мови, і коли якесь слово виголошується, на це реагує уся мовна реальність, увесь мовний ансамбль.

Якщо ми визнаємо і усвідомлюємо зазначену рису нашої свідомості, то не можемо не визнати й того, що це повинно проявитись і в оформленні думки, і в знанні. У знанні сенс постає як носій та імперативна вимога його (знання) вихідної єдності. Це для знання є та "небесна зірка", яка осяває усе знання, усі його закутки і яку видно усюди. Але, оскільки йдеться про знання, цей "фокус", "центр ваги" повинен бути свідомо зафіксованим, хоча б частково усвідомленим. Отже, сенс постає як характеристика ментальних утворень, що репрезентує їх принципову єдність, неподільність та саморефлексивність. Це означає, що реально сенс проявляє себе як процедура

підведення будь-якого змісту свідомості під сенсоутворюючі чинники, як включення складових елементів свідомості у сферу дії її вихідних, фундаментальних орієнтирів. У тому випадку, коли таке підведення відбувається органічно, ми без ускладнень вбачаємо сенс у тому, що підводиться під дію означених орієнтирів. Якщо підведення неможливе, ми робимо висновок про відсутність сенсу; якщо ж між тим, що ми асимілюємо свідомістю, та нашими фундаментальними орієнтирами не виявляється точок стикання, ми кажемо або про безглуздя, або про те, що для нас це явище позбавлене сенсу (поза сенсом). Тому, коли запитують про сенс життя, мають на увазі визначення саме такого вищого орієнтира, який би "стягував" усе і будь-яке життя у виправдану та внутрішньо пов'язану цілісність. Як правило, шукають цей орієнтир в надії, що він існує як окрема реальність, і що можна цю реальність пізнати і перетворити на свідому життєву мету. Зрозуміло, що, сповідуючи позицію поміркованого епістемологізму, ми розуміємо кожну людину, як унікальну точку зустрічі духовного та природного, ментального та фізичного, а тому: а) кожна людина — це особливий духовний універсум і особлива його цілісність; отже кожна людина є носієм своїх особливих сенсів; б) сенс постає в житті кожної людини в процесуальних вимірах: розширення горизонту зазначеного універсуму може приводити і до розширення дії сенсоутворюючих чинників, і до їх змін. Отже, сенс життя постає як нарощування сенсу. Обидва ці моменти мають пряме відношення до пізнання, до його розуміння та реального здійснення.

ОНТОЛОГІЧНІ ПІДСТАВИ БУДОВИ ЗНАННЯ

Оскільки знання є місток між буттям та свідомістю (чи свідомістю та буттям), то переходити його краще в обох напрямках для того, щоб мати повнішу панораму умов його існування. Подвійний рух — це взагалі парадигма будь-якого руху. Коли ми крокуємо в будь-якому напрямку, наші кроки обов'язково співвідносяться з початком руху і,

отже, кожен крок вперед є водночас і кроком назад. Коли ми читаємо вірш, кожне слово відсилає нас до тих слів, які вже прозвучали. Нарешті, М.Хайдеггер в своєму проробленні проблеми "людина як отвір у бутті" також розглядає цей отвір як з позиції людини, так і з позиції буття.

Будова знання найперше дає змогу нам вести розмову про те, що як саме знання, так і усю систему відношень людини до дійсності ми можемо охарактеризувати через поєднання та перехрещення процесів еволюції та еманції. Бо в знанні його часткові компоненти та елементи — як його змісту, так і будови, — випромінюють в деяку цілісність, передбачають її, а, з іншого боку, ми вже переконались в тому, що саме концентрації ментальних утворень стають визначальними чинниками усєї ієрархічної побудови знання. Тому у першому наближенні ми повинні мати в уяві таку модель знання, в якій уся тотальність сутнього присутня у кожному мить і ніби еманує, виливається у кожен конкретність. Це означає, що пізнання визначається не стільки частковими чинниками чи обставинами, скільки загальним станом усього універсуму. Інакше кажучи, самий цей уявний універсум повинен допускати можливість появи в ньому феномена пізнання і знання. Характеризувати такий універсум ми можемо через поняття абсолют, тотальність, час. Абсолют часто розуміють і подають, як щось відділене від іншого, як самодостатнє, тому, кажуть, абсолют не вступає у відношення. Але це твердження можна перевернути і теж отримати справедливе твердження: абсолют може проявити себе лише через відношення, яке він знімає, демонструючи його минуність і свою неминущість, оскільки вона, його абсолютність, проходить крізь усі можливі відношення і в жодному з них, а також і в усіх разом не виявляється повною мірою. Але у той же час, оскільки абсолют проходить через відношення, він у ньому на певний момент і даний як абсолют, тобто весь (в певному ракурсі). Тому і в кожному знанні через його сенсоутворюючі компоненти присутня уся тотальність прояву буття в даний момент і в даному відношенні. Абсолют — це позачасова сутність часу, тобто час, взятий в його тотальності, в усій

його самототожності. Бо для того, щоб час відбувався, повинна існувати певна самототожна і неперервна лінія зв'язку, на тлі якої будуть відбуватись зміни, але зміни того ж самого характеру. Як-от, маятник: він рухається, тобто в його-станах відбуваються зміни, але ці зміни тотожні за амплітудою та частотою. Отже, знання постає перед нами у вимірах абсолютності і відносного, тобто у вимірах часу. Обидва ці виміри знання певною мірою були помічені давно, ще в перших серйозних його спостереженнях. Наприклад, Сократ вважав, що справжні знання вводять нас у сферу однозначного та вичерпного сприйняття стану дійсності, а тому той, хто справді знає, буде завжди діяти тільки певним чином. Навпаки, скептики вважали, що в сфері знання панує час, тобто відносність та процесуальність. З цього для них витікало, що знання не варто сприймати як основу життєвих вчинків.

Єдність еволюційного та еманативного векторів у будові та функціонуванні знання проявляється також в дивному, але не завжди помітному явищі існування паралелізму між уявленнями людини про вихідні підвалини світу та людським самоусвідомленням, або усвідомленням людьми власної сутності. Наприклад, коли світ уявлявся самозамкненим космосом, такою ж розглядалась і сутність людини. Коли світ став нагадувати людині велику машину або складний механізм, сама людина також стала "людиною-машиною", а в механічній картині світу навіть взаємини між людьми оцінювалися як "тяжіння за пристрастями" (Ш.Фур'є).

Розгляд будови людського знання крізь призму процесів універсуму дає змогу нам зробити ще й інші окреслення та припущення. Виходячи із будови знання, ми можемо стверджувати, що на рівні людини в процесах універсуму відбувається відділення структури від функції, сутнього — від акту, інформації — від її наповнення. У суто матеріальних процесах будова речей щільно припасована до їх функцій. Це розповсюджується навіть на тварин і лежить в основі деяких міркувань Ч.Дарвіна. Проте на рівні людини все це починає виглядати інакше. В так званих концепціях людської діяльності як

наслідування природі стверджується, що людина стала ткати, коли спостерігала за павуком тощо. Ці міркування, звичайно, наївні; вони майже нічого не пояснюють у людській діяльності, зіштовхуючи її за суто зовнішньою подобою із тим, що відбувається у природі. Але тут є і частка істини: людська діяльність справді нагадує нескінченний процес відторгнення функцій від матеріальних структур та нове, частогусто зовсім несподіване їх поєднання. Яскравим прикладом тут можуть бути розробки та розвідки в сфері штучного інтелекту, орнаментальна творчість, декор в народному мистецтві.

Це відділення, відторгнення акту від сутнього, функції від структури стає великим завоюванням людини, оскільки перспективи комбінаторної діяльності, які при цьому відкриваються перед людиною, принаймні теоретично виглядають, як невичерпні. Комбінаторна діяльність, як вогонь, охоплює усі напрямки людської життєдіяльності, набуваючи просто карколомних темпів та результатів у спеціалізованих видах діяльності, таких, наприклад, як наука, мистецтво, ремісництво тощо. (Можна згадати, до речі, і кулінарне мистецтво). В розгортанні цієї комбінаторики чи не провідна роль належить знанню, адже саме знання переводить факт буття в рефлексивний акт, тобто якраз вилучає певні форми та прояви буттєвості із тотальності тої дійсності, з якою стикається людина. Знання своєю будовою — з одного боку темна і непроникненна чуттєвість, з іншого — концентрація сенсів, всередині — зв'язки, відношення та функції — створює якраз ту ситуацію, де й відбувається розклад тотальності на певні складні сполучення. Це як при зварюванні: ми підносимо електрод до заготовки, потім віддаляємо його на певну відстань і тоді, завдяки різниці потенціалів, спалахує електрична дуга, освітлюючи "пейзаж" нашої дії. Іншими словами, саме у знанні та через знання певні складники діяльності в її матеріальних та інтелектуальних сторонах стають визначеними за своїм змістом та функціями, виділеними, відокремленими та рефлексивно зафіксованими.

У той же час і саме знання набуває тут структурної визначеності та завершеності. Те, що воно складається із чуттєвості та конструктивно-функціонального компонента, засвідчується не так давно відкритим явищем асиметрії великих півкуль головного мозку людини: одна півкуля — ліва — "спеціалізується" на абстрактно-логічних операціях, права — на цілісно-образному сприйнятті дійсності. А як же бути із сенсом, без якого, як я намагався довести, знання не може бути знанням? Так ось, треба сказати, що в захопленні фактом відкриття асиметрії півкуль людського мозку деякі нейрофізіологи інколи забувають про інше, зроблене ще раніше відкриття. Йдеться про відкриття функцій лобних долей мозку, що саме й сполучають та гармонізують діяльність великих півкуль. Як відомо, саме лобні доли мозку сформувались у людини останніми, саме їм ми завдячуємо своїм "високим чолом". Було помічено, що відсікання лобних долей мозку від півкуль рятує людину від шизофренії, але робить людину пасивною і дезорієнтованою щодо сенсу дій, життя і навіть щодо схоплення загального сенсу мовних конструкцій. Отже, в даному випадку нейрофізіологія та психологія дають матеріал, що підтверджує справедливість суто епістемологічних пошуків. До речі, у тварин явища асиметрії великих півкуль не помічено; у деяких воно лише в зародковому стані. Щодо лобних долей, то, як відомо, вони розвинені лише у людини. Тому тварини ще так-сяк здатні до комбінаторної діяльності (про це свідчать так звані "умовні рефлекси"), але не до знання.

Нарешті, звернемо увагу й на те, що саме відокремлення функції від структури, а акту — від сутнього, має пряме відношення до людської неспеціалізованості: коли людина народжується, вона, маючи певні органи тіла, ще не здатна виконувати людські функції та дії. Тому від народження людина не несе в будові організму однозначної програми своєї життєдіяльності. А якщо такі програми і існують, вони і формуються, і спрацьовують не на органічному рівні. Тому правий був Ж.-П.Сартр, висуваючи тезу "Існування переує сутності". Зворотний

бік неспеціалізованості — це універсальність людини, пов'язана, як тепер стає очевидним, із знанням та здатністю до комбінаторики.

Звичайно, можна поставити і таке запитання: а чому це відбувається, чому акт та функція відділяються від сутнього та структури? Чи можна тут побачити якусь онтологічну необхідність або закономірність? Звичайно, це запитання є метафізичним, і з цього приводу можна висувати лише певні здогадки або більш-менш правдоподібні припущення. Простіше за все було б сказати: ми живемо в світі, який влаштований саме так. І все ж можна сказати трохи більше. По-перше, в означеному відокремленні акту від сутнього проявляються певні "полюси" сутнього. Можна було б висловитись так: на рівні природних процесів "до людини" ми маємо справу із світом, що відбувся, що здобув свої наявні форми; на рівні ж людини іде процес становлення, конструювання форм сутнього. По-друге, відділення акту від сутнього унеможливорює існування однієї-єдиної "програми" здійснення процесів буття через людину, а, навпаки, відкриває можливість різноманітного з'єднання актів із сутнім (як "матеріалом"). Можна, напевне, побачити тут і те, що акт "в чистому вигляді" фіксується у свідомості, і тому остання постає як сутнісна умова становлення світу, його подальшого еволюціонування. Відповідно, і знання постає як певна форма актуальності буття; недаремно прихильники "теорії діяльності" вбачали у всякому знанні фіксацію певних форм та актів діяльності. Актуальність знання проявляється також і в тому, що воно є знанням через дію, тобто тоді, коли постає ефективним (останній момент марксизмом зводився до тези про практичну природу свідомості та істини). Час переводить актуальне в неактуальне, і знання стає історичним здобутком. Нарешті, відокремлення акту від сутнього можна витлумачити і в руслі концепції "вічного повернення" (ця концепція особливо широко представлена у міфології, але також і в громадській думці та філософії): спираючись на можливість комбінувати акти із сутнім з великим діапазоном "свободи", людина створює цілу сферу — техногенну або ноосферу,— в межах якої і відбувається подальше творення та перетворення форм буття. Але тенденції

розвитку самої цієї сфери досить дивні: врешті-решт вони в техногенному варіанті відтворюють функціональну будову людини. Бо техніка включає в себе органи дії, системи зв'язків та комунікацій, проміжні ланки дії та, нарешті, керуючий орган, що обробляє інформацію та використовує її у діях та функціях. Шлях до створення самокерованих технічних систем — це шлях повернення до підвалин дій "альма-матері"— природи. Можна по-різному оцінювати означений шлях, але тенденція існує і діє. А в її світлі знову оживає ідея єдності мікрокосму та макрокосму, причому такої єдності, за якої Світ, Космос постає людиноподібним в своїй глибинній основі, а людина — трансіндивідуальним процесуванням Світу. У цьому співвідношенні макро- та мікросвіту знання постає як "середній термін" або універсальна форма переходу з одного стану (виявлення, полюсу) буття до іншого.

Будова знання в онтологічному плані постає як "мікромодель" будови сутнього, як його універсальний "генетичний код": данність засвідчує мені сутне; функції, зв'язки та відношення — архітектоніку, внутрішній ритм, рівність та складність; а сенс — оптимальну або органічну поєднаність одного з іншим; поєднання, яке існує не лише у формі чуттєвості, а й у формі саморефлексивного засвідчення. Ці моменти і утворюють сукупність умов, за яких ми можемо сказати "є". Тому й маємо підстави стверджувати: світ такий тому, що в ньому існує феномен знання, і навпаки — оскільки існує феномен знання, світ є таким.

Від такого розуміння зв'язку будови знання із онтологією світу ми можемо прояснити природу слова та мови. Думаю, що не треба доводити, що слово не позначає речі — для орієнтування в дійсності досить інстинкту. У слові фіксується якраз те, що не є наочно спостережуваним — генетика сутнього. Тобто слово існує тому, що ще до людської мови світ постає вибудованим за принципом "квантифікації" буття, а в цій "квантифікації" наявна єдність даності, зв'язків (актів) та рефлексії. Тому слово також включає в себе чуттєвість, морфологію змісту та сенс. Людська мова є лише певним рівнем самовиявлення онтології слова.

ЗНАННЯ, ПІЗНАННЯ ТА ІСТИНА

Розмова про знання та пізнання колись підведе нас до сакраментальної проблеми істини. У свій час Гегель писав, що "для усякої неупередженої людини "істина" завжди залишається великим словом, яке змушує сильніше калатати серце"¹. Немає сумніву у тому, що і в наш час для багатьох людей "істина" також залишається великим словом. Нагадаю, що ще у творчості Платона поняття "Істини" (з великої літери) набуло характеру однієї з провідних опор буттєвості². У двадцятому столітті — столітті великих сподівань та розчарувань — це поняття виглядає дещо по-іншому. Тим більше, що в наш час досить великий внесок у розуміння істини (в зв'язку із поглибленим аналізом пізнання) внесли як наукознавство, весь комплекс наук про інформацію, штудії аналітичної філософії, когнітивної психології, так і культурологія, структуралізм, лінгвістика та ін. Але, на мою думку, і сьогодні діапазон проявів істини окреслюється, з одного боку, біблійною притчею про запитання Пілата до Христа: "Що є істина?", з іншого боку — застосуванням алгоритмізованих обчислень за допомогою апарата логіки. І все ж люди, що мають досвід у сфері науки, сьогодні здебільшого вважають, що істина — це або примара, недосяжний ідеал, або, у кращому випадку, певна інтенція свідомості і пізнання, тобто певна їх спрямованість, що витікає із внутрішніх підвалин останніх, а не із відношення думки до дійсності. Спробуємо трохи розвіяти туман, що оповив цю проблему, маючи на меті, звичайно, не вирішити її остаточно, а тільки дістатись твердого берега в її непевних окресленнях.

Перш за все необхідно враховувати, що існує ціла низка концепцій чи тлумачень істини. Серед них чи не найбільш зрозумілою і поширеною є так звана "концепція відповідності", згідно із якою істиною ми називаємо такі наші уявлення, які відповідають реальному

стану речей. Концепція ця сходить до тверджень Платона та Арістотеля¹. З точки зору вже пройденої нами дистанції міркувань про знання та пізнання досить прозорою стає наївність означеної концепції. Арістотель писав: "Казати про сутнє, що його немає, або про не-сутнє, що воно є, — значить казати хибне; а казати, що сутнє є і не-сутнього немає, — значить казати істинне"². Але, розглянувши сутність тих умов, за яких ми можемо казати про щось, що воно "є", ми побачили, що це складна і багаторівнева процедура, яка включає в себе як елементи співвідношення свідомості та дійсності, так і елементи внутрішньої конструктивної діяльності свідомості та її процесування. Фактично це означає, що ми повинні були б включити у з'ясування проблеми відповідності утворень свідомості реальному стану речей весь свій досвід і усе своє знання. До речі, інтуїтивно ми так і робимо, коли звертаємось при прийнятті важливих рішень за порадою до людей досвідчених, бо, знову-таки інтуїтивно, припускаємо, що вони несуть з собою усю повноту необхідних умов для вирішення справи. До того ж, оскільки самі ракурси нашого відношення до дійсності, як вихідна умова істини, весь час змінюється, ми повинні включити в картину істини і себе (суб'єкта) із всіма нашими знаннями, досвідом та мінливими станами, і усю гаму наших зв'язків із реальністю. Априорі ясно, що здійснити це неможливо. Тому не дивно, що, саме відштовхуючись від "концепції відповідності", була запропонована оригінальна позиція оцінки дійсності: "тільки показування пальцем", але не виголошення істини. Отже, коли ми стверджуємо, що істина — це відповідність наших знань та уявлень дійсності, ми не враховуємо усієї складності цього відношення — "відповідність". Що це — дзеркальний відбиток? Топографічна схема? Функціональне відтворення певних співвідношень? У будь-якому випадку сама оця відповідність повинна додатково уточнюватись, обговорюватись,

¹ Гегель Г.В. Сочинения. Т. IX.— М.: Соцэргиз, 1932.— С. 21.

² Платон. Сочинения в 3-х т. Т. 3. Ч. 1.— М.: Мысль, 1971.— С. 83.

¹ Див.: Чудинов Э.М. Природа научной истины.— М.: Политиздат, 1977.— С. 13.

² Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 1 — М.: Мысль, 1975.— С. 141.

супроводжуватись доповненнями та коригуваннями. Але внаслідок цього поняття "відповідності" буде ставати умовнішим.

Конкуруюча концепція істини, особливо докладно розроблена представниками Марбурзької школи неокантіанства, носить назву "когерентної концепції істини": істина характеризується тут як внутрішня узгодженість знання як в усіх своїх основних складових, так, особливо, у вихідних принципах та положеннях. Згідно із цією концепцією, пізнанням рухає якраз виявлення суперечностей у вихідній будові знання. Виникає бажання усунути ці суперечності, і розгортається пошукова діяльність, спрямована, з одного боку, на розробку внутрішнього інструментарію пізнання, а, з другого, — на залучення у сферу знання нових фактів та змісту. Когерентна концепція істини багато у чому справедлива: справді, без усвідомлення суперечностей та певної неповноти знання пізнання не отримує імпульсів до руху та розвитку. Безумовно, дослідницька діяльність розгортається у двох напрямках: інтенсивному та екстенсивному. Але поза увагою когерентної концепції залишаються питання про те, як входить нова фактографія в науку, чому не кожний варіант усунення суперечностей знання може влаштувати науку. Тобто питання про зв'язок знання та буття знаходиться поза увагою прихильників названої концепції.

Концепція конвенціональної істини (бостонські дослідження розвитку науки) стверджує, що, при наявності широкого і складного спектра питань, пов'язаних із знанням та пізнанням, вирішальне значення для утвердження істини має угода (конвенція) — пряма або опосередкована — більшості представників наукового співтовариства вважати щось істиною. Не можна не зазначити, що й тут є свої виправдані резони: дійсно, без визнання і згоди певні наукові положення можуть лишитись поза актуально функціонуючим знанням та пізнанням. Інколи кажуть: якщо наукові знання є істинними, вони будуть такими незалежно від їх визнання або невизнання. Правильно, і все ж — коли ми можемо справді сказати, що вони є і були істинними? — Лише тоді, коли вони будуть введені у контекст знання та пізнання.

Отже, актуалізація істини стає умовою її існування. Але при всьому цьому ми розуміємо, що конвенція не створює істини, а лише її легалізує. Безумовно, дуже важливим є і це, бо навіть умови легалізації не залишаються суто зовнішніми по відношенню до змісту істини. Легалізація істини — не просто останній крок (акт) у її народженні, оскільки і закінчення роману — не просто останні рядки. Певною мірою саме тут — фокус, квінтесенція усього попереднього процесу. І все ж — не весь процес в цілому, а істина є увесь процес, усі його акти та сторони.

Певним варіантом конвенціонального тлумачення істини постає істина як норма: те, що унормоване ототожнюється з істиною, але ж ми розуміємо певну умовність норми, а тому й неможливість її ототожнення з істиною.

Когерентна та конвенціональна концепції істини, акцентуючи справді важливі аспекти буття та проявів істини, очевидно є однобічними; зокрема вони абстрагуються до певної міри від зв'язків знання із реальністю. Цей бік істини, навпаки, акцентований у регулятивній концепції істини (особливо розвинена прагматизмом). Згідно із твердженням цієї концепції, істиною можна визнати такі знання та інтелектуальні утворення, які здатні виконувати функції ефективних засобів регулювання людської діяльності. У спрощеному варіанті — це ті знання, які ведуть до реалізації поставленої мети, дають змогу досягти бажаного результату. Привабливі моменти регулятивної концепції досить очевидні: справді, знання можуть виправдати себе лише в дії. "Знання — це сила", — сказав у свій час Ф.Бекон; а чи можна вважати знанням щось безсиле і безпорадне? Але звернемо увагу: людина має потребу у знаннях двох напрямків — у знанні структурного та у знанні функціонального плану. Перш, ніж діяти в аспекті "як", потрібно мати інформацію про "що" — що є умовою, матеріалом, обставиною дії. Регулятивна концепція акцентує увагу на знанні функціонального плану, але, напевне, цього не досить. І, знову-таки, процес формування істини знаходиться у цій концепції поза увагою. І ось цей момент у своєрідному плані акцентується екзистенціальною

концепцією істини. Згідно із останньою, немає сенсу вести розмову про істину взагалі, не вказуючи конкретно, хто і за яких умов її здобув та оцінив як істину. Істина — це інтегральна характеристика певної людської екзистенції. Те, що я здобуваю як істину, сприймаю як істину, дію відповідно до того, що є істина,— усе це разом і може справді характеризувати істину. Усілякі ж узагальнення істини, її трансляція, навіть її словесне оформлення по суті справи її вбивають.

Семантична концепція істини, навпаки, розглядає істину в аспекті її виразу та передачі у процесі комунікації. Недбале використання слів, термінів, неувага до законів лінгвістики, змішування понять різних рівнів та сфер людського пізнання — ось те, що заважає зробити істину доступісною та яснішою.

Нарешті, з точки зору теології істина ототожнюється з Богом, оскільки у чистому Бутті усі його прояви набувають повноти та довершеності, а тому Бог є Буття, є Істина, є Благо та Краса.

Не вдаючись зараз у докладний аналіз усіх наведених концепцій, зазначу, що кожна з них включає в себе певні справедливо виділені акценти. Тому перше, чому нас вчить їх перегляд — це визнання їх взаємодоповнюваності. І справді, без контакту із реальністю втрачають зміст усі наші інтелектуальні вправи, але кожен такий контакт "запускає" в хід складну систему вихідних елементів та чинників нашого живого способу буття; тому після контакту йде процес внутрішнього узгодження знання, підведення його під сенсоутворюючі орієнтири, виконується складна робота мовного втілення інтелектуальних актів, здійснюється перевірка виправданості усіх наших міркувань в реальних діях,— і усе це під знаком відчуття наших зв'язків із онтологією, абсолютним, тотальним. Звідси ж стає зрозумілим і інше прагнення: оскільки, мовляв, істину все одно неможливо адекватно виразити в інтелектуально-словесних побудовах, треба не стільки намагатись подати її в її власному вигляді, скільки підвести до неї через метафору введення в певний настрій, інтелектуальний стан. Тоді ми будемо її прозрівати в її невимовності та позаобразності, залишивши позаду усі означені допоміжні засоби, як

космічний корабель залишає позаду відпрацьовані ступені ракетно-носія. Звідси — форми есеїстики, підхід до художньої творчості як до проявів "голосу самого життя", різного роду техніки медитації, введення в трансів стани тощо.

Але, з іншого боку, що ж виходить? Оскільки для істини потрібна уся повнота та уся нюансована деталізація усієї системи відношення свідомості до дійсності, і оскільки мати це неможливо, то чи не залишає нас "висока теорія" в стані повної життєвої безпорадності? Подібне на те. Бо ж, якщо ми заздалегідь відмовляємось від можливості мати якщо і не істину, то хоча б певні підстави для вміння відрізнити істинне від хибного, тоді для нас все стає однаково прийнятним і однаково неприйнятним, тобто усе стає безглуздим. І ми втрачаємо засоби орієнтування в дійсності і діяльності. Отже, перше, що ми можемо констатувати: ми повинні рішуче відкинути зазіхання на те, щоб мати істину, істину як таку, в повному і завершеному, або, як казав Гегель, у "готовому" вигляді. Таку істину справді може мати лише Бог. У цьому плані слово "істина" не може бути характеристикою людських знань. Але ми не можемо і обходитись без цього слова, а, точніше, без орієнтацій на істину, як на необхідну умову нашого свідомого самоутвердження у світі. Адже, як ми вже зазначали, момент тотожності свідомості та буття присутній у кожному знанні, і, отже, в кожному знанні є момент істини. Щоправда, визначити його відразу ж і назавжди просто неможливо. Але ми, знаючи, що знанню притаманна істина, розуміємо це так, що принципова можливість злиття свідомості і буття існує, але що при цьому вона існує в переході. Тобто буття переходить в знання, але не перейшло і не перейде остаточно ніколи. Знання втілюється у буття, але ніколи не втілиться зовсім. Якщо наші міркування справедливі, то нам залишається максимально точно окреслити ті умови та ознаки, що свідчили б про те, що зазначений перехід здійснюється.

Якщо істина — це онтологічна передумова знання, то будь-яке знання не може бути істиною, а може бути тільки якоюсь мірою наближенням до істини. У кожному знанні наявний момент істини, і,

Отже, ми маємо усі підстави вести розмову про різні щаблі адекватності знання істині або про різні форми виразу істини у знанні. Але при усьому тому для нас поки що основним залишається запитання: наближення до чого? Що є ознаками істини? В улюбленому вислові Сократа йдеться про знання, але знання про незнання, тобто якраз про те, на підставі чого можна було б відрізнити знання від незнання. Контекст сократівських бесід свідчить про те, що, за Сократом, справжнє знання є безсумнівним, незмінним і остаточним. Усі його зусилля були спрямовані на пошуки саме таких знань: що є справедливість "як така", краса "як така" тощо. В усіх цих пошуках Сократа чітко проглядається бажання дійти до "останньої межі" у визначенні, тобто знайти останню ознаку тієї сутності, що визначається, такої ознаки, наявність якої тільки й дає можливість назвати, наприклад, красу красою, а річ прекрасною. Відчуваєте, що усе це відповідає нашим попереднім роздумам про істину: там також йшлося про момент істини, що робить знання знанням. І, отже, це ставить перед нами завдання знайти те ж остаточне визначення істини або її останню якісну межу та ознаку. Вислів "остаточне визначення істини", звичайно ж, не є тотожним вислову "остаточна істина". Але саме в ототожненні цих висловів криється багато непорозумінь: ті, хто вважає, що остаточних істин можна досягти, часто при цьому мають на увазі остаточні визначення істини; але оскільки остаточна істина нашим знанням не притаманна, то існує й протилежна позиція — позиція відкидання будь-яких пошуків вихідної спорідненості нашого знання із істиною. Сократівські пошуки і подальші міркування Платона дозволяють нам віднести до істини саме виведення знання на рівень завершеності, повноти, остаточності. Але саме такими характеристиками відрізняються еталонні, ідеалізовані об'єкти, що становлять конструктивно-функціональний компонент знання. Чи не означає це, що знання є настільки істинним, наскільки воно насичене ідеалізованими та абсолютними сутностями, які створені інтелектом людини?

Думаю, що зовсім ні, хоча останнє припущення є досить поширеним. Насмілюсь стверджувати, що саме так вважали Сократ¹, Платон і навіть К.Поппер із своєю концепцією так званого "третього світу" — світу остаточних і вічних істин². Але, нагадаю, йдеться не про істину, а лише про умови її визначення. Якби ми визнали, що істина — це повнота та ідеальність знання або в знанні, то більшість проявів буття як і більшу частину реалій людської життєдіяльності, треба було б віднести до омани, облуди або до хибності. Ідеальні утворення свідомості — не істина, а лише засіб та умови розпізнавання істини. Маючи у свідомості предметні еталонні виміри, відносячи до них те, що ми знаходимо та сприймаємо у своїй взаємодії із реальністю, ми тільки й здатні справді визначити, якою є відкрита нам світова даність. Нагадаю, що віднесене до еталонного, тобто до незмінного, остаточного виміру, набуває свого справжнього визначення, справжньої неповторності та індивідуалізації. Це і робить істину "є-стиною"³, тобто дає змогу нам максимально наблизитись до того, що насправді є.

ЕВОЛЮЦІЯ КОНЦЕПТУАЛЬНИХ ТЛУМАЧЕНЬ ІСТИНИ

Отже, ще раз розставимо акценти. Істина для нас, для наших знань повною мірою просто неможлива. Але в нашій свідомості є певний інструментарій максимального наближення до істини: це здатність нашої свідомості створювати ідеальні, еталонні сутності, що утворюють надійну систему наших предметних орієнтацій в

¹ Відносно міркувань Сократа П.Тілліх писав: "Лише той володіє знанням, хто знає те, що він стверджує і заперечує" (*Тілліх П. Мужество быть // Символ. 1992, июль. — Париж. — С. 8*), тобто питання про знання вирішується на останній межі — межі буття і небуття, тобто на тій межі, що якраз і означає ідеальність.

² Див.: *Поппер К. Логика и рост научного знания. — М.: Прогресс, 1983. — С.439–466.*

³ Див.: *Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т.1, Ч.1. — М.: Правда, 1990. — С.15–16.*

реальності. Запускаючи їх в хід кожного разу при наших зустрічах із реальністю, ми отримуємо можливість із більшою або меншою надійністю окреслити саму цю реальність і, отже, наблизитись до істини ("є-стини"). Але тільки наблизитись, оскільки, як ми знаємо, злиття ідеального із реальним неможливе; це не означає, що ідеальне — істина, а лише те, що точне і остаточне, повне і завершене визначення реальності ми не здійснимо ніколи. Тому істина і постає як "алетейя" — тобто відкритість, що лежить в діапазоні між повною "темрявою" чуття і повною прозорістю рефлексії. У межах означеного діапазону вимальовуються як контури та окреслення реальності, так і змістовна визначеність наших знань. Це є єдиний процес — процес визначення знань реальністю, а реальності — знанням. Тобто це і є перехід знання в реальність, а реальності — в знання. Тобто це і є істина, істина як протікання зазначеного переходу, що спостерігається іманентно, із середини його самого. Цей процес — те єдине, що справді є і для нас, і для нашого інтелектуального заглиблення в буття.

Отже, окреслюючи граничні межі предметних визначень, створюючи в інтелекті предметні еталони, ми не стверджуємо тим самим, що саме ці еталони і подають нам предмети у їх істині. Ми при цьому отримуємо шкалу виміру справжніх, реальних предметів, тобто ми при цьому вперше отримуємо реальні абриса реальних речей. Бо для того, щоб щось вирізнити з-поміж іншого, пізнати, окреслити, треба здійснити порівняння. Але кожне порівняння предметів дасть нам лише нескінченну регресію порівнянь та якостей, і лише порівняння із тим, що є завершеним, еталонним, по-перше, дає надійний, незмінний масштаб порівняння, а, по-друге, саме це еталонне постає як ідеалізація певного предметного визначення (відношення) речей, тому таке порівняння є не зовнішнім, а внутрішнім. Тобто при такому порівнянні ми вимірюємо речі їх власними, але ідеальними станами та визначеннями. Тому в такому порівнянні ми й маємо шанс наблизитись до справжнього вигляду речі, тобто до того, якою ця річ "є" — до її "єства". Істина постає в такому випадку як взаємне випробування свідомістю реалій буття, а буттям — свідомості: свідомість випробовує реальність

на її здатність наближуватись до еталонів, ідеальних вимірів, а реальність випробовує свідомість на гнучкість та наполегливість. При цьому гострота та серйозність означеного випробування зумовлена тим, що це є випробування на межі буття та небуття¹. Для реальності ідеальні виміри або еталони сутнього постають як чистота та повнота буття, як зосередження буття: або є пряма як така, тобто ідеальна пряма, або прямої як такої немає, а кожна реальна пряма є сумішшю повноти та неповноти власної буттєвості. Проте реальні речі, реальні процеси в принципі не можуть перебувати в ідеальному стані. Отже, вони "зриваються" у небуття. Їх буттєвість ніби визначається їх мірою наближення до ідеалу або еталону. Саме в такому плані ми досить часто характеризуємо якісь речі, як "істинні": "оце істинна людина", "це істинна творчість" і т. п. Відхилення від еталону в даному випадку постає як відхилення від істинного стану, від істини речей (Гегель називав цей момент "ступенем відповідності предмета своєму поняттю"). Звідси впливав класичний орієнтир життя, діяльності, творчості на взірець, на парадигму або ідеал. З іншого боку, з боку свідомості, її власні конструкції, навіть найідеальніші, завжди залишаються "повітряними замками", якщо вони не знаходять контакту із реальністю. "Лише ідеальне" у відриві від реального само постає як зрив у небуття. Отже, дійсність повинна прагнути до взірця, а свідомість, ідеї — до реалізації. У такому взаємному прагненні істину і можна було б визначити як міру його — такого прагнення — здійснення. Тобто істина — це міра взаємного узгодження досконалості сутнього та досконалості людської думки. Так приблизно і розглядалась істина в усіх згаданих її концепціях; це те, в чому усі ці концепції сходились, розходячись в тому, що вважати досконалим як у відношенні до думки, так і у відношенні до дійсності. Але це все, повторюю, стосується класичних визначень та міркувань. Некласичність у цьому відношенні пішла далі. Хто наказав речам рухатись до певних еталонних вимірів?

¹ Звернемо увагу на те, що в наведеному вище визначенні істини Арістотелем мова йде саме про існування або неіснування того, що стверджується думкою.

Хто сказав, що оці еталонні виміри є найкращими? Звичайно, вони постають як зосередження, повнота буття. Але ж лише в людській свідомості. Чи не виходить при цьому дивна картина, коли свідомість приписує собі спорідненість із "кращим", "вищим", "досконалим", але віддає усю реальність у заставу такої своєї доброчесності? Адже дійсність не така. То чи не варто подивитись на ситуацію трохи інакше: дійсність є такою, якою вона є, а от свідомість, скоріше, постає як безсила претензія на щось, що навіть не можна реалізувати? Якщо це так, то тоді будь-які реальні прояви сутнього постають як такі, що мають свій буттєвий, онтологічний "корінь" і право на існування вже хоча б тому, що вони це право вже фактично й засвідчили — засвідчили своїм існуванням. Завдання свідомості, в такому випадку, полягає не в нав'язуванні дійсності таких її вимірів, до яких вона не в змозі дістатись, а у вмінні приймати дійсність такою, якою вона себе заявляє і проявляє. Тоді еталони свідомості необхідно зрозуміти не як зібрання повноти та чистоти буття, а як інтелектуальні інструменти, за допомогою яких свідомість створює "силове поле", на якому реальність відтворюється як реальність. Екран свідомості є ніщо, незнання, на якому, завжди усталеному і скоординованому завдяки еталонам та ідеальним вимірам буття, реальність починає вимальовуватись у своїй невірній неідеальності. Отже, де є істина ("є-стина")? В переході реальності в інтелектуальні окреслення. У чому ж тоді роль свідомості? У відвойовуванні істини сутнього і переведенні її статусу у вічність, незмінність. Істини розуму — це острови (архіпелаги, материки) буття в океані інтелектуального небуття. Усі еталони, ідеї та ідеали розуму представляють собою лише історично винайдені способи окреслювати нові межі між буттям та небуттям в свідомості і, отже, залучати все нове "є-ство" у зміст свідомості. У цьому плані знамените запитання Понтія Пілата до Христа "Що є істина?" могло б отримати таку відповідь: це є з'явлення нових, досі небачених окреслень реальності, що повинні зафіксуватись у свідомості новими еталонами, ідеалами та ідеалізаціями. Розробляючи останні, ми надаємо можливість увійти новим шарам реальності в контекст нашого бачення та

розуміння. І цей момент "єства" можна помітити в усіх сучасних розробках істини: сучасний інтелект стурбований не стільки тим, щоб дістатись до якихось остаточних принципів сутнього, скільки тим, щоб відкрити нові виходи проявам реальності в усій її різнобарвності та багатоманітності.

Підкреслимо ще раз: сьогодні ми вже не розглядаємо істину як точну копію реальності, але не розглядаємо ми її і як "крихти" (скалки) повного або чистого буття в мінливих змістах як реальності, так і свідомості. Істина — це з'явлення самого "єства" сутнього в усіх його аспектах та багатоманітності. Умовою останнього є наявність "екрана свідомості", на якому із застосуванням ідеальних та еталонних вимірів сутнього вимальовується складна система винайдених та свідомо зафіксованих меж між буттям та небуттям. Тому-то справжній мій інтерес сьогодні викликає не та пряма, яка наближена до ідеальної, а реальна лінія, що спромоглася бути відмінною від ідеальної прямої, і все ж бути, і бути, в тому числі, і для мого розуму, що не шукає тепер лише "чистого" та "завершеного", а виходить на зустріч із реальністю в здатності сприймати її такою, якою вона "є", тобто в її (а не в нав'язаній мною) істині. Вузлові концепції істини еволюціонували таким чином від концепції "відповідності", через концепцію істини як повноти та завершеності буття до концепції істини як з'явлення багатоманітного єства сутнього.

ДЕ Ж "ОСЕЛЯ" ІСТИНИ?

— Безумовно, в контакті свідомості та реальної дійсності. У цьому контакті реальність є такою, якою вона є (і більше ніякою!) А свідомість має можливість так скоординувати свої дії, здібності та інструментарій, щоб реальність виявилась та окреслилась в рефлексивному полі свідомості в усій своїй повноті та —"на цей момент" (момент контакту) — в своїх можливих визначеннях. Свідомість у цьому процесі кожного разу ніби встановлює ті межі, через які та до

яких реальність їй сьогодні відкрита, доступна та визначена. Отже, свідомість пластично змінюється, постійно ніби вступаючи в себе саму, але тим самим вступає в себе, в свою глибину та невичерпну багатоманітність і сама реальність. Тому істина постає як процесування буття в рефлексію, а рефлексія — в буттєву предметність, або як процесування від неререфлексованого до відререфлексованого засобами, рівнями та можливостями рефлексії ("на цей момент"). Істина таким чином постає, як "неприхованість прихованого" (М.Хайдеггер), як "алетейя" (давньогрецьк. α-λήθεια — приховую, ховаюсь, лишаю в невідомому, забуваю). Істини немає в реальності самій по собі, але немає її і в свідомості. Істина — міра з'явлення, висвітлення дійсності в тій сфері, де висвітлення можливе, тобто — в свідомості, в духовному. Якщо уявити собі невичерпні і невизначені глибини буття як темряву, де є все і відразу, то істина постане як результат і процес вимальовування контурів у бутті через освітлюючий промінь рефлексії. Те, що вимальовується, невідривно пов'язане як із малюнком, так і з тим, в чому, чим та як це робиться. Зрозуміло, що було б недоречним і недалекоглядним називати істиною самий буттєвий зміст або буттєву предметність так само, як і називати істиною внутрішню роботу свідомості та засоби її рефлексивних актів. Але, як це дуже часто буває, саме там, де наявна нестійка співмірність протилежних якостей або початків, неминуче виникає тенденція до їх протиставлення або до бажання одну із сторін такої співмірності видати за ціле. Тому й існують досить серйозні та переконливі тлумачення істини як результату рефлексії, а, з іншого боку, — істини як самої реальності. виправданість обох підходів полягає в тому, що вони дійсно окреслюють дійсні полюси змісту істини як взаємоузгодження, взаєвимірювання буття та рефлексії. Звичайно, питання про саме буття може постати лише в межах рефлексії, тому істина — явище, пов'язане виключно із рефлексією. Але сама рефлексія, коли вона спрямована на усвідомлення своєї природи та природи істини, фіксує певні сторони своїх актів як переважно рефлексивні та переважно неререфлексивні, а також фіксує і різні ступені поєднання рефлексивного та неререфлексив-

ного в межах дій та реального життя свідомості. Звідси й витікає певна градація реальностей, які доступні свідомості, за ступенем їх наближення до рефлексії, тобто за ступенем їх прозорості.

Звернемо увагу на принциповий момент: якщо питання про істину стоїть як питання про взаємне вимірювання буття та рефлексії, то це означає, що знання постає предметною стихією, формою та результатом означеного вимірювання. Тому знання тяжіє в своїй достовірності до істини, але може бути й неповним, недостатнім, помилковим і навіть хибним. З іншого боку, різні напрямки діяльності людини виявляють різні пропорції співвідношення буття та рефлексії. Наприклад, імперативна вимога наукового пізнання і знання — це вимога об'єктної орієнтації рефлексії, тобто визнання безумовного домінування об'єкта. Рефлексія в сфері соціального пізнання пов'язана вже не лише із об'єктом, а із можливостями суб'єкта, які можуть відсувати об'єктні характеристики на задній план. У гуманітарному знанні рефлексія вже починає домінувати і над об'єктом, і над суб'єктом, бо тут головне — можливості самої рефлексії. Нарешті, коли ми ведемо мову про місце людини в світі, людська екзистенція, як вже зазначалось, стає вихідною точкою для усіх можливих визначень: об'єктних, суб'єктних і рефлексивних. Онтологія буття та акти рефлексії постають як фундаментальні виявлення самої екзистенції.

Можливість різного ступеня поєднання в знанні відререфлексованого та невідререфлексованого зумовлює наявність багатозначної шкали оцінок якості знання, тобто наявність різних форм виразу істини у знанні. Серед таких оцінок або форм найбільш відомими та вживаними є: очевидність, достовірність, вірогідність, правильність, правдивість або правдоподібність та істинність. Необхідність введення саме таких вимірів знання за його відношенням до істини пов'язана із усвідомленням складності та недосяжності істини принаймні в готовому вигляді або ж у вигляді розгорнутої дискурсивної думки. Бо, скажімо, в стані релігійного "екстазису" або теозису (обоження) деяким обраним особам, як свідчать про це дані релігійного досвіду, істина відкривається повною мірою та в цілому, але вона принципово не може бути

переведеною у мовно-інформативні конструкції. Крім того, при застосуванні означеної шкали якісної оцінки знань, свою роль відіграють предметна спрямованість рефлексії (на об'єкт, суб'єкт, суб'єктивні форми виразу буття, саму рефлексію та її рівні і форми). На цих моментах ми і зупинимось у наступному підрозділі.

ЯКІСТЬ ЗНАННЯ АБО ФОРМИ ВИРАЗУ ІСТИНИ В ЗНАННІ

На чому базуються усі наші філософські "екзерсиси", усі наші прояснення та проникнення? Або скажімо так: коли ми визначаємо філософію як критику світогляду, тобто як його теоретичне дослідження, виникає питання: з якої такої платформи, з платформи позасвітоглядної, звичайно, бо інакше критика світогляду була б неможлива, філософія виносить свої судження щодо світогляду? Коли у відповідь на це запитання в хід ідуть посилання на так звану "всесвітньо-історичну практику", "світовий історичний досвід", "вивчення природи", то ніби не помічається, що усі оці "фундаментальні сутності" лежать і в основі світогляду. Відмінність філософської позиції полягає у рівні та спрямованості рефлексії: філософська рефлексія спрямована на себе саму; це — рефлексія, яка просякає, пронизує себе саму, фіксує усі свої акти, стає прозорою і досягає, якщо вживати термінологію І.О.Ільїна, "останніх очевидностей". Тобто основа, фундамент філософії — здатність людського мислення до саморефлексії, отже, до самозвіту із останнім ступенем ширості і прозорості. Ощо здатність і називають очевидністю. Це є самопрозорість рефлексії або тотожність актів свідомості із тим предметним результатом, що окреслюється даними актами. Відповідно до рівнів формування (або компонентів) знання виділяють чуттєву (або емпіричну), логічну та смислову очевидність. Здавалося б, саме поняття чуттєвої очевидності суперечить розумінню її як самопрозорості рефлексії, але і в сфері чуттєвого сприйняття очевидність пов'язана із рефлексивними актами співставлення, порівняння, виділення тощо.

Отже, і в чуттєвій сфері очевидним буде лише те, що веде до отожднення рефлексивних актів із їх же предметним змістом або результатом. Логічна очевидність в даному відношенні є більш показовою, бо тут справді йдеться про самоконтрольований та перевірений хід думки. Цікаво, що саме цю очевидність Рене Декарт вважав найбільш переконливою і незаперечною: "Необхідно відзначити, що ми доходимо до пізнання речей двома шляхами, а саме — через досвід або через дедукцію. Додатково варто відзначити, що досвідні дані про речі часто бувають помилковими, дедукція ж, або чисте виведення одного з іншого, хоча і може бути залишена поза увагою, якщо вона неочевидна, але ніколи не може бути неправильно здійснена розумом, навіть вкрай нерозсудливим..."¹.

Нарешті смислова очевидність базується на прозорості для рефлексії шляхів, способів і результатів винайдення та функціонування фундаментальних принципів та орієнтирів свідомої людської діяльності.

Очевидність — останній притулок для будь-яких філософських пошуків. Вона є результат титанічних зусиль людського розуму по узгодженню усього змісту людської свідомості. Факт, неосвоєний людською рефлексією, не асимільований її актами та не введений в єдине поле людського усвідомлення, — для філософії не є факт. І все ж очевидність повною мірою — досить рідке явище. Часто нам доводиться задовільнятися певною "туманною" очевидністю або певними частковими її проблисками. Наявність у знанні моментів очевидного в основному змісті при присутності також і неясного, невідрефлексованого характеризує знання як достовірне. За предметним наповненням достовірність (як і очевидність, оскільки достовірність є похідною від останньої) може бути чуттєвою (а також досвідною, емпіричною), логічною ("достовірний хід думки") та смисловою ("в цьому можна побачити певний сенс"), а за вихідною основою свого формування — об'єктивно та суб'єктивно визначеною (обгрунтованою). Досить часто

¹ Декарт Р. Сочинения в 2-х т. Т.1.— М.: Мысль, 1989.— С.81.

суб'єктивно підкріплену та обґрунтовану достовірність характеризують як довіру або як віру, а об'єктивно обґрунтовану — як власне достовірність. Виходячи із попередніх міркувань, можна стверджувати, що абсолютна більшість наших знань може бути охарактеризована як достовірні (із різним ступенем виявлення цієї достовірності). Якщо ознаки очевидності присутні в знанні непевно, проблематично, якщо вони не пов'язані із суттєвими моментами змісту знання, то подібні знання переходять у ранг вірогідних (знову ж таки із різним ступенем вірогідності).

Важливою характеристикою знання є його правильність. По-перше, вона застосовується там, де не можна застосовувати інші оцінки; наприклад, при перекладах, копіюванні чи відтворенні певних знань. Значною мірою ця оцінка застосовується для виявлення відповідності конкретного знання ustalеним нормам, правилам виразу, утворення знань та їх застосування. Тобто тут фігурує суб'єктивно-функціональний аспект знання.

Суб'єктивно-екзистенціальні сторони та прояви знання підпадають найкраще під таку оцінку, як правда або правдивість. Правда, за висловом В.Даля, це "істина во образі" або істина плюс справедливість. Поняття "правди" майже автоматично перетворюється у поняття "життєвої правди", "моєї правди". Воно фіксує не відсторонену від суб'єкта, від живої людини "об'єктивну суть справи", ніби побачену якимсь всесвітнім або небесним оком, а ту унікальну, за тональністю — інтимну ситуацію, що відкрилась конкретній людині через її конкретний життєвий досвід як буттєво-екзистенціальна тотальність. У кожній правді — свій резон, бо є свій поворот, свій ракурс світобачення. Але саме тому зробити правду загальною, усім доступною, майже неможливо. Її, швидше, можна спробувати змалювати, описати, метафорично чи образно виразити. Тому правдивість панує, перш за все, в сфері художнього осмислення життя. Тому, знову-таки, ми стикаємось, на перший погляд, із дивним твердженням: "Так, це істина, але в ній немає правди". Для певного типу мислення, зокрема, для російського менталітету, правда дорожча від істини.

Чому ж правда — гнана, сіра, вбога та така небажана (принаймні, у народних казках та переказах)? Думаю, тут визначається один дуже важливий аспект людської екзистенції. Оскільки правда — це істина, злита із особою та життєвою ситуацією, марно було б сподіватись на те, що хтось інший прийме повною мірою твою правду. З іншого боку, і ти сам ніколи не увійдеш органічно у правду — позицію іншої людини. І коли якась людина проголошує іншої "усю правду", вона дуже часто невзможі відчувати, наскільки ця її правда може бути для іншої людини неправдою. В свою чергу інша людина, сприймаючи таку "несправедливу" правду, досить часто також не розуміє ні мотивів свого "віз-а-ві", ні неминучості неспівпадіння двох правд, а тому схильна оцінити неприємну для себе правду іншого як злі наміри. Отже, "правду казати — ворогів наживати".

Але може бути й інша ситуація, коли хтось свідомо заплутує реальний стан справ або не хоче зізнатись собі у справжніх мотивах своїх дій, або чомусь уникає відвертого погляду на речі. Отут потреба у правді набуває моральної ваги. У таких випадках неправда веде до душевних та духовних деформацій, до руйнування та деградації як особи, так і суспільства. Яскравий приклад — страта Сократа, яка підірвала духовну силу афінян.

Окреслимо, нарешті, змістовні контури поняття "істинність". На мій погляд, істинність в прямому і найбільш виправданому варіанті може характеризувати справу та результати діяльності науки. Бо саме в науці спеціально робиться найбільше і свідомих зусиль задля того, щоб розширити, вдосконалити, нюансувати інструментарій виведення реалій буття в сферу усвідомленого, відрефлексованого, відомого. Сучасна наука, як і раніше, надихається прагненням шукати і знаходити істину, істину як таку, повну і остаточну. Але, в той же час, сучасна наука чудово (і може, як ніколи раніше) розуміє, що вона володіє не істиною або істинами, а найбільш гнучким, різноманітним, в певному сенсі — всеохоплюючим інструментарієм для виявлення реальності, для її випробовування та фіксації її якостей. Цей інструментарій є не лише різноманітним, а й продуманим, відкласифікованим,

систематизованим. Тому в цілому наука (в єдності природничих, соціальних, технічних, інструментально-методологічних та гуманітарних наук) тяжіє сьогодні до системного розуміння істинності та до системного окреслення умов її визначення. В означені умови входять: увага до фактографії, до пошуків, перевірки, обробки фактів; розробка логічного, математичного, мовного, експериментального, технічного арсеналу наукового пізнання; турбота про засоби, форми та методи збереження та поширення наукової інформації, формування наукових інституцій, наукового співтовариства; пошуки нових сфер та розширення існуючих сфер експериментально-практичного запровадження науки; інтенсифікація внутрішньонаукових зв'язків та зв'язків науки з іншими сферами суспільної життєдіяльності. Усі ці напрями діяльності науки безпосередньо або опосередковано впливають на те, як сьогодні розуміється та функціонує істинність як фундаментальна характеристика наукового знання. В епістемологічному плані доречно вести розмову про істинність фактів, істинність наукових інтелектуальних побудов (суджень, положень, гіпотез, теорій), істинність наукового методологічного апарату (методів, принципів, ідей, науково-дослідних програм), істинність соціальної стратегії науки.

Отже, непросте поняття та явище істини, доповнене такими оцінками якості знання, як очевидність, достовірність, вірогідність, правильність, істинність та правдивість, набуває, на мій погляд, рис більшої життєвої повноти, різноманітності та об'ємності. Разом з тим і знання постають не як нудний предмет школярських щоденних "радєній", а як своєрідний універсальний обмінник усіх аспектів життя на їх інтелектуальні еквіваленти.

ІСТИНА В КОНТЕКСТІ СОЦІАЛЬНИХ ВІДНОСИН

Окреслення епістемологічних контурів істини дуже часто викликає у соціологів, етиків, політологів, а то й просто у поміркованих осіб негативну реакцію. Дайте нам, кажуть вони, поняття-інструмент, який

можна було б ефективно застосовувати в життєвій практиці. З іншого боку, кажуть вони, якщо істина є з'явлення певних проявів буття такими, якими вони є, все стає відносним, бо немає єдиного критерію оцінки чогось як істинного. Більше того, подібні оцінки взагалі постають, як неправомірні. Спробуємо трохи розібратись та розставити тут акценти.

Коли ми ведемо розмову про істину, як багатомірне виявлення буття людини та через людину, то це відбувається не абстрактно і не в ситуації ізольованої людини, а в суспільних умовах. Люди тут живуть і діють з певними суспільно-ухваленими (або навпаки — осудженими) нормами та "матрицями" сприйняття. Крім того, в процесі спілкування відбувається своєрідне "шліфування" як означених норм та матриць, так і самих процесів людського сприйняття дійсності. І тут вступають в дію "системні чинники", тобто спрацьовують певні імперативи дії соціальної системи. Наприклад, за конкретних соціальних умов певні норми підходів до дійсності, певні стереотипи працюють з функціональною еквівалентністю істини, хоча насправді це можуть бути не істини, а соціально узаконені установки та стереотипи. Тому в суспільстві діє ціла низка факторів нормування положень, що сприймаються як істини і можуть бути названими соціально-узаконеними істинами. В зв'язку з цим і ознаки таких істин, їх критерії та "епістемологічна потужність" набувають специфічних виявлень. Окреслимо ці аспекти істини послідовніше.

Перший фактор, що спричиняє утворення соціально узаконених істин, я б назвав культурно-історичною традицією. Ця традиція особливо визначається в самоідентифікації представників різних культур та етносів. У цьому плані кожен народ постає носієм своєї істини. Ані раціонально-логічні, ані фактографічні аргументи нездатні похитнути означені істини, бо за ними прихована певна соціальна онтологія, те, що називають "грунтом" або "коренями", а також воля та зусилля сукупності поколінь. У цьому плані істина постає як похідна від певного культурно-історичного "топосу"— особливого місця як в соціальному, так і в природно-кліматичному універсумі. Така істина вима-

гає ототожнення з означеною позицією, її прийняття або хоча б визнання.

Другий фактор — "фактор більшості": нормованими істинами постають ті ідеї, положення, теорії, які визнаються більшістю суспільства, певної спільності, угруповання або співтовариства. Соціальне співжиття вимагає хоча б на деякі моменти, на деякі часові періоди узаконювати щось як таке, що не викликає сумніву. Звідси витікає досить поширене розуміння істини як такої, що визнається всіма або більшістю. Це максимально наближає поняття "соціальної істини" до поняття "спільно узгодженого". Біда тим, хто постає супроти таких істин! І все ж рано чи пізно проти них постають. А з часом може статись так, що "революційна думка" сама перетворюється на положення, що сприймається більшістю. В науці цей аспект унормування істини отримав назву "конвенціальності"— домовлена, узгоджена істина.

Третій фактор я б позначив як авторитет: певні положення звучать незаперечно в силу того, що їх висловлює авторитетна соціальна інстанція або авторитетна особа. Особливо чітко цей фактор спрацьовує тоді, коли люди вагаються, маючи декілька майже рівноцінних позицій. Тоді аргумент "Сам сказав!" (за переказами, так учні Піфагора посилались на його авторитет) стає вирішальним.

Четвертий фактор практично-діяльний або прагматичний. Інколи (і досить часто) край сперечанням та ваганням у виборі кладе необхідність практичних дій. В умовах дефіциту інформації дуже часто приймається так званий "робочий варіант" вирішення проблеми або теоретичного питання. "Треба діяти"; "У будь-якому випадку краще діяти, аніж нічого не робити" — ці знайомі нам заклики вимагають виходити із наявного стану речей, з його розуміння як істинного хоча б в аспекті практичного виправдання.

П'ятий фактор можна означити як неминучу необхідність присутності в соціальних взаємодіях "кругової довіри" (на відміну від "кругової поруки"): ми не можемо особисто пересвідчуватись у безсумнівності усіх знань, усіх відомостей, усіх інформативних даних, що ми їх використовуємо в теорії та на практиці. Ми змушені довіряти фахівцям, традиціям, авторитетам, інстанціям тощо. Те, чому більшість довіряє, стає істиною.

Нарешті, в соціальній реальності досить імперативно діє ідеологічний фактор, що інколи трансформується в ідеологічний прес: певні положення, певні звороти думки силою нав'язуються суспільству як єдино істинні або такі, що мають право на існування. За умов ідеологічного преса справа з істиною стоїть найгірше, бо у більшості людей зазначені умови формують своєрідний "набутий рефлекс": якщо ніхто й не вимагає присягань та ідеологічних заклинань, індивід усе ж їх виголошує. Тут "рабство через силювання" перетворюється у "рабство за покликанням", і розквітає брехня "з любові до мистецтва". Чи не найбільша біда ідеологічного преса полягає у тому, що за його умов від людей вже не вимагається фахового рівня, справжньої освіти, культури, інтелігентності; все це підміняє лицемірна демагогія, клятви у вірності, виголошення узаконених ідеологічних кліше. А оскільки робити це спроможні без вагань перш за все люди з низьким інтелектуальним рівнем та сумнівними моральними якостями, ідеологічний прес веде до неминучої деградації як системи — носія ідеології, так і її агентів, а разом з тим — і усього суспільства. Отже, необхідно берегтись не того, хто тобі відкрито суперечить, а того, хто поспіхом з тобою у всьому погоджується.

Цей коротенький нарис суспільного контексту функціонування істини, на мій погляд, зайвий раз підтверджує проведену раніше тезу про істину як ракурс самовиявлення реальності у сфері інтелектуальних орієнтацій людини, орієнтацій, доведених до рівня абсолютів або ідеальних еталонних вимірів. Якби істина була єдино визначеною, її соціальні регулятиви були б зайвими і навіть неможливими. Якби вона не була пов'язана із абсолютними орієнтаціями, люди б не тяжіли до однозначного закріплення та нормування певних положень, як істини в останній інстанції. Якби істина не була виявленням реальних окреслень та проявів буття, усі сперечання про неї або її означення як істини втратили б сенс. Отже, істина — це досить складне і багатогранне вимірювання реальності не себе самої в сфері інтелектуальних дійсностей людини. А тому — це людючас і виробування прелекції, самовимірювання людини, і виробування людської сові, за якою є право жити за істиною або хоча б у полі її присутності.

РОЗДІЛ ТРЕТІЙ. ФОРМОУТВОРЕННЯ ЗНАННЯ ТА КОГНІТИВНІ ОКРЕСЛЕННЯ БУТТЯ

ОБРАЗ ЯК ОДИНИЦЯ ЗНАННЯ

Увесь зміст нашої свідомості, увесь обсяг наших знань можна окреслити як сукупність образів, а окремих образ — як одиницю знання. Про щоб не йшлося для людини в модусі усвідомлення, усе постає для свідомості у вигляді образу. Коли ми ведемо розмову про більш-менш прямі, безпосередні контакти людини із дійсністю, означена теза майже не потребує спеціального доведення або обґрунтування. Але і у складних сферах інтелектуальної діяльності як вихідне утворення так само досить часто фігурує образ. Мається на увазі і мистецтво із його різноманітними художніми образами, і релігія з її іконами (в перекладі із давньогрецької ікона означає вид, образ), і наукові теорії (наприклад, вигляд або модель атома), і інформатика з її теорією розпізнавання образів, і навіть загальна лінгвістика у виконанні Ф. де Сосюра¹. У філософсько-методологічній традиції, пов'язаній із позитивізмом, висувалась теза про необхідність відрізнити гносеологічний образ від образу як такого. Виправданість такого розрізнення пояснювалась існуванням суттєвих відмінностей між науковим образом і образами мистецтва або образами повсякденного сприйняття. І справді, заперечення тут були б недоречними. Але в той же час варто звернути увагу і на те, що дійсність надана нам у нашому сприйнятті завжди у вигляді образу, який лише потім може набувати певних спеціалізацій і перетворюватись чи то на науковий, чи то на художній. Образ взагалі постає умовою нашого будь-якого контакту із дійсністю. Дійсність, яка не набула образного оформлення, постає як “без-образна”, тобто як німа і неоформлена. У той же час незаперечним є те, що не може бути не лише беззмістовного мислення, а й

беззмістовного сприйняття. Нагадаю, що ще І.Кант досить переконливо довів, що чуттєві дані тільки тоді можуть постати як матеріал нашого мислення і факт нашої свідомості, коли вони будуть оформленими апріорними формами розсудку. Образ і є найпершою оформленістю дійсності для свідомості. Відсутність певного образного уявлення про дійсність звичайно характеризується нами, як туманність, непроясненість або нашого сприйняття дійсності, або станів нашої свідомості.

Як можна оцінити і проінтерпретувати оцей факт неунікності образу у нашому свідомому контакті із дійсністю? Що він означає у загальному онтологічному погляді на дійсність? Тобто, які аспекти буття як такого окреслюються перед нами при врахуванні немінуче образного виявлення дійсності для свідомості? На мій погляд, це засвідчує принципово іконічний характер буття, тобто те, що буття (принаймні у його виявленні для нас) постає в окресленнях цілісності і атомарності, у певній у чомусь неруйнівній завершеності, індивідуальності. Тому навіть тоді, коли ми маємо справу не із завершеною картинною сприйняття, а просто із якимсь штрихом дійсності, він все одно постає перед нами в окресленні буття, тобто у своїй власній узаданності через особливий спосіб утвердження у бутті. Означений момент принципової іконічності виявлень буття можна проілюструвати кількома прикладами або аналогіями. По-перше, не потрібно забувати, що той вигляд, якого набуває світ у нашому сприйнятті, не є виглядом світу самого по собі і для себе самого. Нескінченна кількість фізичних випромінювань нами просто не сприймається, і виникає запитання: яка онтологічна необхідність є в тому, що світ ніби проектується на деякий екран, що є екраном людського образного сприйняття? І справді, шалене нагромадження всесвітніх структур із нескінченними галактиками та метagalacticкими ніби чомусь було змушене присунутись упритул до людського чуття та інтелекту. Звичайно, у нас немає єдиної і вивченої відповіді на це запитання, але логічно припустити, що цей екран і ця проекція постають для світу важливими і онтологічно не лише виправданими, а й зумовленими. Зумовленими саме тим, що буття має

¹ Де Сосюр Ф. Труды по языкознанию.— М.: Прогресс, 1977.— С.99.

таку власне характеристику, яку я означив як іконічність. По-друге, досить часто в гносеологічних та епістемологічних дослідженнях звертається увага на те, що саме поняття образу передбачає факт існування чогось, що стоїть за образом. Бо ми майже автоматично, коли чуємо слово *образ*, запитуємо: образ чого? В контексті того, про що йшлося у попередньому викладі, можна сказати, що образ є образом самого буття у певних його вимірах та проявах. Образ — це буття в образі¹. Від цього відфіксованого нами принципово важливого моменту можна рухатись у напрямку різних за змістом та значенням філософських прояшень. Наприклад, можна слідом за І.Кантом та А.Бергсоном стверджувати, що дійсність завжди постає перед людиною у фрагментарних, часткових формуваннях: ми ніби відокремлюємо, вирізаємо із буттєвої суцільності окремі її атоми або феномени. Сама ж суцільність залишається при цьому десь за межами нашого уявлення. Від такої позиції зовсім не важко перейти до висновку про принципову недосяжність для нас саме буттєвої цілісності, про нашу відстороненість від неї. Але якщо сповідувати тезу про принципову іконічність буття, про те, що буття постає перед нами лише у вигляді образу, ситуація буде окреслюватись дещо інакше. Буття вже не буде протистояти своїм окремим виявленням; навпаки, саме ці виявлення постануть перед нами як справжні репрезентанти буття.

Але чи не втратимо ми в такому випадку ґрунт для онтологічної проблематики? Адже якщо буття збігається із своїми виявленнями, то питання про буття як таке буде збігатись із питанням про окремі види буття. Подібну позицію можна охарактеризувати або як аристотелівську, або як номіналістську. Приймавши її, ми так чи інакше будемо сповідувати філософський мінімалізм, тобто відмовимось від великих претензій та надихань на користь задоволення малим, наявним та досяжним. Як при цьому буде виглядати бажання М.Хайдеггера дістатись “до вихідного досвіду, в якому були здобуті найперші з того

¹ Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря.— М.: Республика, 1995.— С.226–232.

часу вихідні визначення буття”¹? І чи можливий буде взагалі такий досвід?

Думаю, що у цьому питанні альтернатива між “буттям як таким” та окремим виявленням буття не зовсім виправдана. З одного боку, можна було б просто сказати, що конкретні виявлення буття і є виявленнями останнього, тобто самого буття. Але таке загальне твердження може виправдано виглядати як логічний софізм. Тому, з іншого боку, варто підкріпити його обґрунтуваннями. Справді, чи є у нас підстави вважати, що ми можемо вивчати конкретне буття і в той же час отримувати деякі окреслення буття як такого? Я вважаю, що є, тому що, як вже зазначалось, ми сприймаємо будь-що як окреме ціле, хоча, за великим рахунком, будь-яке конкретне буття входить своїм корінням в усю товщу універсуму². Звідси ніби-то повинно було б означати, що у нас немає можливості сприйняти щось так, щоб воно не розмилось, загубившись у буттєвій нескінченності. Але це явно не так, тобто цілісність “зрошена” із конкретністю, або, як писав І.Кант, постає як трансцендентальна умова нашого пізнання. Цілісність як характеристику нашого сприйняття дійсності можна позначити так званою “детермінацією цілим”, тобто буттям як таким. Звідси і виникає відома проблема, пов’язана із досить своєрідним визначенням істини у Аристотеля, що з часом набула виразу проблеми “екзистенціальних суджень” у логіці. У дослідницькій літературі, як вже зазначалось, розуміння істини як відповідності знань та уявлень дійсності традиційно зводиться до Аристотеля³, але певною мірою це є непорозуміння. Якщо цитувати Аристотеля, то не можна не зауважити, що в останнього йдеться більше не про порівняння уявлень із дійсністю, а про те, щоб “казати, що суще є і не-суще не є”⁴ (у Фоми Аквінського, який іде за Аристотелем, подібне положення звучить так: “dicit esse quod est vel non

¹ Хайдеггер М. Бытие и время — М.: Ad Morginem, 1997.— С.22.

² Лароцифуко Ф. и др. Суждения и афоризмы.— М.: Политиздат, 1990.— С.167.

³ Чудинов Э.М. Природа научной истины.— М.: Политиздат, 1977.— С.15–16

⁴ Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т.1.— М.: Мысль, 1976.— С.141.

esse quod non est¹). Лише введення будь-чого сприйнятого або помисленого у контекст цілого або буття як такого постає таким чином умовою істинного сприйняття чи пізнання. Так само і в логіці трактування судження як ствердження або заперечення факту існування чогось може бути виправдано з огляду на те, що це є справді першою умовою виділення чогось як цілого із цілісності буття. Лише після цього ми можемо вести розмову про спосіб та статус існування того, що вже ствержене або заперечено судженням. Але подібну вимогу ми повинні ставити будь-якому судженню: коли ми його формулюємо, то припускаємо, що виокремлюємо із суцільності буття деякий його фрагмент, а тому відразу ж постає питання про статус та виправданість подібного виокремлення.

Отже, проблема образу вводить нас у сферу онтологічних міркувань, а в епістемологічному плані дає змогу стверджувати, що образ постає найпершою формою визначеності буття, а тому і першою одиницею знання.

З ЧОГО СКЛАДАЄТЬСЯ ОБРАЗ?

Якщо образ постає перед нами як найперша і, як здається, природна форма виявлення буття, то так само природним постає і підвищений інтерес як до образності буття, так і до побудови образу. Як на приклад можна послатись на спалах зацікавленого ставлення до семіотики, в якій певний час бачили чи не єдину та універсальну “відмичку” до проникнення у глибинні підвалини культури. Іншим прикладом може служити проблема будови архітектурного образу. Для архітектури дуже важливим постає проведення відмінності між архітектурним образом та образом архітектурного об’єкта: останній є тим образом, який утворюється в нашій уяві при розгляданні деякої реальної будови, а архітектурний образ, як і образ взагалі, має онто-

¹ Див.: Корет Э. Основы метафизики.— К.: Тандем, 1998.— С.146.

логічне навантаження — це є певне бачення реальності, при якому можна виразити її сутність у вигляді архітектурної споруди.

В епістемологічному окресленні образ повинен сказати нам дещо суттєве про буття, а також і про наше до нього ставлення. Як правило, в образі виділяють два його компоненти: образність та предметність. Під образністю розуміється вся багатобарвність нашого сприйняття дійсності, що увійшла у фактуру певного образу. Це є все те, що надається нам через конкретні органи чуття: зір, слух, дотик, смак. Надана таким чином реальність стає для нас не чужою і не байдужою: вона є часткою нас, а ми є часткою її. При цьому ми не просто сприймаємо дійсність, а переходимо в неї, так само як і вона переходить у нас, то лякаючи нас, то зачаровуючи, то надихаючи на життя, то сповнюючи смутком та тугою. Зовсім в інших окресленнях постає перед нами предметність образу. За поширеним визначенням предметність образу — це віднесення певних чуттєвих характеристик нашого сприйняття дійсності до реально існуючого предмета. Думаю, що таке бачення предметності вимагає певного уточнення. Як бути у тому випадку, коли ми утворюємо фантастичний або уявний образ, який наділяємо образністю, — чи маємо ми право у такому випадку приписувати йому предметність, тобто віднесення до реального предмета, чи повинні зробити якесь виключення для нашого розуміння предметності? З позиції нашого попереднього міркування про принципіву іконічність виявлень буття можна визначити предметність як буттєву визначеність образності (із подальшим з’ясуванням питання про рівень та модус такої визначеності: чи це є буття ментальне, чи фізичне). Звідси витікає органічне поєднання образності та предметності в образі: без предметності образність втрачає визначеність, без образності предметність стає беззмисловою. Але у той же час можна стверджувати, що образність і предметність виразно постають протилежностями у відношенні одне до одного, бо в певному смислі образність не є предметністю, а предметність не є образністю. Коли ми маємо справу із кольорами, навряд чи можемо однозначно пов’язувати їх із якимись конкретними видами буття. Так само і фактура поверхні

певних речей не дає нам підстав сама по собі однозначно стверджувати, що це є за речі. Словом, гама чуттєвих вражень не визначає виду та способу буття тих речей, з якими ми маємо справу, бо вона кількісно та якісно надзвичайно різноманітна навіть у тих же самих речах. З іншого боку, ті ж самі предмети людського сприйняття можуть мати так само надзвичайно різноманітне образне виявлення: досить згадати прикраси, посуд, меблі, одяг тощо. Більше того, під певним кутом зору уся людська діяльність може постати перед нами як нескінченне і багатоманітне відторгнення образності від предметності із подальшим їх абсолютно непередбачуваним поєднанням. Люднина ніби відділяє від певних речей природи ті чи інші їх властивості і переносить на предмети своєї культуротворчої діяльності. При цьому образний бік реальності постає для людини небайдужим; в певному сенсі образність — показник багатства потреб людини, ступеня її зацікавленого відношення до усіх проявів дійсності. Предметність, навпаки, може бути по відношенню до людини байдужою: в аспекті нашого виявлення форм та способів буття усі вони нам потрібні однаковою мірою. Наприклад, ту ж саму цінність може мати для нас як знання про способи виплавки сталі, так і про різновид якоїсь комахи.

Означений тип відношення — коли певні його сторони і органічно поєднані між собою, і в той же час постають протилежностями — звичайно характеризується як діалектичний. Стосовно до предмету нашого розгляду він вимагає, щоб ми розглянули його із двох боків із застосуванням і принципу тотожності, і принципу протилежності. Із ототожнення образності та предметності можуть витікати такі епістемологічні наслідки: поза нашим сприйняттям навряд чи можливий вихід на будь-які виявлення буття, як і виявлення буття, у свою чергу, навряд чи можуть постати перед нами в якомусь іншому варіанті, окрім сприйняття. Такий висновок до певної міри є визнанням призначеної нам людської долі: нам хотілося б десь і якось зробити вихід на якісь особливі джерела знання і пізнання, але для нас вони (якщо таке можливе взагалі) все одно постануть у варіанті сприйняття. Навіть коли ведуть розмови про екстрасенсів, контактерів, осяяння, все

одно йдеться про форми нашого сприйняття: голоси, образи, знаки тощо. З іншого боку, в ототожненні образності та предметності наявний також момент тотально предметного “навантаження” усіх наших чуттєвих вражень, усіх наших барв, звуків та смаків, бо усе це супроводжується у стані бадьорі людської свідомості свідомим чи підсвідомим констатуванням — “це є”. Щоб ми не сприймали, ми здатні одночасно фіксувати самі факти сприйняття. І робимо ми це не навмисне; так працює “апарат” нашого інтелекту.

При застосуванні принципу протилежності ми можемо сказати лешо принципово інше і про образність, і про предметність. Сприймаючи дійсність, ми далеко не завжди можемо сказати, що саме є те, що ми сприймаємо, і не завжди можемо констатувати навіть наш акт сприйняття. Тобто далеко не завжди ми можемо безпомилково стверджувати, що ми щось бачили або чули. І тим більше важко нам інколи сказати, що саме є те, що ми бачимо (хоча при цьому самий акт бачення може бути незаперечним).

Отже, перед нами окреслюється така ситуація: образ, поза яким неможливе ніяке наше сприйняття дійсності, складається із органічної єдності образності та предметності. Внаслідок цього навряд чи можна погодитись із надзвичайно радикальним поділом якостей речей на первинні та вторинні, оскільки їх просто неможливо відділити одне від одного. Більше того, можна стверджувати, що так звані вторинні якості, пов’язані із образністю, в чомусь можуть постати перед нами важливішими, ніж первинні. Бо первинні якості, як от довжина, фігура, рух, окреслення та інші схематизують світ, окреслюють його абстрактним, відстороненим від людини. Вторинні ж, навпаки, вводять нас в світ олюднений, такий, в якому присутність людини засвідчена. При цьому і світ, і людина постають різними, у багатстві своїх інтелектуальних, психічних та фізичних сил. Світ, наданий нам через вторинні якості, притягує нас, змушує відчувати або огиду, або задоволення. Він нам не байдужий, а значить ми можемо розглядати не лише людину в окресленнях природних сил та явищ, а й світ в окресленнях людини. Значить не лише людина, а й явища світу прагнуть, бажають,

відчувають прихильність до чогось або від чогось відштовхуються. Коли нам не смакує, то це означає, що виникла ситуація хімічної неузгодженості, коли ми дратуємось, то певна частина вольової енергії не знаходить свого належного виявлення. Зіткнення волі, польоти фантазії, патхнення і любовний шал — все це має свої певні прояви у житті не лише людини, а й Космосу. І певним чином все це є ніщо інше, як дія самого Космосу через людину. Звичайно, немає сенсу все сказане вульгаризувати і вважати, що ми й каменю можемо приписати усе те, що є елементами тільки людського життя. Але й камінь має сили і властивості, подібні на сили і властивості людини, але має їх зовсім в іншій мірі і в іншому виявленні.

Світ, який постає перед нами у вигляді образів, це до того ж і світ індивідуалізований, миттєво і неповторно виявлений. Вже багато разів писалось про таємниці і незбагненність часу. Можна вважати доведеним органічний зв'язок людського життя із часом. В аспекті ж індивідуальності виявленя буття час постає як присутність вічності у кожному його моменті: якщо кожна мить буття є індивідуалізованою, то це означає, що вона виявлена один раз і назавжди і вічність знаходиться не поза нею, а у ній самій. Тому не зовсім виправдане пов'язування індивідуального із мінливим, таким, що неминуче минає (як, наприклад, у філософії Гегеля). Індивідуальне не лише минає, а й залишається незмінним в усій можливій дистанції перебігання часу. Тому, хоча теоретично ми й розуміємо, що мається на увазі, коли кажуть, що теперішнє — це лише нескінченно мала границя, яка відділяє минуле від майбутнього, у реальному сприйнятті дійсності ми не сприймаємо теперішнє саме так. Воно скоріше постає перед нами як досить стійка розгорнута панорама реального буття, а в цій панорамі дещо перебігає, зникає, а дещо залишається досить стабільним. Щоб пояснити цю особливість нашого сприйняття часу, Е.Гуссерль ввів поняття ретенції¹ (затримання). Згідно з його твердженням, у психіці

¹ Гуссерль Э. Собрание сочинений / Феноменология внутреннего сознания времени. Т.1— М.: Гнозис. 1994.— С.33.

діє механізм певного притримання миті теперішнього задля того, щоб ніби прив'язати зникаючу мить до того, що тепер увійшло в актуальність. Навряд чи варто заперечувати наявність дії такого механізму у психіці, але варто звернути увагу й на те, що сама характеристика образу змушує нас визнати, що його минушість постає перед нами відразу ж в окресленні сталого. Ми навіть не змогли б помітити самої мінливості, якби нам в образі відразу ж не було надане те, що триває без змін. Це означає, що сам образ розкривається нам у часових окресленнях: він ніби відкриває нам вікно у вічність. Тому ми інколи відчуваємо задоволення від самого факту бачення, спостереження, безвідносно до того, що саме ми бачимо або спостерегаємо. Мінливі риси дійсності ніби “сповзають” у зникання, відкриваючи те, що не змінюється. У цьому плані ми можемо виправданно вживати для характеристики дійсності такі твердження, як “усе є вічним” та “усе є мінливим”; якщо ми добре визначимо аспект вживання таких тверджень, вони будуть правильними.

ВИДИ ОБРАЗІВ. ВІД ОБРАЗУ ДО ІДЕЇ

Образ як вихідна одиниця нашого сприйняття дійсності дає можливість зрозуміти як деякі окреслення буття, так і деякі особливості знання. Знання не є схемою реальності, по відношенню до якої чуттєві враження постають додатком може і привабливим, але зовсім не обов'язковим і навіть ускладнюючим наш пізнавальний процес. Пафосом саме такого розуміння знання надихалась епоха Нового часу, мислителі якої прагнули очистити знання від будь-яких домішок суб'єктивності, а значить, від усього того, що пов'язувалось із чуттєвим сприйняттям¹. Повертаючись до формулювання, застосованого ще у першому розділі, можна сказати, що знання є

¹ Див.: Бохеньский Ю. Духовная ситуация времени // Вопросы философии.— 1993.— № 5.— С.96.

інтелектуальним аналогом нашого відношення до дійсності, а тому включають у себе повну гаму цього відношення. Згадаймо наведене раніше міркування Г.Галілея про те, що у природі нічого не змінилося б, якби в неї зникли вуха, язика, носи¹. Це міркування однозначно пов'язує знання лише із первинними якостями речей, тобто трактує знання саме як схематизацію дійсності. На користь такого підходу свідчить ніби й те, що ми пов'язуємо виправдані знання із знанням про сутність, а не про їх зовнішню позірність. Але варто поставити запитання й так: а як ми довідуємось про рух, фігури, окреслення речей? Хіба це не пов'язане із тими ж вухами, язиками та носами? З іншого боку, існує вже солідна філософська традиція доведення відносності не лише вторинних якостей речей, а й первинних. Бо останні так само надані нам через сприйняття дійсності в тому смислі, що нам не було б куди прикласти ідеалізуючу діяльність інтелекту, якби ми відрізали останній від діяльності органів чуття. Отже, знання є принципово двополюсним: на одному його полюсі знаходиться наданість, яка врешті переходить в усю багатоманітність нашого чуттєвого контакту із дійсністю, а на іншому — предметно окреслена буттєвість, яка знаходить найбільш адекватне виявлення в ідеалізованих еталонах свідомості. У стані актуального усвідомлення ми не можемо сприйняти жодного звуку або барви без того, щоб не констатувати (свідомо чи несвідомо) “це є”, але не можемо також здійснювати інтелектуальне конструювання безвідносно до його буттєвого віднесення. Коли це є так зване “чисте” конструювання, то на цей рахунок існує перевірена і виважена філософська теза про форми, зміст яких зводиться до самого процесу їх утворення. Можна в такому випадку також стверджувати, що подібна діяльність постає змістом нашого інтелектуального споглядання.

Внутрішня суперечливість образу проявляється у багатоманітності його видів. Акцентування уваги на виявленні видів образу може позбавити нас певних непорозумінь у підході до дійсності та її оцінок.

¹ Галілей Г. Пробирных дел мастер.— М.: Наука, 1987.— С.225.

Зокрема, ми можемо трохи інакше подивитись на таємничі платонівські ідеї або ейдоли. Напевне із найкращих міркувань і задля того, щоб окреслити історичну дистанцію, що віддаляє нас від Платона, його концепцію часто позначають як концепцію ейдосів, а не теорію ідей. Ідея в теперішньому розумінні — це досить складне інтелектуальне утворення, а Платон, як відомо, наполягав на тому, що ідея є найбільш адекватним виявленням єдиного, якому він приписував метафізичні якості (наприклад, у діалозі “Парменід”¹). Від платонівських міркувань віддає давньою метафізичною спекуляцією; вони не мають адекватного сучасного раціонального прочитування. Тому інколи платонівську концепцію ідей свідомо протиставляють сучасному розумінню ідей, і особливо — ідей наукових. Отже, звернемось до видів образу.

Перш за все варто відділити образ сприйняття (або образ як такий) від спеціалізованих образів. Спеціалізовані образи певним чином наголошують на компоненти або характеристики образу. Як спеціалізовані, тобто спеціально розроблювані та культивовані, можна назвати наукові, художні, релігійно-культові образи, образи спеціально сконструйованих теорій (наприклад, образні моделі атома у фізиці, образи “дерев” у математичній теорії графів, образ “буріданового віслюка” у логіці тощо). Спеціалізовані образи це — у будь-якому випадку певні трансформації образу сприйняття. Щоб такі трансформації стали можливими, первинний образ, або образ сприйняття повинен їх припускати, тобто він повинен припускати можливість рухливого поєднання своїх компонентів. Спробуємо визначити загальні можливості та умови рухливості у модифікаціях образу. По-перше, ми повинні враховувати названі вище компоненти образу: образність та предметність, бо поза ними немає ні образу, ні його змін. По-друге, неможливо обминути характер їх зв'язку: жорсткий, асоціативний або акцентований. Жорсткий характер зв'язку передбачає однозначне і виправдане певними підставами домінування одного

¹ Див.: Платон. Сочинения в 3-х т. Т.2.— М.: Мысль, 1970.— С.401–477.

компонента над іншим, асоціативний — зв'язок довільніший, але не безпідставний, акцентований — виведення певних моментів зв'язку компонентів на перший план. По-третє, важливо враховувати й той інтелектуальний або психологічний механізм, який задіяний задля модифікації образу: чи це аналітичне мислення, чи уява, чи інтуїтивне схоплення або вбачання.

Отже, перш за все ми звертаємось до образів, у яких образність домінує над предметністю. У випадку аналітичного виділення такого домінування, та ще й із жорстким типом зв'язку, ми маємо справу із позначеними раніше образами науки. Такі образи можна назвати *образами наукової наочності* або *образами-моделями*. Їх епістемологічне значення досить велике: вони не лише змушують науковців не забувати, що у будь-якому випадку вони мають справу із тим, що входить коренями у буттєвість, а й можуть виконувати евристичну роль (як-от знамените “бензольне кільце”).

Якщо ж ми маємо справу із жорстким типом зв'язку компонентів образу, але утвореного уявою, йдеться скоріше за все про усталені символи культури, про міфологічні образи або міфологеми, тобто певні усталені вживання фрагментів міфологічних побудов. Коли ж при домінуванні образності образ акцентований, але створений уявою, то найшвидше ми знаходимось у сфері різноманітних етнічних культур. До жорстко пов'язаних, але створених уявою та акцентованих можна віднести образи, що функціонують у різних релігіях та релігійних культурах. До асоціативних уявних образів із домінуванням образності необхідно віднести образи мистецтва. За певних умов їх можна також визначати як образи акцентованої уяви.

Образи, в яких домінує предметність, це, як правило, образи концептуальні. Якщо вони утворюються із жорстким типом зв'язку, то йдеться про образи-концепти наукових теорій. Скажімо, коли ми уявляємо розвиток у вигляді спіралі або будову наукової теорії у вигляді піраміди, або позначаємо науковий метод як шлях — то все це і є образами-концептами. У випадках, коли ми утворюємо образ із домінуванням предметності, але за допомогою уяви та із асоціативним

типом зв'язку його компонентів, ми маємо справу із надзвичайно цікавими явищами, як-от “інші світи”, інопланетні прибульці, інші виміри реальності тощо. Філософські міркування Платона щодо “символу печери” або “світу ідей” можна віднести до такого виду образів: умовно подібні образи можна позначити як евристичні. Коли вони утворюються засобами аналітичного мислення, вони позначаються як образи-конструкти, тобто такі, що дають можливість пускати в хід певний спосіб інтелектуальних дій для виявлення буттєвих засад певного зрізу реальності.

Іноколи зв'язок між компонентами образу може бути нестійким або навіть неповною мірою виявленим та відслідкованим свідомістю. Побудову таких образів можна назвати фрагментарною або мозаїчною. Саме у вигляді подібних образів постає перед нами досить часто місто, ландшафт, певні приміщення. У побудові образів може домінувати цілісність або окремі деталі. Останній момент особливо важливий в акторському мистецтві. Ми знаємо, що досить часто актори шукають для якогось персонажа характерну деталь, бо вона надає дійовій особі життєвої виразності. Нарешті, у змісті образу саме характер зв'язку його компонентів (або певний тип внутрішньої структури) може набути переважаючого значення. У такому випадку образ може перетворитися на план або піктограму, а за умов домінування у ньому образного компонента — на емблему чи алегорію.

Думаю, що розгляд видів образів неважко продовжити й далі. Подібні аналітичні дослідження видів образів можуть бути плідними у культурології, семіотиці, емблематиці, у теорії розпізнавання образів. Але як би широко ми не розгортали перегляд видів образів, для них завжди імперативною постає принципова цілісність: будь-який образ змістовно замкнений. Навіть тоді, коли ми ніби-то очевидно маємо справу із частковостями, фрагментами або незавершеними образами, ми все одно сприймаємо їх крізь призму цілісності у подвійному сенсі. По-перше, ми усвідомлюємо, що образ незавершений, тобто цілісність присутня при нашому сприйнятті образів і тоді, коли їм цілісності не вистачає. По-друге, окрім цілісності нашого сприйняття образам

притаманна ще й цілісність буттєвого статусу. Чи то завершений, чи то незавершений образ ми все одно сприймаємо його як виявлення буття. Виникає запитання: чи пов'язані якось ці два типи цілісності між собою, чи їх необхідно розділити і назвати одну цілісністю нашого сприйняття, яку І.Кант охарактеризував як трансцендентальну умову нашої здатності пізнання взагалі, а іншу — онтологічною, буттєвою цілісністю, яка притаманна самому буттю у будь-яких його виявленнях? Своєрідне вирішення цього питання ми знаходимо у філософії Платона. Платон об'єднав обидві цілісності між собою, подавши ідеї водночас і як умови нашого інтелектуального сприйняття та розуміння дійсності, і як буттєвий корінь усього суцього. За Платоном виходить, що якщо я неспроможний сприйняти деяке суще у його внутрішній завершеності, то я неспроможний його зрозуміти. Сприйняти ж суще як завершене є ніщо інше як сприйняти його через ідею. Що ж таке у такому разі платонівські ідеї? У контексті нашого попереднього міркування ідею можна окреслити так. Коли ми розглядаємо усі можливі модифікації образу, то усе це можна віднести до образу якоїсь однієї речі, тобто образ окремої речі може поставати перед нами в усій багатющій комбінаториці своїх трансформацій. Але при усьому цьому незаперечною залишається цілісність образу, у тому числі — цілісність усіх образних змін образу тієї ж самої речі. Якщо ми спробуємо уявити собі цю цілісність саме як цілісність, як деяку внутрішню єдність, із якої можуть виходити у виявленні її різні сторони, то ми й отримаємо уявлення про платонівське розуміння ідеї. В одній із своїх ранніх книг О.Лосєв подав ідею Платона у такому поясненні: уявімо собі, що у темряві знаходиться якась статуетка, і лише невеликий промінь світла окреслює частину її силуету. Статуетку повертають так, що врешті усі її окреслення проходять через промінь освітлення. Усю гаму зміни відблисків та освітлених окреслень статуетки можна уподібнити до багатоманітності виявлень певних речей у нашому сприйнятті, але саму статуетку у даному випадку ми за аналогією можемо уподібнити до ідеї. Отже, ідея постає перед нами, по-перше, як непорушна єдність і цілісність будь-чого суцього, по-друге, як своєрідна його буттєва

концентрація, у якій міститься усе, що може виявитись за все життя даного суцього. Якщо перенести усе це на пізнання, то стане зрозумілим, чому О.Лосєв назвав платонівську ідею “породжуючою моделлю”: адже якщо ідея містить усі можливі реальні прояви речі, то тоді вона і є нічим іншим як моделлю, що породжує усе те, що може статися із даною річчю¹. Подібну позицію легше за все позначити як метафізичну або супранатуралістичну; вона може здаватися фантастичною: ну, звідки ми врешті-решт можемо дізнатися про те, що такі ідеї справді існують? Давайте уявімо собі, що ми не приймаємо платонівську концепцію, але погоджуємось із тим, що пізнання можливе лише в окресленнях хоча б епістемологічної цілісності. Тоді усе, що відкривається нам (припустімо) у нескінченному процесі пізнання буде віднесено нами на рахунок саме цієї речі і тоді ми, хочемо чи не хочемо, будемо міркувати так, що річ за самою своєю природою є такою, якою вона історично розгорнулася перед нами. Тобто ми будемо міркувати так само, як і Платон, не припускаючи хіба-що подібну ідею-сутність існуючою наперед ще до історичних, реальних виявлень речі, пов'язаної із даною ідеєю.

Варто задати запитання: як платонівське, хай і виправдане розуміння ідеї, може бути прийняте нами сьогодні? Якщо ми звернемося до гегелівського розуміння ідеї, то побачимо, що воно зберігає основні акценти платонівського: для Гегеля так само ідея постає сутнісним зосередженням усіх можливих проявів того суцього, що визначається даною ідеєю. Крім того Гегель, як і Платон, приписував ідеям буттєву повноту, тобто вважав, що саме ідея постає справжньою субстанцією у відношенні до існуючого. За Гегелем ідея ще й змістовно членує та впорядковує усе суще. У цьому сенсі між ідеями усіх можливих видів суцього наявна певна єдність, а саме: буттєві визначення усіх видів суцього в основному, а за Гегелем це означає — у категоріальних визначеннях, співпадають. Умовно кажучи, усі ідеї мають той же набір

¹ Див. коментар О.Ф.Лосєва до діалогу Платона “Філеб”: *Платон. Сочинения в 3-х т. Т.3. Ч.1.*— М.: Мысль, 1971.— С.371.

категоріальних визначень. Тому усі види сушого при їх розбіжності та різноманітності все одно становлять єдиний універсум. Мало того, вони взаємно переходять одне в одне тому що “матриці” їх категоріальних визначень принципово однакові. Тому гегелівська Абсолютна Ідея постає як ідея усіх ідей, як остаточне визначення буття, як такого.

Якщо ми звернемось до традицій англійської філософії, то побачимо тут принципово інше використання терміну “ідея”: коли такі філософи, як Дж.Локк, Дж.Берклі або Д.Юм пишуть про “прості ідеї”, вони, як це виглядає із контексту їх творів, мають на увазі те, що надано нам у чуттєвому сприйнятті дійсності¹. На перший погляд, тут немає нічого спільного із розумінням ідеї Платоном та Гегелем, але це не зовсім так. По-перше, як вже відзначалось, дані чуттєвого сприйняття для того, щоб набути пізнавального значення, повинні увійти в контекст нашої інтелектуальної діяльності: чуття, які не відфіксовані рефлексією, можуть мати життєве, але не пізнавальне значення. Тому, кажучи про прості ідеї, англійська філософська традиція підкреслює: це ті чуття, які вже відрефлексовані і на ґрунті яких ми можемо здійснювати інтелектуальні операції. Ми, заради достовірності знань, повинні притримуватись у своїх міркуваннях змісту саме того, що нам надано як первинне та незаперечне. У цьому смислі не можна не визнати, що це хоч і своєрідне, але все ж у чомусь виправдане тлумачення ідей. Мало того, англійська традиція приписує саме тому, що нам надано первинно, справжній буттєвий статус. І це також виправдовує вживання терміну “ідея” і в даному випадку. Але стратегічний хід думки при цьому постає принципово відмінним порівняно із платонівсько-гегелівським підходом. Коли останній, поєднуючи сутність та прояви сушого, рухається від сутності до проявів, то англійська традиція здійснює означений рух у прямо протилежному напрямку. Ця відмінність має зовсім не формальне значення: позиція англійської філософської традиції визначається як

емпіристська та мінімалістська. Це означає, що вона виходить із наявно наданого та задовільняється ним. Ця позиція вбачає достовірне лише у тому, що ми бачимо перед собою, а от питання про те, чи існує ще якась гіпотетично постульована позаемпірична цілісність, для такої філософії постає або зайвим, або невіршуваним із необхідним ступенем достовірності. Варто відзначити певну внутрішню суперечливість такої позиції. Ще Гегель підкреслював, що позиція емпіризму та індукціонізму (тобто виведення усіх можливих узагальнень лише із того, що нам надано наочно) має лише удавану переконливість. Гегель писав про те, що перше судження індуктивного умовиводу, який лише і визнає емпірик-індуктивіст, насправді є дедуктивним, бо ж відразу приписує тому, що ми збираємось узагальнювати, певні властивості, які заради достовірності та послідовності обґрунтування варто було б також або пояснити, або обґрунтувати. У даному випадку, коли реальне буття приписується лише наданому у сприйнятті, треба було б довести, чому і на яких підставах ми характеризуємо останнє саме через буттєвий статус. Але важливе якраз останнє: займаючи позицію емпіризму, ми визнаємо, що надане відразу ж має означений статус. Тим самим ми вводимо усе, що сприймаємо, у статус буття. А це вже означає, що ми виходимо за межі вузького емпіризму і переходимо до певних позаемпіричних, а може й метафізичних тверджень: адже саме буття нам не надане як якийсь емпіричний факт. Отже, у нас є підстави для того, щоб стверджувати: ідея передбачає фокусування, зосередження характеристик певного сушого у цілісність як в епістемологічному, так і в онтологічному смислі. А оскільки ідея постала перед нами як розвинений та завершений образ, можемо також сказати, що вона не передбачає відволікання від багатобарвності дійсності; навпаки, вона її передбачає. Ми можемо назвати ідейною людиною не ту, яка нехтує реальністю, а ту, яка може бачити її не однобічно і не фрагментарно. Саме до ідеї ми можемо віднести те, що у метафізичних дослідженнях часто позначається як трансцендентальні поняття (на відміну від універсальїй — понять, що узагальнюють характеристики, притаманні класу речей): такі поняття “втягують” у себе зміст, притаманний

¹ Див.: Юм Д. Исследование о человеческом разумении.— М.: Прогресс, 1995.— С.24.

багатьом речам, а не акцентують певні їх характеристики за рахунок відволікання від інших¹. Гегель називав такі поняття спекулятивними, такими, що підводять будь-який частковий зміст під загальне визначення або під визначення цілого, тотального.

ЕПІТЕМОЛОГІЧНИЙ АРГУМЕНТ В ОНТОЛОГІЧНОМУ ДОВЕДЕННІ

Наші міркування з приводу образів та ідеї, вводять нас у цілу низку проблем, можливо, найбільш важливих для розуміння сутності знання, особливо у його відношенні до буття. Із перших сторінок нашого епістемологічного екскурсу я намагався акцентувати питання про те, чи можемо ми вважати усі наші розумові розважання чимось поверховим у відношенні до реальності, чи, навпаки, вони мають онтологічне навантаження і не є ні зайвими, ні другорядними у тому, що відбувається. Наш екскурс у будову знання, а також у рівні пізнання засвідчив, що вести розмову про знання, не торкаючись питання про буття, просто неможливо. Ще більше справедливість такого висновку засвідчили дослідження побудови образу та його зв'язку із ідеєю.

У сучасній науці існує поняття вирішального експерименту; йдеться про такі ситуації, коли ми точно переконані: якщо в такому експерименті певне явище проявиться, то це засвідчить його сутнісну обумовленість обставинами, які ми передбачили завдяки пізнанню та теоретичним міркуванням. Я б хотів засвідчити справедливість наших міркувань про знання подібним "епістемологічним" експериментом. Навряд чи можна знайти для цього ситуацію, кращу за так зване "онтологічне доведення існування Бога", вперше чітко сформульоване Ансельмом Кентерберійським у його праці "Прослогіон". Означене доведення викликало критику і численні запитання ще за життя

¹ Див.: *Копет Э.* Основи метафізики.— К.: Тандем, 1998.— С.26–30; *Крапиев А.М.* *Metafizyka. Zarys teorii bytu.*— Lublin, 1985.— S.127.

Ансельма. У подальшому розвитку філософської думки велика кількість філософів зверталась до доведення Ансельма або з метою його підтримати, або спростувати. Назву кілька прославлених імен: Фома Аквінський, Р.Декарт, Б.Спіноза, І.Кант, Г.Гегель, К.Маркс та ін. Нагадаю зміст його доведення: "Наше уявлення про Бога за змістом постає як уявлення про абсолютне досконале єство. Своєю чергою абсолютна досконалість передбачає усю можливу повноту якостей. Але якби таке єство, яким ми уявляємо собі Бога, не існувало, то це означало б, що йому дечого (а саме — існування) бракує. Тоді означене єство не було б досконалим. Отже, або Бог є досконалим єством, і тоді він із необхідності існує, або він не існує, але тоді це не Бог, бо Богові не можна приписати недосконалість"¹. Критики на адресу цього доведення підкреслювали, що у ньому проводиться неприпустимий софізм у вигляді спроби вивести реальне буття із ідеї або поняття. Ще чернець Гаунілон, сучасник Ансельма, звинуватив останнього саме у цьому. Він писав, що подібних софізмів можна створити багато, але ціна їм буде одна: усі вони оманливі і неприпустимі у серйозних міркуваннях. Гаунілон, зокрема, казав: "...невже тоді, коли я буду уявляти собі блаженні острови, населені досконалими істотами, я повинен неминуче припустити і їх реальність?"² Ансельм заперечував своєму опоненту приблизно так, як і Гегель, спростовуючи критичні міркування Канта з цього ж питання³. Ансельм писав, що невіправдано підміняти поняття повної або абсолютної досконалості уявленням про якесь конкретне, обмежене буття, маючи лише якусь окрему рису досконалості; ясно, що така досконалість є початково неповною.

Надзвичайно цікаві міркування з приводу ансельмового доведення розгорнув представник так званого російського релігійного ренесансу С.Л.Франк у блискучому трактаті "До історії онтологічного дове-

¹ *Кентерберийский А.* Сочинения.— М.: Канон, 1995.— С.128–130.

² Див.: *Коплстон Ф.* История средневековой философии.— М.: Энигма, 1977.— С.93.

³ Див.: *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. В 3-х т. Т.1.— М.: Мысль, 1970.— С.145–147.

дення”¹. Але із цілим рядом його міркувань я не можу погодитись. Франк неодноразово і досить категорично підкреслює, що не можна будувати означене доведення, виходячи із відмінності між тим, що є лише помисленим, і тим, що є реальним. Подібний хід доведення автор характеризує так “відтінок горезвісного софізму, в силу якого реальне існування Бога виводиться із “одного лише поняття” про Бога, тобто із чогось такого, у чому існування ще не надане і що навіть прямо протиставляється реальному буттю”². Ось такому ніби-то софістичному доведенню С.Л.Франк протиставляє своє розуміння: “У дійсності, проте, як ми намагались довести, справжній сенс онтологічного доведення в усіх його представників полягав не у безглуздії і тому безплідній спробі вилучити реальне буття із сфери “самого лише поняття”, тобто із сфери, у якій його за самою суттю справи немає, а в баченні необхідного зв’язку “поняття” або “чистого мислення” з тим, що лежить поза ним”³. За Франком, якщо ми правильно мислимо поняття Бога, то із самого лише такого помислу автоматично та із необхідністю буде впливати його існування. Тобто фактично нам нічого не треба доводити, бо доводити самоочевидне немає сенсу. Потрібно лише вдуматись у зміст поняття Бога, щоб побачити у ньому необхідну присутність факту буття.

Якщо погодитись із думками С.Л.Франка, то треба буде визнати, що ми повинні вести розмову про прояснення поняття (або уявлення), а не про доведення. Одне зауваження на адресу такого міркування потрібно висловити відразу ж: навіть у тому випадку, коли ми повинні приписати змісту певне поняття і необхідність його буття, звідси все одно не впливає реальне буття означеного змісту, а лише вимога мислити цей зміст у реальному буттєвому статусі. Тобто я хочу сказати, що запропонований Франком спосіб уникнути “горезвісного софізму” навряд чи себе виправдав. Мало того, необхідний зв’язок із

¹ Див.: Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. — Спб.: Наука, 1995. — С.365–416

² Там же, с.382–383.

³ Там же, с.413.

буттям притаманний будь-якому поняттю, адже, як писав про це ще давньогрецький філософ Парменід, кожне поняття передбачає фіксацію факту буття, його смислу хоча б для свідомості¹. Коли ми мислимо про будь-що, сам цей акт передбачає, що зміст помисленого існує в акті усвідомлення. Не існує мислення із порожнім змістом. Щоправда, звичайне поняття передбачає фіксацію відношення до нього із боку свідомості як до змісту самої цієї свідомості, у той час як поняття Бога як Абсолюта передбачає підпорядкування свідомості імперативним вимогам змісту означеного поняття. Це поняття — поняття Бога як Абсолюта — передбачає, що свідомість або приймає його зміст і підпорядковується його вимогам, або цей зміст руйнує.

Це явище є цікаве саме по собі, бо демонструє нам момент безумовного в умовно-конструктивній діяльності людського мислення. Коли ми вибудовуємо у мисленні певні конструкції або уявлення, ми чудово розуміємо, що вони і мають, і не мають відношення до дійсності, що їх можна змінювати, перебудовувати, не торкаючись останньої. Але виявляється, що свідомість здатна створювати дещо таке, чому вона або зобов’язана підкоритися, або його здеформувати і відкинути. Своїм реальним змістом це дещо диктує свідомості лише нілком певний тип відношення. Що це? Скоріш за все — вихід свідомості і мислення на деякі свої граничні засади. Перш ніж пояснити ці засади, хочу наголосити, що вважаю онтологічне доведення саме доведенням, а не проясненням поняття. У міркуваннях Ансельма Кентерберійського присутній певний момент, який можна позначити як епістемологічну складову онтологічного доведення. Він неодноразово ставить питання: що штовхає людину на пошуки Бога і звідки в її душі з’явилося поняття про повноту досконалості, якщо в реальному світі людина ніде і ніколи ні з чим подібним не стикається? Його відповідь ніби передбачається сама по собі у контексті середньовічного світобачення: лише сам Бог або божественне просвітлення може бути джерелом подібного уявлення. Адже ні людина із її обмеженістю, ні

¹ Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. — М.: Наука, 1989. — С. 290–291.

конкретні речі із їх затемненістю нічого подібного спродувати не можуть: “створив Ти в мені цей Твій образ, щоб я пам’ятав про Тебе, думав про Тебе, любив Тебе...”¹. Спираючись на цей текст, можна виділити такі основні моменти онтологічного доведення: а) у нашій душі наявне поняття Єства, наділеного усією повнотою досконалості; б) самий зміст цього поняття імперативно вимагає включити у нього і буття, оскільки відсутність останнього перетворило б досконалисть Бога на неповну; в) ми повинні визнати, що не могли і не можемо отримати це поняття через досвід спостереження за дійсністю, оскільки в останній немає нічого повною мірою досконалого; джерелом нашого поняття про Бога може бути лише він сам.

Включення епістемологічної складової в онтологічне доведення дещо змінює акценти в його змісті. Щоб не писав С.Л.Франк про те, що мислити Бога можна лише під модусом буття, але йдеться про індивідуальну свідомість, від якої все одно неможливо перейти до реального буття. Інакше постане перед нами уся проблема в цілому за умови врахування епістемологічних міркувань. У нашій свідомості поза сумнівом існують ідеалізовані утворення, у тому числі — уявлення про абсолют і навіть про “абсолют усіх абсолютів”. Ці утворення іманентно притаманні саме свідомості, оскільки (як про це вже йшлося попереду) у дійсності не існує нічого ні ідеального, ні абсолютного. Відповідно, отримати такі уявлення із спостережень за дійсністю свідомість не може. Але вони відіграють у житті свідомості та людини колосальну роль — роль еталонних вимірів та оцінок усього того, із чим ми стикаємось у дійсності. Ідеалізовані або абсолютні виміри дійсності через те, що вони досконалі і не підлягають ніяким подальшим змінам та вдосконаленням, слугують людині системами оцінки дійсності та орієнтування у ній. Будь-яким подібним уявленням людина поцілює у ситуацію, яскраво охарактеризовану Паскалем: вона

стає вищою не лише за окремі реальні речі, а й за весь світ і усю природу, “бо усвідомлює.., а він нічого не усвідомлює”¹.

Але поставимо запитання: ця здатність свідомості творити те, що перевершує Всесвіт, спродувана самим людським індивідом чи йому надана? Це запитання відсилає нас до забутого зараз поняття еміненної причини. Останнє передбачало при поясненнях деяких проявів реальності необхідність шукати і знаходити більш високе за змістом та буттєвою енергетикою суще, що визначило досліджувані прояви, а також повноту певних явищ, котрі розгортають свій зміст лише поступово, еволюційно. У випадку із свідомістю це означає: якщо будь-яка індивідуальна свідомість здатна продукувати ідеальні сутності та в собі самій їх знаходити, то необхідно визнати тут дію якоїсь більш високої, більш чистої за змістом причини. Тобто тут повинна діяти деяка більш іманентна та цілісна ідеальність (чи абсолютність), яка до того ж володіє і більшою повнотою індивідуалізації. Ми можемо ідентифікувати таку еміненну причину лише із тими якостями, які ми традиційно пов’язуємо із Богом.

Звернемо увагу ще на один принципово важливий момент. Коли ми кажемо “пряма лінія”, “коло” тощо, свідомо чи не свідомо ми маємо на увазі, що це є “пряма як така”, “коло як таке”, тобто ідеальні пряму та коло. Тому що неідеальна пряма вже буде прямою не повною мірою; це буде відхилення від прямої, “прямої як такої”. Це означає, що, по-перше, в нашій свідомості завжди присутні еталони (коли щось називаємо відхиленням, то треба мати те, від чого це відхилення здійснюється), а по-друге, те, що ми називаємо ідеальним, містить у собі буттєву повноту певної речі, сушого, якості. Ідеальна пряма — це повна, завершена і досконала прямизна; більшої повноти прямизни ніде немає і не може бути. У той же час необхідно відмітити, що ідеалізуюча діяльність свідомості завжди подає нам якісь окремі, певні і визначені еталони, тобто еталони, у яких цілком певні виміри, якості, характеристики доведені до гранично можливих параметрів. А тепер

¹ Кентерберийский А. Сочинения. — М.: Канон, 1995. — С.250.

¹ Ларошфуко Ф. и др. Суждения и афоризмы. — М.: Политиздат, 1990. — С.237.

спробуємо здійснити подумки таку процедуру: уявімо собі, що ми збираємо в одне ціле усі наявні у нашій свідомості ідеалізації та еталони і перетворюємо їх в одну “ідеальність усіх идеальностей”, або “еталон усіх еталонів”, або “абсолют усіх абсолютів”. Тобто ми завершуємо і саму ідеалізацію, а не лише її окремі прояви. По-перше, при цьому ми отримуємо абсолютний вихідний пункт для усіх та усіляких орієнтувань в дійсності. Цей пункт за усіма параметрами для нашої свідомості справді буде вихідним і початковим. По-друге, як це повинно бути зрозумілим і досить прозорим, подібний завершений абсолют або “абсолют усіх абсолютів” вбере у себе усю можливу повноту буття (згадаємо, що окрема абсолютизація вбирає у себе буттєву повноту окремої якості, відповідно, повна абсолютизація дасть нам повноту буття взагалі). В ансельмовому доведенні буття Бога фігурує саме означене наповнення уявлення про нього: завершена досконалість, наявність усіх можливих якостей найбільшою мірою. Значить, як це засвідчує епістемологічна складова означеного доведення, подібне уявлення передбачає наявність буття так само найбільшою мірою. Звичайно, повертаючись тепер до вихідного пункту доведення, ми можемо сказати відразу: якщо поняття Бога передбачає завершену повноту і досконалість, то й буття повинно бути притаманним Богові так само найвищою мірою. Але такий хід думки був би непереконливим хоча б тому, що усе це могло б виглядати як експерименти із “зворотами думки”, тобто софістично. Тепер же, після окреслення дистанції епістемологічного обґрунтування для нас стає зрозумілим, що із мислення не можна вилучити його первинне відношення до буття, що воно, як і свідомість, може діяти лише через буттєве відношення, що означене відношення є ніщо інше, як найперша (вона ж і остання) очевидність свідомості і мислення¹. А це означає, що, звичайно, не свідомість, і тим більше — не індивідуальна свідомість продукує буття, а буття постає як умова, реальність та виправданість свідомості. Тому дуже правим був Арістотель, визначаючи істину не

¹ Див.: Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека.— Спб.: Наука, 1995.— С.155–157.

через співвідношення певного уявлення та речі, а через відношення свідомості та буття. До того ж розгорнуті міркування ще раз засвідчують нам неможливість ігнорування питань онтології у вивченні свідомості та мислення. Мало того, свідомість (отже і знання) є наскрізно явищем онтологічним. Усілякі намагання позбавити свідомість онтологічного статусу можна розцінювати не інакше, як спроби вивести не лише її, а й саму людину за межі буття. Тому позицію радикального матеріалізму можна виправдано характеризувати як нелюдську у тому смислі, що людина тут може виглядати у кращому разі як агент чи то природного, чи то соціального процесу, а людська свідомість — як комбінаторні трансформації реальності.

З підзиччя епістемології принципово важливо відзначити те, що екскурс, здійснений нами у зміст онтологічного доведення, досить переконливо свідчить: знання невідривне від буття, як і буття для людини надане не інакше, ніж у формі знання. Правильні знання та правильне мислення постають імперативною умовою нашого утримування в процесі суджень в межах буття і запобігання “сповзання” у небуття¹. Звідси можна зробити і деякі практичні висновки, наприклад, що свобода слова та преси є не просто вимогою демократичного налаштування людського суспільного життя, а й “категоричним імперативом” людської моральності.

ЗНАННЯ ТА БУТТЯ, КАТЕГОРІЇ ТА СУЩЕ

Розглянута вище проблематика дає змогу нам визнати виправданим предметне розрізнення метафізики та онтології. Онтологія визначається як філософське вчення про буття, але у своєму реальному функціонуванні вона фактично набула визначеності як філософська наука про суще. Онтологія більше має справу із визначеннями сущого, а не із тим, що робить суще саме сущим. Останнє

¹ Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге.— М.: Высшая школа, 1991.— С.144.

реально постало як найперше питання метафізики. У попередньому підрозділі перед нами досить виразно окреслилась відмінність між змістом наших знань та тим вихідним відношенням, яке забезпечує цьому змістові статус знання. Зміст знань в цілому спричинений усією наповненістю пізнавального процесу, а вихідною умовою існування знання постає відношення наших інтелектуальних утворень до буття. Що є буття? Чому взагалі є Буття, а не навпаки — Ніщо? Якими є корені буття? У якому відношенні до буття перебуває людина? — Усе це є питання метафізики, хоча певною мірою і онтології, і, як ми пересвідчились, епістемології. Вести розмову про суще, не торкаючись при цьому питання про буття, просто неможливо; суще тому і є таким, що перебуває у бутті. Мислити, знати, шукати істину — все це означає: бути у відношенні до буття.

Означений аспект знання допомагає нам краще зрозуміти, в якому сенсі дає нам знання, наприклад, мистецтво або релігійно-містичні прозріння. Зрозуміло, що описування у художніх творах певної місцевості або звичаїв та способів життя людей дає нам знання, причому інколи досить достовірні. А от які знання може дати нам музичний твір? Поетичні рядки? Абстрактний живопис? Може, тут саме вживання терміну “знання” є недоречним? На перший погляд останнє є справедливим. Але і не зовсім так. Якщо знання, як і будь-які інші інтелектуальні операції, просто неможливі поза відношенням до буття, можна стверджувати: усе те, що виводить у наше інтелектуальне сприйняття якісь прояви буття або вводить нас у нові буттєві реалії,— усе це має статус знання і усе це справді має місце у ситуаціях нашого прилучення до мистецтва, релігії, навіть до якихось простих життєвих ситуацій. Недаремно інколи кажуть так: я раніше чув про це, але тепер ще й знаю. Інколи ми, переживши певну життєву ситуацію, кажемо про те, що лише зараз те, що ми пережили, збагнули повною мірою. Знанням можна назвати все те, що має онтологічне навантаження, що вводить нас у нові (або певні) життєві (або буттєві) реалії, що прилучає нас до буття та його проявів. Але, з іншого боку, справедливим буде стверджувати і зворотнє: лише через знання та інтелектуальні дії ми

можемо прилучатись до буття і не лише існувати, а й бути. Це означає, що епістемологічні розвідки та дослідження постають необхідною складовою онтологічних. Даний факт може виводити нас на досить різноманітні асоціації та прояснення. Наприклад, те, що знання є єдиним нашим, тобто людським способом стати у відношення до буття, те, що у будь-якому знанні присутній момент позначення буттєвої повноти тієї якості, з якою ми маємо справу через дане знання, свідчить про неминучу обмеженість усілякого реального змісту сушого. Через це знання так само неминуче виявляє себе через співвідношення абсолютного та відносного, а це означає, що воно пов'язане із часом. Мати дійсність через знання дорівнює тому, щоб мати дійсність через часові виміри, через виміри народження та зникання. Як тут не оцінити влучність біблійного пов'язування пізнання із людською скінченністю та усвідомленням останньої. Філософським аналогом такого підходу до пізнання можна вважати кантівські твердження щодо того, що будь-яке наше пізнання неминуче буде фрагментарним¹. Сюди ж можна долучити і судження А.Бергсона на рахунок принципової неможливості виразити у раціональному пізнанні неперервність буття як такого. Але подібна фрагментарність є лише одним боком буттєвого модусу знання. Інший бік, як це вже підкреслювалось у попередніх розділах, пов'язаний із континуальністю, неперервністю, а в аспекті наших останніх міркувань — із буттям як таким, а не лише із буттям конкретним, обмеженим, тобто не лише із сушим.

Якщо ми погодимось із окресленими буттєвими характеристиками знання, то повинні будемо і саме знання розглядати через внутрішнє органічне відношення до буття. Зокрема саме це відношення повинно постати основою для визначення типізації знання відповідно до основних сфер проявів буття. На мій погляд, можна виділити такі основні типи знання:

¹ Див.: *Бородай Ю.М.* Воображение и теория познания.— М.: Высшая школа, 1966.— С.71.

— знання екзистенціального плану; це ті знання, які фіксують самий факт існування або неіснування чогось. Подібні знання ще Ф.Брентано вважав єдиною виправданим принципом виділення суджень з-поміж інших форм думки;

— знання структурно-онтологічного плану; такий тип знань Арістотель вважав найбільш виправданим, тому що лише те знання, яке сполучає певні структурні одиниці будови суцього, справді має реальний зміст;

— знання-відношення; такі знання фіксують міри, пропорції, оцінки, співставлення, а не окремі види суцього;

— знання рефлексивного плану; це знання, які фіксують іманентні характеристики людського мислення і можуть бути віднесені лише на рахунок останнього;

— знання інструментального плану; вони стосуються логічних та гносеологічних операцій, процедур впорядкування знань, алгоритмів інтелектуальних дій тощо.

Вдумуючись у запропоновану типізацію знань, можна зауважити, що вона стосується лише буття у його проявах, тобто суцього. Виникає питання: якою мірою ми можемо здобувати знання не про окремі види буття, а про саме буття, буття як таке? Чи воно принципово недоступне для знання? Звичайно, при окресленні того факту, що відношення до буття постає найпершою умовою знання як такого, можна прийти до висновку: у знання може потрапляти усе, крім буття. Якщо буття і становить єдину “несучу хвилю” для усього того, що з’являється у знанні як його зміст, то сама ця “хвиля” принципово не може бути вилученою із середовища виникнення та функціонування знання і виставлена перед знанням як його особливий предмет. Бо із припущенням подібного ми змушені будемо припустити два варіанти можливих наслідків: або при помислюванні буття як такого останнє справді перейшло у знання і тоді зникає буття як “несуча хвиля” змісту знання (значить, зникає саме знання, бо як ми вже засвідчували неодноразово, знання неможливе поза відношенням до буття як такого), або, хоча ми і мислимо про буття як таке, останнє все одно

залишається за межами нашого про нього мислення як всезагальна умова знання. Тоді усі наші спроби наблизитись до буття будуть марними: воно знову і знову буде від нас ніби відсуватись, а ми будемо завжди бачити лише його край. Проникнення усередину буття для знання постає непосильним завданням; тут ніби й окреслюються граничні можливості знання.

Потрібно сказати, що подібний погляд на знання був і є досить поширеним в історії людського пізнання. На думку багатьох філософів буття постає перед людиною як таємниця: або це є таємниця божественного творення світу, або горизонт нашого предметного сприйняття, або найперше інтуїтивне охоплення, що супроводжує усі наші інтелектуальні дії. Якщо у даному випадку застосувати кантівську термінологію, то можна сказати, що відношення до буття постає трансцендентальною умовою як знання, так і пізнання. І якщо це справді так, то шлях до осмислення буття лежить через категорії. Бо саме категорії так само постають трансцендентальною умовою побудови суджень як провідної форми думки. Як відомо, вперше категорії почав досліджувати Арістотель, і саме він вперше зафіксував їх зв’язок із відношенням до буття. Згадаємо, що Арістотель визначав істину як висловлювання, які відповідають фактам буття або небуття певного суцього. З іншого боку він визначав категорії як універсальні форми окреслення будь-чого із того, про що ведеться розмова¹. Вже у ХХ ст. німецький філософ М.Гартман особливо наполегливо проводив думку про те, що лише за допомогою категорій ми можемо наблизитись до визначення буття². На думку Гартмана, існує кілька рівнів категоріальних визначень буття, серед яких найвищу цінність мають ті категорії, які окреслюють так званий ідеальний шар буття, тобто буття у тому вигляді, який притаманий буттю самому по-собі, безвідносно до його сприйняття та виявлень. Гартман критикував

¹ Див.: *Аристотель*. Сочинения в 4-х т. Т.2.— М.: Мысль, 1978.— С.53—55.

² Див.: *Горнштейн Т.Н.* Философия Николая Гартмана.— Л.: Наука, 1969.— С.109—111.

Хайдеггера саме за те, що той припускав можливість міркувати про буття лише через його відношення до знання та до людини. Нагадаю, що історично перше категоріальне дослідження буття було здійснене Платоном у його відомому діалозі “Парменід”, де вперше фігурували такі категорії як єдине, множинне, змінне, незмінне, вічне, минуше тощо. В контексті нашого епістемологічного дослідження важливим є те, що відношення до буття постає для знання його конститутивним фактором, і що саме через це відношення можна проводити типізацію знань, а також оцінювати наші пізнавальні можливості. Категоріальний аналіз буття важливий саме через те, що він дає змогу аргументовано критикувати такі гносеологічні позиції, як емпіризм, сенсуалізм, прагматизм. Відношення до буття не залишається для знання поза межним; навпаки, завдяки розвиткові знання та пізнання ми отримуємо можливості досліджувати не лише те, що предметно увійшло у знання, а й загальні умови, підстави, фактори когнітивного процесу. Думаю, що це є ще одним підтвердженням універсальності знання як форми представлення буття для свідомості. Нагадаю, що і Гегель побудував свою діалектичну логіку як область знання, пов’язаного із категоріальними визначеннями буття, і розпочинав він цю логіку саме із категорії буття. Щоправда, при оцінці цієї логіки не уникнути запитання: вона окреслює нам визначення буття чи можливі визначення сушого? Сам Гегель вважав неприпустимим застосовувати категорії діалектичної логіки до конкретного сушого, і як приклад цього можна послатися на його сперечання із Кантом на рахунок предикативності чи непередикативності категорії буття. Знанням чого ж тоді постають категорії? Якщо виходити із контексту розгорнутих нами у цьому розділі міркувань і вважати їх належною мірою виправданими, можна стверджувати: категорії фіксують відношення між буттям та сушим. Саме тому категорії можна застосовувати до визначення будь-якого сушого, хоча при цьому вони не зможуть замінити нам необхідність конкретного дослідження змісту означеного сушого; категорії у цьому випадку дадуть нам можливість визначити спосіб буття даного сушого та його вихідні онтологічні окреслення. Категорії, за влучним

визначенням Арістотеля, фіксують роди сушого¹. Відповідно, знання буття як такого не може бути ніяким іншим, окрім категоріального.

Якщо знання перебуває у генетичному та іманентному відношенні до буття, то ми можемо визначати через це відношення не лише типи знання, а й виявлення самого буття у його когнітивному окресленні. На мій погляд, на перший план тут виходять такі гносеологічні категорії, як об’єкт та предмет. Не всюди і не завжди усвідомлюється необхідність розрізняти об’єкт та предмет, немає і однастайності у визначенні як їх змісту, так і співвідношення. Але вже у філософії Канта відмінність між об’єктом та предметом постала досить рельєфною та виправданою². Кант, виходячи із позиції феноменалізму (див. останній розділ нашого дослідження), вважав, що предмет є тим, що постає перед нами у нашому сприйнятті як результат синтезу чуттєвих даних із оформлюючою та впорядковуючою діяльністю розсудку. Об’єктом у даному випадку повинна була б постати та частина дійсності (речі-в-собі), яку ми сприйняли, але надали їй у той же час предметної визначеності. Звідси випливає, що для кантівської традиції за поняттям об’єкта закріплений такий зміст: існувати поза нашим сприйняттям і спричиняти наші чуттєві враження. За змістом же об’єкт залишається невизначеним. У чомусь подібні твердження про об’єкт були характерними для різноманітних матеріалістичних та натуралістичних філософських шкіл: вони наполягали на позасуб’єктності об’єкта та його первинності щодо змісту наших уявлень. Щоправда, ці школи, як правило, наполягали на тому, що зміст наших уявлень співпадає із змістом об’єкта самого по собі. Із останніх тверджень впливали трохи дивні наслідки щодо співвідношення нашого пізнання та дійсності: коли, наприклад, відбувались дуже серйозні зрушення у наших уявленнях про світ, натуралістична школа була схильна вбачати у цьому переверот у самій реальності. І лише розуміння відмінності між

¹ Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т.2.— М.: Мысль, 1978.— С.358.

² Бородай Ю.М. Воображение и теория познания.— М.: Высшая школа, 1966.— С.17—24.

об'єктом та предметом могло врятувати від таких карколомних наслідків. Із позиції розглянутих епістемологічних доведень та міркувань необхідно підкреслити, що предметна наповненість постає однією із найбільш фундаментальних характеристик знання: людські знання (і людська свідомість) постають предметно визначеними. Це означає, що у знанні ми маємо справу не із дзеркальним відображенням реальності і не із світом, що постав у формі інтелектуального виявлення, але без будь-яких реальних змін та трансформацій; ми маємо справу із предметами — із тим, що людською інтелектуальною та практичною активністю “вирізано” із суцільності буття, помічено, відзначено і визначено як певний фрагмент духовного універсуму людини. Зміни у нашій пізнавальній та дійовій активності ведуть не до всесвітніх революцій, а лише до змін у предметному наповненні свідомості, до змін у нашій картині світу і до наших у ньому орієнтацій. Чим є у такому випадку об'єкт? З позиції поміркованого епістемологізму об'єкт — це те, що зумовлює предмет онтологічно, тобто це є позначення онтологічного статусу предмета. Якщо в понятті предмета акцент падає на вирішальне значення для змісту знання та свідомості людської оформлюючої активності, то в понятті об'єкта — на буттєву самотність та самодостатність того змісту, який входить у нашу предметність. У відношенні до об'єкта предмет — це його частина, виділена та визначена людською активністю, а процес пізнання постає як предметне вичерпування змісту об'єкта. Об'єктність знань у цьому сенсі постає як засвідчення їх генетичного поєднання із буттям, а предметність — із своєрідним самоосвідченням буття через людину, її активність, самодіяльність та творчість. Останніми моментами відмінності між предметом та об'єктом можна частково пояснити певну незадоволеність людини предметними окресленнями своїх дій, думок, самоздійснень, бо при цьому людину переслідують підозра, що все це є лише людська метушня, лише суб'єктивне та мізерне, врешті — “людське, занадто людське”. Людина відчуває тугу за об'єктивним, тобто виправданим буттєво і може навіть — всесвітньо. Слід, який хоче залишити людина по собі, повинен бути невмирущим і фундамен-

тальним: лише цим вона може задовільнитись. Але що це і якою мірою усе це можливе? — До відповіді на ці запитання ми можемо наблизитись хоча б частково через з'ясування зв'язків знання із буттям.

ЕПІСТЕМОЛОГІЧНА СКЛАДОВА ФІЛОСОФІЇ

Історію філософської думки досить часто окреслюють як розвиток, що іде від романтичної метафізики через критицизм до епістемологізму¹. Метафізичний період можна членувати окремо і додатково, а от критицизм, породжений Д.Юмом, а частково й Дж. Берклі — запанував під впливом авторитету І.Канта та його послідовників. Епістемологізм пов'язують із появою так званих “мінімалістських” орієнтацій у філософії та науці ХІХ ст., коли нарешті почали відмовлятися від абсолютів не лише онтологічних, а й трансценденталістських, інтелектуальних, етичних і стали більше вести розмову про феноменальність знань, їх органічну єдність із внутрішнім досвідом людини.

Зазначена схема історичного руху філософії виглядає в цілому виправданою та переконливою, бо врешті відтворює таку рису людського мислення, як поглиблення рефлексії, її перехід від неусвідомленого до усвідомленого, від усвідомлення зовнішнього — до внутрішнього, тобто до самоусвідомлення. Але ось у ХХ ст. з'явилися твердження про змістову та смислову непродуктивність будь-яких чи то гносеологічних, чи то епістемологічних студіювань. Наприклад, М.Бердяєв писав у 1911 році: “Позитивна наука постає врешті єдиною точкою опори гносеологів, але сама позитивна наука може обходитись без їх послуг. “Гносеологи” — це паразити науки”². Вже у наш час Р.Порті так само радикально висловлювався проти епістемології. На його думку, філософія у своїх гносеологічних та

¹ *Tatarkiewicz W. Historia filozofii. T.3.— Warszawa, 1995.— С.5–10.*

² *Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества.— М.: Правда, 1989.— С.72.*

епістемологічних студіюваннях так і не спромоглася чітко і зрозуміло провести якісну межу між процесами фізичними та ментальними, а поза таким розмежуванням серйозні гносеологічні та епістемологічні дослідження просто втрачають сенс. Адже при цьому ми просто не в змозі визначити, наприклад, доречність чи недоречність певних інтелектуальних дій. На думку Р.Рорті, дослідницькі зусилля варто спрямувати сьогодні на герменевтику. При цьому Рорті зазначає: “Я не збираюсь висувати герменевтику як “спадкоємницю”, як певну діяльність, яка заповнить культурну вакансію, що залишилась після епістемологічно орієнтованої філософії. Згідно з мою інтерпретацією, герменевтика — це не назва дисципліни і не метод досягнення деякого роду результатів, які не могли бути отримані епістемологією, і навіть не програма досліджень. Навпаки, герменевтика є виразом надії, що культурний простір, який залишився після сконання епістемології, не буде заповнений, що наша культура повинна стати такою, в якій вимоги протиставлення та стримування більше не знайдуть собі місця”¹. Міркування Рорті в цілому спрямовані до таких окреслень дій нашого розуму, які отримали назву “нерепресивної культури”, а у філософії вони врешті отримали назву постмодерну. Спрямованість думок Рорті не може не викликати симпатій: адже мова йде про те, щоб від пошуків певного разу і назавжди наданих засадничих стандартів мислення та культуротворення перейти до відкритого діалога і без заздалегідь визначених умов та засобів. Ось як каже про це сам Рорті: “Герменевтика розглядає відношення між дискурсами як відношення між частинами проблеми у можливій розмові, яка не передбачає дисциплінарної матриці, що об’єднує співрозмовників, але де надії на згоду не втрачаються, поки йде розмова”². І далі: “Епістемологія розглядає співрозмовників... як групу, об’єднану взаємними інтересами та досягненням єдиної мети. Герменевтика розглядає їх як людей, чий

¹ Рорти Р. *Философия и зеркало природы*.— Новосибирск: Изд-во Новосибир. ун-та, 1987.— С.233.

² Там же, с.235.

життєві шляхи перетнулися: об’єднаних скоріше ввічливістю, ніж спільною метою, і ще менше спільною засадою”¹. Думку автора у наведених положеннях можна прочитати так: після багатівічних інтелектуальних конструювань, спрямованих на пошуки єдиного, сталого, фундаментального взірця (або взірців) для виправданих дій думки варто вже надати їй можливість не зв’язувати себе якимись стандартами або нормами. У вільних діях вона скоріше заявить про свої справжні спроможності, ніж у ситуації стандартизованих рухів. Окреслена таким чином позиція і є постмодерністською. Як виявлення авангардових мотивів у філософській думці вона має свої власні резони та виправдання. Але, на мій погляд, в ній наявні деякі не зовсім виправдані, а інколи і прямо сумнівні твердження. Рорті неодноразово і досить радикально стверджував, що епістемологізм помер і в наш час вже себе не виправдовує. Хочу протиставити цьому твердженню інше: у розвитку духовної культури людства те, що з’явилося і утвердилося у ній хоча б одноразово, вже ніколи не зникає. І не лише тому, що зберігається у музеях, у пам’яті, у системі освіти, а тому, що, виявляючи певні риси, іманентні самій людській інтелектуальності, воно становить необхідний елемент духовного процесу як такого і буде знову і знову заявляти про себе, хоча б і у зміненому вигляді. Це ж саме можна сказати і про позицію епістемологізму у філософії: якщо вона справді виявляє внутрішню необхідність філософського світоосмислення, вона буде присутня в останньому певною мірою завжди. Тому варто поставити запитання про епістемологізм інакше: з якими властивостями філософського мислення пов’язаний епістемологізм і які характеристики людського відношення до буття знаходять у ньому свій прояв?

Щоб визначитись у можливих відповідях на це запитання, повернемося ще раз до того, як була окреслена в цілому та історико-філософська традиція, що привела до появи епістемологізму. Метафі-

¹ Рорти Р. *Философия и зеркало природы*.— Новосибирск: Изд-во Новосибир. ун-та, 1987.— с.235.

зика шукала за межами людини та людського мислення деякі вихідні, фундаментальні початки всього існуючого, сподіваючись, що через їх окреслення можна буде вибудувувати на надійному, абсолютному фундаменті як людське мислення, так і людську життєдіяльність. Критична філософія, по-перше, почала наполягати на тому, що без попереднього дослідження внутрішніх можливостей людського розуму щодо пізнання марно сподіватись на виконання метафізичних намірів. А, по-друге, почала доводити (і не без успіху), що у будь-яких наших знаннях вирішальну роль відіграє специфічна діяльність самого нашого інтелекту, а не зовнішні чинники та обставини самі по собі, хоча б вони і вважались метафізично дуже важливими і фундаментальними. Будь-яке знання із погляду критичної філософії постає синтезом деякого змісту, наданого людині, та того змісту, який є результатом власної діяльності інтелекту. Отже, марно сподіватись на те, що ми врешті відкриємо суто об'єктивний та абсолютний зміст розшукуваних нами підвалин суцього. Ми знаємо лише феноменальне, тобто те, що перед нами окреслюється через діяльність інтелекту, а не ноуменальне, не саму сутність сприйнятого.

Вихідні тези критичної філософії навряд чи можна відкинути і не враховувати; навіть натуралізм та реалізм визнають, що у наших знаннях присутній суб'єктивний компонент, отже, знання не можуть бути цілком об'єктивними. Але епістемологізм, як це вже зазначалось на початку нашого епістемологічного екскурсу, у розвитку започаткованої критицизмом тенденції пішов ще далі. Справа у тім, що як ті компоненти знання, які ми називаємо суб'єктивними, так і ті, які вважаємо об'єктивними, однаково постають перед нами у вигляді інтелектуальних утворень, у вигляді того, що ми маємо у своєму інтелекті. А поза інтелектом, поза нашим сприйняттям та пізнанням ми не відаємо ні про що: ні про суб'єктивне, ні про об'єктивне. Про те, чого ніхто із людей не сприймав ніколи і ні в якому вигляді, ми не

можемо сказати нічого певного¹. Усе, з чим ми маємо справу, повинно пройти через інтелект. Отже, епістемологізм, підкреслимо це ще раз, виходить із того, що “первинною реальністю”, з якою має справу людина, є реальність ані об'єктивна, ані суб'єктивна,— це є реальність нашого знання у всіх його можливих формах та проявах. Забрати у людини знання рівнозначно тому, щоб занурити її у темну та стихійну процесуальність світу. Тому знання — це не відзеркалення наявного. Воно має місце лише там, де факт зустрічі свідомості із реальністю постає через усвідомлення того, що це є зустріч із формами представлення (репрезентації) буття і що останні, у свою чергу, стають фактами внутрішнього інтелектуального відношення. Через те людський інтелект, за влучним визначенням М.Кузанського, постає як подвійна рефлексія: початково як рефлексія певних проявів суцього (перша рефлексія), а потім як рефлексія з приводу вже здійснених власних актів (друга рефлексія)². Саме завдяки цій унікальній здатності нашого інтелекту ми взагалі можемо знати про те, що свідомість існує і може бути виявленням буття. Адже і при відсутності технічних та інструментальних можливостей фіксації та вимірювання свідомості ми все одно здатні її сприймати, аналізувати, робити предметом споглядання та дослідження. Цим ми завдячуємо саморефлексії. Тому варто припустити, що ця властивість нашої свідомості є суттєвою і необхідною. Вже через це ми не можемо беззастережно прийняти тезу Рорті про “смерть епістемологізму”; реально така “смерть” означала б знищення визнання здатності свідомості до саморефлексії, а отже і знищення самої свідомості (або, принаймні, її можливості самовиявлення). Тому у нас є підстави стверджувати: доки існує свідомість (через її здатність до самофіксації), доти буде зберігати свою значущість позиція (або принцип) епістемологізму у підході до розуміння та пояснення свідомості та її проявів. Тобто епістемологізм — це не один

¹ Див.: Шопенгауэр А. Собрание сочинений. Т.1.— М.: Московский клуб, 1992.— С.54–55.

² Кузанский Н. Сочинения в 2-х т. Т.2.— М.: Мысль, 1980.— С.105.

із можливих принципів дослідження свідомості, її пояснення та розуміння, а поки що єдино відома нам основа такого дослідження.

У міркуваннях Рорті можна також побачити наявність тих самих вад думки, які він критикував у історично попередніх філософських позиціях. Зокрема, якщо епістемологізм вмер, тоді герменевтика повинна постати перед нами як розмова без попередніх когнітивних передумов або установок. До того ж і в процесі уявної герменевтичної розмови її учасники не повинні здійснювати епістемологічної рефлексії ні щодо висловів своїх співрозмовників, ні щодо власних кроків думки. Але тоді ми взагалі не змогли б зорієнтуватись відносно інтелектуальних дій у подібній розмові, у тому числі, ми не змогли б виконати і вимог герменевтичної позиції, що зробило б усі наші міркування та зусилля, спрямовані на подолання вад епістемологізму, просто безглуздими. Прочитую самого Рорті: "... отримання розуміння (у герменевтичній розмові — В.П.) більше походить на поступове знайомство із людиною, ніж на доведення... Ми ніби снуємо туди і назад між загадками відносно того, як охарактеризувати конкретне твердження або інші позиції, та загадками відносно ситуації в цілому, поки, нарешті, не приходимо до стадії засвоєння тих речей, які перед тим були нам чужими"¹. Аналітичному та розумовому дослідженню Рорті у цитованій праці протиставляв "пайдею", тобто поступове ніби "оброблення", "окультурення" людини в процесі здійснення життєвих контактів. Досить очевидним є те, що при цьому автор виявляє своєрідну ностальгію за першою, ще нерозчленованою в'їдливою рефлексією реальністю. Сама по собі означена ностальгія навряд чи заслуговує негативної оцінки; як про це вже йшлося неодноразово, її можна характеризувати органічною складовою людського свідомого ставлення до дійсності. Але Рорті спочатку іронізував з її приводу, а потім прийшов до неї так само, як і скритиковані ним його попередники. Вважаю, що це досить яскраво засвідчує неможливість

¹ Рорті Р. *Философия и зеркало природы*. — Новосибирск: Изд-во Новосибир. ун-та, 1987. — С.235.

вилучення епістемологічної установки із нашого підходу до реальї людського буття навіть і тоді, коли ми намагаємось це будь-що здійснити. До того ж Рорті, коли розглядає історично здійснені філософські позиції, міркує у кількісному вимірі: позиції ніби просто приходять та відходять. Але історичні зміни можуть приводити і до зміни у характері самих змін. У випадку із епістемологізмом філософія, на мій погляд, нарешті окреслила такий момент у бутті свідомості, який є не лише його (цього буття) стороною, але основою і способом самовиявлення. Можна змінювати позиції і принципи, але повинна існувати основа для таких змін. Іншими словами, повинно існувати щось, вздовж чого, умовно кажучи, повинен відбуватись рух подібних змін. А це означає, що подальші зрушення в окресленні сутності свідомості (як і інтелектуальної діяльності взагалі) будуть представляти собою не заміну епістемологізму на якийсь інший, вищий принцип, а його поглиблення та розширення. Тому і сама герменевтика постає нічим іншим, як певним способом виявлення саме епістемологічної рефлексії: спробуйте уявити собі герменевтичну розмову без саморефлексії, а також без рефлексії відносно здійснюваних інтелектуальних актів. Це просто неможливо хоча б тому, що у такій розмові ми повинні усвідомлювати, що ми розмовляємо і до того ж — герменевтично. Підкреслю ще раз: епістемологічна складова філософського мислення пов'язана із визнанням того, що сутнісною рисою людської свідомості є її здатність до саморефлексії, до внутрішнього самовідношення. Ця риса свідомості є неунікною, а тому момент епістемологічної установки із діяльності людської свідомості вилучити просто неможливо.

Негативне ставлення Рорті до епістемологізму зумовлене скоріше тим, що він пов'язує останній лише або переважно із позицією наукового пізнання. Думаю, що правильно осмислена цінність епістемологізму полягає якраз у тому, що він дає нам можливість розуміти свідомість через внутрішнє самовідношення та самоспостереження, а не у тому, що він претендує на точне та унормоване здійснення розумових актів. Іншого погляду на свідомість, який давав би нам

підстави для достовірних суджень, на сьогоднішній день у нашому розпорядженні просто немає. Повторю ще раз: справа у тому, що першою і достовірною реальністю для будь-яких наших міркувань постає наявність у нас знань, які вводять нас у відношення до буття. Звичайно, що для філософської думки незайвими будуть і питання про світ та його реальність, про буття, життя, соціальні процеси, але підходити до їх вирішення без урахування того, що є “першою” (або за С.Л.Франком “останньою”) очевидністю, навряд чи виправдано. У цій очевидності ми початково перебуваємо, як в екзистенціальній ситуації. Відповідно, епістемологічна інтенція постає органічним компонентом філософської рефлексії. Тому провіщання “кінця епістемологізму” в кращому випадку є передчасним.

Наступ на епістемологізм у сучасній філософсько-методологічній думці здійснюється і ще в одному варіанті. Не рідко постають міркування такого плану, що внаслідок успіхів математичної логіки, засобів обробки інформації, наукознавства, різних напрямків наукового моделювання складних процесів, епістемологію потрібно розглядати не як філософську дисципліну, а як одну із точних наук. Відповідно, її проблематика повинна бути пов’язана із ретельним аналізом наукових процедур та інструментів, а метод — максимально наближеним до виправданих сучасних пошукових засобів. Усілякі спроби розширити окреслене таким чином завдання епістемології у дусі класичних позитивістських тверджень розцінюється як повернення до метафізики. У зв’язку із поширенням такого погляду доречно поставити запитання: чи можлива сьогодні епістемологія як філософська наука, а не як одне із відгалужень конкретно-наукового пізнання? Я вважаю за можливе дати ствердну відповідь на це питання. Більше того, така ситуація, коли у межах певного напрямку пізнавальної діяльності відбувається розмежування і утворюються ніби протилежні полюси у його реальному функціонуванні, сьогодні не є рідкісною. Можна згадати соціологію, в якій існують, з одного боку, філософія історії, а, з іншого — конкретна соціологія. У мистецтвознавстві так само співіснують конкретне атрибутивне мистецтвознавство, мистецтвознавство (смісловне

та семіотичне тлумачення творів мистецтва) та філософія мистецтва; а інколи до цього додаються ще й поетика та естетика. Отже, не існує принципових перешкод для того, щоб епістемологія функціонувала сьогодні і як конкретно-наукові дослідження змісту та результатів пізнання (перш за все — наукового), і як філософська теорія знання. З боку прихильників бачення епістемології як конкретно-наукових досліджень часто висловлюється дещо іронічне ставлення до філософської епістемології; їм здається, що у такому випадку ми відходимо від наукової чіткості і впадаємо у беззмістовне багатослів’я. Але як раніше, так і в наші часи розвиток та розгалуження знань вимагають приведення їх до узагальнюючої єдності, і то тим більше, чим розвиненішою постає галузь знання. Філософська епістемологія і покликана в першу чергу давати цілісне охоплення когнітивної проблематики. Можливо, ще більш важливим аргументом на користь існування філософської епістемології постає нагальна потреба у будь-якому науковому пошуку рухатись на крок, а то й на більше попереду нього, ніби здійснюючи наукову розвідку та прогноз. Такий рух можливий лише тоді, коли ми споглядаємо поле в цілому більш широке, ніж поле конкретного наукового дослідження. У такому випадку і засоби подібної прогнозувальної діяльності повинні бути відмінними від засобів вирішення конкретних наукових проблем. Нарешті, не потрібно забувати, що, коли ми досліджуємо знання, ми перебуваємо у так званій “сократівській ситуації”, тобто у ситуації усвідомлення, що знання характеризують перш за все специфіку людського способу перебування у світі та відношення до світу. В конкретно-науковому дослідженні когнітивної проблематики від цього можна відволікатись, але, як відомо, абстрагування виправдовує себе, коли воно знає власні межі. Вилучити антропологічний (або, іншими словами, екзистенціальний) момент із епістемології задля якихось конкретно-наукових цілей можна, але в цілому і назавжди — ні. Так само не можна залишити поза увагою і, умовно кажучи, метафізичне навантаження епістемологічної проблематики: врешті, коли ми ведемо

розмову про знання, найбільше нас цікавить питання про його природу, його буттєві засади. Поза живим людським інтересом, поза граничними питаннями людської екзистенції усі інші питання щодо знання можуть перетворитись на технологію, яку врешті машина може виконати краще за людину. Отже, епістемологія може функціонувати повноцінно лише у варіанті поєднання її філософського та конкретно-наукового полюсів. Філософська епістемологія має свої нічим незамінні функції: цілісного охоплення когнітивної проблематики, здійснення конструктивного прогнозу щодо її розвитку, виявлення та дослідження антропологічно-екзистенціальних аспектів знання, окреслення метафізичної інтенції когнітивних досліджень.

КОГНІТИВНІ АСПЕКТИ ЛЮДСЬКОЇ ЕКЗИСТЕНЦІЇ: Я ТА ІНШІ

Ми не можемо уявити собі людину без знання та пізнання, але так само не можна уявити людину лише через знання. Знання постає своєрідним екраном людського самоздійснення: на цьому екрані окреслюються важливі сторони людського буття, але і сам цей екран постає елементом людського життєвого процесу, впливає на нього в міру власних трансформацій. Означений момент у спеціальних дослідженнях отримав назву “рефлексивного зміщення”. Простими словами його можна окреслити так: наші прозрівання та вдумування завжди запізнюються; ми розумні переважно “заднім числом”. Це пояснюється тим, що як би ми не планували наші майбутні дії, реальний перебіг подій все одно щось додасть до наших планів, і лише тоді ми справді осягнемо ситуацію повною мірою. Звичайно, ми намагаємось врахувати все це у своїх майбутніх діях, але і надалі все відбувається у тому ж самому окресленні. Ситуацію “рефлексивного зміщення” можна оцінювати по-різному: у ній можна вбачати немічність нашого знання, а можна із задоволенням констатувати, що це гарантує нам невичерпну різноманітність та непередбачуваність

життя, його вищість за будь-яке знання. Але в епістемологічному плані ця ситуація ставить перед нами одну незаперечну вимогу: для того, щоб наші дії справді були виправданими, різноманітними, змістовно насиченими, вони повинні розгортатись в інформаційно насиченому просторі. Бо чим більш прозорим та широким за обсягом буде наше когнітивне середовище, тим більше ми зможемо побачити та відфіксувати у наших зустрічах із буттям.

Ефект “рефлексивного зміщення” може мати і зворотне виявлення: ми можемо побачити у факті постійного пересування умовної межі між ментальними та реальними явищами на екрані нашої свідомості нашу відокремленість від буття, неможливість отримати у сприйнятті “саму реальність”, бо вона завжди буде окреслюватись перед нами через когнітивні форми. Нарешті, цей же ефект може дуже своєрідно впливати на розмежування нашого самосприйняття та сприйняття інших людей. Проблема “Я та інші” дуже гостро і навіть драматично почала окреслюватись у некласичній філософії. Ще Паскаль писав про те, що гідне людське життя передбачає: жити потрібно так, ніби ти живеш один. Кіркегорівське розуміння індивідуальності досить радикально відрізало людину від інших людей, особливо з огляду на те, що саме для людської одиниці, тобто для індивіда існувала реальна можливість “телеологічного відхилення етичного”¹. Це означає, що Кіркегор припускав можливість для індивіда діяти всупереч загальноприйнятим нормам моралі. Сумного розголосу набула теза Ж.-П.Сартра про те, що інший — це завжди пекло². Усі окреслені ситуації людського буття більш-менш відомі усім зацікавленим, але варто поставити запитання про їх епістемологічне підґрунтя. Яку роль відіграє знання у принциповій відмінності між людським самосприйняттям та сприйняттям інших людей? Свої власні дії та кроки кожна людина сприймає “ізсередини себе самої”, тобто для неї основні окреслення її дій, їх послідовність, мотивованість постають через

¹ Див.: Кіркегор С. Страх и трепет.— М.: Республика, 1993.— С.53.

² Сартр Ж.-П. Философские пьесы.— М.: Канон, 1996.— С.111.

когнітивну прозорість. Про свої душевні порухи людина знає завжди більше та детальніше, ніж про дії та мотиви будь-якої іншої людини. Тому й розуміє, і виправдовує себе людина завжди із більшою готовністю, ніж інших. З іншого боку, дії інших людей окреслюються у матеріальному виявленні, непрозоро, а тому й переконливо, ґрунтовно, імперативно. В діях інших наміри та виконання здаються міцно з'єднаними, у той час як в собі людина бачить дистанцію між наміром та виконанням. Інші люди своїми діями промовляють та переконують; для себе ж самої людина завжди постає як проблема. Звичайно, ми розуміємо, що й інші люди, коли вони здійснюють певні вчинки, думають, вагаються. Але все це закрито для нашого спостереження: ми бачимо лише реальну “траєкторію” дії, де усе попереднє відступає на другий план, а на перший виходить злиття реального та ментального. У цьому можна побачити підґрунтя переконання у тому, що оцінювати потрібно не наміри, а лише реальні дії, бо лише це і є реальністю людини.

Із цього своєрідного епістемологічного розриву між само-сприйняттям та сприйняттям інших людей виникає феномен, який умовно можна назвати “за-спиною-стояння”, коли люди схильні ніби ховатись за інших у певних життєвих ситуаціях. Досить часто, пояснюючи свої дії, ми схильні посилатись на те, що так роблять усі. Нам значно легше рухатись життєвими маршрутами, які вже кимось випробувані. Життєва потужність цього феномена настільки велика, що певні аналогії йому можна побачити у священних подіях та в культурно-історичному процесі. Відомо, що старозавітний Бог промовляє через пророків, а в історичному здійсненні певних культур можна побачити прояви посилення на інші культури. Тривіальна життєва мудрість радить нам: у випадку, коли ми не знаємо, як себе поводити, треба дивитись на те, що роблять інші та копіювати їхні дії.

Стояти за спиною інших людей нас змушує і момент нашої вихідної життєвої незапрограмованості: прийшовши у цей світ без “інструкції” щодо своїх дій та своєї поведінки, я просто змушений вдивлятись у те, що роблять інші люди і, навчаючись поводитись по-

людськи, копіювати їхню поведінку. Все, що має людський характер, є мос, а я, здійснюючи певні вчинки, засвідчую тим самим, на що спроможна людина. Отже, вимальовується досить дивна картина: розпочавши з індивіда та його відокремленості від інших людей, ми приходимо до визнання принципової неподільності людського початку буття. А точніше, перед нами окреслюються когнітивні полюси ситуації “Я та інші”. Незаперечною інформативністю для нас володіють наші внутрішні мотивації, інтелектуальні акти, усвідомлення. Дії інших людей у цьому плані окреслюються як предметне наповнення моєї свідомості. Я сам для себе постаю як “отвір” у буттєвій суцільності мого оточення. Лише для себе я постаю прозорим і інформативно достовірним. Але, з іншого боку, у собі я виявляю момент внутрішньої розірваності, розладу, непевності, відсутності прямого переходу від намірів до здійснення. Інші ж постають переді мною у діях; вони цими діями ставлять мене перед фактами. На тлі моєї внутрішньої неузгодженості вони постають суцільними і переконливими. Тобто ситуація тепер змінюється на прямо протилежне: інші набувають характеристик інформативної однозначності, а я стаю для себе самого проблематичним. Що ж насправді є більш переконливим і когнітивно більш узasadненим? Якщо виходити із окресленої раніше позиції поміркованого епістемологізму, то більшою достовірністю володіє внутрішнє самосприйняття, тобто саморефлексія думки. Сприйняття будь-чого зовнішнього постає похідним від нашої здатності сприймати. Але в реальному функціонуванні людської свідомості означені полюси когнітивної екзистенціальної позиції можуть поставати абсолютно рівноправними. У психології ці протилежні спрямованості людської інтелектуальної інтенції позначаються як інтро- та екстравертність: для одних людей переконливішим постає внутрішня саморефлексія, для інших — те, що надане у сприйнятті.

Але у будь-якому варіанті важливо засвідчити, що як наше самосприйняття, так і сприйняття інших людей здійснюється нами у когнітивному полі і відповідно до властивостей, притаманних знанню. Онтологічне підґрунтя наших знань та усвідомлень передбачає

виведення усього, що ми сприймаємо, у буттєві окреслення, а останні розкриваються перед нами через опозицію конкретного буття та буття як такого. Дана опозиція діє не лише у нашому сприйнятті зовнішньої реальності, а й у самосприйнятті. Перебуваючи у когнітивній ситуації, ми завжди ніби розриваємось між двома принциповими можливостями: бути такими, як усі люди, або йти лише своїм шляхом. Як з'ясувалось, ці можливості — лише прояви вихідної узасадненості знання у відношенні як до буття взагалі, так і до конкретного сушого. Ці речі не можна відривати одне від одного, хоча, як здається, вони постають перед нами як життєві альтернативи. Наш життєвий шлях як істот, наділених свідомістю, є нескінченною спробою ці альтернативи пов'язати: як реально, так і ментально.

КУДИ ВЕДУТЬ НАС ОНТОЛОГІЧНІ ОКРЕСЛЕННЯ ПІДВАЛИН ЗНАННЯ?

Зв'язок пізнавальної проблематики із онтологічною був відфіксований і осмислений вже в античній філософії. Ще представники давньогрецької натурфілософії вважали, що сама можливість пізнання повинна мати буттєві передумови, тобто світ із самого початку повинен бути влаштований так, щоб він припускав існування пізнання. Найбільш поширеною у той час була теза про те, що подібне пізнається через подібне. Тому пізнання з самого початку поставало в окресленнях “виходу прихованого у неприхованість”¹. Звичайно, на сьогоднішній день підвалини знання і пізнання окреслюються значно докладніше і повніше. Тому проблеми та альтернативи сьогоденної епістемології постають багатшими та докладніше окресленими. Позначимо ті із них, які мають найперше та найважливіше значення.

¹ Див.: Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге.— М.: Высшая школа, 1991.— С.20–21.

У деяких сучасних епістемологічних дослідженнях вихідні установки пізнання характеризуються через термін “епістеми”; відповідно, окреслюючи вихідні установки пізнавальної діяльності, розкривають та описують епістеми певного виду пізнання¹. Скажімо, епістеми наукового пізнання у межах класичної науки окреслюються через установки на однорідність світу, його принципову пізнаваність, впорядкованість та закономірність. В епістемах неklasичної науки на перший план виходять єдність характеристик об'єкта та суб'єкта, динамічний характер світових процесів, залежність результатів пізнання від установок та пізнавального інструментарію суб'єкта пізнання. Спираючись на поняття епістеми, можна окреслювати вихідні підвалини пізнавальної інтенції не лише у науковій діяльності, але також і в діяльності художньо-мистецькій, релігійній, у сфері повсякденного досвіду. Але для філософської епістемології принципово важливим постає окреслення підвалин пізнання у ракурсі епістемологічної холастики, тобто виявлення вихідних засад та можливостей пізнання взагалі. Чому людина здатна пізнавати світ? Якою мірою її суб'єктивні орієнтації можуть засвідчувати характеристики світу? Чи постає саме пізнання справді сутнісною характеристикою людини, чи можна розглядати його як надлишкову якість? Що нарешті може окреслюватись для людини як справжнє горе: лихо з розуму чи лихо без розуму? — Тут перераховані лише найважливіші із тих питань, які обсадають людину тоді, коли вона починає замислюватись над особливостями свого способу буття у світі. Ще Кіркєгор, бажаючи засвідчити, що так зване естетичне ставлення до себе і до дійсності не приносить і не може принести людині життєвого задоволення, писав про марнотність людських сподівань на те, що ще одне знання, ще один крок у пізнанні нарешті приведе до бажаного стану або повного задоволення; рухатись у контакт із зовнішньою дійсністю можна нескінченно, а результат буде той же: відчуття недосяжності бажаного

¹ Тайнов Э.А. Трансцендентальное. Православная метафизика.— М.: Маргис, 1998.— С.17.

і неможливості здобути омріяне через пізнання¹. Може здатися, що ХХ ст. скоріше підтвердило цю сумну сентенцію, ніж її спростувало. Наприкінці ХХ ст. явно відчувалась деяка стомленість людства від гонитви на пізнавальній дистанції. Крім того, наука вже досить переконливо засвідчила, що результати її діяльності амбівалентні, тобто неоднозначні. У світлі наших попередніх міркувань можна так само зробити невтішні висновки: пізнання може окреслювати нам лише часткові прояви дійсності, а от те, що цікавить людину найбільше — питання про буття як таке — залишається завжди ніби винесеним у невизначену віддаленість від усіх наших інтелектуальних зусиль.

В історії людського самопізнання та самооцінок, як вже зазначалось раніше, ніби із певною періодичністю чередуються періоди просвітленого оптимізму та похмурого песимізму. Існують реальні підстави як для однієї позиції, так і для іншої. Тому можна зробити висновок, що навряд чи буде виправданим наполегливо відстоювати якусь із них, спростовуючи при цьому протилежну. Зазначені позиції та оцінки скоріше окреслюють нам граничні межі діапазону реальних проявів людини. І у підході до пізнання навряд чи може повною мірою виправдати себе як позиція тотального оптимізму, так і позиція тотального песимізму. Людина живе скінченим життям у сфері скінчених форм, а тому усе, із чим вона має справу, постає суперечливим та неоднозначним. Але і такий загальний висновок нас так само не може задовільнити хоча б тому, що ми маємо свідомість, маємо розум і пізнання і бажаємо свідомо визначитись (хоча б із обмеженими та варіативними результатами) у найважливіших питаннях нашого життя. Взагалі ті ситуації, у яких ми опиняємось віч-на-віч із нескінченністю або ж із суперечливістю, можна оцінювати і витлумачувати не лише негативно, а й позитивно. Зокрема, той факт, що пізнання ніколи не приводить нас до остаточних вирішень та до бажаного нібито блаженства, але у той же час воно існує, здійснюється, функціонує, приносячи нам справжні результати, засвідчує не його нікчемність та

безпорадність, а скоріше те, що воно являє собою внутрішню складову деякого процесу. І означена складова існує і діє стільки ж, скільки існує зазначений процес. Мало того, при такому розумінні пізнання ми маємо підстави стверджувати, що воно є силою та енергетикою як утворення, так і протікання даного процесу, який можна назвати процесом людської життєдіяльності. Звідси стає зрозумілим, що припинити або закінчити пізнання неможливо доти, доки триває людська життєдіяльність. Якщо уявити собі, що це сталося б і що пізнання, здобувши завершення, припинилося б, це означало б завершення специфічно людського способу перебування у світі. На мові звичайного розуміння подібну гіпотетичну ситуацію інколи пояснюють так: якщо б усе було пізнане і далі пізнавати вже не було б чого, людська діяльність просто втратила б сенс або перейшла б у якийсь інший спосіб здійснення. Отже, нескінченність у певних екзистенціальних характеристиках людської життєдіяльності постає симптомом перспективності, незавершених та можливих горизонтів людського самоздійснення. Тому, на мій погляд, тлумачити неunikну відкритість горизонтів людського пізнання як ознаки неспроможності та мізерності останнього було б, принаймні, однобічним. До того ж та нескінченність, яку відкриває нам пізнання, не залишається зовсім невизначеною. Ті часткові знання, які ми здобуваємо, ніби якимсь чином калібрують (або квантифікують) її так само, як конкретний спосіб руху у реальних ситуаціях життя калібрує та робить визначеним для нас фізичний простір: одна справа, коли ми йдемо пішки, інша — коли їдемо на транспортних засобах; при цьому змінюються і характер руху, і наші уявлення про конкретні виявлення простору. З позиції сьогodнішніх засобів пересування довжина екватора постає досить грандіозною, а от космонавтам, що облітають Землю за кілька годин, вона видається незначною. Подібне відбувається і в людському пізнанні: самий спосіб продукування знання, його розповсюдження та використання суттєво змінює наші уявлення і про себе, і про пізнання, і про дійсність та її пізнаваність. Тому у нас є підстави стверджувати, що пізнання являє собою (принаймні на сьогodнішній день) органічну

¹ *Киркегор С.* Наслаждение и долг. — К.: Air Land, 1994. — С.231—243.

складову того процесу самоздійснення та самовиявлення універсуму, який пов'язаний із рівнем людського перебування у світі. Якщо навіть забрати звідси усю патетику, то все одно залишиться досить багато: саме кроками пізнання людина вимірює ту дистанцію світу, яка надана їй як її космічна оселя, або у яку, якщо вживати терміни екзистенціальної філософії, вона опинилась закинутаю. Не думаю, що варто робити із такого бачення пізнання максималістські висновки і стверджувати, що пізнання і є те єдине, що робить людину людиною; просто пізнання іманентно притаманне людському буттю, а тому із ним необхідно рахуватись і до нього уважно приглядатись.

Граничними умовами здійснення будь-якого пізнавального акту, як я намагався обґрунтувати це у попередніх розділах, постають чуттєва даність та здатність свідомості продукувати ідеальні еталони, всезагальні ідеалізовані системи відліку для дій нашого розуму. Без поєднання означених полюсів у нашому інтелекті пізнавальна діяльність просто неможлива. Виникає запитання: яким є онтологічний статус означених складових пізнання? Коли ми ведемо розмову про здатність свідомості до створення ідеалізованих еталонних вимірів дійсності, то для їх пояснення, як правило, застосовують концепції апіоризму, вроджених ідей, божественного об'явлення, божественної ілюмінації, трансценденталізму, агностицизму, культурного традиціоналізму та соціально-діяльного схематизму. Розглянемо основні змістовні акценти зазначених концепцій тільки в аспекті сформульованого вище онтологічного питання (загальні епістемологічні характеристики наведених концепцій спеціально будуть окреслені в останньому розділі даної праці).

Позиція апіоризму передбачає, що людський інтелект за самою своєю природою має здатність продукувати всезагальні та необхідні знання у вигляді, наприклад, категорій¹. З точки зору онтології це означає визнання факту: якщо чомусь та якось наш інтелект з'явився у цьому світі, то він за своєю природою або за своєю власною будовою

влаштований так, що може оформлювати все те, що входить у його зміст, за допомогою ідеальних інтелектуальних конструкцій. Концепції апіоризму закидають те, що вона власне нічого не пояснює, а лише констатує факт. Зміст концепції, зрозуміло, полягає не в констатації даного факту, а в докладному дослідженні пізнання на засадах припущення апіоризму. Вважається також, що апіоризм обмежує пізнавальні можливості людини: якщо категорії початково "вмонтовані" в наш інтелект, то пізнання значною мірою не залежить від наших зусиль, а тому до певної міри взагалі не є людською справою.

Наближеною за змістом до апіоризму постає концепція "вроджених ідей". Вона нагадує позицію деїзму, розповсюджену в епоху Нового часу в європейській філософії. Деїзм припускав, що Бог творить світ як великий механізм, надає йому перший поштовх, а далі світ функціонує самостійно, але згідно з тією необхідністю, яка закладена у нього початково. Так само і у пізнанні: в людському інтелекті початково наявний певний комплекс вихідних ідей, на змістовному ґрунті яких потім поступово розгортається весь процес людського пізнання¹. Концепція вроджених ідей так само, як і апіоризм, відмовляється від спроби зрозуміти пізнання як суцільно людську справу. Окрім того, ця концепція не може нам прояснити й іншого: якщо вихідні ідеї у нас вроджені, то звідки з'явилась здібність розуму творити ідеальні конструкції і в подальшому ході пізнання?

У певному сенсі більш щирими та послідовними постають концепції божественного об'явлення та божественної ілюмінації. Божественне об'явлення вважається вихідним джерелом будь-яких наших знань як в минулому, так і в майбутньому у концепції із відповідною назвою. А концепція божественної ілюмінації додає до цього момент, принципово важливий у світлі сформульованих нами питань: вона стверджує, що світло вищої істини та остаточного прояснення включається у діяльність нашого інтелекту повсякчасно, тому й будь-які наші пізнавальні дії підсилені ідеальним та абсолют-

¹ Кант И. Критика чистого разума.— М.: Мысль, 1994.— С.107—108.

¹ Декарт Р. Сочинения в 2-х т. Т.2.— М.: Мысль, 1994.— С.55, 218—220.

ним знанням¹. Концепція трансценденталізму (яка може поєднуватись із усіма раніше окресленими) відсилає нас, коли ми шукаємо відповіді на позначені запитання, до визнання того факту, що без наявності певних складових або компонентів пізнавального акту останній просто буде неможливим. Це потрібно визнати, і не більше того. Але, крім того, потрібно визнати, що компоненти пізнавального акту не утворюються ним самим, а надаються як його всезагальна та необхідна умова.

Дещо особливе становище належить концепції культурного традиціоналізму. Вона стверджує, що категоріальне мислення є продуктом багатовікової культурної традиції. Зокрема, при цьому діє механізм історичного заміщення: у міру історичної передачі культурних традицій останні все більше і більше відокремлюються від свого реального змісту, набувають переважно формального, скоріше навіть — церемоніального та символічного значення. Внаслідок цього колишні реальні дії підлягають більш-менш успішним ідеалізаціям, алегоричним та метафоричним тлумаченням. Врешті-решт вони перетворюються на відправні для пізнання норми, стандарти та системи відліку². Концепція соціально-діяльного схематизму, виходячи в чомусь із ідей І.Канта про роль схематизму “продуктивної здатності уяви”, стверджує (якщо вжити вислови колишнього “класика”), що людська практична діяльність у варіантах своїх успішних здійснень, перетворюється на сталі, стійкі схеми людських інтелектуальних актів. Останні закріплюються в логіці у вигляді її норм та законів. Ну, а інтелектуальні схеми вже не так складно змінювати і параметрично вдосконалювати, доводячи до ідеальних, тобто гранично можливих вимірів³. Онтологічні засади і культурного традиціоналізму, і соціально-діяльного

¹ Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии.— М.: Мысль, 1979.— С.265—266.

² Див.: Розов М.А. Знание и механизмы социальной памяти//На пути к теории научного знания.— М.: Наука,1984.— С.175—197.

³ Бородай Ю.М. Воображение и теория познания.— М.: Высшая школа, 1966.— С.92—107.

схематизму передбачають сповідування тези про ототожнення пізнавальної діяльності із дійсністю через певні механізми: або через культурно-історичний процес, або через структури практичного освоєння світу людиною. Реалістично та натуралістично орієнтованим особам дві розглянуті останніми концепції часто здаються не лише найбільш виправданими та обґрунтованими, але й єдино можливими. У той же час варто відзначити, що при цьому сама ідеалізуюча діяльність людського інтелекту подається даними концепціями виправданою лише частково; за нею не проглядається онтологічної необхідності. Залишається так і не з'ясованим, чому інтелект спроможний створювати ідеальні конструкції навіть і тоді, коли він обслуговує чи то культурно-історичний процес, чи то суспільну практику. Адже тоді, коли експериментатори намагаються залучити до діяльності, подібної до людської, найбільш розвинених тварин, і тоді, коли ці тварини справді демонструють ніби деякі симптоми (або елементи) “олюднення”, не спостерігається нічого такого, що хоча б частково нагадувало справжні пізнавальні акти, тобто акти, в яких самі форми фіксації та конструювання дійсності ставали б особливими предметами пізнання та перетворення для інтелекту.

Нарешті, позиція агностицизму передбачає принципову відмову від вирішення усіх раніше перерахованих питань і навіть наполягання на тому, що їх взагалі не можна вирішувати ні в який виправданий та прийнятний спосіб.

Усі розглянуті вище концепції несуть в своєму змісті дещо виправдане і корисне для визначеності у питаннях про природу та можливості пізнання. Варто було б спробувати їх синтезувати, тобто виділити у їх змісті те, що буде взаємно доповнювати одне одного і надавати можливість побачити онтологію вихідних підвалин знання у найбільшій повноті. Повернемось ще раз до зазначених підвалин. Можна вважати достовірним і виправданим виділення як конститутивних компонентів знання чуттєву даність (а) та еталонні ідеалізовані виміри дійсності (б). Принаймні, ще ніхто у міркуваннях про знання не зміг їх обминути (хоча термінологічно їх можна позначати по-різному).

Підкреслю ще раз: знання і пізнання були б просто неможливими, якби людина не могла десь і в чомусь припинити потік чуттєвості, створити у своєму інтелекті ідеалізовані конструкції, використати їх як вихідні орієнтовні визначення того, що налане через чуття, та здійснювати роботу по віднесенню до цих визначень усієї багатогранної сукупності “вторинних якостей” речей та ще й при цьому розвивати, деталізувати, вдосконалювати самі ідеалізовані конструкції. Ухопити розумінням саме оцей момент необхідності розрізання суцільної стіни чуттєвості інколи досить складно; пошлюся для цього на приклад. Спробуємо уявити собі, що чуттєво нам надана якась річ, яка (припустимо і це заради “чистоти” експерименту) зовсім не подібна на все те, що ми бачили до того. Чуттєво річ нам відкрита, але що можуть означати самі почуття для знання, для розуму? Лише те, що ми сприймаємо річ, але не те, що саме ми сприймаємо. Отже, самого почуття для знання абсолютно недостатньо. Розум повинен почати діяльність визначення, а це і є ніщо інше, як продукування орієнтирів. А останні, здійснені “в ефірі чистої думки” звичайно ж наберуть ідеальних характеристик хоча б тому, що розум, не звільнений від домішок чуттєвості, постане певною мірою знову ж таки “темним”, нічим, невизначеним. Звідки з’явилась означена здатність розуму до продукування ідеальних конструкцій, до принципового виходу за межі чуттєвості як такої? Спираючись на розглянуті вище концепції ми можемо констатувати: ця здатність є, вона реально діє і проявляє себе, вона підносить нас над ситуативністю та стихійністю природних процесів; більше того, вона дає змогу нам бачити межі не лише окремих речей, а й світу в цілому, усвідомлювати і використовувати в своїх елементарних інтелектуальних діях межі буття та небуття. Тобто ми маємо підстави стверджувати: в особі описаної здатності ми маємо справу із фундаментальним для світу явищем, навіть із явищем певною мірою надсвітловим або позасвітловим. Можна назвати цю здатність божественною, всесвітньо-духовною, а можна вважати її виявленням загального інформаційного поля або інформації у чистому вигляді. Основне завдання епістемології, на мій погляд, полягає у тому, щоб

максимально виявляти та окреслювати усі сторони, усі аспекти ідеалізуючої діяльності людського інтелекту. При цьому можна побачити реальні підстави для різноманітних окреслень цієї діяльності у розглянутих вище концепціях. Наприклад, коли Мальбранш стверджує, що будь-яке буття ми не можемо розглядати інакше, ніж зумовлене дією божественної сили¹, то в цьому не можна не побачити справедливості хоча б у тому, що, як ми з’ясували, без відношення до абсолютного констатації факту буття для знання та свідомості просто неможливі. Коли ми ведемо розмову про апіоризм, то і тут слушним буде зауважити: ми не самі і не з власної волі створюємо нашу інтелектуальну фундаментальність; у відношенні до конкретної людини та конкретного розуму вона справді є апіорною. При зверненні до концепцій культурного традиціоналізму та соціально-діяльного схематизму ми також отримуємо багато глибокого і корисного: якщо б ми прийняли погляд на людський інтелект як на виявлення божественної сили або ілюмінації і цим обмежились, було б абсолютно незрозумілим, як, чому та для чого ця сила не залишилась рівною собі самій, а прилучилась до скінченного та окремого. Мало того, так само незрозумілими для нас залишилися б питання про можливості та підстави подібного прилучення. Це складна, але виправдана та необхідна робота: перегляд, аналіз, сприйняття та критика різноманітних концептуальних заглиблень у природу та можливості людського інтелекту.

Захоплюючись (і безпідставно) ідеалізуючими можливостями свідомості, ми не повинні забувати про чуттєвість, адже саме вона змістовно наповнює наші знання і, як вже про це йшлося при окресленні побудови образу, дає змогу людині сприймати світ спорідненим собі, обжитим і перетвореним на людську оселю. Поза ідеальними еталонами ми неспроможні стати у відношення до буття, але індикатором проявів реального сущого постають саме чуття. Отже, у нас є усі підстави для того, щоб стверджувати: здатність створювати

¹ *Tatarkiewicz W. Historia filozofii. T.2.— Warszawa, 1995.— С.63.*

ідеальні конструкції та органічний зв'язок із чуттєвістю постають необхідними сторонами нашого когнітивного досвіду. Зміст же цього досвіду пов'язаний із значно ширшим колом умов: тут необхідно згадати і еволюцію у світі живого, і соціальність, і культурно-історичний процес, і багатогранність виявлень людської екзистенції. Звичайно, ми не отримаємо при цьому єдиної на всі часи відповіді на запитання про онтологічні корені знання та пізнання та проте отримаємо виправдану картину їх суттєвих проявів, що зовсім немало для свідомого самовизначення та самоутвердження.

Щодо сформульованих на початку даного підрозділу питань. На запитання: чому людина здатна пізнавати світ? — маємо підстави відповісти: тому, що вона дійсно прилучена як до повноти буття (через здатність створювати ідеальні еталонні конструкції), так і до обмежених, конкретних, а тому одиничних та неповторних окреслень сушого. Людина до того ж ніби опинилась у силовому, енергетичному осерді цілої низки унікальних умов та чинників, таких як пластичність живого, культурно-історичний та соціальний рух, непередбачуваність та розмаїтість психологічних і екзистенціальних характеристик людини. Думаю, що розгорнуті вище міркування дозволяють дати ствердну відповідь на запитання, чи є пізнання сутнісною характеристикою людини. Щоправда, не можна при цьому не зауважити й того, що знання та пізнання можуть виявлятися в окресленнях, ворожих для людини. Оскільки знання неминуче членує дійсність, причому членує її радикально, через вичерпування буттєвої повноти в інтелектуальних еталонах, воно може розглядатись як суто людський спосіб намагання за допомогою кінечного, регламентованого, впорядкованого опанувати безкінечним, стихійним, довільним. Як істота, занурена у життя, людина може відчувати, що знання обмежують життя, усталюють живе та рухливе; а, з іншого боку, знання підносять людину над стихією життя, надаючи можливість вперше зрозуміти та оцінити силу та благо останнього. Це і є одним із виявлень окресленого раніше людського способу “буття на межі”, буття як відношення. Це виявлення демонструє також амбівалентність людського ставлення до розуму:

людині однаково органічно відчувати як горе з розуму, так і горе без розуму. Паскаль у свій час писав про те, що людина скоріше буде уникати безумства, ніж скорбот, пов'язаних із розумністю¹. За звичайних умов напевне це так. Але, коли людина потрапляє в екстремальні ситуації, то наслідки їх інколи красномовно свідчать, що можливе і прямо протилежне.

ОБРАЗ ТА СОКРАТИВСЬКЕ ЗАПИТАННЯ

Після розгляду змісту образу як одиниці знання та його онтологічної інтерпретації перед нами розкриваються його нові окреслення. Зокрема, самий цей образ постає як утворення в чомусь самозамкнене та самодостатнє. У його внутрішній будові можна побачити ніби подвійне віддзеркалювання. З одного боку, конкретне суще з його характеристиками багатоманітності, неповторності, обмеженості віддзеркалюється на тлі ідеального та самототожного. З іншого — ідеальне, самототожне та завершене віддзеркалюється на тлі конкретного сушого. І хоча обидві сторони такого віддзеркалювання взаємно виходять за їх межі, вони разом складають змістовну наповненість образу, надаючи останньому статусу іконічного репрезентанта буття. Самозамкнутість образу приводить до того, що він, коли вже сформувався, може не тяжіти ні до чого. Коли ми, наприклад, розглядаємо якусь картину, у нас не виникає бажання зазирати за її край, хоча ми розуміємо, що це лише жалюгідно маленький фрагмент дійсності. Коли ми перебуваємо у спокійному спогляданні пейзажу, це споглядання саме приносить певне задоволення: ми можемо відчувати, що нам вистачає повною мірою того, що відкрите нашому погляду. Звідси впливає і такий ефект образного сприйняття: для того, щоб проникнутись красою та своєрідністю якоїсь квітки, нам зовсім не обов'язково споглядати її багато разів та у будь-якому вигляді і ракур-

¹ Ларошфуко Ф. и др. Суждения и афоризмы.— М.: Политиздат, 1990.— С.171, 252.

сі; одного, але цілісного та вдумливого сприйняття може виявитись для цього достатньо. Тому ми інколи, як то кажуть, із першого погляду схоплюємо сутність та основні окреслення якогось явища; якщо наш цей перший погляд справді ніби з'єднав, зв'язав у нероздільну цілісність сприйняття, він може виявитись не лише достатнім, а й найбільш правильним та влучним. Розумом ми знаємо, що за межами нашого образного охоплення є значно більше варіантів виявлення того сушого, яке ми сприйняли, але нас це не турбує: ми знаємо (а, точніше, відчуваємо), що ми вже опинились в осерді сушого.

Означену самодостатність та іконічну завершеність образу особливо гостро відчував і намагався використати у своїй кінотворчості Андрій Тарковський. З одного боку, він досить радикально розводив образ і символ, вважаючи, що символ постає відходом від “оголеної” дійсності¹. Символічне кіно, на думку Тарковського, демонструє на екрані одне, а має на увазі зовсім інше. Це є кіно неправильних форм та неширої мови. На екрані повинні бути образи, але саме такі образи, які виконували б функції іконічної завершеності сушого. Для створення саме такого образного кінематографічного ряду режисер застосовував цілу низку прийомів, таких як створення образних контрастів, образного роздзеркалювання, своєрідного вирізання певних образів із їх природних оточень і через це — їх сутнісного масштабування, представлення їх у цей час ніби як буттєвого центру людського універсуму. З іншого боку, Тарковський вважав за можливе у деяких мізансценах замінити акторів речами, а це можливе лише за умови, що ми зовсім по-іншому оцінюємо все те, що входить в іконічність образу².

Подвійне взаємне відзеркалювання конститутивних складових образу одне в одному вимагає від нас визнання необхідності розрізняти відмінності як в ході, так і в результаті такого відзеркалювання

¹ Тарковський А. О кинообразе//Искусство кино.— 1979, — №3.— С.81

² Див.: Петрушенко В.Л. Ностальгія по абсолютному. Філософський контекст кінотворчества Андрея Тарковського.— К.: Самватас, 1995.— С.23—53.

залежно від того, з якого боку воно відбувається. Коли конкретне суще вимальовується на тлі ідеальних еталонів, воно досить чітко та переконливо набуває характеристик повноцінної та єдино можливої форми представлення буття. Тобто ми досить часто і без вагань вважаємо: те конкретне, яке постає перед нами у нашому сприйнятті дійсності, і є єдиною справжньою реальністю. Але згадаймо ще раз: з точки зору квантово-механічної картини світу все те, що ми називаємо конкретно сущим, у крайньому випадку може бути оцінене лише як площина (або екран) якихось проєкцій світового універсуму. Конкретне суще імперативно переконливе, але у нього є відомий (можна сказати: смертельний) недолік: воно обмежене, його конкретність виходить за свої власні межі і переходить у конкретність інших видів сушого. Врешті, ланцюг цих переходів від сушого до сушого постає для нас нескінченним, тому ми починаємо розуміти: самодостатність та буттєва імперативність конкретного сушого були удаваними. Це суще справді покриває усе поле нашого бачення, але це поле, як виявилось, у кожній окремій ланці є нестійким та ненадійним. Що ж тоді?— Невже наше перше враження про надійність та самодостатність конкретного сушого було хибним від самого початку? Звичайно, це не так, бо ж істина, як казав Гегель, від зміни форми виявлення не може зникнути сама по собі. Це означає, що буттєва переконливість все ж таки притаманна конкретному сущому, але, оскільки останнє втрачає її через свої межі, то вона знаходиться за цими межами. А це означає, що буттєва, саме буттєва переконливість додається до конкретно сушого через його єдність із ідеалізованими еталонними вимірами. Останнє ж, маючи цілу низку характеристик, розглянутих на попередніх сторінках, володіє ще й здатністю до саморефлексії, тобто до відзеркалювання не лише на тлі сушого, а й у собі самому. Це означає, що реально процедура відзеркалювання здійснюється завжди лише у межах однієї складової образу, а це не конкретно суще відзеркалюється в ідеалізованих еталонах, наявних у змісті образу, а рефлексія постає у двох реальних формах: це саме рефлексія, з одного боку, прирівнює себе до виявлень чуттєвої даності,

а, з іншого боку, вона ж порівнює свої подібні окреслення із наявними у ній еталонними ідеальними конструкціями. У підсумку виходить, що те, що ми називаємо дійсністю, окреслюється рефлексією через її внутрішній рух від чуттєвих змістовних окреслень до ідеалізованих еталонів. Приблизно такий характер діяльності свідомості у процесі продукування знань описав Гегель у “Вступі” до “Феноменології духу”, резюмуючи його так: “Цей діалектичний рух, який здійснює свідомість у самій собі як відносно свого знання, так і відносно свого предмету — оскільки для неї із цього виникає новий істинний предмет, с, власне кажучи, те, що називається досвідом”¹. Отже, аналіз образу дійсності у свідомості людини засвідчує, що якісні окреслення того, що ми називаємо дійсністю, невідривно пов’язані із діяльністю такої нашої здатності, як рефлексія.

З методологічної точки зору із проведеного дослідження випливає необхідність для нас відрізнити у нашій свідомості, у нашому свідомому сприйнятті дійсності дві принципово відмінні речі: з одного боку, той зміст, який ми пов’язуємо із конкретно сушим (а), з іншого боку, еталонні виміри та інтелектуальні конструкції, віднесені саме до цього змісту (б). Це допоможе нам уникнути багатьох непорозумінь. Конкретний зміст того сушого, яке ми сприймаємо, постає перед нами нескінченно різноманітним, настільки різноманітним, що нам може здаватись — неможливим для врахування та охоплення. Тому, досить часто, маючи справу особливо із складними явищами дійсності, ми схильні вважати: їм не можна дати переконливого окреслення, тобто визначення, бо не можна охопити та врахувати усю їх багатющу варіативність. При цьому ми далеко не завжди замислюємось над простим питанням: якщо явище неозоре, то на яких підставах ми даємо йому назву та ще й вміємо його розпізнавати навіть у тих виявленнях, із якими ми досі не зіштовхувались? Коли це запитання ставиться прямо, то на нього часто відповідають так: у поняттях фіксуються не усі та не аби-які, а лише сутнісні характеристики предметів. Друго-

¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа.— М.: Соцэкгиз, 1959.— С.48.

рядні ж залишаються поза визначенням. Тому при сприйнятті ми зважаємо лише на те, що є суттєвим. Таке пояснення має свої резони, але воно все ж не досить переконливе. Хіба ми маємо можливість при сприйнятті якихось речей безпроблемно відділяти у них суттєве від несуттєвого? Це не така вже й проста процедура. Якщо з позиції логіки наведене вище пояснення може бути прийнятним, то з позиції епістемології воно потребує додаткових пояснень. Якщо ми будемо належним чином розуміти і реально проводити відмінність між конкретними наповненнями змісту образу та його (цього змісту) еталонними окресленнями, то саме останні ми й повинні характеризувати як те, що становить зміст визначень, або, з позиції логіки — зміст поняття. Іншими словами, давати визначення — це означає створювати та споглядати ту певну цілісність, яка виникає унаслідок вибудовування рефлексією еталонних меж та позначень у полі інтелектуального споглядання. Ці еталонні межі не є реальними межами конкретного сушого, бо суще не досягає ідеального, але це є та система відліків та віднесенень, поза якою свідомість неспроможна зорієнтуватись у потоці чуттєво наданого. Тому, даючи епістемологічно виправдане визначення, ми не повинні наївно вважати, що при цьому ми охоплюємо або вичерпуємо весь зміст реального сушого; ні, при цьому ми лише задаємо ту низку індикацій, при порівнянні із якими чуттєво надане набере змістовної визначеності. Якщо ж ми взагалі відмовимось від визначень, то опинимось у полоні усіх тих змін та відхилень, які супроводжують кожен наш контакт із дійсністю. Визначаючи, наприклад, що є добро, і не знаходячи при цьому у жодному сприйнятті того, що могло б повністю співпасти із “абсолютним добром”, ми (як і досить велика кількість філософів та мислителів) можемо зробити висновок, що добра “як такого” просто не існує, що це є суто відносне поняття і для різних людей одне і те ж може поставати то добром, то злом. Резонно було б запитати: нехай і для різних людей, але все ж ми будемо щось називати саме добром, тобто при цьому, при всій варіативності підходів до конкретного змісту добра, ми будемо в кожному конкретному випадку відрізнити його від зла. А значить, у нас

будуть якісь орієнтири для такого відрізнання. Отже, визначення не є реальним змістом, але останнього взагалі не було б, якщо б ми не володіли здатністю визначати.

На мій погляд, через наведені характеристики образу для нас краще розкриється зміст не лише платонівських ідей, а й філософської діяльності Сократа. Досить часто в дослідницькій літературі мова йде про те, що філософські погляди Сократа нам невідомі, що приписування йому тих чи інших ідей завжди постає сумнівним тощо. І все ж дещо ми можемо сказати про Сократа із високим ступенем достовірності. Зокрема, посилаючись на Платона та Арістотеля, можна стверджувати, що Сократ був першою людиною, яка почала не лише усвідомлювати усю серйозність відмінності між тим, що є у дійсності, і тим, що створює інтелект (таке усвідомлення наявне вже у міркуваннях Парменіда про відмінність між “буттям у гадці” та “буттям в істині”), а й практично це використовувати. Відомо, що Сократ усіляко намагався схилити своїх співрозмовників шукати відповіді на сформульовані ним запитання у варіанті виходу на граничні якості (або визначення), наприклад, сказати, що таке є “прекрасне само по собі”, “справедливість як така”, “знання взагалі”. У діалогах Платона майстерно змальовано, до яких це приводило результатів: співрозмовники та опоненти Сократа постійно плутали “прекрасне само по собі” із вдалою річчю, прекрасною жінкою, прекрасним конем тощо¹. Тобто вони якраз і не бачили внутрішньої складності образу і, не ускладнюючи собі життя інтелектуальними заглибленнями, вважали непохитною дійсністю те, за що можна вхопитися руками. Важливо звернути увагу ще й на те, що Сократ вів розмови не про все що завгодно, а лише про деякі особливі речі: про ті, які не мали прямого матеріально-чуттєвого аналога у сприйнятій дійсності. Тобто мова не йшла про стіл, будинок, море тощо, а про такі поняття, які скоріше характеризували не реальність, відкриту для чуттєвого споглядання, а реальність людського ставлення до дійсності. Чому це так? Думаю,

тому, що Сократ і мав наміри максимально наблизитись до розкриття таємниці того, що сьогодні ми називаємо “інтелектуальним конструюванням”, а в світлі наших міркувань це можна назвати конструюванням еталонів визначення (або еталонних визначень).

Ф. Ніцше назвав Сократа (разом із Платоном) засновником давньогрецького декадентства: “Маніфестації грецьких філософів після Сократа демонструють симптоми декадансу... Неприборканість і анархія інстинктів у Сократа були симптомами декадансу. Так само, як і надлишок логіки та ясності розуму. І те, і інше — відхилення від норми, і те, і інше — факти того ж самого роду”¹. Звичайно, можна не помічати того, що вже саме прагнення аргументувати, доводити свої судження, які ми спостерігаємо вже у перших грецьких філософів, засвідчують, що відбулось відокремлення того, що ми маємо у своєму інтелекті, від того, що надане нам у спогляданні. Який був би сенс у тому, щоб доводити спостережуване? — Доводиться лише неочевидне, але у той же час таке, що має безсумнівне відношення до спостережуваного, і за своїм значенням його перевищує. У цьому сенсі проявами декадансу можна вважати появу самої людської здатності мислити; для Ніцше це так і є, тому що він вважав культуротворення свідченням факту знесилення життя та неспроможності людини безпосередньо задовільняти свої життєві потреби. Не будемо зараз захоплюватись оцінками і вступати у полеміку; важливо засвідчити, що особливості людського свідомого ставлення до дійсності передбачають її образне виявлення, а образ, у свою чергу, постає формою іконічного представлення буття. Для того, щоб він зміг виконати таку функцію, його компоненти повинні надавати нам можливість здійснювати еталонне конструювання тих характеристик сушого, які у подальшому нашому відношенні до дійсності поставали б як взірць, модель, поза якими неможливі ні наше орієнтування у світі, ні наші визначення сушого. Для прикладу повернемося до тих окреслень істини, які були здійснені у попередньому розділі. В еталонному визначенні істини, або, як ми

¹ Див.: *Нерсесянц В.С.* Сократ.— М.: Наука, 1984.— С.19—31.

¹ *Ніцше Ф.* Воля к власти.— М.: REFL-book, 1994.— С.192, 199.

часто кажемо, у понятті істини, в ідеалі істини, ми бачимо, що істина є лише там і тоді, де і коли весь зміст певної реальності перейшов у зміст нашої свідомості, причому перейшов адекватно, тотожно. Досвід наших реальних контактів із дійсністю засвідчує, що такого немає і що таке навряд чи можливе. Такий поворот справи змушує мислителів і філософів (особливо — радикальних нахилів) проголошувати, що істини як такої немає, що усі знання є відносними, а наші пізнавальні зусилля — марними. Але, по-перше, варто було б поставити їм запитання: якщо істини як такої немає, то звідки вам відомо, якою вона повинна бути? Адже для того, щоб стверджувати, що її немає, треба мати про неї уявлення! Тому необхідно з'ясувати, в якому сенсі “істини як такої” немає, а в якому сенсі вона все ж існує. А існує вона у вигляді еталонного визначення або у вигляді поняття (або, платонівською термінологією, як ідея), і не існує саме у такому окресленні та повноті у конкретному сприйнятті змісту конкретного суцього. Але саме тому, що ми маємо у свідомості еталонне визначення істини, ми й спроможні оцінювати мірою істинності усі наші реальні контакти із дійсністю. Отже, наші непорозуміння, пов'язані із істиною як у конкретному випадку пізнання, так і у випадку звернення до ідеї істини, зумовлені переважно тим, що ми не відслідковуємо усіх нюансів змісту образу як іконічної форми представлення буття. Подібні ж аспекти виявлення еталонних визначень можна спостерігати і при зверненні до таких понять, як добро, справедливість, любов тощо; в усіх подібних ситуаціях ми намагаємось полегшити собі життя, коли думаємо, що можемо у вигляді конкретного суцього побачити те, що називається істиною, добром, красою, але насправді при цьому певною мірою закриваємо собі шлях до виправданого розуміння усієї складності та багатоаспектності людського ставлення до дійсності. Епістемологічні окреслення образу, а разом з тим і певних когнітивних характеристик буття, сприяють хоча б частковому проясненню цих питань.

РОЗДІЛ ЧЕТВЕРТИЙ. ЗНАННЯ ЯК КОМПОНЕНТ КУЛЬТУРИ.

ЛЮДИНА І КУЛЬТУРА

Відомо, що обговорення теми культури надзвичайно інтенсифікувалось в останній третині ХХ ст. Здається, саме в культурі осмислюючий дійсність розум нарешті знайшов щось таке, що можна було б назвати “першофеноменом”, або ключем до морфології людського буття. Культура постала як інтегральна базисна характеристика людського, як своєрідне “архе” соціокосмосу: “... культура впливає на усі сфери суспільної та індивідуальної життєдіяльності...”¹. Не викликає сумніву й те, що дійсно соціокультурний процес постає як людиноутворююче середовище. Більше того, культура як обробка природного, як створення сфери артефактів у своїх сутнісних рисах та зовнішніх межах співпадає із соціальністю. Соціокультурний процес утворює проміжну ланку між людиною та природним середовищем, перетворюючи природні чинники, стихії та сили на елементи способів (або алгоритмів) людської діяльності. Поза сферою культури людина втрачає суб'єктивні характеристики.

Окреслюючи таким чином значущість культури, варто вчасно зауважити і певні небезпеки тоталізації культури як чинника людської історії. Перша небезпека полягає в непомітному розчиненні культури в усіх різноманітних складових соціальної історії. Коли, наприклад, стверджується, що культура охоплює і пронизує усе в суспільстві, то тоді це поняття очікує сумна доля подібних же понять-тоталізаторів, таких як “практика”, “соціум”, “діяльність”. Культура є все, а тому вона стає зовсім невизначеною. Звідси й витікає відомий парадокс, що викликає так багато іронії: існує понад 300 визначень культури, але кожний дослідник додає до них своє.

¹ Полікарпов В.С. Лекції з історії світової культури.— Харків: Основа, 1990.— С.3.

Друга небезпека — захоплення культурною тоталізацією — пов'язана із розчиненням людини в культурі. Поза культурною людиною як людини не існує ще — факт. Але й редукція людини до культурного створення так само вірна їй. Культура розвивається, навідуючи при цьому систему із внутрішньою самоорганізацією. Але ця система відкрита. Імпульси до оновлення змісту культури ідуть від людини як її суб'єкта. Тому людина виходить за межі культури, представляючи собою своєрідний канал, через який дещо позакультурне, не-культурне виходить у культурно-історичну маніфестацію. До речі, у самій культурі цей факт також маніфестується: як на приклад такого роду можна послатись на фрейдистські та культурологічні розвідки, що свідчать про наявність в процесах життя культури певного проширарку не-культурного.

Нарешті, захоплення культурною інколи закриває нам доступ до реальності як такої. Культурні феномени можуть постати настільки самодостатніми, що за ними непомітно може набути значіння світ живих реалій, і навіть сама людина. Зупинимось на означених моментах небезпечних проявів захоплення “тоталізацією” культури.

Отже, перша проблема — проблема розчинення культури (внаслідок її всюдисущості) у невизначеності. За першою ознакою культура є те, до чого торкнулась рука людини, тобто культура на відміну від природи є створена штучно. Рука людини проводить на “тілі” сутнього певну межу, яка самому цьому сутньому не притаманна. Культура, за висловом раннього К.Маркса, є “друга природа”, створена людиною. Отже, дійсно, за цією ознакою культура постає як тотальність. Тобто вона є всюди, де є людина з її актами, діями та наслідками останніх. Якщо це справді так (а піддавати це сумніву у нас немає підстав), то культура стає розмитою і невизначеною сама по собі, на зразок платонівської матерії як “годувальниці всього сутнього”. Але тут цілком може бути справедливим такий “поворот думки”: оскільки певна сутність є всюди, то, по-перше, неодмінно повинна бути різною міра її виявлення у різних сферах та формах реальності, а, по-друге, десь і якась ця сутність повинна проявитись у найадекватнішій

формі та повному виявленні. Чому цей хід думки можливий? Якщо щось одне є у всьому, то тоді ця присутність одного неминуче буде визначатись не якістю (бо за якістю “все є одне”), а кількістю, тобто величиною, мірою, пропорцією. У такому випадку неминучим стає вичерпування можливої міри пропорції у певних проявах означеного “одного”. Стосовно культури зазначений поворот думки вимагає від нас розуміти різні міри “окультурення” або культурної обробки різних аспектів та сторін людського життя. “Різні міри” ж передбачають існування такого, що в принципі не підлягає культурній регламентації, з одного боку, і навпаки, чогось виключно культивованого — з другого. Думаю, що конкретних прикладів тут може бути багато як відносно того, що “не окультурюється” (відомо, що культурна “експансія” у сферу вихідних потягів людини викликає зворотну реакцію у вигляді “бунту природи”), так і відносно надзвичайно рафінованих культурних явищ (наприклад, явищ “другої” чи “третьої” культурної обробки). Врешті-решт присутність зазначеної різної міри “окультурення” сфер та сторін життєдіяльності виявляється в тому, що поряд з іншими сферами життя людини і суспільства існує сфера культури. В усіх розвинених країнах є інституції, організації, заклади культури; існують різні способи залучення в ці організації людей. Як бачимо, це виправдано не лише з позиції суспільного врядування, а й з позиції соціальної онтології. До визнання такого стану справ із культурною ведуть і спеціальні дослідження: адже якщо культура “є все у суспільстві”, що конкретно повинен вивчати дослідник культури? Майже автоматично вважається, що треба вивчати те, в чому культура фіксується з найбільшою частотою, інтенсивністю та виразністю. В зв'язку з цим поняття культури як “другої природи” конкретизується або в бік визнання за нею способів людської діяльності, або в бік ціннісних досягнень та орієнтацій. У першому варіанті конкретизації справедливо акцентується той важливий момент суспільного життя, що без збереження та історичної передачі способів людської життєдіяльності людство просто не зможе існувати. Культура при такому тлумаченні розуміється як своєрідна естафета винайдених

способів соціальної технології. При цьому поняття технології розглядається досить широко: це повне коло умов, обставин, засобів організації та здійснення свідомої людської діяльності. Друге уточнення не менш справедливо фіксує те, що технологічні винаходи і досягнення можуть і служити людині, і, навпаки, знищувати або принижувати її. Тому технологічний бік культури повинен бути підпорядкований збільшенню або зміцненню людського початку буття та ступенів свободи людини.

Проти цих двох уточнень немає заперечень, окрім того, що і при цьому поняття культури залишається не зовсім з'ясованим. Для людського суспільства надзвичайно важливим є питання передачі історичної естафети. Це так. Але серед культурних експонатів не так вже й мало таких, спосіб продукування яких невідомий (наприклад, історично втрачений). З іншого боку, а чи можна знайти спосіб продукування культурно-історичних шедеврів? Отже, яким би важливим не було питання про трансляцію культурних досягнень, але зводити їх до технології немає сенсу. Технологічний бік культури має значення, але він не становить ядра культури. Більше того, технологія (і технічна культура!) значною мірою підлягають алгоритмізації, навіть вимірюванню. Щодо культури в цілому означені моменти безумовно не можуть бути вирішальними для процесу культуротворення.

Якоюсь мірою сказане можна віднести і до ціннісної характеристики культури: ми зберігаємо предмети культури, про які ми майже нічого не знаємо, в тому числі — і у ціннісному аспекті. Отже, при тому, що культура має і ціннісну, і технологічну складові, вони не вводять нас в “ейдос” культури, тобто в її сутнісну цілісність. На мій погляд, ключем (відмичкою) до входження в зазначений “ейдос” може бути парафраз (вільна передача) одного із положень раннього Маркса відносно культури як розгорнутої книги людської психології. Культура постає перед нами як об'єктне і дійове продукування “іпостасей”, облич людського початку буття. Саме культурою означена присутність людини в світі, а також потенціал та наслідки такої присутності. Людина починає продукувати культуру не задля того, щоб накопи-

чувати цінності або технології (хоча обидва ці моменти в культурній творчості наявні), а внаслідок вихідних особливостей свого способу буття. Як зазначалось, становище людини в світі визначається її граничним станом по відношенню до певної спрямованості еволюційного природного процесу: людина існує там, де виникає духовне, ідеальне як протилежності по відношенню до природного, матеріального. Оскільки далі в означеному напрямку рухатись немає куди (протилежніше протилежного не існує), то це свідчить про досягнення еволюцією на рівні буття людини гранично можливої межі проявів своїх тенденцій і про подальше зворотне повернення еволюції (з досягнутого рівня ідеального) на попередні форми. Тому людське буття певним чином є буттям “поза природою”; звідси випливає те, що людське життя та людські вчинки не вкладаються в імперативи природних законів і детермінант. З іншого боку це означає і те, що людина як людина живе, втручаючись в природні цикли та процеси. Оце відчуття — відчуття випадання із органічних природних циклів, відриву від світової цілісності і тому відчуття первинної людської провини або гріховності — очевидно присутнє в людському самоусвідомленні в різноманітних формах та проявах, і воно відбиває, безумовно, оцей момент — момент людського втручання у світову цілісність і певного насильства. Як це не дивно, це відчуття спокійно уживається з відчуттям протилежного характеру — відчуттям приналежності людини до вищих рівнів проявів буття, до того, що людина — вінець природи, і що через неї розкривається повнота світу, його внутрішні потенції, що без людини світ є незавершеним. Я сказав “як це не дивно”, але з якоїсь точки зору це зовсім не дивно. Навпаки, оскільки людське буття пов'язане із певним полюсом світовиявлення, то на цьому полюсі справді концентруються усі можливі “кінці” й “початки” сутнього; цей полюс — ніби є проекцією всього, що знаходиться за його межами. Але ця проекція, зрозуміло, переводить усе в певну форму, яка для неї постає іманентною. Якщо гранична ситуація людського буття в світі пов'язана із появою ідеального, духовного, то це означає, що усі прояви буття повинні набувати на

рівні людини ідеалізованого характеру, тобто характеру, як зазначалось раніше, еталонних вимірів. Саме із цими вимірами людина потім підходить до сприйняття та розуміння як світу, так і себе самої.

Зазначені ідеалізації надають діям людини, спрямованим на природу, визначений, впорядкований характер. При цьому впорядкованість ця тяжіє до абсолютизації, до останніх визначень. Тому культура, як і акти “культурної людини”, відрізняються орієнтацією на певні зразки, вищі гатунки. У будь-яких своїх “сперечаннях” із природним людина накладає на останнє імперативи своїх ідеальних прагнень і прозрівань. Це не означає, що будь-який культуротворець спочатку вираховує якісь ідеальні пропорції та виміри, а потім починає підганяти під них реальність. Скоріше навпаки; творець чуттєво реагує на прояви життя, буття та, вловивши життєві імпульси таких проявів, намагається довести їх до виразного, контрастного, гранично чистого виявлення та фіксації. У такій справі, безумовно, недостатньо мати лише уяву, недостатньо мати навички мислення або лише інтуїцію,— треба мати усі ці здібності в органічному поєднанні. Треба, до того ж, мати певне “екзистенціальне” натхнення, тобто особливе відчуття будь-яких проявів онтології та особливе вміння переживати ці прояви. Отже, культура є своєрідною сферою, де відбувається виведення у з’явлення — шляхом прокреслювання, ідеалізованого вираження можливостей як природи, так і людини. Правильніше, через людину — потенцій природи, через об’єктно-субстратні властивості природи — здібностей та енергії людини. Отже, культура — це світ буття, виведений у сферу бачення, виявлення. Ось чому в кожному культурному явищі ми можемо побачити певну грань, певну межу, яка вказує нам на певні людські “зустрічі” віч-на-віч із світом. У цих гранях та межах проявляється людське “обмеження” та обмеженість. Що є ця обмеженість? Насильство над природним плином, потоком, чи, навпаки, певний екран, на якому буттєва неперевершеність сутнього подає себе у небувалій до цього виразності та повноті?

Історично людина досить швидко почала усвідомлювати “плюси” та “мінуси” свого втручання в природну цілісність. Здатність людини

до ідеалізації, абсолютизації породжує тенденцію до пошуку “абсолюту усіх абсолютів”, тобто до пошуку досконалого в усіх відношеннях. Розуміючи, що проведення межі, хай і ідеальної, але такої, що завершує лише якесь одне певне відношення, людина розуміє і те, що цей “розтин” буття в чомусь є хірургічним, штучним. Якби можна було замкнути досконалі в певних відношеннях межі (грані) в одну-єдину, але вичерпну та всеосяжну досконалість! Цей мотив є також чи не наскрізним для усієї культуротворчої історії людства. І якби ж то той абсолют в принципі був невідомий! Але ж ми маємо справу із завершеними співвідношеннями та пропорціями у своєму інтелекті; значить, вони досяжні хоча б інтелектуально! Ось і маячить на горизонті Абсолют “з великої літери”. І він є не просто маяком, а таким маяком, що сповіщає про близькість прабатьківщини, бо дух прагне туди, “щоб там заспокоїтись”.

Останній момент або настрій, пов’язаний із прагненням до недосяжного, добре виражений в одному із фрагментів Паскаля: “Ось що я бачу і що приводить мене в збентеження. Куди б я не глянув, мене всюди оточує морок. Все, що являє мені природа, породжує лише сумнів та тривогу. Якби я не бачив в ній нічого відзначеного печаткою Божества, я б утвердився у зневірі; якби на всьому бачив печатку Творця, заспокоївся б, сповнений віри. Але я бачу занадто багато, щоб заперечувати, і занадто мало, щоб сповнитись впевненістю, і серце мотужить”¹. Можна сказати, що уся європейська культура живе і живиться пафосом через часткове, фрагментарне, лінійне, окреме досягати загального, цілісного, об’ємного, єдиного. Цей пафос не згасає, тому що справді ми торкаємось до того, що можна назвати невимовним “Усім”. Натомість, східна культура перебуває початково в інтенції цілого і здійснює свій “*curriculum vitae*” від цілого до окремого. Перебування в самозосередженості та самодостатності — вихідний стан східного культуротворення.

¹ Ларошфуко Ф. и др. Суждения и афоризмы.— М.: Политиздат, 1990.— С.210.

Отже, підсумовуючи, можна стверджувати, що “ейдос” культури пов’язаний із виведенням у з’явлення, на рівень абсолютизації та ідеальних виразних фіксацій можливостей сутнього. Тому, власне до культурних досягнень ми відносимо не усе, зроблене людиною, а тільки те, в чому людські (і світові, природні) потенції до буття проявились якнайповніше або найдосконаліше. Звідси й витікає, наприклад, ціннісна складова культурно-історичного процесу: ми вирізняємо перш за все в явищах культури такі, де обробка і шліфування природи не вбивають останню, а, навпаки, сприяють її яскравому виявленню (як, наприклад, сприяє виявленню внутрішнього блиску діаманта). Отже, в явищах культури ціннісна складова спрямована на те, щоб позитивно утвердити людський початок буття, сприяти його утвердженню у функції відкриття, творення. А оскільки творення передбачає обмеження, “хірургічне” втручання, то останній момент може стати для людського сприйняття вирішальним. І тоді культура може постати як нескінченні заперечення, перш за все, природного, а потім — і самої культури. Останнє проявляє себе як в нескінченному прагненні до модерну і відкиданні всіляких традицій, так і в сумнозвісній “справі Геростата”. З іншого боку, культурна спрямованість на виведення у з’явлення нових проявів сутнього породжує бажання шокувати публіку, виносячи на поверхню спостереження будь-яких (в тому числі інтимних) сторін життя людини.

З окресленого сутнісного “ейдосу” культури витікають і такі її риси, як принципівий діалогізм та пошуки і утвердження сенсів. Діалогізм культури, наголошений М.М.Бахтінім і підхоплений Біблером, сам по собі не стає зрозумілим, якщо не враховувати сказаного про “ейдос” культури: адже, наприклад, вокалізація окремих літер абетки лише тоді приведе до мовної комунікації, коли звукові одиниці будуть утворювати певні сполучення, а сполучення — ансамблі. Так і в культурі: певні окреслення проявів буття лише у з’єднанні, в діалогічній вокалізації можуть виявити буттєве обличчя,

тобто буттєве з’явлення, а значення останнього, знову-таки, може з’явитись у більш широкому колі культурних комунікацій.

Також прозорими і очевидними стають такі риси культури, як “культурне” поводження із предметами культури, як принципова відсутність якісного прогресу у сфері культури тощо. Отже, культура — це об’єктивація факту присутності людини у світі і об’єктивація самого способу цієї присутності.

РИСИ ЗНАННЯ, ОКРЕСЛЕНІ ЧЕРЕЗ ДЕЯКІ ВИЯВЛЕННЯ КУЛЬТУРИ

Міністру пропаганди третього Рейху Геббельсу приписують фразу: “Коли я чую слово “культура”, я хапаюсь за револьвер”. Негативне ставлення до культури — річ не така вже й рідкісна. В європейській традиції ще софісти протиставляли природу культурним нормам і наголошували на тому, що закон є тираном для людей, бо не дає змоги жити у відповідності з природою¹.

Дійсно, артефакти — це штучне утворення. Обмеження, що їх накладає людина на природні процеси, залишаються обмеженнями і несуть у собі елемент насильства. Якщо інколи кажуть, що таке насильство не є по відношенню до природи чимось зовсім стороннім, то припускаються помилки. Так, насильства в самій природі вистачає. Але в акті “природного” насильства зіштовхуються між собою природні ж сили, процеси та утворення; тут не відбувається зміни якості. Коли ж ми маємо справу із культуротворчими актами, їх імпульс та вимірювання виходять від здатності людського інтелекту до ідеалізацій та абсолютизацій, тобто від того, що самій природі в очевидному виявленні не притаманне. Тому “огранка” природи культуротворчими актами є покладанням на природному матеріалі

¹ Див.: Конрад М. Нарис історії стародавньої філософії.— Рим: Universita Cattolica Ukraina, 1974.— С.155–157.

меж, що самій природі не притаманні. Тому природа намагається здолати ці межі: предмети культури, вилучені з культурного обігу і занурені у стихійне природне середовище, руйнуються, втрачають свою культурну впорядкованість. По відношенню до природи корені культурних “зрізів” губляться в ніщо, у негаші. І дійсно, побачити наочно необхідність саме такої межі в предметі культури, поки вона не покладена, просто неможливо. А коли покладена, неможливо довести, що це є єдино можливий її вимір. А все це тому, що в основі такого вимірювання лежить ідеалізуюча робота інтелекту. Ідеальне для природи є ніщо, тому що, як вже відзначалось, воно дійсно є вибиранням буттєвої потенції і позначенням границі між буттям та ніщо. А тому з одного боку культурно проведеної межі лежить природа, а з іншого — ніщо. Усі культурні феномени засновані на ніщо, тому усі вони є цінними і тендітними. Це помітив у свій час Ж.-П.Сартр: “У деякому сенсі людина, безперечно, постає як єдине буття, при посередництві якого може бути здійснене руйнування. Геологічне зрушення, буря не руйнують або, в крайньому разі, вони не руйнують безпосередньо: вони просто модифікують розподілення мас буття... Для того, щоб було знищення, необхідне вихідне відношення людини до буття, тобто трансценденція... Саме людина робить міста як такі, що підлягають знищенню якраз тому, що вона зводить їх як крихкі та цінні... Треба, отже, визнати, що руйнування — це суто людська діяльність, і що людина руйнує свої міста засобом підземних поштовхів або прямо руйнує їх”...¹. З іншого боку означена риса культурних феноменів вимагає від людини зусиль, спрямованих на їх зберігання, утримання в стані буття. Людині таким чином не лише дає життя явищам культури, а й продовжує це життя своїми зусиллями, своєю енергією, свідомо спрямованою волею. Поза цими зусиллями культури немає. Тому в романі Брайєна Мура “Велика Вікторіанська колекція” змальовується абсолютно утопічна ситуація, коли раптом

¹ Кузнецов В.Н. Жан-Поль Сартр и экзистенциализм.— М.: Изд-во Москов. ун-та, 1969.— С.85–86.

предмети культури виявляють себе вічними, такими, що не підлягають ушкодженню: але дуже скоро приходиться розуміння “несправжності”, вихідної виколженості цих предметів: адже, починаючи жити автономно, вони втрачають свій родинний генетичний зв'язок із людським способом буття. Звідси випливає також нічим незамінима цінність аутентичних, оригінальних культурних утворень, а не їх копій, реставрацій тощо: створене єдиний раз несе на собі усю, нічим незамінниму гаму людського світтовідношення; в певному сенсі цей предмет культури є унікальним перехрещенням усіх можливостей сутнього “у певний момент і в певному місці”.

Те, що культура утримується в стані буття лише людським зусиллями, постає свідченням людської самозаснованості: це людина утримує культуру і себе в стані буттєвої узаasadненості. І це свідчить про те, що людина, як і культура, базується на “ніщо”, що засади людського буття не надані людині заздалегідь і в готовому вигляді. Де їх можна взяти? Звідусіль, але при умові, що, взявши “усе”, ми це “усе” і відкинемо, використовуючи його як опору, трамплин для власного руху. Людина бере вихідні чинники свого життя із позасвітнього, тобто — долаючи усі межі і виходячи на останню можливу межу — межу буття і небуття, конструюючи і моделюючи усе на цій крихітній межі, де імперативно спрацьовує принцип “або-або”: або це є буття і воно повинно включити в себе момент його повноти (тому — на межі вичерпування), або це є небуття, нестача буття, яке ще треба узаasadнити.

Окреслення зазначеного моменту культури не може не викликати у нас асоціацій з деякими моментами проявів знання: нагадаю, що конструктивний (або раціональний) компонент знання тягнє до таких саме визначень, тобто до проведення граничних меж, до здійснення ідеалізації. Про що це свідчить? Про те, що знання, як і культура, органічно (або іманентно) пов'язане із специфікою людського способу буття в світі. Але це абсолютно не свідчить про можливість ототожнення знання й культури. Знання й культура постають посередниками між людиною та світом, посередниками, що включають в себе дещо від

світу, а дещо від людини. Але знання здійснюється в інтелектуальній сфері і тому виконується із “матеріалу” рефлексії, засобами рефлексії, і, отже, воно відкрите для рефлексії хоча б у своїх актах. Культура здійснюється тілесно, об’єктно і тому своїми корнями і чинниками значною мірою прихована від рефлексії. Тобто наявні моменти тотожності та радикального розмежування культури і знання. Але в моменті ототожнення знання і культура взаємно стимулюють одне одного: неможлива культурність без освіченості, як неможливе і зворотне.

Зафіксувавши зв’язок знання і культури на рівні їх визначення через межу буття і небуття, рушимо далі. З означеним визначенням пов’язана ще й така особливість культури, як її заснованість на механізмах “заміщення”. Дію цих механізмів інколи пояснюють вихідною недосконалістю людини, її слабкістю перед силою природних чинників і бажанням захиститись: “...якщо...зупинитись на порівнянні із тваринами, то людина виявиться у цій перспективі “недостатньою істотою”...”¹. Людина “має потребу, існуючи як ризикована тварина, в допомозі, захисті, вона має потребу в собі подібній...”². В історичній перспективі цей механізм “заміщення” можна розглядати як пом’якшення звичаїв, відхід від первинних дикунства, варварства, грубощів³. Але, з іншого боку — і як все більше і більше віддалення від справжніх коренів життя, як перетворення життя на суцільну “штучність”. Проте, напевно, ще справедливішим буде розуміння культуротворчого процесу одночасно і в тому, і в іншому вимірі. Тоді постає питання про його внутрішню єдність саме як процесу “заміщення”. Цей процес, безумовно, пов’язаний із вже розглянутою раніше об’єктивацією внутрішніх можливостей світу і людини. Сама ця об’єктивація має кілька важливих аспектів. Перш за все вона свідчить

¹ Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии.— М.: Прогресс, 1988.— С.175.

² Ницше Ф. Сочинения в 2-х т. Т.1. — М.: Мысль, 1990.— С.675.

³ Див.: Комарович В.Л. Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. // Труды отдела древнерусской литературы. Вып. XVI.— М.–Л.: Наука, 1960.

про багатство, різноманітність та різнобарвність людського ставлення до світу і тому постає як показчик і навіть критерій для оцінки людських досягнень. Ще більш важливим є те, що об’єктивація переводить наміри і бажання людини в інший статус буття. Ще Г.Гегель неодноразово підкреслював, що на чиїсь запевняння відносно того, що могла б зробити ця людина, резонно давати одну відповідь: “Ну, так зроби!” Та філософія, яка не може здійснити себе, як вона вважає, через обставини, є недійсною філософією. Більше того, здійснене, безумовно, не співпадає з намірами. У чому полягає один із проявів творчого генія? У вмінні здолати означений бар’єр і здійснити себе за умов наявності означеного неспівпадіння. Коли існує не намір, а предмет, об’єкт, як результат матеріалізації означеного наміру, останній вступає в цілу низку зв’язків, дій, проявів, які вже одним бажанням не здолати. Подумки можна один образ уяви замінити іншим, а от реальний предмет таким маніпуляціям просто не підлягає. Тобто при наявності результату, а не лише наміру, ми вступаємо в новий тип стосунків із реальністю. І цей тип стосунків вимагає від нас більш широкого і багатостороннього мислення, сприйняття, розуміння. Саме розуміння в аспекті заміщення постає як співвіднесення дій та їх результатів. Розуміємо ми не стільки те, в зоні чого діємо, не стільки те, що ми зробили, скільки самою дією через співставлення намірів, попередніх знань та передбачень із характером дії та її наслідками. Пізнання і розуміння здійснюється в “розломах” буття, коли ми своїми діями “випускаємо” дух природних потенцій із сутнього та впускаємо в нього свій, чимось для нас важливіший та ефективніший дух. Отже, культурні феномени — це “маски” духу в подвійному значенні: вони є копіями нашого духу і “посмертними масками” духу космічного, природного. Необхідність розтинати сутнє, відсікати його від своїх первинних коренів, вбивати його для того, щоб потім вдихати в нього своє натхнення, — велика драма і необхідність людського способу буття. Зазначені раніше маски — це ті обличчя, в яких постаємо ми перед собою і в яких може та хоче з’явитись нам сутнє.

Механізм “заміщення” відкриває нам перспективу побачити в культурі різні її аспекти, зокрема такі, як зв’язок культури з грою, з церемоніалом, з певним незадоволенням, яке відчуває людина, входячи у сферу дії культурних норм. Культура певним чином направляє мої думки, наміри, духовні пориви і переживання. Коли ми дивимось на картину, фільм, драму, читаємо роман, ми змушені йти за автором або виконавцями, змушені віддаватись їх волі, хоча з будь-якого моменту розгортання змісту артефакту мої пристрасті та нахили можуть повести мене в іншому напрямку. Але я повинен прийняти “правила гри”, бо інакше опинюсь за межами культурної поведінки. Можливо, саме в цьому ракурсі необхідно розуміти вислів німецького художника О.Панкока про те, що живе дерево повинно бути нам дорожчим за будь-які вигадки П.Пікассо, бо останні не лише не наближають нас до справжнього дерева, а, скоріше, вводять у нескінченний тунель відлунь людських штучних винаходів. Отже, механізм “заміщення”, що діє в процесі культуротворення, вводить нас у своєрідну будову відношення людини до дійсності. І оскільки ця будова справедлива для будь-яких артефактів, зазначені аспекти дії механізму “заміщення” стосуються і знання. Не є новиною те, що оцінка ролі знання в ставленні людини до світу так само може бути і позитивною, і негативною. Тобто знання так само може розглядатись як форма заміщення реалій буття і тому — як те, що віддаляє нас від реальності, вводить у нескінченні внутрішні діалоги, норми, стандарти, імперативи. Справді, ми інколи більше стурбовані не тим, щоб виразити “оголену” реальність, а щоб знайти належну форму виразу — форму, що відповідає усталеним нормам та правилам. Отже, сподіваючись, що знання приведе нас до глибшого проникнення в сутне, ми інколи, навпаки, все більше віддаляємось від дійсності. Нескінченне резонерство — ось що інколи дарує нам обізнаність. Дозволю собі навести приклад із власного досвіду. Коли я навчався на першому курсі філософського факультету, викладач філософської пропедевтики, увійшовши в аудиторію, виголосив тему: “Свідомість, її походження та сутність”. Пам’ятаю, як я захвилювався; я раптом збагнув, що оця тема сутності свідомості — і є те, що ціка-

вило та інтригувало мене усе життя. Без перебільшення, виголошення теми для мене набуло більшого значення, ніж чарівне “Сезам, відкрийся!”. І ось викладач почав виклад теми, і моя розгубленість почала швидко зростати, переходячи в повне розчарування. Розповідалося про умовний рефлекс, про першу та другу сигнальну системи, про відображення. А свідомість? Де ж сутність свідомості, в чому вона? Коли лекція закінчилась, я зрозумів, що відбулась підміна. А згодом зрозумів і її механізм, подібний до означеного механізму “заміщення”: йшлося про те, щоб добре припасувати одні речення до інших, одне псевдопояснення до іншого. А “рана свідомості” (за аналогією із ніцшеанською “раною існування”) тим самим була лише замаскована якимсь штучним “настінним килимком”. З останнім, звичайно, жити легше і зручніше, ніж з відкритою раною.

З іншого боку, ми не маємо якихось більш ефективних засобів розуміння реальності, крім знання. Скільки б ми не повторювали, що “мысль изреченная есть ложь”, ми і це промовляємо в надії на наближення до суті справи. Отже, напевно, нам варто не відкидати знання, а свідомо враховувати ті його риси та прояви, які витікають із його культурно-історичної природи.

КОГНІТИВНА СКЛАДОВА КУЛЬТУРИ ТА КУЛЬТУРНА СКЛАДОВА ЗНАННЯ

Якщо ми розуміємо культуру як сукупність процесів, що зобов’язані своїм існуванням свідомій діяльності людини, то нам не уникнути питання про місце і роль знання в культурно-історичному процесі. Це і є те, що окреслено в назві підрозділу як “когнітивна” (знаннева) складова культури. Але, з іншого боку, якщо культура постає образом і мірою виявлення потенцій і буття, і людини, то знання в кращому випадку може постати лише як проміжна ланка у здійсненні культурно-історичного процесу. Більше того, при такому підході саме знання набуває характеру явища, що існує як елемент культури. Отже,

знання і предмети культури постають різними сторонами або різними складовими виходу буттєвих форм у самовиявлення та визначеність. Знання у цьому процесі постає як єдине поле рефлексивного бачення, а культурні артефакти — як буттєві форми, що до певної міри були піддані "ограненню" та обмеженню в названому полі. Отже, знання по відношенню до культури постає перш за все як поле (або екран) рефлексивного споглядання. Завдяки знанню навколо людини утворюється поле видимості будь-чого сутнього. Спробуємо замислитись: коли ми бачимо кінофільм, тобто певні зображення на екрані, чим зумовлені ракурси демонстрації подій, речей, героїв?— Звичайно, задумом режисера, майстерністю оператора, потребами висвітлення сюжету тощо. Але питання необхідно поглибити: чим зумовлена сама можливість ставити камеру в певному ракурсі і знаходити точку знімання? Напевне, самою можливістю "зріти", бачити. Феномен фізіологічного бачення пов'язаний із тим, що існує світло, яке створює середовище випромінювання в усіх напрямках одночасно. А в цілому полі знаходяться речі, які непрозорі, тобто світло їх, так би мовити, обтікає, огинає або від них відбивається. Бачення постає як можливість розрізнити межі і переходи між середовищем випромінювання і непрозорістю, тобто як можливість фіксувати різні міри випромінювання світла. Щось подібне ми можемо спостерігати і тоді, коли ведемо розмову про знання, адже людське бачення є баченням інтелектуальним. Людські чуття, за влучним висловом молодого К.Маркса, є "чуттями-теоретиками". У цьому плані варто вести розмову про відмінність між термінами "побачити" та "угледіти" або між термінами "зір" та "бачення", маючи на увазі той факт, що сприйняття об'єкта для людини завжди зумовлене досвідом бачення предметного змісту в цьому об'єкті, тобто знанням. Отже, знання постає ніби розчином, завдяки властивостям якого в ньому щось або виявляється, або не виявляється. Причому, в міру занурення в цей розчин різних предметів, він вбирає в себе усе нові і нові елементи цих предметів і збільшує свою здатність до "проявлення". Отже, знання є предметно-рефлексивне середовище культури.

Другий момент дії знання як складової культурно-історичного процесу межує з першим: знання постає формою зв'язку між різними ланками живого функціонування культури. З одного боку, знання є носієм технологічного аспекту культури, бо із втратою певних рецептів, певних технологій виготовлення артефактів, культурний процес може просто припинитись. З іншого боку, знання стають базою для діалога різних культур, діалога, поза яким культура реально неможлива. Отже, в означених аспектах знання — це рефлексивна складова процесування культури. Рефлексія і окреслює межі культурних феноменів, і постає формою та середовищем їхнього зв'язку.

Нарешті, є ще один принципово важливий момент, пов'язаний із когнітивною складовою культури: якщо культура фіксує міру самовиявлення буття через людське здійснення, ту умовну межу, на якій максимум людського зусилля стикається із максимумом маніфестування природи, то означена межа повинна бути усвідомленою і позначеною. За допомогою знання ця межа стає відрефлексованою одночасно в бік природи (ми приписуємо природі властивість бути такою, якою вона є на межі максимального на цей момент культуротворення) та в бік людини (залежно від досягнень культури та її стану судимо ми про "природу" людини). Відбувається своєрідне "мерехтіння на межі", яке дає нам можливість усвідомлювати не лише сучасний стан та рівень культуротворення, а й реагувати на будь-які зрушення в ньому. Знання ніби створює екран або силове поле культуротворення. Цей аспект зв'язку знання із культурою найбільш переконливо і яскраво представлений різними напрямками та течіями мистецтвознавства, мистецтвознавства¹, філософією мистецтва, мистецькою критикою тощо. Досить часто на рахунок означених форм інтелектуальної діяльності висловлюються іронічно: мовляв, усі ці речі

¹ В російській мові існують терміни "искусствоведение" (конкретне дослідження творів мистецтва і їх атрибутика) та "искусствознание" (дослідження смислових контекстів мистецтва). Я пропоную вживати відповідно "мистецтвознавство" (із усталеним значенням) та "мистецтвознавство" (як синонім рос. "искусствоведение").

нікому не потрібні, бо митці їх не читають; згідно із теорією творчості навчитися неможливо. Щодо публіки, то такі тексти лише заважають широко ставитися до творів мистецтва. Але насправді ситуація тут інша, бо й митці тією чи іншою мірою цікавляться станом культуротворчих процесів, і в навчанні неабияке значення має орієнтація в історії та теорії творчості. Нарешті усвідомлення, тлумачення, інтерпретація творів культури і мистецтва активно впливає на формування чутливої публіки, на загальну духовну атмосферу в суспільстві, на інтерес та повагу до творів мистецтва, до культурних пом'яток та предметів. Врешті-решт справжнє життя артефактів забезпечується лише в ментальному полі, коли предмети культури вписані в історичний, ціннісний та технологічний контекст свого виникнення та функціонування.

Але реальне життя культури і участь у ньому знання вимагає певного підтягання останнього, тобто для виконання різних соціокультурних функцій потрібні й різні знання. Так, для виявлення та фіксації культури як явища в її складових, частинах, проявах потрібні знання інформативного характеру, знання-констатації, знання-відомості. Для виявлення семіотичних аспектів культури, навчання, збереження і передачі технології культуротворчого процесу необхідні знання-узагальнення, знання-класифікації, знання-накази, знання-зведення тощо. Для визначення граничних меж культуротворення потрібні знання-концепції, знання-вчення, знання-теорії. Нарешті, на вищому щаблі, на мій погляд, варто було б розташувати знання сповідального характеру, тобто знання-самоосвідчення, знання-прозоріння, знання-об'явлення. Це нібито сповіді певної культури про стан світу і себе самої. Подібного роду знання утворюють своєрідний міф, бо йдеться у них про можливу будову і освіту, і буття, і людини як суб'єкта та носія певного культурного універсуму. Від означеної ментальної парадигми і йдуть орієнтири до усіх часткових проявів культурно-історичного процесу¹.

¹ Генон Р. Кризис современного мира.— М.: Арктогея, 1991.— С.27–35.

Перегляд основних аспектів функціонування знання в контексті культури підводить нас до проблеми, яка тією чи іншою мірою усвідомлювалась ще у давні часи, але чіткого окреслення набула лише в німецькій класичній філософії (переважно у Гегеля). У першому розділі, розглядаючи сутнісні характеристики соціальності, ми констатували зв'язок соціальності із метою, наміром. Тепер можемо його доповнити. Наприклад, знання-констатації, знання-відомості можуть не мати яскраво виражених намірів чи мотивів. Констатація того, що певна рослина має певну конфігурацію листя, сама по собі ні до чого нас не спонукає і нічого від нас не вимагає. Інша справа — знання технологічного характеру: вони мають чітку спрямованість, вимагають дії або спрямування думок у певному напрямі. Це пов'язано, з одного боку, з їх соціально-культурною функцією, а з іншого — із домінуванням в таких знаннях конструктивно-раціонального компонента. У цьому аспекті і знання-констатації і знання-відомості включаються в контекст функціонування знань технологічного рівня як їх інформативно-орієнтована складова. Це повною мірою відповідає і складовим будь-якого методу, оскільки останній включає в себе принаймні описову та процедурну частини. Отже, знання двох перших рівнів утворюють певну єдність, входячи в систему інтелектуального створення цільових, а, отже, дійових програм. Ми робимо ще один крок у сходженні до знань вищого гатунку і виявляється, що останні радикально виходять за межі цілепокладання. Знання-прозоріння ні до чого не закликають, вони лише окреслюють “останні межі”, тобто метафізичні підвалини буття певного менталітету. У дійсному житті суспільства такого роду знання фіксуються в трьох основних формах духовно-практичної діяльності суспільства — у філософії, релігії та мистецтві. У межах означених форм створюються такі інтелектуальні утворення — ідеї, догмати, образи, — які стають самодостатніми, тобто такими, що не тяжіють ні до чого іншого, а, навпаки, стають свосвідними епіцентрами для здійснення будь-яких інтелектуальних актів. Тобто саме такі знання постають як сенсоутворюючі чинники та орієнтири для пізнання і продукування іншого типу знань.

Виникає запитання: в якій формі знання сенсоутворюючого характеру функціонують в духовному житті людини і суспільства? Якщо виходити з міркувань Дж. Бонавентури та І.Канта, то найвищою формою самодостатньої думки є ідея. І справді, за І.Кантом, існує обмежена кількість ідей, оскільки вони визначають вихідні стани в найбільш фундаментальних сферах буття. За Г.Гегелем же взагалі існує одна велика ідея — Абсолютна ідея, що постає формою найвищого синтезу мислення і буття, а, точніше, їх повною totoжністю. У будь-якому випадку ідея постає як найвищий вираз єдності певного фундаментального "зрізу" буття. Завдяки цьому ідеї і здатні виконувати функцію сенсоутворення по відношенню до будь-якої когнітивної побудови в площині цього "зрізу".

І все було б на належному місці, якби ідея не поставала по відношенню до культури в чомусь неадекватною формою, а, точніше, формою неуніверсальною. Хоч Платон і наполягав на тому, що ідеї можна лише споглядати, але таке споглядання є все ж досить абстрактним і вимагає складного та наполегливого сходження до того рівня, з якого відкривається "горизонт" ідейного споглядання. В культурі ж потрібно споглядати в буквальному смислі, бо культура як абсолютизація людського самовиявлення постає як синтез людських екзистенціалів. Чи є в культурі така форма, яка постає втіленням подібного синтезу? Я вважаю, що такою формою постає символ. І не даремно символ або символічний світ у філософських ідеях І.С.Еріугени, а пізніше Г.Сковороди створював проміжну ланку у взаємодіях великого та малого світів, а також зовнішньої та внутрішньої природи. Саме символ постає як самодостатній вияв певних фундаментальних проявів буття і саме символ стає реальним об'єктом споглядання. У плані ж змістовному символ постає як єдність ідеї та чуттєвої реальності.

ЩО Є СИМВОЛ АБО ЯК МОЖЛИВА ЄДНІСТЬ НЕПОДІБНОГО ?

Символ — річ, що притягує до себе людську допитливість, але завжди залишається значною мірою нерозкритим, а тому — відстороненим. Привабливість символів пов'язана з тим, що вони вказують на щось інше, але не просто на інше, а на глибинне, у чомусь незбагненне, і в той же час дуже потрібне і, головне, в чомусь все ж досяжне хоча б для якогось охоплення та фіксації. Кожна культура через свої провідні символи позначає дещо таке, що відкрилось лише для неї, з її позиції та цілісності. Тому окреслити певний набір символів означає увійти в ареал певної культури. Припустимо, ми беремо книгу з ілюстраціями і бачимо там торс людини з головою птаха, причому торс зображений у фас, а голова — в профіль. Якщо додати до цього зображення ще кілька, ми одразу зрозуміємо, що йдеться про стародавній Єгипет. Що ж таке символ і чим зумовлені особливості та певні суперечності у його сприйнятті? Усвідомлення того, що символ вказує на щось, змушує досить часто витлумачувати його як знак, а, точніше, як певний тип знака. Із знаком же ситуація вважається більш-менш ясною. Потреба у знаках зумовлена тим, що людина у своїх зв'язках із світом не стільки пристосовується до обставин та процесів буття, скільки перетворює їх. Як саме це перетворення, так і предметна діяльність людини не співпадають із наявними чуттєвими формами дійсності¹. Дуже часто ми маємо справу із результатами чийось дій, але не знаємо технології їх здійснення, в такому випадку ця технологія може бути втрачена остаточно, оскільки дія, акти дії, операції не мають чуттєво сталої форми. Досвід діяльності, пов'язаний із природою соціальності (див. розділ перший), а також із фундаментом культуротворення вимагає особливих форм фіксації (до речі, форм, що відповідають ознакам соціальності). Такими формами і постають знаки. Знаки

¹ Батищев Г.С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии.— М.: Наука, 1969.— С 83–85.

пов'язані із діяльністю та її предметним змістом, переводячи їх із форми дії, форми акта у чуттєві форми. Знаки можуть бути просто скороченими діями (наприклад, жест, інсценована дія тощо), умовними зображеннями актів або предметів. Головне полягає у тому, що самий матеріал, субстрат знака (крім особливих, спеціальних випадків) для знака є несуттєвим. Знак вказує не на себе самого, а на щось інше. Найбільш гнучкою і розвиненою системою знаків постає мова. Але слова мови позначають не речі природи, а міру їхнього освоєння людською діяльністю. Тому історично зміст слів є змінним, зростаючим, таким, що стає більш деталізованим та нюансованим, бо такою стає діяльність із речами, втягнутими у сферу людської життєдіяльності. Отже, знакова діяльність людини є необхідною стороною соціокультурного процесу в історії людства. Внаслідок такої діяльності реальність, що відкрита людині, постає у двох вимірах: спостережуваному, доступному для сприйняття, наочно-чуттєвому, та неспостережуваному, принципово недосяжному для безпосереднього сприйняття, позачуттєвому. Останній вимір є не лише важливіший для буття людини як людини, а й, власне, вирішальним. Бо ми всі чудово розуміємо, що людське буття не є життям людського організму, не вміщується у чуттєві виміри тіла. Це є певний спосіб самоутвердження в світі, а досвід такого самоутвердження зосереджений, звичайно, в культурі, але безпосередньо — в текстах, книжках як сукупності знакових структур. "Любіть книгу!" — цей заклик, що йде з глибин цивілізації, отже, є не випадковим і даремним. Книги є справжніми зібраннями людиноутворюючих початків, факторів, чинників. І все ж у знаковій діяльності є дещо таке, що несе із собою негативний відтінок. Перш за все саме оперування знаками призводить до того, що відомий та відкритий нам світ постає розірваним на дві зовсім нерівноцінні частини: одна частина — чуттєва, різнобарвна, але мінлива, зовнішня, в значній мірі другорядна, несправжня та оманлива; друга частина — розумоосязна, фундаментальна, більш стала та чиста сутність ("есенція"), що за шкалою цінностей постає як хоч і невидима, але найважливіша і справжня дійсність. Розірваність буття в очах

сприймаючої його людини робить і саму людину такою ж — подвійною, неважливою, другорядною, несправжньою в одному із своїх вимірів. А це стає ідеологічним та методологічним підґрунтям принесення людини в жертву заради "великої ідеї" або заради "великої справи", бо ж останні в розірваному світі репрезентують вищі цінності, ніж, припустімо, людське життя, природні нахили та радощі тощо. Мимоволі складається така ситуація, коли деякі нібито справжні, фундаментальні цінності починають протистояти життю, аж до спрацьовування тези "чим більше ідей, тим менше життя". Як зворотна реакція виникають вимоги відкинути таку шкалу цінностей, що протистоїть життю та губить його. Подібна ідеологія (як і культура, що її випестувала) оголошується нежиттєвою, лицемірною: "До цього часу ...вчили добродійності, самозреченню, співчуттю, вчили навіть відкиданню життя. Все це є цінності виснажених ... Добродійність є наше велике непорозуміння"¹. По суті, остання позиція просто перевертає попередню, так звану, класичну оцінку світу розірваного буття, замість того, щоб поставити під сумнів імперативність та виправданість означеної розірваності.

Другий негативний момент знакової діяльності проявляється у тій владі, що її набувають знаки в людській життєдіяльності. Ця влада є настільки великою, що в ХХ ст. вплив засобів масової інформації визначається як "четверта влада" (після влади політичної, судової та влади грошей). Сумнозвісні анекдоти та різні байки описують дуже часто такий сюжет: людина (або інша жива істота) є ніщо поза позначкою, документом, "папером". Людина — це воістину "гомо сигніфікацію" — людина позначаюча. Вона ставиться до дійсності через систему позначок, а тому останні, тобто знаки, починають впливати на людину з тою ж силою, що й реальні речі, акти, процеси. Якоюсь мірою цей вплив є ще більшим, адже слова, як і гроші, "не

¹ Ніцше Ф. Воля к власті.— М.: REFL-book, 1994.— С.61. Див. також: Петрушенко В.Л. "Антиметафізичний бунт" Фрідріха Ніцше // Пост-поступ.— 1994. — № 37.— С.6

пахнуть", тобто позбавлені конкретних властивостей матеріальних речей (чітких меж). Отже, їх вплив є нематеріальним, а тому — містичним, невидимим, в чомусь не просто незрозумілим, а й незбагненним. Коли ми виголошуємо слова, нам здається, що ми оперуємо речами. Але це зовсім не так: в слові немає речі, немає її ознак або складових. Дія слова полягає зовсім в іншому — в його зв'язку з людським актом, людським способом ставлення до дійсності. Але, почавши діяти, слово (як і знак) стає чинником людської життєдіяльності й, водночас, стимулом міфологізації і самого слова, і дійсності, пов'язаної із людською діяльністю.

Але реальність, дійсність, світ є цілісними. Окремі сторони буття ми виділяємо лише умовно, тому в дійсності немає важливого і другорядного, глибинного та поверхневого. З іншого боку, людський спосіб буття невід'ємно пов'язаний із знаками та культуротворенням. Тому виникає потреба в межах культуротворення та сигніфікації відшукати форми, спроможні фіксувати саме єдність, вихідну і принципову цілісність буття. Такою формою в межах культури та людського способу буття постає символ¹.

Як вже відзначалось, для знака його матеріальне втілення є неважливим: знак можна надряпати на піску, камені, папері тощо. Матеріал знака може мати суттєве значення з точки зору другорядних по відношенню до його предметного значення фактів: з точки зору помітності, можливості чіткого спостереження на відстані, довго-

¹ Про сутність та природу символів та символізуючої діяльності людини див.: *Аверинцев С.С.* Заметки к будущей классификации типов символа // Проблемы изучения классического наследия.— М.: Наука, 1985; *Бибихин В.В.* Язык философии.— М.: Прогресс, 1993; *Бычков В.В.* Византийская эстетика Гл. III.— М.: Искусство, 1977; *Голан А.* Миф и символ.— М.: Русслит, 1993; *Кассирер Э.* Опыт о человеке: Введение к философии человеческой культуры // Проблема человека в западной философии.— М.: Прогресс, 1988; *Керлот Х.Э.* Словарь символов.— М.: REFL-book, 1994; *Лосев А.Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство.— М.: Искусство, 1977; *Свастьян К.А.* Проблема символа в современной философии.— Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1980; *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли.— М.: Правда, 1990 — С.287.

тривалості тощо. Із символом справи стоять цілком інакше; знищити матеріально-тілесне буття символу в більшості випадків означає знищити самий символ. Заберіть червоний колір з революційного прапора, і зникне прапор; заберіть білий колір та окреслення білої лілії — і зникне символ чистоти та благородства. "Отже, феномен та ноумен взаємно постачають точний вираз одне для одного, утворюючи нероздільну двоєдність, яка за визначенням є символ"¹. Отже, символ характеризується цілісним виразом єдності буття, такої єдності, коли чуттєве вказує на щось принципово інше, тобто набуває виміру в глибину, а глибинне, фундаментальне ніби здійснює прорив у з'явлене через конкретну форму та чуттєві окреслення. Як же це можливо? Як можна зблизити якісно і ціннісно радикально розведені сутності? Як можна надати визначеності тому, що знаходиться "за межами усіх меж"? Отже, як можна уподібнити несхоже і неподібне?

Коли ми ставимо такі запитання по відношенню до символу, необхідно звернути увагу на те, що взаємне протиставлення чуттєвості та невимовного глибинного вводить обидві сторони співвідношення у взаємні діалогічні перегукування, внаслідок чого символ не просто вказує на дещо позамежне, а отже, й концентрує останнє, надаючи йому характер сенсоутворюючого початку. Знак співвідноситься із значенням, символ — із сенсом. Саме завдяки цьому символ і набуває характеру когнітивного чинника.

Питання про сенс завжди пов'язане із існуванням деякого сконцентрованого універсального центру, що стягує на себе певну предметну сферу, надаючи усім елементам даної сфери певного значення в межах цілого. Отже, сенс зав'язаний на узгодженні із цілим. За найвищим рахунком це є розгляд кожного окремого феномена "sub specie aeternitatis"—"під кутом зору вічності"², тобто через відно-

¹ *Хоружий С.С.* После перерыва. Пути русской философии.— СПб.: Алетейя, 1994.— С.103.

² Більш конкретно умови розгляду явищ "під кутом зору вічності" викладені вище. Див. С.22.

шення до Абсолюта. Нагадаю, що саме таке бачення усього сутнього, бачення через відношення (причетність) до Абсолюта було з найбільшою інтенсивністю культивоване в добу Середньовіччя. Саме ця епоха до фундаментальних питань попередньої філософії "Що?" ("Архе") і "Як?" (діалектика, вчення про причини та ін.) додала і запитання про сенс "Задля чого?" ("Навіщо?"). Отже, в питанні про сенс ми виводимо сутне на рівень абсолютних вимірів. Але чи можливе виявлення абсолютного через конкретне, навіть чуттєво конкретне? Від Платона і Арістотеля бере свої витoki традиція в європейській філософії розглядати абсолютне як загальне або ж навіть всезагальне: абсолютним є те, що охоплює усе і внаслідок цього воно нічого не потребує, є самодостатнім, самозасновним. У такому розумінні абсолютне наближається до завершеного. Але для того, щоб отримати саме таке уявлення про абсолютне, ми повинні якось впевнитись у тому, що справді існує дещо, що перевищує будь-що конкретне. Отже, абсолютне вже вказує на конкретне, але на таке конкретне, що весь час змінюється, зникає, пливе, відсилаючи нас тим самим до чогось, що залишається неперевіреним і незмінним. Абсолют передбачає плин, щезання, що окреслюють щось неперервне, незмінне, тобто те, що залишається, пронизуючи собою все і всі можливі зміни і форми. Але при такому розумінні абсолютного нам відкривається ще один його, дещо незвичний вимір: тоді абсолютним можна назвати не загальне, а, навпаки, щось цілком індивідуальне. Адже кожне індивідуальне і є таким тому, що воно не може бути повністю повтореним, відтвореним знову в усій нескінченній всевітній метаморфозі. Абсолютне набуває рис унікальної межі на тлі безмежного. Бо для того, щоб бути впевненими в абсолютній неповторності деякого індивідуального, ми повинні мати в полі споглядання усю безмежність сутнього (усе "чисте буття", яке єдине) і лише на його тлі певна визначеність може набути рис "одного разу і назавжди", тобто рис справді вічного. Отже, абсолютне необхідно розглядати як індивідуацію вічного і неосяжного; більше того, індивідуальне потрібно розуміти як миттєву — раз і назавжди — унікальну і неповторну виявленість всезагального. Уся

міць, уся потужність абсолютного присуття в індивідуальному, яке є певним "поворотом" абсолютного, неможливим більше ніколи саме тому, що він схоплений як момент всезагального цілого, увійшов у нього і, отже, в наступну мить ціле буде вже іншим, і повернення до того, що відбулось, буде неможливим.

Що ж виходить? Що при заглибленні в абсолютне ми починаємо розуміти, що абсолютне присутнє в індивідуальному, але лише тоді, коли ми це індивідуальне здатні побачити, як певний модус всевітнього цілого. Тобто, коли індивідуальне постає перед нами як прояв певного способу "самого так бути в світі"; коли індивідуальне для нас пробиває усю можливу і неможливу товщу буття, стає отвором і в той же час границею виходу буття у з'явлення. Саме в такому контексті, в такому звороті думки конкретне і постає як символ. Символ — це те конкретне, яке колом своїх зв'язків з іншим конкретним окреслює собою певний спосіб "самого таким чином бути у світі"¹. Або це світ, явлений через саме таке буття.

Із розглянутих сутнісних характеристик символу можна і необхідно зробити кілька важливих висновків. По-перше, символ постає у чомусь як утворення самодостатнє, таке, що не тяжіє ні до чого, але до нього тяжіє весь предметний зміст сфери, де символ функціонує. З іншого боку, ясно, що символ входить в універсальну систему зв'язків із всією зазначеною предметністю. У цьому плані символи виражають наріжні устої будь-якої культури. Вони ніби стягують у єдиний вузол (або фокус) все змістовне та ціннісне поле певної культури.

По-друге, майже самоочевидним постає те, що зовсім не кожна річ може набути статусу та функцій символу. Для цього потрібно, щоб дана річ справді набула в системі людської життєдіяльності значення фундаментального, і, щоб вона справді виразно окреслювала не просто особливі характеристики, а статус буття.

¹ Див. *Петрушенко В.Л.* Ностальгія по абсолютному. Філософський контекст кинотворчства Андрея Тарковського.— К.: Самватас, 1995.— С.46–53.

По-третє, безумовно усе, що стосується символу, може здійснюватися лише у рефлексивному полі людського інтелекту, адже і абсолютне, і його цілісність як миттєво схоплена та всеосяжна єдність, і індивідуація разом із фіксацією найбільш виразного виявлення певного способу буття,— все це може бути зведене в систему єдиного предметного простору лише в інтелекті та інтелектуальному спогляданні. Тому символ, поза усім іншим, позначає певну рухливу, але справжню межу між інтелектуальними актами та сутностями, що увійшли в контекст свідомості. З іншого боку, символ певним чином спрямовує інтелектуальні дії, а сукупність провідних для культури символів утворює щось подібне до "силового поля", потрапивши в яке інтелектуальні дії вибудовуються та організуються. Так, у межах європейської культури поняття Абсолюта відразу ж вводить наші думки у зв'язок із поняттям Бога або ж, принаймні, із поняттям самодостатньої повноти, а також вводить нас у певну сукупність взаємопов'язаних понять науки ("абсолютне в теорії відносності", "абсолютно тверде тіло") та етики ("абсолютне добро") тощо. У східних культурних традиціях відлуння цього поняття принципово інші (аж до прямо протилежного; наприклад, "абсолютна порожнеча", "повна відсутність"). Подібні ж міркування можна віднести і до історичних типів культури. Єдине, що можна тут відзначити, це те, що символи розвиненої культури, як правило, стають універсальнішими і за конкретним виявленням, і за їх смисловим контекстом.

Нарешті, необхідно звернути увагу й на те, що смисл будь-якого справжнього символу ніколи не може бути розкритим до кінця, остаточно. І це зрозуміло, адже принципова невизначеність абсолютного і безмежного завжди робить будь-які його виявлення неостаточними, а з іншого боку, своєю чуттєвою конкретністю символ входить у нескінченні перегукування із усілякою іншою чуттєвою данністю і, можна сказати, губиться у нескінченних відлуннях. І все ж, якщо межа позначена, вона може бути складно визначеною, мерехтливою, але бути. Тому й символ, врешті-решт, тяжіє до певного, інколи дуже простого визначення, наприклад, лілія — символ чистоти; терновий вінець — символ мук Христових; голуб — символ миру; серце — символ кохан-

ня тощо. Щоправда, в подібних простих визначеннях символ може деградувати до алегорії або й до знака, але подібні визначення, тим не менше, символам необхідні як позначення саме того, від чого їх можна нескінченно поглиблювати, уточнювати, розкривати, вводити в контекст. В простому визначенні символ виражається через тавтологію, і в системі когнітивних опосередкувань тавтологія (якщо вона виправдана) якраз і знаменує собою те, що ми маємо справу із феноменом сенсоутворюючого ступеня, який більше не розкладається ні на що, може бути виражений лише через себе самого, але все інше так чи інакше базується саме на ньому. Звернемось до Лейбніца як до авторитетної особи: "Щодо максим, ...то вони приймаються досить часто в моралі і навіть у логіків в їх топіці, ...але частково вони досить невизначені і туманні... Я вже давно проголошував, ...що було б важливо довести усі наші вторинні аксіоми, зводячи їх до первинних або безпосередніх, що не підлягають доведенню і являють собою те, що я назвав тотожними реченнями (судженнями)"¹. Пошлюся і на сучасного автора М.К.Мамардашвілі: "Ми мислимо символами"², "Згадаємо про існування в нашій психіці і свідомому житті деяких фіксованих точок інтенсивності ... Їх існує безконечне число. Я називав їх, говорячи про символ смерті, символ Бога, а також про символ Я"³. Нарешті: "Ми умовно назвали їх плідотворними або породжуючими тавтологіями"⁴.

Отже, підсумуємо здобуті результати. Знання, утворюючи рефлексивне поле функціонування культури, впорядковується та діє відповідно до тих змістовних та смислових осередь (вузлів) культури, що окреслюються її фундаментальними символами. У когнітивному плані ці осередки сенсу визначаються тавтологіями, тобто судженнями, які не підлягають подальшому аналізу, визначенню та порівнянню.

¹ Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом понимании автора предустановленной гармонии // Сочинения в 4-х т. Т.2.— М.: Мысль, 1983.— С.416.

² Мамардашвили М.К. Картезианские размышления.— М.: Прогресс, 1993.— С.184.

³ Там же, с.82.

⁴ Там же, с.208, 296.

ЯКЩО ПЕРЕВЕРНУТИ "КОГНІТИВНІ СХОДИ..."

"Альпійське сходження" до вершин справжнього відання виглядає так: відчуття — даність — сприйняття — образ — зв'язки — відношення — конструктивно-функціональні утворення — інтелектуальні моделі — ідеї — сенси — когнітивні тавтології. Коли ми знаходимось вже у стані самоусвідомлення, ми, як правило, саме так (за деякими "скороченнями") і уявляємо собі "когнітивні сходи". Як я намагався довести в попередніх розділах, насправді ситуація пізнання складається інакше, але цілком природно виглядає саме такий, змальований вище порядок поступу пізнання. На перший план в пізнанні виходить предмет, наданий нам, як здається, у відчуттях, бо ж і насправді, обминути їх неможливо, а все інше ніби лише додається до предмета, групється довкола нього. А що ж відбудеться, якщо ми перевернемо "когнітивні сходи"?

Частково це вже розглянуто на попередніх сторінках: в розумі, в інтелекті ми можемо створювати і створюємо певні ідеалізовані конструкції, моделі, які і стають надійними системами ("точками") відліку для нашого впорядкування і матеріалу пізнання, і свідомої діяльності. Самі ж ідеалізовані конструкції ми сполучаємо між собою на основі певних уявлень про сенс. Але, що означає при цьому те, що ми раптом почнемо пізнання із утворення символів, деяких самотождних принципів та максим, що формуються за змістом у формі тавтологій? Як би ми могли починати із тавтологій та максим? Для чого і по відношенню до чого ми б їх формували?

Звичайно, ми можемо розглядати весь пізнавальний процес з точки зору історичної еволюції — адже відомо, що пізнання починається із міфології, яка є суцільно символічною. В міфології людина із її свідомістю постає як особливий отвір—"ретранслятор" самовиявлень буття. Людський інтелект постає "голосом буттєвого "логосу". Тобто тут людський інтелект безпосередньо фіксує найвиразніші і найконтрастніші виявлення буттєвих окреслень. Далі, на раціональному та конструктивному рівнях пізнання лише "вписує"

конкретний смисл у вже наявні символічні та сенсоутворюючі чинники. Для такого пояснення можна відшукати історичні приклади та навіть психологічні обґрунтування. Так, у відомій праці В. Паулі, присвяченій творчості Й. Кеплера, переконливо викладається саме такий хід поглиблення пізнання: "...символічний образ у Кеплера передує свідомому (раціональному) формулюванню закону природи. Символічні образи та архетипічні уявлення служать Кеплеру тим засобом, що дає змогу вести пошук законів природи"¹. "У цьому світі символічних образів архетипи діють як впорядковуючі оператори і формоутворюючі фактори..."².

У побутово-повсякденному плані цей момент фіксується відомою тезою "усі ми родом із дитинства". Тобто враження, образи, невизначені прозріння та переживання дитинства в межах індивідуальної психіки постають як змістовна та енергетична база для подальших наших подорожей за відкриттями. Власне, пославшись на означені приклади і аспекти обговорюваної теми, можна було б "поставити крапку". Але в епістемологічному дослідженні важливо з'ясувати як "механізм" такого роду еволюцій у пізнанні, так і інтелектуальні засоби здійснення означеного механізму. Отже, які засоби ми пускаємо в хід при побудові пізнання "згори донизу", як і в якому випадку вони спрацьовують?

Поставимо запитання: куди виходить людський розум, коли він в пізнанні виходить за межі чуттєвого? В зв'язку з цим згадаємо ще раз окреслені на попередніх сторінках сходинки пізнання: спочатку — чуттєва даність, наступний крок — рефлексія на надане чуттям, нарешті — рефлексія на рефлексію або рефлексія рефлексії. Подальші сходинки не потрібні, бо не мають сенсу: адже і далі ми будемо отримувати лише те, що вже отримали — рефлексію рефлексії; нічого якісно нового не виникає. А що представляє собою означена рефлексія рефлексії? Коли ми ставимо це запитання, ми опиняємось у цілому

¹ Паулі В. Влияние архетипических представлений на формирование естественно-научных теорий у Кеплера // Физические очерки. — М.: Наука, 1975. — С. 149.

² Там же, с. 138.

тунелі відлунь, споріднених запитань, асоціацій. Адже саме оцей рівень — рівень рефлексії рефлексії — має багато спільного із тим, що називають "чистим розумом" (або "чистим мисленням"), сферою метафізичних питань, "спекулятивним мисленням", "внутрішнім" тощо. У традиціях класичної культури людина повинна прагнути дістатись до цього рівня, бо саме із ним пов'язуються можливості нашого проникнення в глибинні підвалини буття або ж до найпотаємнішої істини. Але самий наш рух до цієї "другої" або "подвійної" рефлексії інколи справляє враження руху "від чогось до ніщо". І справді, що ж можна було б спостерігати там, де свідомість вже більше нічого не спостерігає, де вона опиняється, як здається, у порожнечі та невагомості? Отже, рух вглибину свідомості — це рух у порожнечу, повну відсутність змісту. До речі, саме так окреслив цей процес І. Кант: чим вище ми сходимо в напрямку чистого розуму, тим менше залишається у нас змісту. Тому чистий розум сам собою нічого не продукує, він усе бере з попередніх рівнів, втискаючи їх зміст у більш загальні поняття. Продуктивна діяльність, як і схеми такої діяльності та її інструмент — уява — спрацьовують на нижчих рівнях, фактично — у проміжку між чуттєвістю та розсудком. Отже, метафізика можлива лише як окреслення необхідних умов здійснення реального досвіду. Дозволю собі охарактеризувати такий хід думки як прагматичний, бо при такому баченні внутрішніх аспектів нашої життєдіяльності справжній її зміст лежить лише в сфері чуттєвого досвіду, а всі "вищі надбудови" постають лише як орієнтири або загальні настанови. Інакше кажучи, Бог є, але лише для "повноти картини". Жити потрібно "тут", повною мірою віддаючи належне тому, що вище від цього. Саме за оце наполягання на беззмістовності чистого розуму особливо дошкульно критикував Канта його трохи віддалений послідовник Г.Гегель. Нагадаю, що рефлексія рефлексії за Г.Гегелем окреслюється за допомогою такого образу: припустимо, що ми пускаємо промінь світла на дзеркало під прямим кутом. Він відіб'ється в себе самого. Пронизуючи себе самого, такий промінь у будь-якій точці буде мати усю повноту всіх можливих рухів і випромінювань, бо в кожній точці він буде водночас і розповсюджуватись, і концентруватись. Іншими

словами, рефлексія, яка спрямована на себе саму, є повнотою рефлексії, а не її порожнечею. Це є рефлексія, що, по-перше, цілком охоплює усю себе. По-друге, вона містить в собі усю повноту будь-яких предметних змістів, бо може вибудувати їх із повною свободою і в той же час відбивати не лише їх зміст, а й зміст самого процесу вибудови. Отож, це рефлексія прозора ("чиста") для себе в усіх сенсах. А тому, будь-яке зрушення в межах такої рефлексії охоплює усю її цілому. Тому в такій рефлексії збігається усе і одне, тому така рефлексія є повнотою усіх можливих змістів та сенсів, бо вона є "все як одне, а одне як все". Отже, виходячи в чисте мислення (в чистий розум), ми виходимо не в порожнечу, а в повноту усіх можливих змістів. Ось чому справжнє внутрішнє постає як "ейдос" — розумна цілісність певного змісту як змісту абсолютного, охопленого всією можливою потенцією усієї рефлексивності. Лише в полі чистої рефлексії будь-що визначене може набути характеру виправданого, самодостатнього, визнаного розумом. І нічого, крім вибудованого енергією та можливостями рефлексії, не може бути прийнято нею за виправдане своїм буттям або змістом. Тому лише така рефлексія здатна утворювати змісти відповідно із вимогами мислення "sub specie aeternitatis". Саме таку рефлексію М.Кузанський позначав як "вчене незнання", а східні богослови та філософи тлумачили за допомогою поняття "апофатики". Справжній, розвинений інтелект може прийняти в себе лише той зміст, який в самоутвореннях вищої рефлексії зможе отримати виправдання або ж своє справжнє продукування, як онтологічно необхідне. Отже, не предмети занурюються в рефлексію, заповнюючи її порожнечу, а лише інтенсивна рефлексія здатна надати предметам справді виправданого окреслення. Бо те в предметах, що лише нав'язане нашому сприйняттю невідомо звідки та невідомо як, залишиться випадковим, фрагментарним, несподіваним та незрозумілим. Іншими словами, "когнітивні сходи" не лише можна або варто перевернути; ні, вони самі є сходами, що ведуть "згори донизу".

Як же ми тепер можемо уявити той процес, що відбувається в пізнанні? Доти, доки не почне спрацьовувати рефлексія як всеохоплююча єдність буття та прояву духу, ні про яке справжнє пізнання не

можна вести мову. Це, як в дитинстві: хоча дещо і нав'язується нам ззовні, і вражає, і захоплює нас, але це "дещо" живе лише своїм нам з'явленням. А далі в нашій психіці починають плутатись "завтра" і "вчора", "велике" і "мале" тощо. Коли ж, нарешті, запрацює тотальність рефлексії, коли вона в усьому безмежжі можливих з'явлень ти окреслень усталить деякі "відмітки", "знаки", "позначки" (згадаймо, що найдавніші значення терміна "знання" в різних мовах позначають примітки, позначки, вміння орієнтуватись за дорожніми прикметами), лише тоді починається людська — як особиста, так і загальна — історія, починається пізнання, починається мислення як важка, справді титанічна робота по самовиробленню предметного змісту свідомості, саме по конструюванню цього змісту, по його постійній актуалізації, новій і новій дискурсивній перевірці тощо. Відповідно те, що з якоїсь причини не може увійти в контекст позначень, що їх здійснює всередині себе самої рефлексія, просто опиняється поза усвідомленням, поза фіксацією, часто навіть — поза сприйняттям.

Що в даному випадку постає інструментом пізнання? Знову ж таки, рефлексія або, декартівською мовою, "Когіто", або кантівською — "самоафіціювання свідомості", це означає, що свідомість водночас і здійснює рефлексивні акти, і фіксує їх в собі самій за допомогою "рефлексії рефлексій". Ось чому, наприклад, стає можливою феноменологічна редукція, запропонована Е. Гуссерлем: коли ми намагаємось очистити зміст свідомості до її перших або первинних предметних актів, то маємо можливість дістатись до принципів першої інтелектуальної будови безвідносно до усієї життєвої "конкретики", а, точніше, уся ця "конкретика" сама стає можливою лише через означені чисті акти. Отож, конструкція залишає можливість зрозуміти врешті-решт її вихідні алгоритми, і навіть припускає можливість здійснювати "деконструкцію"¹.

Щоб остаточно розставити акценти, спробую зробити ще один екскурс. Давайте згадаємо логіку розвитку проблематики в класичній європейській філософії. На перших кроках думки в пошуку початків

існуючого акцент падав на те, що є особливим, виділеним, але чуттєво спостережуваним (навіть "число" та "пропорція" піфагорійців доводились до таких виявлень, які можна було спостерігати; скажімо, це окреслення тіл — точка, лінія, площа або рівень заповнень посудин рідиною). Подальший розвиток думки поступово переносив акцент з наданого на обґрунтоване, осмислене, визначене (останній момент особливо яскраво виражений у працях Арістотеля). Нарешті, в заключному циклі античної філософії під сумнів було поставлене і надане, і розгорнуте в міркуваннях. Думка була спрямована в бік духовного, але безумовного початку. Такий початок поступово був послідовно проведений крізь усі змістовні одиниці інтелекту (як і всього сутнього взагалі). І лише після цього виникла можливість представити будь-який зміст свідомості через рефлексивні акти, що й було зроблено Р. Декартом. Його теза "Мислю, отже існую", по-перше, позначає як перше відношення думки, фіксацію дечого безумовного для неї самої — буття. Зрозуміло, що йдеться про відношення всередині мислення, оскільки мислити можна лише, як було продемонстровано, у формі предметно-змістовних інтелектуальних, рефлексивних актів. По-друге, ця теза констатує появу думки самовідрефлексованої, самоконтрольованої. Р.Декарт вимагає не приймати в свідомість нічого, що не було б очевидним з позиції найбільш очевидної та незаперечної тези "Мислю, отже існую". Нарешті, ця теза утверджує розум як самодіяльну сутність, яка із середини себе самої продукує власні кроки і власний зміст. Отже, рефлексія рефлексії стає умовою вибудови в свідомості будь-якого змісту. Таке розуміння рефлексії вперше висунув Р.Декарт, але переконливо продемонстрував лише Г.Гегель. Його так звана "діалектична логіка" тому і постає такою невловимою та незрозумілою, що вона є логікою другої рефлексії, а не першої. Тобто ця логіка відноситься не до окреслень реальних, речово визначених сутностей, а є логікою самоокреслення та самовизначення чистої рефлексії.

Виникає запитання: якщо вже Р.Декарт та Г.Гегель подали у своїй творчості пізнання як процес, що розгортається із середини чистої

¹ Див. Даррида Ж. Письмо японському другу // Вопросы философии. — 1991. — № 4.

рефлексії, то невже до наших днів нічого у цьому процесі не змінилось? Звичайно ж змінилось. і перш за все в тому сенсі, що Гегель, як і Декарт, розглядав означені акти свідомості як об'єктивну рефлексію, тобто як субстанційні дії або як дії духовної субстанції. Суб'єктивна ж рефлексія (у Гегеля) була лише ретельним копіюванням об'єктивної, а, точніше, її певним відгалуженням. Сьогодні ж ми, навпаки, "генератором" інтелектуальних актів вважаємо суб'єктивну рефлексію, яка внаслідок того, що вона є рефлексією, тобто самофіксованими діями, не може рухатись "відразу ж в усі боки", хаотично. а окреслює дещо таке, що ми позначаємо як об'єктивне, тобто таке, що не змінюється чи окреслюється довільно і в будь-якому напрямку.

Отже, в основному висновку із розглянутого підрозділу я хочу наголосити ще раз: чиста рефлексія не є безмістовною порожнечою, а є, навпаки, найможливішою повнотою найможливіших змістів. Тільки при такому її баченні є сенс перевертати когнітивні сходи.

БУТТЯ, РЕФЛЕКСІЯ, СИМВОЛ В КОГНІТИВНОМУ ОКРЕСЛЕННІ

В ісрархії атрибутивних компонентів знання та пізнання фігурують чуттєва даність, рефлексія та рефлексія рефлексії. Коли ми, осмислюючи епістемологічну проблематику, сягаємо найвищого шабля пізнання, ми навряд чи можемо утриматись від захоплення. Нам здається, що ми дісталися до "святая святих" не лише знання, а й духовного взагалі. Значною мірою таке захоплення є і виправданим, і небезпідставним. Справді, рефлексія рефлексії — це рух в гомогенному середовищі, тобто це є повна свобода в двох значеннях: свобода як рух у сфері, що створена власними актами дії і, отже, це є відсутність відчуженого, обмежуючого; та свобода як повна прозорість не лише актів та середовища дії, а й наслідків цих актів. Рефлексія рефлексії — це свого роду "царська водка" духу, тобто всеохоплюючий розчинник. І це не є порожнеча, а навпаки, тотальність, всепоглинаюча

і всеперевершуюча повнота саме тому, що рефлексію рефлексії в принципі ніщо не може обмежити. І ось саме тому вона є не лише прозорість, а й безпредметність. В другій рефлексії як у відомій загадці — "їду-їду, та немає сліду". Відоме нам гегелівське перетікання понять — явище другої рефлексії, де усе пов'язане з усім. Цікаво, що Г.Гегель сам попереджував щодо занадто великого захоплення чистотою та всемогутністю чистої рефлексії, бо рух "в собі та через себе" дуже подібний на гру. І про це Гегель висловився так: "Життя Бога та божественне пізнання... можна, звичайно, оголосити деякою грою любові із самою собою; проте ця ідея спадає до повчання і навіть до непристойності, якщо при цьому бракує серйозності, страждання, терпіння та роботи негативного"¹. Страждання ж і, тим більше, робота негативного можливі лише за умови наявності в прозорості рефлексії чогось непрозорого, що чинить опір актам рефлексії, постає по відношенню до них непроникним. Саме ці якості рефлексія приписує чуттєвій даності. Рефлексія рефлексії, особливо тоді, коли вона знаходить для себе задовільняючі її точки або системи відліку, здатна звітувати собі відносно своїх актів та стану усього рефлексивного поля (звичайно, йдеться не про людське міркування, а про рефлексію як таку, тобто про поняття або "ейдос" рефлексії). Чуттєва ж даність по відношенню до актів рефлексії постає, як дещо непередбачуване, несподіване, нав'язливе.

Відомо, що Г.Гегель подавав (тлумачив) чуттєвість як безпосередність рефлексії для себе самої. І в такому тлумаченні є свій сенс, якщо мати на увазі людську рефлексію, тобто міркування окремого індивідуума. Неминуче обмежений в своїх діях та предметному досвіді індивідуум сприймає як надане йому те, що постає як межі його рефлексивної прозорості. Якщо ж виходити із рефлексії як поняття або розуміти її в душі субстанції, то треба буде визнати, що або чуттєвості взагалі немає за межами індивідуальних сприймань, або що чуттєвість засвідчує принципово інший спосіб (або модус) буття, ніж рефлексія. В

¹ Гегель Г. Феноменология духа.— М.: Соцэкгиз, 1959.— С.9.

будь-якому варіанті ясно одне: без цих якостей — без непроникненності, непередбачуваності, нав'язливості, — рефлексія приречена на беззмістовність, невизначеність. Водночас ці умови змістовного наповнення рефлексії переводять її акти в статус онтологічних фактів. Для того, щоб дещо постало для свідомості, рефлексії під модусом "є", останні повинні зіштовхнутись із означенням дещо, як із кордоном опору чисієс (а не самої рефлексії) імперативності. Навіть для себе самої рефлексія лише тоді "є", коли в ній наявна своя власна нездоланність та імперативність. Наприклад, коли ми міркуємо логічно, ми кажемо, що змушені прийняти певні висновки, бо до них приводить весь хід наших міркувань. Отже, можливість проголосити "є", тобто визнати статус буття, передбачає наявність межі, скінченного. І межа ця повинна нести із собою опір, непроникненність, імперативну самовласність. Якщо ми визнаємо цей факт, нам стане зрозумілим, що пошуки чистого, останнього та справжнього буття завжди тяжіють до наполягання на подібних його якостях. Наприклад, атоми в античній натурфілософії розумілись як безсмертні частинки, що є непроникними, незмінними, неподільними. Джордж Берклі пов'язував буття із чуттям, яке постає по відношенню до рефлексії в подібних же окресленнях. Навіть матерії в філософії Нового часу приписувались характеристики самодостатності та позарациональності. Буття передбачає зупинку рефлексії, і якщо йдеться про буття як таке, то означена зупинка повинна бути повною, остаточною. Тому, скажімо, ми повинні шукати буття в конкретному, існуючому поруч з іншим, що взаємодіє з іншим конкретним. Але буття — це зупинка рефлексії, і, отже, якщо ми не будемо враховувати необхідності рефлексії для засвідчення факту буття, ми розминемось із самим цим фактом. Адже буття постає не просто як межа, а як межа рефлексії, тобто буття — це межа в безмежному¹. Останній змістовний акцент —

¹ За висловом С.Босція, "...все, що є, причетне до буття, щоб бути, і причетне до чогось іншого, щоб бути чимось".— *Босцій С. "Утешение философией"* и др. трактаты.— М.: Наука, 1990.— С.162.

безмежне — грає ще важливішу роль у виявленні буття: навіть межа, границя постають у своїх якостях лише тоді, коли вони долаються або ж визначаються як те, що не лише зупиняє, розтинає, а й надає нові якості неперервності та руху. По відношенню до прозорості рефлексії за межею, як зупинкою рефлексії, тривалість не зникає, але вона не має характеру рефлексивного акту. Хоча при цьому параметри самої нерелексивності можуть бути визначені лише рефлексією. Чи можна вважати, що "острови" нерелексивного (позарационального) є нічим іншим, як "затримками", "паузами" в самій рефлексії? Скажімо, чи можемо ми вважати, що рух рефлексії у певному напрямку заміщає на деяку мить інші можливі її ж рухи позарелексивними, і саме це постає буттєвою межею? Чи навпаки, необхідно відкинути надмірну претензію рефлексії на всеохоплення і визнати буття явищем принципово нерелексивним? Мені здається, що і та, і інша позиції мають під собою реальні підстави. Обидві вони можуть бути виправданими і можуть лягти в основу принципово відмінних парадигм тлумачення буття. Важливо зараз зафіксувати кілька моментів. По-перше, для фіксації факту буття рефлексія неодмінно повинна бути обмеженою принципово нерелексивним. Або навпаки: дещо принципово не релексивне повинно бути зануреним у релексивне поле. В обох випадках буття перед нами постає адекватним побудові знання, а знання — адекватним умовам виявлення буття. Цілком можливо, що буття тут ні до чого, а ми просто не можемо його ні мислити, ні сприйняти по-іншому. По-друге, необхідно визнати, що в утвореннях культури саме символ постає репрезентантом буття в його необхідних іпостасях, адже символ, з одного боку, неможливий без чуттєвості із її власною імперативністю та замкненістю на себе, а, з іншого боку, символ, за висловом О.Ф.Лосева, є породжуюча модель, тобто символ завжди живе в нескінченному полі рефлективних відлунь. Отже, в контексті розгорнутих міркувань наріжні символи певної культури постають принциповими зупинками релексивних актів, а тому такими утвореннями, що надають самим цим актам певного виміру, певного "калібрування", визначаючи як характер

тривалості, розповсюдження буттєвих потенцій певної культури, так і її змістовні акценти. Змініть символи — і ви тим самим зміните весь діапазон, усю енергетику та дійову спрямованість (і спроможність) певної культури. Зрозуміло, що правильним є і зворотне: зміна культур або культурних епох — це радикальна зміна їх ведучих символів.

Повернемось до парадигм тлумачення або розуміння буття. Якщо ми визначили знання як інтелектуальну форму репрезентації буття, то тип знання повинен постати перед нами залежним від способу такої репрезентації, а останній замикається на можливих парадигмах розуміння буття.

Із класичною ясністю вперше основні парадигми розуміння буття були розроблені в давньогрецькій філософії. М.О.Лосський класифікує типи світоглядів відповідно до розуміння “світу як цілого”¹. Ми можемо вважати такий підхід водночас і певним розумінням того, що і як існує під іменем “Світ”. Так ось, М.О.Лосський виділяє шість основних типів світоглядних систем:

— актуалізм (визнання існуючим лише того, що проявляє себе у з’явленнях), що поділяється на органічний (з’явлення утворюють єдність) та неорганічний (з’явлення окремі, розпорознені);

— субстанціалізм (визнання як справжнього буття того, що лежить в основі усіх процесів сутнього), що також поділяється на органічний та неорганічний;

— ідеал-реалізм (припущення реального існування різного роду ідеальних сутностей — математичних, універсальних і т.п.), що ділиться на конкретний та абстрактний².

Наведена класифікація типів світогляду є не лише виправданою, а й дуже корисною з точки зору впорядкування та систематизації великого та складного матеріалу світоглядних орієнтацій, але вона не має прямого виходу на питання про вузлові моменти людського

¹ Лосский Н.О. Чувственная интеллектуальная и мистическая интуиция. — М. Республика, 1995. — С.8.

² Там же, с.18.

розуміння буття. На мою думку (а тут можна посперечатись і на твердження одного з провідних фахівців в галузі онтології — М.Хайдеггера¹) перші чіткі і точні позиції в онтології були окреслені в давньогрецькій філософії. Розуміння буття тут процесувало від конкретного (корінь буття — в світових стихіях) до абстрактного (Парменід: лише буття є, а небуття взагалі немає), від інтуїтивної єдності до деталізованої диференційованої розробки, від натуралізації буття до його інтелектуалізації. З найбільшою чистотою та виразністю провідні парадигми розуміння буття були окреслені філософськими концепціями Платона та Арістотеля — найвищими досягненнями античної філософії. У концепції Платона статусом справжнього буття може бути наділене лише те, що є вічним та незмінним; плін, течія реальності є тим, що тільки затуляє справжню цитадель сутнього, — ідеї. Тому пізнання повинно бути спрямованим саме на ідеї: їх споглядання тільки й може постати критерієм здобуття знання. Самі по собі ідеї є суцільною єдністю і тому їх не можна ні сприйняти, ні пізнати засобами обмеженого, конкретно-фрагментарного мислення. Відповідно для усіх речей реального світу міра їхнього буття визначається мірою причетності до світу ідей. Отже, за Платоном, бути — значить бути у відношенні до повного або справжнього буття. Відповідно, саме буття постає як справжній та єдино можливий предикат у судженнях про будь-що. Але кардинальним та принципово не вирішеним залишилось для Платона, як відомо, питання про те, як співвідноситься між собою світ ідей (світ єдиного та незмінного) та світ речей (світ множинного та мінливого). Намагання знайти рішення здійснювалось Платоном відразу по кількох напрямках: в розробці сходинок у пізнанні, в побудові так званої “піраміди ідей”, в ієрархічному принципі розгляду світобудови. Але усі ці рішення не задовільняли й самого Платона, а пізніше викликали численні критичні випадки на адресу платонізму. Арістотель, кращий учень Платона, принципово вирішив зазначену

¹ Хайдеггер М. Изречение Алаксимандра // Разговор на проселочной дороге. — М.: Высшая школа, 1991. — С.30–32.

проблему досить радикально: він проголосив, що єдине (ідея) та річ є тотожними¹. А звідси відкрився принципово інший, у порівнянні із Платоном, ракурс бачення буття: за Арістотелем для пізнання речей потрібно не шукати їх відношенні до деякого чистого буття, не визначати міру їхнього прилучення до буття як такого, а (оскільки єдине і річ є те ж саме) заглиблюватись у будову речей, розглядати їх у їхній конкретиці. Звідси випливає, що за Арістотелем буття не є і не може бути предикатом судження, бо лише конкретний зміст сутнього може засвідчувати його буття. Отже, можна охарактеризувати позицію Арістотеля як сцієнтистську, бо вона однозначно спрямовує пізнання на виявлення структури та функцій сутнього. Позицію Платона можна визначити як екзистенціально-містичну, бо тут йдеться про причетність до невимовних засад сутнього, що можуть відкритись тільки через індивідуальне духовне самозаглиблення.

Не можна не зауважити того, що позиція Платона ціннісно акцентує та виводить на перший план монолітну єдність чистої рефлексії, в той час як позиція Арістотеля — предметно-змістовні межі сутнього. Обидві позиції вводять нас у коло певної групи категорій, за допомогою яких ми й здатні виразити своє розуміння буття. Так, позиція Платона окреслюється такими категоріями: єдине, вічне, незмінне, трансцендентне, причетність, ієрархія, творення, взірць (йдеться не лише про категорії самого Платона, а про категорії, що окреслюють платонівську традицію). Група категорій арістотелівської традиції: матерія, форма, структура, зміст, частина та ціле, система та елемент, функція, субстанція та ін.

Означені позиції ми можемо розглядати тепер в їх епістемологічному вимірі. А саме, з точки зору платонівської традиції справжнє знання досягаються лише через екстатичне споглядання чогось позачуттєвого, неподільного, вічного. Поведінка людини, що ґрунтується на знанні, повинна орієнтуватись не на наявний стан речей, а на глибинні прозріння. Ознакою істини мали б бути: повний розрив із

¹ *Аристотель*. Метафизика // Сочинения в 4-х т. Т.1.— М.: Мысль. 1976.—С.120.

чуттєвим, тілесним та всепереконуюча самодостатність ідей, що споглядаються. Згідно з арістотелівською традицією знання здобуваються лише через виявлення будови та актуальних дій реально наявного. Поведінка людини може бути виправданою лише тоді, коли вона максимально враховує оптимальні умови функціонування сутнього. А ознаками істини можуть бути правильні співвідношення членування думки із межами та членуванням сутнього.

Від означених когнітивних позицій можна рухатись в різних напрямках. Зокрема, звідси витікає, наприклад, дуже проникливе міркування С.Боеція про те, що можна вважати провідним чинником у пізнанні: предмет пізнання чи міркування про предмет. Наведемо це міркування С.Боеція: "...Думку про те, що не співвідноситься з дійсним станом речей, ти вважаєш несумісною із бездоганим знанням. Це заблудження є наслідком тої хибної думки, що повнота знання залежить від сутності та природи самого пізнаваного, в той час як, навпаки, вона більше залежить від природи пізнаючого. Візьмемо один невеликий приклад: те ж саме округле тіло по-різному сприймається зором та на дотик... Ти бачиш, що в процесі пізнання все більше спирається на свою власну силу, ніж на природу того, що пізнається. І це справедливо: якщо будь-яке судження є результатом дії того, хто судить, то із необхідністю виходить, що кожен здійснює притаманну йому дію, виходячи не з чужої, але із "власної сили"¹. В подальшій історії філософії можна знайти досить багато міркувань, які базуються на певному поєднанні ідей Платона та ідей Арістотеля, але, при всьому цьому, означені постаті окреслили гранично можливі ситуації в тлумаченні вихідних підвалин знання. Можна вважати, що й сьогоднішні позиції сцієнтизму (в різних варіаціях) та екзистенціального самозаглиблення залишаються прямо протилежними орієнтаціями у віданні та у розумінні буття. А з цими орієнтаціями досить очевидно пов'язаний інтерес до символізації, містицизму, інтуїції, а також інтерес до емпіризму, до фактичності, обчислення, підрахунку тощо. І все це, як

¹ *Боеций С.* "Утешение философии" и др. трактаты.— М.: Наука. 1990.— С.282—283.

ми бачили, врешті-решт сходиться до співвідношення рефлексії та позарефлексивного у фундаменті знання, що так незбагненно, але досить очевидно поєднано у символах людської культури. Символи в даному відношенні постають явищем не стільки когнітивним, скільки онтологічним: вони стають свого роду самопозначеннями буття, що водночас постають у визначеннях непроникненності власної імперативності та рефлексивного розповсюдження на усе. Символи — це рятувальні кола культури, онтологічні притулки людини, уособлення людського способу буття.

ЧОГО НАВЧАВ НАС Б.ПАСКАЛЬ, ЗАКЛИКАЮЧИ "МИСЛИТИ ГІДНО"?

Думаю, що перехід до мислення у нашому епістемологічному екскурсі логічно вчасний; із змісту попереднього підрозділу випливає, що мислення — це не складання речень (навіть вміле та вдале), і це — не побудова силогізмів, яку можуть здійснювати електронні машини. Це є внутрішнє саморефлексивне конструювання предметних окреслень, що здатні вбирати в себе усю повноту представленої в сприйнятті конкретності. З чого ж повинно починатись мислення? Це питання не є ні випадковим, ні академічним, ні навіть епістемологічним. Нагадаю, що в ХХ ст. в багатьох працях М.Хайдеггера наполегливо звучить думка: ми ще не почали мислити, ми ще не мислимо "по-справжньому"¹. У такому випадку ми взагалі опиняємось під загрозою втрати можливість мислити².

Нагадаю, що чи не вперше заклик мислити "як належить" прозвучав у творах Блезя Паскаля. Хід думок Паскаля можна

¹ Хайдеггер М. Что значит мыслить? // Разговор на проселочной дороге.— М.: Высшая школа, 1991.— С.145

² Див. статті М.Хайдеггера у кн.: Новая технократическая волна на Западе — М.: Прогресс, 1986.

розгорнути приблизно у такій послідовності. У вже згаданому вище фрагменті № 72 Паскаль змальовує приголомшуючу картину положення людини в світі: людина ніби висить між двома безоднями — безоднею колосальних масштабів Всесвіту (в бік мегапроцесів) і безоднею нескінченної подільності матерії: "...бо ж як не бути враженим тим, що наше тіло, таке непримітне у Всесвіті, водночас, всупереч оцій своїй непримітності на лоні сутнього, представляє собою Колос, цілий світ, точніше, усе сутнє у порівнянні із небуттям, яке не осягнути ніякій уяві!"¹. "Бо що таке людина у Всесвіті? Небуття порівняно з нескінченністю, усе сутнє в порівнянні з небуттям, середнє між усім і нічим"². Паскаль майстерно зображує повну розгубленість і безпорадність людини в її намаганні відшукати надійні опори свого буття в просторі, в будові дійсності. Але не менш прикра ситуація виникає перед нами і тоді, коли ми звертаємось до часу: "Ми ніколи не обмежуємо себе сьогоденням: теперішнє і минуле — лише засоби, одна єдина мета — майбутнє. Отже, виходить, що ми ніколи не живемо, а лише маємо намір жити..."³ (фр.172). Як результат: "Куди б я не подивився, мене всюди оточує темрява"⁴ (фр.229). Що ж робити людині, на що покластися? Паскаль не залишає це запитання без відповіді. Ось відомий фрагмент № 347: "Людина всього лише очерет, найслабше із створінь природи, але вона — очерет мислячий. Щоб її знищити, зовсім не треба усього Всесвіту; досить віяння повітря, краплі води. Але нехай навіть її знищить Всесвіт, людина все одно перевищує його, бо усвідомлює, що розлучається із життям і що слабша за Всесвіт, а він нічого не усвідомлює. Отже, уся наша гідність — у здатності мислити. Тільки думка звеличує нас, а не простір і час, у котрих ми — ніщо"⁵. "Велич людини — у її здатності мислити"¹

¹ Ларошфуко Ф. и др. Суждения и афоризмы.— М.: Политиздат, 1990.— С.163.

² Там же, с.163.

³ Ларошфуко Ф. и др. Суждения и афоризмы.— М.: Политиздат, 1990.— С.204.

⁴ Там же, с.210.

⁵ Там же, с.236—237.

(фр. 346). Якщо це так, то й покладатись людині необхідно на мислення. Але Паскаль багато разів і в різних окресленнях зображає людські заняття та розваги, які не лише не ведуть людину до мислення, а, навпаки, відволікають від нього: "Я неодноразово міркував про те, скільки неспокою, небезпек, незгод накликають на себе люди, живучи при дворі або змагаючись на війні, про вічні чвари, несамовитість, зухвалі, а інколи і злочинні задуми тощо,— і прийшов до висновку, що основна біда людини — в її нездатності до одомашнення... Але потім я глибше вникнув у цю тяжку людську особливість; мені захотілось дізнатись про причини, що лежать в її основі, і такі причини дійсно знайшлися, і дуже серйозні: вони вкорінені у вихідному бідунстві нашого становища, у крихкості, смертності і такій нищості людини, що варто лише замислитись над цим — і вже ніщо не здатне нас втішити... Ми шукаємо не того мирного та лінивого існування, яке залишає дуже багато часу для думок про нашу гірку долю, ... але хвилювань, що нас розважають і відвертають від болісних роздумів² (фр. 139). Ситуація, змальована Б.Паскалем, така: людина губиться в просторі і часі, не знаходячи там надійних опор; більше того, вона починає розуміти або й відчувати, що порожнеча, прірва ніщо, закладені в основу самого її існування. Це лякає людину, змушує її сумувати і безпідставно відчувати тугу. На що ж спертися людині? За Паскалем, лише на мислення: "Людина, безумовно, створена для того, щоб мислити: в цьому і головна її гідність, і головна справа життя, а головний обов'язок в тому, щоб мислити пристойно"³ (фр.148). В іншому місці: "Спробуємо ж мислити гідно: в цьому основа моральності"⁴ (фр.347). Заклик прозвучав: треба мислити гідно, мислити пристойно, "і розпочати людині необхідно з міркувань про себе саму, про свого Творця і

¹ Ларошфуко Ф. и др. Суждения и афоризмы.— М.: Политиздат, 1990.—С.236.

² Там же, с.191–192.

³ Там же, с.198.

⁴ Там же, с.237.

свій кінець"¹ (фр. 146). Мислити пристойно, гідно, за Паскалем,— це мислити, дивлячись у прірву, стоячи віч-на-віч із безоднею, порожнечею. Тобто, по суті, це мислити на межі буття і небуття. Але, як ми вже з'ясували, мислити на межі буття та небуття означає мислити "під кутом зору вічності", мислити далі, цілісно, і, нарешті, мислити, вибудовуючи всередині свідомості чистими рефлексивними актами засади предметного заповнення свідомості. Але, оскільки Паскаль вводить ці вимоги до мислення в конкретні життєві окреслення, пов'язані із смертністю та крихкістю людського життя, із людським статусом у бутті, із Богом, то тут з'являються і деякі нові моменти. Що це означає, коли гідне мислення пов'язується із прямим поглядом у вічі порожнечі? По-перше, це означає граничний ступінь ширості: коли ми усвідомлюємо своє буття як невідривно пов'язане із небуттям, коли усвідомлюємо, що весь час перебуваємо над краєм прірви, то зникають будь-які підстави для лицемірства, самоомани, самозапаморочення; адже прірви все одно не уникнути. По-друге, мислення "на останній межі" вимагає від нас і надзвичайної концентрації, адже, відчуваючи означену межу, ми не можемо не відчувати і її вимоги: мислити так, ніби це є наша єдина і остання можливість щось сказати і щось зрозуміти. Фактично, означена межа ставить нам вимогу: тепер або ніколи; адже іншої можливості може і не бути². По-третє, мислення "на останній межі" задає і певний рівень нашої життєвої та індивідуальної відповідальності: кожна мить нашого самоздійснення може бути останньою, і тому я повинен в кожную мить ще і ще раз пересвідчуватись, що це справді моє здійснення, що це справді я, що саме те, що я роблю, я і хочу наостанок залишити своїм дітям, друзям, своїм нащадкам. По-четверте, оскільки я мислю, перебуваючи в бутті, але на межі буття і небуття, я повинен розуміти, що кроки мого мислення або узасаднюють мене в бутті, або зіштовхують у небуття. Мислити гідно — це означає все помислене перевіряти саме такою

¹ Ларошфуко Ф. и др. Суждения и афоризмы.— М.: Политиздат, 1990.—С.198.

² Див.: Петрушенко В.Л. Ностальгия по абсолютному. Философский контекст кинотворчества Андрея Тарковского.— М.: Самватас, 1995.— С.109–110.

найвищою мірою: буде це справді в бутті або буде руйнуватись, шезати, деформуватись. Скажімо, з позиції Платона ми повинні в будь-яке сутнє і в будь-який акт власної діяльності обов'язково закладати єдність Істини, Добра і Краси. Якщо ми цього не зробимо, створене нами очікує сумна доля — доля неминучого сповзання в небуття. Можна сказати без перебільшень, що майже усі грандіозні катастрофи, пов'язані із створеним людьми, зумовлені небажанням мислити "на останній межі", мислити гідно; замість цього люди вдавались до самоомани, лицемірства (на зразок сумнозвісного Кліма Самгіна із його запитанням: "А чи був хлопчик?"). Це можна сказати і про історію загибелі "Титаніка", історію розгортання другої світової війни і, навіть, про історію загибелі "Челенджера". В усіх означених випадках люди приховували правду від самих себе, уникаючи прямого погляду в небуття, відгороджувались самозапевненнями від неминучої межі між буттям та небуттям.

Нарешті, мислити "на останній межі" (в інтегральному результаті) означає вводити у мислення лише справді те, що може бути ним прийнятим та виправданим, а тому це водночас означає, що ми і саме мислення виводимо туди, де буття вперше виявляє себе як буття. Ставити запитання "чому взагалі є Сутнє, а не, навпаки, Ніщо?" ми спроможні лише тому, що у полі, досяжному нашому мисленню, весь час присутня "фатальна межа"; тому, що ми бачимо буття на зрізі небуття, а небуття таким, що не дає нам остаточної надії та перепочинку. Саме в цьому окресленні нашого мислення набуває сенсу і змісту теза Парменіда про те, що мислити і бути є те ж саме¹.

Отже, екскурс в запитання, що означає мислити гідно, засвідчує, що мислення постає в межах знання актом, а знання в окресленнях мислення — предметним середовищем свідомості. Мислити — це збуджувати, актуалізувати знання, бо, як ми вже знаємо, у фундаменті будь-якого знання лежить можливість ствердження "Це є" або просто "є". Гідне мислення і постає окресленням того, що в даний момент може постати і постає у визначеності буття. З іншого боку

¹ Фрагменти ранніх грецьких філософів. Ч.1.— М.: Наука, 1989.— С.287, 297.

знання постає не лише результатом мислення, а й його суверенною територією, його оселею та навіть фортецею. (При умові, що ми будемо намагатись мислити гідно, а знання сприймати в окресленнях сенсу). Чи робимо ми все це? Надамо знову слово Б.Паскалю: "...А головний обов'язок в тому, щоб мислити пристойно. І розпочати їй (людині — В.П.) потрібно з міркувань про себе саму, про свого Творця і свій кінець. Але про що думають люди? Зовсім не про це, а про те, щоб танцювати, дринькати на лютні, співати пісні, складати вірші, грати в кільце, тощо..."¹. Як тут не згадати сумний вислів Гегеля: "Правителям, державним особам і народам із поважністю радять видобувати повчання із досвіду історії. Але досвід та історія вчать, що народи та уряди ніколи нічому не навчилися з історії і не діяли згідно з повчаннями, які можна було б з неї видобути"².

Отже, питання М.Хайдеггера залишається сьогодні "підвішеним" над нашими роздумами у вигляді своєрідного інтелектуального "дамоклового меча". І коли ж ми почнемо мислити гідно, посправжньому?

ЗНАННЯ ТА ЛЮДСЬКА ОСОБИСТІТЬ

"Бо при многості мудрости множитьсѧ й клопѧт, хто ж пізнання побільшує, той побільшує й біль"³. Напевне, кожний, хто міркує над знанням, не має морального права обминути цей вислів — вислів сумний, але відвертий. Щоправда, сама книга Еклезіастова закінчується іншим ставленням до знання: "Крім того, що Проповідник був мудрий, він навчив ще народ знання"⁴. Звідси можна зробити висновок: знання несе біль і смуток, але воно потрібне і, отже, може

¹ Ларошфуко Ф. и др. Суждения и афоризмы.— М.: Политиздат, 1990.— С.198.

² Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории.— Спб.: Наука, 1993.— С. 61.

³ Екл. I, 18.

⁴ Екл. XII, 9.

бути оціненим інакше. Вже йшлося про те, що знання несе в собі елемент втручання в самість та внутрішню злагодженість сутнього. Знання позначає, а тому щось зупиняє, членує; на місце вихідної єдності разом із знанням приходить межа, яку людина дуже часто сприймає не як двобічну сутність, а як щось зафіксоване будовою певних речей. Людина ніби не зауважує, що якщо щось певне вже вирізьблене із "стіни суцільності", то кожне окреслення вимальовує подвійний контур: на тому, що вирізьблено, і на тому, із чого вирізьблено. Оскільки межі інтелектуальних позначок невідривні від речей, то відбувається ототожнення когнітивних утворень із певною емпірично наданою сутністю. У такому випадку знання перетворюється на щось подібне до клею: його нізачо не відірвати від окреслень реальності; більше того, в такому баченні сама реальність постає як така, що безпосередньо формує знання. Замислимося над ситуацією. З одного боку, в ній можна побачити не "мінуси", а "плюси": заповненість інтелектуальних форм речами перетворює наш життєвий досвід на щось реальне, живе і вагоме. Представляючи собою форму репрезентації буття для свідомості, знання в даному випадку ніби випаровується, віддаючи себе речам. Якщо людина справді живе в такій ситуації, яку я б окреслив як ситуацію "наївного реалізму", то вона може відчувати певну "справжність" і свого життя, і своїх вчинків, і своїх думок. Але зворотний бік такої ситуації полягає у тому, що як речі, так і людське ставлення до них постають скороминушками, з одного боку, і, як це не дивно, нескінченно одноманітними — з іншого. Адже при відсутності інтервалу між людиною та речами останні залишаються майже недоторканими у своїй сутності, наданими людині не через творчість та справжнє мислення, а з примусовою нав'язливістю (хоча, якщо придивитись до неї уважніше, вона виявиться ілюзорною). Отже, умовно перший рівень знання в індивідуальній свідомості вводить людину в екзистенціальну ситуацію "прилипання" до речово наповненої реальності, серед якої людина блукає з імперативами "речі серед інших речей". Зворотним боком такої ситуації постає усвідомлення відсутності жорсткого зв'язку між ментальними актами та змістовним

наповненням сфери нашого уявлення. Виявляється, що я можу досить широко і вільно маніпулювати тими формами, через які реальність входить в контекст мого свідомого життя. Врешті-решт я майже все, надане мені, можу викреслити, "вимкнути". Отже, панує над змістом моєї свідомості не те, що приходить до мене ззовні, а я паную сам. Усвідомлення цього на деякий час може захопити людину і ввести її в позицію "оптимістичного активізму", суть якого можна виразити так: моїм є все те, що я активно засвоїв, асимілював. Або — я є те і настільки, що і наскільки я здійснюю. Позиція активізму врешті-решт також призводить до розчарувань та збіднення життєвого змісту: адже в діях, як і в речах, немає завершення, немає виправданої міри самоздійснення. Тому активізм, як і наївний реалізм, вводить людину в самозамкнене блукання в тих змістах та окресленнях, які можливі на їх вихідній інтелектуальній базі. Розірвати ці ситуації можна лише завдяки виходу на рівень осмислень та смислових орієнтацій. Звичайно, як вже йшлося, смисл також можна знаходити і в безпосередності сприйняття, і в інтелектуальній та реальній активності. І все ж смисловий рівень має свої переваги, адже при цьому ми приходимо до певної позиції, пройшовши вже велику дистанцію інтелектуального пошуку. Тому навіть тоді, коли ми в пошуках сенсу повертаємось до безпосередності сприйняття, в ньому тепер вже присутня уся система інтелектуальних порівнянь, виявлень та актуалізацій. Тому тепер це вже не наївний реалізм, а зосереджена на безпосередньому повнота духовного універсуму.

Якщо ми звернемося до структури людської особистості, то в ній виділяють, як правило, два виміри: особистістю стає людина, яка є суб'єктом та об'єктом соціальних стосунків, тобто людина самодіяльна та повноправна, а також людина в її духовних якостях та надбаннях, тобто з її життєвим горизонтом, знаннями, переконаннями, темпераментом, ідеалами, принципами тощо. Реальністю, що зв'язує обидва виміри, є вчинок. Людські вчинки випромінюють одразу і в параметри соціальних дій, спроможностей, стосунків, переваг, і в сферу цінностей, моральності, людського життєвого вибору. Але освіченість у будові знання дає змогу нам додати до будови особи ще

один "поверх" — певну життєву вісь, внутрішній епіцентр усіх аспектів життя особистості, звичайно, в їх інтелектуальних проєкціях. Адже можна робити певні дії, навіть певні вчинки, висловлювати свої думки та принципи, і все ж або не мати твердого уявлення про те, що ж є *Я* врешті-решт, або ж грубо помилятися у цьому, вводити в оману на цей рахунок і себе, і інших людей. Добре відома і з життя, і з літератури ситуація, коли зовні пристойна людина раптом виявляє себе з несподіваного боку; виникає враження, що усі зовнішні "атрибути" її раптом спадають з неї, як пожухле листя. Що це означає? Принаймні те, що згадані вище "атрибути" були або не органічними для даної людини, або в неї глибоко не вкоріненими. У чому ж справжній "фокус" особистості? Що насправді представляє собою певна людина? Це запитання досить глибоко окреслене в мистецтві, зокрема, в творах М.Фріша, П.Вежінова, А.Тарковського. Наприклад, у фільмі "Сталкер" А.Тарковського змальовується ситуація, коли група людей прагне дістатись до "кімнати виповнення бажань", але в процесі подорожі раптом дізнається, що кімната виконує не ті бажання, що ти замовляєш, а лише ті, що виражають твою справжню глибинну життєву спрямованість. Тому, дійшовши до кімнати, герої фільму так і не наважуються вступити в неї, усвідомивши міру власної моральної недосконалості.

Отже, корінь особистості лежить у внутрішній концентрації усіх аспектів її життєвих здійснень. Але що це? Як його знайти і визначити, оце осердя особистості? Це ідеали, принципи, погляди? Я думаю, що ні. Це є щось значно глибше та інтегральніше. Якщо вжити термін С.К'єркегора, то це є "абсолютне відношення індивідуального до абсолютного"¹. Або якщо спиратись на вже здійснені нами пророблення та екскурси, це — індивідуація повноти другої рефлексії. Навряд чи її можна одного разу і назавжди сформулювати, визначити, але її можна окреслити, предметно означити. Предметно означити — це означає, що можна означити діями, вчинками, а не лише міркуваннями та висловлюваннями; але в будь-якому випадку — лише через знання. Бо інакше

це ніколи не стане фактом буття для свідомості, тобто фактом для нашого, людського буття. У своєму індивідуальному розвитку і становленні треба пройти через знання, загубитись у ньому на якийсь час, але лише для того, щоб потім відкинути його, як самодостатню сутність і зрозуміти, що воно є лише риштуванням довкола храму нашої особистості. Треба проникнути за риштування. І треба бути вдячним знанню за те, що без нього, як і без риштування, храму не збудувати і не оздобити. Особистість більша за знання, вища за знання, суттєвіша за знання, але все це розкривається через знання, у формі знання. Як і в загальному плані, по відношенню до людської особистості знання постає як форма виразу буття і умова буттєвого самовиявлення. Знання допомагає нам ніколи не позбуватись онтології при умові, що ми орієнтуємось в онтології самого знання. Саме на виявлення останнього і був спрямований здійснений нами епістемологічний екскурс.

¹ Кьєркегор С. Страх и трепет.— М.: Республика, 1991.— С.101, 109.

РОЗДІЛ П'ЯТИЙ. ПОЗИЦІЇ В ГНОСЕОЛОГІЇ ТА ЕПІСТЕМОЛОГІЇ

Екскурс у сферу царювання знання досить переконливо свідчить про певну системність знання: постаючи репрезентантом буття, знання своїми, так би мовити, "мегапроцесами" замкнене на його "мікро-елементи". У сучасному розумінні системне утворення дуже часто характеризується так: система є такою єдністю елементів, коли вплив на будь-який із них веде до певних змін усіх інших. А це означає, що система може активізуватись, запускатись в хід із будь-якої її ланки або через активізацію будь-якого її елемента. При цьому буде функціонувати уся система, але під кутом зору (або в тональності) того елемента, який був виділений як перший, провідний. Наприклад, поштовхом для написання вірша для поетично обдарованої особи може бути майже усе, що завгодно, починаючи від зовнішніх вражень і закінчуючи графічними особливостями запису поетичних текстів. Отже, до знання (а також і до пізнання в когнітивному вимірі) можна підходити із різних позицій, взявши за відправний пункт будь-який його компонент, аспект функціонування або й нюанс. Цим і визначаються позиції в епістемології та гносеології. Ми розглянемо тільки найусталеніші та найпоширеніші із цих позицій, хоча суто комбінаторно їх може бути значно більше. При цьому самий перелік та перегляд цих позицій не є справою формальною. Навпаки, тільки при розгляді епістемологічних та гносеологічних позицій "топографія" знання може бути пророблена із достатньою докладністю та чіткістю.

ПОЗИЦІЯ "TABULA RASA"

Ця позиція для знання, пізнання, навіть психології та філософської антропології є дуже важливою і за змістом такою, що веде до цілої низки важливих висновків. Чи не вперше вона була окреслена у

трактаті Арістотеля "Про душу". Міркуючи про можливість людського розуму, Арістотель писав: "Тут все повинно бути так, як на дощечці для писання, на якій в дійсності ще нічого не написано; таким же є і розум"¹. Лише тоді, коли розум починає діяти, в ньому викреслюється певний зміст, що стає досяжним для самого ж розуму.

Позиція розгляду природи розуму як "*tabula rasa*" має деякі досить відчутні переваги в порівнянні з іншими, можливими в цьому питанні. Розум тут постає як заздальгідь незапрограмований, якісно неусталений, а тому універсальний і майже безмежний за своїми асимілятивними можливостями. У логіко-методологічному плані саме позиція "розум є *tabula rasa*" відкриває можливості для послідовного конструювання (моделювання) роботи розуму, починаючи від "нульового змісту" і закінчуючи його змістовним наповненням. Згадаймо "Досвід про людське пізнання" Дж. Локка: усю його першу частину він присвятив критиці так званої "теорії вроджених ідей", згідно з якою людському розумові від самого початку (так би мовити, від природи) притаманні деякі ідеї, на базі яких потім розгортається уся діяльність пізнання. Чому Дж.Локк відкидав цю теорію? Перш за все тому, що при цьому неможлива повна і послідовна модель пізнання. Якщо людський розум вступає у пізнання з певним пізнавальним здобутком, то прослідкувати усю схему пізнавального циклу навряд чи можливо. Напевно у Локка були і міркування соціального плану: адже позиція вихідного набутку розуму дуже гармонійно узгоджується із позицією визнання переваг аристократії. І навпаки, визнання розуму у вихідному стані як "*tabula rasa*" співзвучне із буржуазним кредо про рівність усіх від природи і про вихідні однакові можливості усіх людей. Певною мірою тяжіння до тлумачення розуму в плані "*tabula rasa*" прослідковується в міркуваннях Е.Гуссерля відносно того, що заглиблення у первинні акти свідомості щодо побудови в собі предметного змісту дає нам останній та остаточний ключ до реальності, а також до сутності дій самої свідомості. І все ж, незважаючи на привабливі моменти

¹ Арістотель. Сочинения в 4-х т. Т.1.— М.: Мысль, 1976.— С.435.

зазначеної позиції, вона має досить очевидні та відчутні вади. Перш за все, розум як *"tabula rasa"* є ніщо, адже невизначене виходить за межі буття (як ми з'ясували це в попередньому розділі). Якщо розум за природою є ніщо, то чому його акти все жкладаються у певну ієрархічну будову, чому вони не є принципово іншими в кожному конкретному випадку? Можна було б вважати (як вважав Дж.Локк), що за змістом розум є *"tabula rasa"*, але за операціональними спроможностями (функціями) він все ж достатньо чітко визначений. Так, найперша операція розуму є ототожнення та розрізнення. Тому, як тільки будь-який зміст потрапляє на "дошку" (тепер в когнітивних дослідженнях це називають "рефлексивний екран" або просто "екран") розуму, розпочинається діяльність порівняння елементів зазначеного змісту, тобто їх ототожнення та розрізнення. Але, якщо ми визнаємо, що це відбувається саме так або якимсь іншим чином, ми тим самим вийдемо за межі позиції *"tabula rasa"* і почнемо припускати, що деякі імперативи, якщо не змісту, то хоча б операціональних дій, притаманні розуму початково.

Далі, якщо ми сповідуємо позицію розуміння розуму як *"tabula rasa"*, то змушені будемо тлумачити розум найперше як пасивний, позбавлений власних, якісно особливих імпульсів активності. Звичайно, в загальному плані ми з цим не погодимось, бо ж активність розуму — річ досить очевидна з позиції самостереження, а також в ракурсі зв'язку людської онтології із культуротворенням.

Досить очевидним і непогано вивченим постає також факт наявності сталих форм діяльності людського розуму, таких як уявлення, поняття, ідея. А це свідчить про те, що розум, принаймні, має у своєму функціонуванні певну внутрішню якість. Якість же пов'язана із сталою будовою, з межами та певною визначеністю. Отже, навряд чи можна погодитись із визначенням розуму як *"tabula rasa"*. Може виникнути проміжне вирішення, згідно із яким за змістом розум постає чистим, порожнім, але наділеним певними формальними можливостями. Інакше кажучи, розум виробляє форми, в які може бути вміщений досить різноманітний (в перспективі — будь-який) зміст. Найяскравіше

ця позиція сформульована в міркуваннях І.Канта. Згідно з нею, розум виробляє сам по собі форми осмислення та пізнання дійсності, а зміст наповнює ці форми через дію органів чуття. Отже, зміст пізнання виявляється позарефлексивним, а форма — рефлексивною.

Концепція І.Канта має вже ту очевидну перевагу, що подає пізнання в аспекті поєднання протилежностей і що відкриває шлях до сприйняття розуму як активної інстанції. Інші аспекти кантівської позиції будуть висвітлені в підрозділах "Апріоризм" та "Трансценденталізм".

Отже, тлумачення розуму як *"tabula rasa"* залишає поза увагою дуже важливі характеристики і аспекти пізнання. І все ж, чому ця позиція існує, не зникає, відроджуючись в різних версіях знання як інтеріоризації (введення всередину), переважного засвоєння розумом або того, що сприймається чуттям та психікою, або досвіду життя, способів та результатів людської діяльності? По-перше, в аспекті логіко-методологічному задля того, щоб побудувати модель пізнання, необхідно мати чітко визначену вихідну ситуацію або точку відліку. "Нуль знання" — це є природний, адекватний самому знанню вихідний пункт конструювання знання. По-друге, на користь позиції *"tabula rasa"* говорить ціла низка фактів функціонування свідомості. Зокрема, ще Платон відзначав, що новонароджені діти не проявляють "здатності думати", що ця здатність з'являється пізніше¹. Також і досвід навчання, набування життєвого досвіду засвідчує, що в розвитку свідомості велике значення має процес засвоєння, асиміляції зовнішніх умов та факторів життя. Нарешті потрібно сказати, що, як відомо, за межами соціально-культурного життя людина, народжена із нормальними анатомо-фізіологічними даними, не набуває ні знання, ні свідомості в людському їх розумінні. Тому й при дослідженні механізму дії розуму і механізму пізнання логічно починати із нуля. Але ось тут ми повинні чітко провести межу: вихідна відсутність знання ще не свідчить про відсутність в розумі якісно визначених засобів та можливостей його

¹ Платон. Сочинения в 3-х т. Т.3. Ч.1.— М.: Мысль, 1971.— С.235.

продукування. Навпаки, ніякий механізм не запрацює при відсутності його складових. Отже, позиція “*tabula rasa*” може бути виправданою лише по відношенню до конкретного змісту знань, а не по відношенню до розуму в цілому. Давайте погодимось із порівнянням розуму із дошкою, але що це за дошка? Ми ж чудово розуміємо, що не на будь-якій дошці і не будь-яким способом можна залишити чіткі позначки або й позначки взагалі. Крім того, коли ж порівнюємо розум із дошкою, ми уявляємо собі, що це хтось і за якимсь власним планом пише на ній літери. В нашому ж випадку ми повинні припустити, що це сама дошка так сформована, що фіксує певні результати свого функціонування у деякий вибудований спосіб. І тоді чиста дошка може перетворитись на дисплей або ще щось до нього подібне, але складніше, проте в цьому випадку ми вже не зможемо характеризувати розум як “*tabula rasa*” безумовно; лише умовно і лише в певних межах.

ПОЗИЦІЯ "ПІЗНАННЯ ЯК ПРИГАДУВАННЯ" (АНАМНЕЗИС)

Позначена в назві підрозділу позиція постає як протилежна щойно розглянутій: в одному випадку в розумі самому по собі немає нічого, в іншому — є майже все. Ця позиція була чітко сформульована Платоном. Платон не приймав погляд на розум як “*tabula rasa*”: “...освіченість — це зовсім не те, що стверджують про неї деякі особи, проголошуючи, ніби в душі у людини немає знання, а вони його туди вкладають... А це наше міркування доводить, що в душі є така здатність; має душа і знаряддя, що допомагає кожному навчитись”¹. За Платоном, якщо душа буде зовсім порожньою, вона не зможе ні сприйняти, ні утримати в собі образів реальності. У такому випадку знання будуть виникати в ній невідомо як і невідомо на якій основі (врешті-решт душа при цьому буде неспроможною і відрізнити знання від незнання). За Платоном, “пізнавати” означає відновлювати знання,

¹ Платон. Сочинения в 3-х т. Т.3. Ч.1.— М.: Мысль, 1971.— С.325–326.

що вже тобі належало¹. Відновлення знання можливе лише тому, що душа є безсмертною: “А якщо душа безсмертна, часто народжується та бачила все і тут, і в Аїді, то немає нічого такого, чого б вона не пізнала; тому нічого дивного немає в тому, що і відносно добродетності, і відносно усього іншого вона спроможна згадати те, що перед тим їй було відомо”².

Тлумачення пізнання як пригадування має під собою багато підстав. Усім людям, напевне, відомий психічний феномен, вже згадуваний на попередніх сторінках: інколи в ситуації, яка для нас незаперечно трапляється вперше, ми раптом відчуваємо, що все це вже було. Подібне відчуття є миттєвим і тотальним; його не можна розкласти на елементи, відслідкувати крок за кроком,— тим більше воно є вражаючим і переконливим.

Ще більш вражаючим є відчуття вгадування або пригадування, що виникає в процесі зустрічі із певними художніми творами: коли ми їх сприймаємо, виникає стійкий рефрен — “а я про все це дуже добре знаю”³. Л.Толстой колись відзначив, що писати необхідно лише про те, що відомо усім, але про що ще ніхто не писав.

Знову ж таки з логіко-методологічної точки зору позиція пізнання як пригадування виправдана в кількох планах. По-перше, як ми вже зазначали раніше, з позиції побудови “когнітивних сходів” згори, найпершою умовою прийняття розумом чогось, як свого, є лише очевидність. З психологічної точки зору очевидність є співпадіння алгоритмів дій розуму із актами введення даних сприйняття в контекст знання. Цей момент і фіксується у свідомості як впізнавання, як зустріч із знайомим.

¹ Платон. Сочинения в 3-х т. Т.2.— М.: Мысль, 1970.— С.38.

² Платон. Сочинения в 3-х т. Т.1.— М.: Мысль, 1968.— С. 384.

³ Нагадаю, що в одній із статей Р.Барт протиставляв “поезії впізнавання” справжню поезію, яка починається “перед обличчям таких явищ, для яких ще немає назви” / Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика.— М.: Прогресс, 1989.— С.54–55.

Далі, навряд чи можна заперечувати й те, що розум має певні ділові та операціональні інтенції, тобто, що він діє переважно певним способом та з певною послідовністю. Тому й відбувається те, що "кожен міркує в міру своєї розбещеності", і не лише міркує, а й бачить речі під модусом (через посередництво) означених операціонально-дійових інтенцій. Виникає ефект підтверджуваності реальністю певних, попередньо набутих, але не актуалізованих "фігур" інтелектуального освоєння дійсності.

Нарешті, можна міркувати й так: між розумом та реальністю заздалегідь, з самого початку повинна існувати тотожність в чомусь важливому, фундаментальному. В іншому випадку пізнання просто не відбулося б. Відповідно, не було б і знання, як форми репрезентації буття для свідомості. Отже, ця вихідна тотожність в основному і фундаментальному і стає причиною тлумачення пізнання як пригадування. Думаю, що не треба багато говорити про те, що ця позиція абсолютно прийнятна для прихильників метемпсихозу,— перевтілення душ.

Недоліки означеної позиції полягають найперше у знеціненні пізнавальних зусиль реальної людини, оскільки все найважливіше для знання ніби-то наперед присутнє у душі. Певною мірою знецінюється тут і сама реальність: адже, виходить, в ній не відбувається якісних змін, тому закладені в душу знання можуть бути придатними в будь-який час. Щоправда, у Платона йшлося про знання вічного та незмінного, але це якраз і підтверджує, що означена концепція виходить із припущення принципової незмінності світу.

Не існує в означеній концепції і поняття про творче мислення, творчі пориви у невідоме. Хоча, як я намагався показати в попередніх розділах, знання дійсно включає в себе елемент сталого, еталонного, абсолютизованого. Знання дійсно фіксує щось незмінне, те, що перебуває, постає ніби основою стану речей та процесів буття. До цього необхідно додати й те, що акти свідомості дійсно базуються на деяких усталених схемах та алгоритмах. Так само і світобудова має певні сталі співвідношення та пропорції. Усе це породжує ефект

впізнаваності багатьох моментів людського досвіду, що здобувається. Нарешті, логічно припустити,— і це підтверджується досвідом людської історії,— що між свідомістю та тим, що стає її предметним змістом, існує вихідна спорідненість, і вже внаслідок одного цього припущення можна зробити висновок, що означена спорідненість безумовно буде певним чином проявлятися в живій дії людського інтелекту. Отже, позиція розуміння пізнання як анамнезису додає певні суттєві штрихи та нюанси до загальної картини пізнання, роблячи її повнішою та деталізованішою.

ПОЗИЦІЯ "ПОДІБНЕ ПІЗНАЄТЬСЯ ЧЕРЕЗ ПОДІБНЕ"

Хрестоматійно цю позицію вважають давньою, такою, що сповна спрацьовувала лише в думках та міркуваннях давніх філософів про пізнання. Найчіткіше ця позиція сформульована Емпедоклом. Ось як передає його позицію Теофраст: "Емпедокл про всі відчуття судить однаково; а саме, він стверджує, що відчуття відбуваються завдяки припасуванню об'єктів відчуття до шпаринок кожного з органів чуття"¹. Суть позиції повинна бути зрозумілою: дійсно, задля того, щоб щось можна було сприйняти, напевне потрібно припустити, що об'єкт сприйняття і те, що здатне сприймати, повинні бути в чомусь тотожними; в іншому випадку дія зовнішнього чинника залишиться без зворотної реакції.

Принцип "подібне пізнається через подібне" не був відкинутий подальшою філософією; більше того, на ньому ґрунтувались і ґрунтуються вихідні філософсько-світоглядні та гносеологічні концепції. Так, матеріалізм виходив із того, що пізнання є нічим іншим як відображенням дійсності мозком людини, тобто високоорганізованою матерією. Отже, матерія відтворює (пізнає) матерію. В ідеалізмі душа як частина світового духу, прагне до поєднання з останнім, в тому

¹ Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1.— М.: Наука, 1989.— С.373.

числі і через пізнання. В обох випадках, як бачимо, "подібне пізнається через подібне". А.Шопенгауер, вважаючи, що в світі панує воля, припускав, що пізнання постає як воля, що усвідомлює сама себе. Дійсно, навряд чи можна вилучити із поняття пізнання момент ототожнення пізнаваного із пізнаючим або із формами пізнання. Як вже зазначалось, тотожність ідеї та речі або мислення та буття є вихідним принципом логіки; в першому випадку — аристотелевої, в другому — гегелівської. Звичайно, в більш пізніх варіантах використання зазначеного принципу він втрачає свою натуралістичність і стає абстрактнішим.

Проте навряд чи можна (навіть в такому варіанті) зупинитись у розгляді пізнання лише на такому принципі. Згадуваний вище Теофраст піддавав його критиці, висуваючи такі аргументи: "Щодо об'єктів ... відчуттів, то як ми можемо розрізняти їх через подібне? Адже все подібне невизначене. Справді, ми не сприймаємо ні звук звуком, ні запах запахом, ні будь-що інше однорідним, а так би мовити, протилежним. Відчуття необхідно наводити на предмет відчуття незадіяним. Якщо ж у вухах наявний звук; на язичі — смак, а в органах нюху — запах, то усі відчуття стають тим більше притупленими, чим більше вони заповнені подібними сприйняттями"¹.

Міркування Теофраста є цілком справедливими і виправданими: дійсно, серед гучних звуків ми не чуємо слабких, а при наявності різких запахів зникають слабкі. Правильно й те, що при наявності лише простої подібності або в межах лише тотожного зникає визначеність. Тому для пізнання потрібні контрасти, протилежності, тобто свого роду неподібність. Сучасна нейрофізіологія засвідчує: органи зору, наприклад, працюють за принципом контрасту. Нерви сітчатки людського ока "працюють", орієнтуючись на середню освітленість між контрастними максимумом та мінімумом освітленості на даний момент². Тому ми можемо, трохи примружившись, дивитись і на сонце, і

¹ Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1.— М.: Наука, 1989.— С.376.

² Див.: Глезер В.Д. Зрение и мышление.— Л.: Наука, 1985.— С.15; Демин В. Как мы видим то, что видим.— М.: Знание, 1987.— С.96–97.

можемо побачити вночі світлячка, хоча різниця між величинами освітлення в даному випадку буде просто колосальною. З іншого боку, добре відомий психічний феномен "звикання" чуття до певного подразника тривалої та постійної дії. Отже, виходить, що пізнання й сприйняття немає без подібності (тотожності), але немає його і лише в подібному; воно відбувається через поєднання подібного та неподібного (контрастуючого). Нагадаю, що розглядаючи знання в аспекті відношення, ми вже окреслили принципові моменти співвідношення подібного та неподібного в пізнанні. Як може існувати поєднання або тотожність протилежностей, ретельно розроблено в логіко-гносеологічному аспекті Г.Гегелем. Звернемо лише увагу на те, що подібне та контрастуюче виконують різні функції в їх поєднанні у пізнанні та сприйнятті: подібне (тотожне) постає вихідною умовою, базою пізнання, його, так би мовити, неперервною територією, в той час як контраст, відмінність становлять його розмірність, ритм, нормування. Очевидно, що одне без другого просто неможливе.

ПОЗИЦІЯ "ПІЗНАННЯ ЧЕРЕЗ ПРОТИЛЕЖНЕ"

Ця позиція, як ми бачили, органічно доповнює попередню і постає обов'язковим аспектом пізнання. Я наводив судження Теофраста з приводу саме такої позиції, але чи не вперше її проголосив в давній філософії Анаксагор: "За Анаксагором, відчуття в цілому відбуваються за принципом протилежності сприймаючого та того, що сприймається, оскільки подібне не зазнає дії подібного... Ми не пізнаємо солодке та кисле через них самих, але гарячим — холодне, солоним — прісне..."¹ Вважаю, що міркувань, наведених в попередньому підрозділі, достатньо для того, щоб оцінити позицію пізнання через протилежне. Сам же "механізм" поєднання протилежностей в знанні та пізнанні розкритий в перших двох розділах при розгляді компонентів знання, його рівнів та вихідних формоутворень.

¹ Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1. — М.: Наука, 1989.— С.527.

АКТИВІЗМ

У стародавній філософії пізнання розумілось переважно пасивним з боку людини. Людина, коли вона пізнає, є сприймаючою. Натяки на активність людини в пізнанні та використанні знань можна зустріти у давньогрецьких софістів, щоправда — у негативній формі. Тобто софісти вважали, що людина може так чи інакше змінювати знання, керуючись певними (перш за все — прагматичними) інтересами. Ще чіткіше позиція активізму була проголошена Сократом. Ця позиція, як вже зазначалось, була органічно пов'язана із тлумаченням пізнання як анамнезису. За Сократом, людина несе в душі усі можливі знання, але в стані потенційному, тобто в стані забуття. Треба примусити душу згадати те, що дремає в її глибинах. Для цього Сократ і розробив свій метод "маєтики", спрямований на те, щоб привести людину в так звану проблемну ситуацію — ситуацію суперечки із самою собою, тобто внутрішнього протиріччя. Це змушує людину напружуватись і відроджувати набуте, але забуте. Звичайно, активізм тут обмежений, але він все ж тут присутній¹.

Справді відчутно пропаганда та розробка принципу активізму розпочалась в межах християнського світобачення. Основою для цього була християнська антропологія (не за терміном, а за змістом), згідно із якою Бог вклав у душу кожної людини "іскру Божію" — частинку безсмертного духу. Це й стало вихідним джерелом людської самобутності, джерелом людської свободи волі, як і свободи взагалі. У християнському світогляді людина не пасивна; звичайно, Бог є всемогутнім, він міг би бездоганно провести людину належним життєвим шляхом. Але в такому випадку не треба було б вкладати в її душу божественний початок. Отже, сама людина під скеруванням Бога повинна здійснити свій життєвий шлях. Без її власного зусилля

¹ Див.: *Петрушенко В.Л.* До питання про метод та сенс сократівських бесід // Гуманізм і людина в контексті культури // Матеріали людинознавчих читань. Вип.1. Кн.3.— Дрогобич, 1995.

неможливе не лише спасіння душі, а й оновлення світу. Ідея активності людини із християнської космології та антропології перейшла у сферу гносеології, естетики, етики. Відомою є фраза Василя Великого: "Людина є твар, що має завдання стати Богом". В гносеологічному аспекті позиція активізму розроблялась Августином Блаженным, С.Боецієм, П.Абеляром, М.Екхартом та іншими середньовічними богословами та філософами. Зокрема, Августин чи не вперше звернув увагу на роль другої рефлексії у пізнанні, на те, що знання вибудовується в інтелекті через зусилля.

Не можна сказати, що окреслені контури християнського світобачення були витлумачені християнськими мислителями лише так; зокрема відомо, що протестантизм лютеранського напрямку майже повною мірою відкидав роль власних зусиль людини у спасінні та в ставленні людини до Бога¹. І все ж ця течія виникла всередині християнства, яке навряд чи було б можливим без визнання окреслених вище характеристик людини.

Своєрідного апогею ідеї активізму досягли у філософії епохи класичного буржуазного суспільства. Мається на увазі перш за все класична німецька філософія, де означена проблематика розвивалась від кантівського "коперніканського перевороту" у філософії через фіхтеанське всемогутнє Я до гегелівської субстанції-суб'єкта. Згідно із провідним напрямком думок німецької класики рух, дія, активність є вихідними атрибутами буття як такого і, звичайно ж, людини, оскільки остання є найбільшим виявленням та втіленням світових можливостей. Те, що не діє, себе ніяк не виявляє, а тому, фактично, не існує. У німецькій класиці атрибут дії притаманний духові; дух є деміургом себе і Світу. В іншій інтерпретації ідеї активізму були підхоплені марксизмом, що приписав активність матерії і проінтерпретував людину як агента активності матеріальних процесів певного рівня. Марксистськи орієнтовані психологія, соціологія, філософія зробили

¹ *Маграт А.* Богословская мысль Реформации. Разд. 5, 6.— Одесса: ОБШ "Богословие", 1994.

цілу низку розробок з різних аспектів людського буття під кутом зору активізму. Основним принципом цих розробок була теза К.Маркса про те, що у людському інтелекті немає нічого такого, чого б не було у бутті, що навіть найтуманніші утворення людського мозку є нічим іншим, як випаровуванням матеріальної дійсності. Своєрідним підсумком усіх численних розробок з даної теми постала стаття Е.Ільєнкова "Становлення особи: до підсумків одного наукового експерименту"¹. В ній на прикладі виховання сліпо-глухих дітей обґрунтовувалась теза: мозок є ніщо інше, як своєрідний фіксатор-імітатор оптимальних алгоритмів (схем) діяльності, діяльності соціокультурної, тобто перетворюючої, пов'язаної із знаковою сферою.

В міркуваннях навіть найцікавіших представників означеної концепції якось залишались в тіні питання: чому мозок здатний робити означені операції? Адже він виник ще за межами соціальності, то невже у ньому відразу ж була спланована можливість соціальних процесів? Звичайно, матеріалісти такого не припускали. Виходило, що деяка безтілесна, але й не духовна субстанція, яка представляла собою необмежену модифікацію різних актів, операцій, механізмів "вітала" десь поміж речами, істотами, знаряддями, залишаючись сама по собі завжди невловимою. Е.Ільєнков часто повторював думку про те, що ідеальне є форма певної речі, закріплена в іншій; що ідеальне — це те, що є, але в той же час і те, чого немає. Саморефлексія, внутрішня рефлексія майже ніколи не розглядались докладно як фактори людської діяльності, а тим більше — ніколи не розглядались в субстанціальному аспекті. Тому в крайньому, наприклад, китайському варіанті марксистський активізм перетворився на безмежний волюнтаризм. В так званій "практиці реального соціалізму" означений безсубстанціальний активізм вилився у знищення людей, довільне переселення цілих народів, у знищення природи, нехтування реальними економічними законами. У сфері гносеології відбулась небачена ідеологізація знання та його страшенне перекручення, що мимоволі

змушує згадати давньогрецьких софістів, яких, до речі, Сократ звинувачував також у довільному відриві знання від онтології.

Отже, як оцінити позицію активізму? Безумовно, вона дає дуже багато для розуміння знання та пізнання. Дійсно, за загальною логікою наших міркувань те, що не діє, не виявляє себе, а тому і не впливає ні нащо. Відповідно, це дорівнює неіснуванню. Наступний постулат: дія та активність репрезентують не просто буття, а буття конкретне, якісно визначене. Отже, дія пов'язана із сутністю, внутрішньою специфікою. Відповідно і в пізнанні на перший план виходить специфічна якість людського розуму, а тому й форми пізнання (до яких належить і знання) несуть на собі відбиток якісних характеристик розуму, його активності та його дій. Якщо стояти на позиціях, наближених до матеріалізму, то необхідно було б визнати, що розум лише фіксує і відбиває якісну специфіку людської діяльності. Але, на мою думку, без врахування того, що привносить розум в діяльність, без врахування тих рис, які він накладає на дії людини, людська діяльність була б просто неможливою. Це не означає, що діяльність лише в іншій формі дублює акти розуму, а означає лише те, що діяльність розгортається як екзистенціальна зустріч між ідеальними та чуттєво-матеріальними факторами людської життєдіяльності. У цій зустрічі ідеальні та матеріальні чинники виконують свої особливі функції, що не редукуються одна до одної. І лише в такому разі зустріч справді може відбуватись.

Позиція активізму, отже, грає свою роль і у розумінні природи та дій людського інтелекту. Врешті-решт розум більше немає з чим сполучати, крім як з діяльністю. Але, як зазначалось, вади активізму проявляються саме в редукціонізмі складників людської життєдіяльності або до якоїсь однієї з її сторін, або до чогось третього, що також не розв'язує проблеми її пізнання. Так, філософський опонент Е.Ільєнкова Дубровський висував тезу про те, що ідеальне — головний продукт діяльності розуму — є нічим іншим як "чистою інформацією", вільною від свого носія. Що це — "чиста інформація" та ще й без носія? В позиції Дубровського відсутність субстанціального початку активності постає досить відкрито. Врешті-решт при такому підході

¹ Коммунист.— 1977, № 2.

залишається одне: оголосити саму дію власною субстанцією без будь-якого субстрату. Від цього вже недалеко і до ворожого ставлення до субстанціально-субстратних меж дії, що проявилось в ідеології сталінізму, а також маоїзму, з його, наприклад, такими тезами: "Чим гірше — тим краще;" "Не можна, але якщо дуже захотіти, то можна" тощо. Отже, активізм, сполучений з субстанціалізмом, може бути корисним засобом в методології вивчення пізнання та людського розуму. Активізм, помножений на редукціонізм, веде до небезпечних методологічних та практичних наслідків. З точки зору будови знання активізм означає розчинення усіх компонентів знання в конструктивно-функціональному.

ІНСТРУМЕНТАЛІЗМ, ОПЕРАЦІОНАЛІЗМ ТА КОНСТРУКТИВІЗМ

Ми розглядаємо означені в назві позиції після активізму тому, що їх можна вважати певними конкретними проявами останнього, оскільки в усіх зазначених позиціях йдеться про провідну роль активності людини та людського інтелекту по відношенню до світу людської реальності.

Позиція інструменталізму найбільше відома в роозробці її фундатора — американського філософа Джона Дьюї. Д.Дьюї прожив довге життя (93 роки) і написав багато філософських праць, різноманітних за напрямком та тематикою. Але його епістемологічно-методологічна позиція більш-менш однозначно визначається як інструменталізм. Вихідна теза Д.Дьюї — людина діє під впливом певних ціннісних орієнтацій. Єдина реальність, з якою справді вона має справу, — це досвід. "Сутність прагматичного інструменталізму полягає в тому, щоб розуміти і пізнання, і практику як способи, що дають змогу благам — найвищим речам усіх видів — надійне існуван-

ня в досвіді"¹. Означена мета може бути досягнутою лише тому, що "функція інтелекту полягає не в тому, щоб копіювати об'єкти оточуючого світу, а, скоріше, в тому, щоб визначити шлях, яким можуть бути створені в майбутньому найбільш ефективні та корисні відношення із шми об'єктами"². Інтелект пускає в хід серію інструментів, завдяки яким він переводить безперервність, мінливість, нестійкість досвіду в лещо стабільне, надійне та достовірне. Це в міркуваннях Д.Дьюї означає не поглиблення знань, а розробку способів, рецептів, схем дії, за допомогою яких можна забезпечити успіхи діяльності. Відповідно "під будь-яким поняттям ми маємо на увазі не що інше, як ряд операцій; поняття — це синонім відповідного набору операцій"³. Отже, завдання розуму полягає в оптимізації досвіду діяльності через розробку виправданих схем дії, тобто таких схем, що ведуть до успіху.

Концепція Д.Дьюї має чітко виражену прагматичну тональність. Вона відповідає певній людській життєвій спрямованості, але очевидно ігнорує досить велику низку реальних проблем знання та пізнання, зокрема проблему утворення форм інтелектуальної діяльності, роль комунікації в пізнанні, питання конструювання світоустрою в науці та інших сферах людської інтелектуальної діяльності. У той же час не можна не визнати, що існувала та існує велика кількість людей, життя яких орієнтоване саме так: досягати максимуму зручностей та успіху у своїх справах, життєвих домаганнях, соціальному становищі. Серед наукової інтелігенції теж є певний прошарок, що скоріше погодиться із інструментальним тлумаченням інтелекту, ніж спробує його відкидати або заперечувати. Напевне саме тому інструменталізм поруч із прагматизмом були провідними напрямками в середині та другій

¹ Цит. за кн.: Современная буржуазная философия / Под ред. А.С.Богомолова, Ю.К.Мельвиля, И.С.Нарского.— М.: Высшая школа, 1978.— С.29.

² Там же, с.24.

³ Там же, с.58.

половині ХХ ст., що найкраще відображали умонастрій мешканців США. Зрозуміло, що не втрачає він певної привабливості і сьогодні.

Позицією, в чомусь спорідненою із згаданою, є операціоналізм. Докладно розробив її також американець Персі Уільям Бриджмен, який за досягнення в галузі експериментальної фізики отримав Нобелівську премію. У 1927 р. П.У.Бриджмен видав книгу "Логіка сучасної фізики", у якій виклав своє розуміння форм та функцій пізнання. Бриджмен рішуче відкинув позицію, згідно з якою поняття фіксують властивості речей. На його думку, певні поняття виникають в інтелекті виключно завдяки здійсненню певних операцій із речами. "Поняття довжини є фіксованим, якщо фіксовані операції, через посередництво яких вимірюється довжина; іншими словами, поняття довжини не містить в собі нічого іншого, окрім сукупності операцій, за допомогою яких вимірюється довжина. В загальному плані ми розуміємо під поняттям ніщо інше, як сукупність операцій; поняття синонімічно відповідне множині операцій"¹.

Операціональний момент безумовно важить дуже багато у пізнанні Згадаймо, що І.Кант вважав, що в основі змісту кожного поняття лежать схеми типових форм діяльності. Отже, операціональний момент безумовно наявний у формах пізнання. Але навряд чи можна вважати його самодостатнім. Зокрема, як я намагався довести, операціональний або конструктивний компонент знання і пізнання є підпорядкованим вищому — смисловому. А тому, наприклад, зміст понять залежить не лише від операцій дії, а й від цілісної системи знання і пізнання, тобто від інших понять, від способів зв'язку та ієрархічної будови соціальних знань в межах культури тощо. До речі, П.У.Бриджмен вважав, що необхідно вилучити з наукового обігу поняття, пов'язані із так званими ідеалізованими об'єктами, такими, наприклад, як "абсолютний час", "абсолютно чорне тіло" тощо. Зрозуміло, що в реальності ми неспроможні здійснювати ніякі виміри, які б при тому могли привести до абсолютів. Отже, це зайві поняття або

псевдопоняття, з точки зору Бриджмена¹. Звичайно, зайвими стають і усілякі інші ідеалізації, без яких, на мою думку, пізнання взагалі неможливе. Думаю, що в цілому оцінка операціоналізму може бути такою ж, як і інструменталізму (з деяким нюансами).

Нарешті, кілька слів про позицію конструктивізму. Вихідні аспекти конструктивної діяльності розуму аналізувались ще Р.Декартом, який, зробивши розум з його саморефлексією головним суддею усьому існуючому, окреслив в основних рисах кроки розуму, коли він вибудовує певний універсум людського буття. У сучасній філософії і момент самоафіціювання розуму вважається необхідним з точки зору його відношення до будь-яких реалій буття. Безумовною визнається і повна предметна інтенція свідомості, тому засвідчення факту буття або перебування у відношенні до буття як такого постає другою фундаментальною умовою конструктивної діяльності розуму. Наступним моментом постає визначення умов прийняття розумом будь-якого предметного змісту (для Декарта це були, наприклад, очевидність, ясність та виразність). Конструктивізм, як правило, вибудовує зміст предметності свідомості, орієнтуючись на сталі та необхідні моменти діяльності, скажімо, на просторово-часові співвідношення, математично окреслені виміри речей та дій.

Елементи конструктивізму можна побачити і в міркуваннях Френсіса Бредлі. Приклавши багато зусиль для того, щоб спростувати погляд на чуттєву реальність як на справжню, охарактеризувавши її як позірність, Бредлі аргументував далі, що ця позірність є органічним моментом та формою виявлення Абсолюту. Як виникає диференційований зміст нашого пізнавального досвіду? У цьому питанні Бредлі і розгортає деякі ідеї конструктивізму. Зокрема, він наполягає на тому, що розум і пізнання спираються на аксіоми — самототожні судження, в основі яких лежить дія волі, спрямована на певний результат. Саме через волю здійснюється конструювання, вибудова усіх вагомих

¹ Bridgeman P.W. The logic of modern physics.— NY, 1954.— P.5.

¹ Див.: Современная западная философия. Словарь.— М.: Политиздат, 1991.— С.222—223.

елементів досвіду за допомогою чуття та інтелекту і в напрямку від цілісного до часткового¹.

Як взірць сучасного конструктивізму розглянемо вихідні ідеї книги П.Бергера та Т.Лукмана "Соціальне конструювання реальності. Трактат з соціології знання". Автори книги виходять із положення про те, що реальним ми можемо визнати лише те, що конструюється та об'єктивується свідомістю в процесі інтерсуб'єктивних взаємодій повсякденного життя. Саме в повсякденному житті кожна людина вживається у виконання цілого спектра соціальних ролей, інтелектуальне оформлення яких базується на певних життєво-необхідних діях та операціях. У перспективі інтегральне об'єднання системи відомих та визнаних соціальних ролей на підставі певних уявлень про сенс і приводить до конструювання того, що ми звемо реальністю². Як бачимо, вихідний момент в позиції конструктивізму пов'язаний із визнанням свідомо здійснюваної діяльності по конструюванню того, що ми називаємо реальністю. Саме момент свідомої фіксації дій розуму та їх результатів можна вважати особливістю конструктивізму. На мій погляд, конструктивізм фіксує справді важливі аспекти і нюанси діяльності людського інтелекту. Дійсно, те, що не є включеним у діяльність людської свідомості, що свідомо (в тій чи іншій мірі) не перебуває у стані актуального відтворення, навряд чи може для людини набути статусу реальності. Але конструктивізм, на мій погляд, дещо розширює межі означеної діяльності інтелекту, майже вилучаючи з неї моменти імперативно наданого, безвідносного та безпідставного. Тобто межі компетенції конструктивного принципу, напевне, варто звузити.

¹ Хилл Т.И. Современные теории познания.— М.: Прогресс, 1965.— С.36–53.

² Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания.— М.: Медиум, 1995.— С.124–126.

ПОЗИЦІЇ ВИДІЛЕННЯ ДОМІНУЮЧИХ СФЕР ПІЗНАННЯ: СЕНСУАЛІЗМ, РАЦІОНАЛІЗМ, ЕМПІРИЗМ ТА КОНЦЕПТУАЛІЗМ

Перераховані позиції можна розглядати в одному переліку, хоча б тому, що провести розмежування між деякими з них досить важко. Наприклад, у "Философском энциклопедическом словаре" у статтях "Сенсуализм" та "Рационализм" весь час фігурують взаємні переадресації та посилання. Наявні близькі мотиви і у статтях "Концептуализм" та "Рационализм". Але в цілому усі означені позиції поєднує те, що вони намагаються виділити певну сферу пізнання як домінуючу: а) в аспекті джерела знання та пізнання; б) в аспекті вирішальної ролі у функціонуванні та конституюванні знання; в) в аспекті вищого критерію істинних знань.

Позиція сенсуалізму пов'язана із проголошенням чуття або чуттєвих даних єдиним джерелом знання та пізнання. Відповідно, і для самого знання чуттєві дані розглядалися як найцінніші та найвагоміші, а усі інші пізнавальні засоби так чи інакше повинні або редукуватись до чуттів, або лише трансформувати їх. Природно, що чуття ставало і критерієм істинного знання. У будь-якому філософському словнику або довіднику можна прочитати, що до представників сенсуалізму відносяться Ф.Бекон, Дж.Локк, Ф.Кондільяк. І все ж, напевно, один із перших теоретиків сенсуалізму був давньогрецький філософ Епікур, який вважав найважливішим в усіх міркуваннях філософського плану те, що вони не суперечать чуттєвим даним. Але, крім того, я б поділив сенсуалістську позицію, виділивши в ній гносеологічний або пізнавальний сенсуалізм та сенсуалізм онтологічний. До гносеологічного сенсуалізму можна віднести усі обґрунтування стосовно провідної ролі чуття у пізнанні, а до онтологічного — твердження про вирішальну роль чуття у фіксації факту буття будь-чого. Досить послідовно позиція гносеологічного сенсуалізму окреслена в міркуваннях Епікура, Ф.Бекона, Т.Гоббса. Вихідна теза гносеологічного сенсуалізму може бути виражена положенням Дж.Локка: "Немає нічого в інтелекті, чого

б не було у відчуттях". Певною мірою сенсуалістські позиції можуть проглядатись навіть у таких філософських концепціях, які не можна звести до окреслених вище тез та принципів. Наприклад, твердження І. Канта про те, що зміст знання та пізнання може бути отриманим лише із відчуття, безумовно пов'язане із сенсуалізмом, який, щоправда, доповнюється апіоризмом. Своєрідне трактування сенсуалізму ми знаходимо в концепції Д.Юма, який досить радикально розділив чуття та діяння розуму в гносеологічному аспекті.

Онтологічний сенсуалізм яскраво виражений у тезі Дж.Берклі "Esse est percipi". Ця теза є класичною з точки зору характеристики означеної позиції, бо вона радикально і однозначно ставить буття в залежність від відчуття. Дж.Берклі зовсім не заперечував ролі розуму, рефлексії взагалі — духовного початку в пізнанні, але для людини незаперечним свідченням буття могло постати і поставало лише чуття. Бо саме через чуття проявлявся імперативний характер того "поза" та "понад"- людського, що відкривалось людині в цілому світі. Дещо подібні мотиви можна побачити в твердженнях Ф.Бредлі, що висунув тезу про тотожність дійсності та відчутого. Бредлі теж вважав відчуття граничною межею рефлексії, а тому — умовою її визначеності.

До сенсуалістів відносяться також представники так званого махізму та емпіріомонізму, а також ідеї фізикалізму у філософії ХХ ст. На мій погляд, емпіріомонізм є більш складним методологічно орієнтованим поєднанням сенсуалізму та емпіризму. І для того, щоб це прояснити, розглянемо позицію емпіризму. Емпіризм часто вважають майже тотожним сенсуалізмові. Але, по-перше, емпіризм виникає як саме методологічна, а не просто гносеологічна позиція. Отже, емпіризм пов'язаний із свідомими намаганнями оптимізувати пізнання, тобто із становленням наукового пізнання в добу Нового часу. По-друге, емпіризм висуває на перший план не просто чуття, а й досвід. У досвіді ж обов'язково присутній не лише матеріальний, чуттєво-практичний бік, а й його певна обробка та впорядкування, тобто деякий раціональний компонент. Хоча, коли йдеться про емпіризм, ми висуваємо на перший план саме матеріальний бік досвіду і вимагаємо

підпорядкувати розумні акти наявно даному. Результати досвіду, тобто емпіричної установки в пізнанні, акумулюються у фактах. Тому емпіризм — це сфера панування фактографії, це звеличення фактів, і навіть їх обожнення. Відповідно, якщо йдеться про емпірично орієнтовану історію, то мається на увазі програма збору і збереження історичних фактів; емпіричну соціологію — описування фактуального боку соціальних структур та соціальної динаміки. Отже, емпіризм — це поєднання сенсуалізму (гносеологічного варіанта) із раціоналізмом при домінуванні ролі матеріально-практичного боку досвіду. До емпіризму необхідно віднести і ті концептуальні системи ХХ ст., що орієнтуються на досвід як на "першу реальність"; йдеться, зокрема, про прагматизм і дещо про інструменталізм. Щодо махізму, то тут ми маємо справу із поєднанням онтологічного сенсуалізму із елементами раціонального конструктивізму, особливо, наприклад, у випадку із працями самого Е.Маха та О.Богданова із його "Тектологією". Не можна також забувати і про те, що емпіризм так чи інакше пов'язаний із розвитком науки, з її певними методологічними орієнтирами та програмними установками. І хоча в межах методології та філософії науки досить переконливо доведено, що факти не існують без певної раціональної обробки чуттєво наданого, радикальний емпіризм прагне здобувати "чисті факти", "лише факти" і мати справу тільки з ними. Треба віддати належне такому прагненню: в реальних життєвих ситуаціях безкомпромісна апеляція до фактів інколи рятує від порожнього резонерства та інтелектуального лицемірства. Більше того, оскільки раціональний компонент у фактах (а, відповідно, і в позиції емпіризму) завжди постає обмеженим імперативною самовладністю та нездоланністю нереклексивної складової, то саме факти постають репрезентантами буття, дійсності. Певна інтерпретація фактів не знищує означених моментів нездоланності та самовладності, а лише занурює останні в систему певних зв'язків, стосунків, функцій, відношень. Наприклад, коли ми бачимо рух сонця на небосхилі, а потім дізнаємось, що йдеться про рух Землі довкола власної осі, то й при цьому знанні не зникають фактори спостереження сонця над лінією

горизонту, в zenіті і т.д., як не зникають зміни в довжині тіні, добові температурні перепади тощо. Отже, факти імперативністю своєї нерелексивної складової справді постають як річ переконлива та вперта. У своїх кращих зразках емпіризм прагне відстояти саме цю характеристику фактів, саме через це подати факти та емпірію взагалі як те, що є найважливішим у пізнанні, а також і в знанні. Відповідно, і при акцентуванні на роль досвіду емпіризм найбільше цінує і підносить фактуальний бік і пізнавального досвіду, і досвіду життєдіяльності взагалі. Тому, на мою думку, гносеолог, епістемолог, філософ науки колись і в чомусь хоч якоюсь мірою повинен проявити себе як емпірик в доброму варіанті проявів означеної позиції.

Звернемось тепер до раціоналізму. З точки зору розглянутого співвідношення сенсуалізму та емпіризму раціоналізм знаходиться у відношенні протилежності саме до сенсуалізму: сенсуалізм вказує на чуття як на єдине джерело знання та пізнання; раціоналізм, навпаки, розглядає розум як єдино правдивий вихідний пункт для отримання надійних знань. З точки зору раціоналізму лише те, що продукується самим розумом і що визнається ним як виправдане, може мати позитивне значення для знання та пізнання. Яскравим і класичним представником та засновником європейського раціоналізму справедливо вважається Р.Декарт, бо саме він поставив у залежність від визнання розумом все, в тому числі й існування себе, Бога, буття. Вихідною ознакою розуму раціоналісти вважали його саморефлексивність, тобто доступність та відкритість для самого розуму усіх здійснюваних ним операцій. Більше того, в класичному раціоналізмі вважалось, що і усе інше в психіці людини також є для розуму відкритим і відомим, а тому розум може панувати над усіма нашими інтелектуальними діями. Раціоналізм взагалі постає як заперечення емпіризму, роблячи акцент саме на саморефлексії, на тому, що підлягає усвідомленню та свідомому контролю. Єдино визаною нездоланністю та імперативністю для раціоналізму є примусовий характер умовиводів людського розуму. Щодо фактів, то раціоналізм розглядає їх, і навіть чуття, як залежні від операцій розуму, як тимчасові, інколи — ілюзорні

межі сьогоденних можливостей рефлексії. Те, що для одного розуму він постав як нездоланність фактів, для іншого — просто внутрішньою якісною визначеністю.

Як можна оцінити позицію раціоналізму? У деяких своїх судженнях раціоналізм досить проникливо і виразно окреслює суттєві особливості діяльності людського інтелекту. Справді, поза прозорістю людської рефлексії ми не лише були б нездатні до самосвідомості, до предметного наповнення свідомості, а навіть і гадки б не мали про існування самої свідомості. Будь-які зовнішні ознаки свідомості так і залишаються лише зовнішніми. Відповідно, вибудовувати судження, оцінювати та контролювати їх ми можемо лише завдяки діям розуму. Але от щодо повновладності розуму існує багато сумнівів. Припустимо, що ми вважаємо емпірію та чуття лише "альтер его" самої розумової рефлексії. Але й при цьому навряд чи можемо їх знищити. Навряд чи ми можемо мати предметний зміст свідомості поза врахуванням "важкої та темної" чуттєвості. Отже, розум необхідно розглядати не лише в його безмежності, а й у його обмеженості, не лише в самовладності, а й у певному підпорядкуванні, скажімо, онтології (хай хоч це і буде власна онтологія розуму). І тому потрібно визнати: раціоналізм цілком справедливий у всьому тому, що стосується рефлексії розуму. Тут дійсно його пафос всіляко заслуговує на підтримку: чим більш розвиненою, гнучкою, активною буде рефлексія та саморефлексія людського інтелекту, тим більше розвиненими будуть людське знання та пізнання. Але людський розум повинен усвідомлювати власні межі і уміти асимілювати нераціональне, мати його як "острови" в океані рефлексії, як міру рефлексивних актів та границь визначення власного предметного змісту. Інакше — неминуче перетворення у "сухий раціоналізм", резонерство, змертвілу розсудливість. У подібному випадку розум втрачає основне — всевладність вільної рефлексії, і стає калькулятивною вибудовою нескінченних мертво усталених перетинів та розтинів живого руху інтелекту¹.

¹ Див.: *Возняк В.С.* Метафізика рассудка и разума.— К.: Самватас, 1994.— С.159–160.

Із позицією емпіризму перетинається позиція концептуалізму. Дослідники стверджують, що концептуалізм виник в розвиненому Середньовіччі в умовах сперечання "номіналізму" та "реалізму"¹. За С.С.Неретиною, концепт — це неподільна духовно-смилова одиниця людського інтелекту, що постає осередком його творчих можливостей. П.Абеляр підкреслював саме суб'єктно-духовну природу концепту, який безпосередньо не присутній в реальності у фізичному вигляді, але без якого було б просто неможливим сприйняття та розуміння будь-чого реального². З іншого боку, шлях до концепту лежить через реалії, але не через їх відкидання, а завдяки осмисленню їх саме в творчо-духовному аспекті. Якщо ідеї, припустимо, треба споглядати, то концепти діють в інтелекті при кожній зустрічі з реальністю.

Сучасні філософські словники тлумачать концептуалізм або в історичному плані (напрямок середньовічної та новоєвропейської філософії), або в логіко-гносеологічну (концепт — поняття, що позначає спільні властивості, притаманні окремим речам)³. Але навряд чи саме це ми маємо на увазі, коли ведемо розмову про "концептуальні схеми", "концептуальний каркас" або "концептуальну будову". У таких варіантах вживання даний термін висвітлює зміст, наблизений ще до абелярівського: концепт постає охопленням, фіксацією смислового осередку певної системи світорозуміння або розуміння локальної сукупності речей та процесів. З точки зору сучасного концептуалізму факти мають вагу та значення не самі по собі, а лише в їх певному смислового навантаженні, тобто під кутом зору більш високої, а в граничному варіанті — всезагальної цілісності. Концептуальні схеми

або концептуальні засади сучасної науки якраз і пов'язані із намаганням осягнути в кількох ключових концептах провідну систему цілісного зв'язку певної галузі знання або певної науки (як наприклад, — пошуки концептуальних засад фізичної теорії "великого об'єднання"). Отже, концептуальний підхід — це бачення реалій світу трансфізичними та транслокальними. Очевидно, що така позиція протистоїть емпіризму (відповідно, в деякій мірі — і сенсуалізму). Гадаю, що не треба прикладати багато зусиль для демонстрації привабливості означеної позиції. Щодо її слабких сторін, то, на мій погляд, вони полягають у своєрідному інтелектуальному "сальто мортале" — в намаганні зробити стрибок безпосередньо від чуттєвого до спірітуального, від факту до сенсу. В той час, як між ними лежить досить широка смуга трансформації, де відбувається конструктивна робота розуму на рівні першої та другої рефлексії. Разом з тим не варто заперечувати принципової спроможності інтелекту справді вбачати в безпосередньому, чуттєвому, фактичному щось значно потужніше та глобальніше, осяяне відблиском вічного та нетлінного. Але і в такому випадку впевнитись у тому, що таке вбачання є виправданим, таким, що має серйозні наслідки для всієї подальшої діяльності інтелекту можна лише за допомогою послідовної копійки роботи міркування, якою б нудною та тривіальною вона комусь не здавалася б.

ПОЗИЦІЯ АПРІОРИЗМУ

Попередні окреслення позиції апріоризму були зроблені вище. У вужчому і точнішому значенні апріоризм передбачає існування в інтелекті певних змістовних утворень, які виникають та існують поза досвідом або передують будь-якому пізнавальному досвіду. Відповідно це означає, що зазначені утворення не можуть бути виведеними із досвіду абсолютно ніяк. Ми вже засвідчили зв'язок апріоризму із розумінням пізнання як анамнезису (пригадування). Безумовно постає

¹ Див.: *Неретина С.С.* Абеляр и особенности средневекового философствования // *Абеляр П.* Теологические трактаты.—М.: Прогресс, 1995.— С.47–48.

² *Неретина С.С.* Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абеляра.— М.: Гнозис, 1994.— С.139–143.

³ Див.: *Кондаков Н.И.* Введение в логику.— М.: Наука, 1967.— С.159; *Філософський словник*.— К.: Гол. ред. УРЕ, 1986.— С.310; *Філософський енциклопедический словарь*.— М.: Сов. энциклопедия, 1983.— С.278.

очевиднішим і зв'язок апіоризму із концепцією "вроджених ідей". У різних виданнях довідкового характеру апіоризм пов'язується найперше з ім'ям І.Канта, і для цього є усі підстави: уся сучасна філософія, а також філософія ХІХ ст. так чи інакше звертається до праць І.Канта та його тлумачень пізнання. У філософії І.Канта апіоризму належить надзвичайно велика роль. І все ж, як засвідчує саме поняття апіоризму, ця позиція безумовно була поширеною ще в середньовічній філософії, яка навіть не припускала можливості будь-якого пізнання поза попереднім існуванням в душі (або в інтелекті) закарбованого Богом знання (або вихідної настанови на знання). Тому й не дивно, що з досить детальною розробкою апіоризму ми зустрічаємось у творах середньовічних схоластів та містиків. Зокрема, в творах Св. Бонавентури шлях сходження душі до Бога не лише веде від чуття до апіорних ідей, що одвічно перебувають у людському розумі, а й взагалі цей шлях став можливим саме завдяки останній умові: "...наш інтелект поєднаний із самою вічною істиною, бо він не може досягнути із достовірністю нічого істинного, якщо ця істина не навчить його"¹.

Якщо ж вести розмову про апіоризм в сучасному розумінні, то я б поділив його умовно на когнітивний та гносеологічний. Когнітивний апіоризм припускає і відстоює можливість існування в інтелекті до досвіду знання і при тому — знання найвищого і найважливішого. Гносеологічний апіоризм припускав існування в інтелекті до досвіду та поза ним або лише певних компонентів майбутнього знання, або лише операціонально-інструментального арсеналу пізнання (певного спрямування та характеру). До епістемологічного апіоризму необхідно віднести прихильників теорії вроджених ідей, а до гносеологічного — Дж.Локка, І.Канта, Г.Лейбніца.

У чому можна побачити виправданість апіоризму? Перш за все в надзвичайно енергійному захисті власної, іманентної специфіки людського розуму, в тому числі і щодо його продуктивних можли-

востей. І справді, давайте будемо міркувати так: розум не продукує сам по собі абсолютно нічого. Тоді він перетворюється лише на ємність, яка, звичайно, свій зміст не впорядковує і, може, навіть не впливає на нього. Звичайно, це не буде людським розумом. Якщо ж розум має свою внутрішню якість, то це не може не позначитись як на його діяльності, так і на її результатах. Міркуючи далі, ми повинні визнати: сам розум повинен проявити свою природу і додати до процесу та результатів пізнання щось таке, чого поза самим розумом немає і не може бути. І далі: цей гіпотетичний додаток іманентно притаманний самому розуму і, отже, по відношенню до пізнання та його результатів він неминуче постане як апіорний. А от далі в наших міркуваннях навряд чи можлива така ж чіткість та впевненість; справді, що може продукувати розум сам по собі: ідеї, поняття, образи або ж форми, мірність свого змісту, певні алгоритми інтелектуальних дій? Відомо, що І.Кант вважав апіорними форми діяльності розсудку, Дж.Локк — відправлення певних операцій (відносно до змісту інтелекту). З чим ми скоріше можемо погодитись? На мій погляд, у нас є усі підстави підтримати позицію операціонального або, точніше, функціонального апіоризму. Виходячи із викладеного раніше, логічно вважати, що розум здатний здійснювати певні інтелектуальні операції із певною якістю (або на певному статусному рівні), а саме — на рівні ідеалізацій та абсолютизацій. Визнання функціонального апіоризму підводить впритул і до визнання апіоризму формального, бо операціональна діяльність веде до створення форм. А за певних умов, наприклад, за умов, коли операціональна діяльність спрямовується на саму себе, це може привести і до змістовного апіоризму. Отже, сказавши "а", ми будемо змушені піти далі і сказати "б". Таким чином апіоризм, щоправда не радикального характеру, може бути визнаний суттєвою характеристикою людського інтелекту. Відкидання ж апіоризму веде, на мій погляд, до редукціоністського тлумачення розуму, тобто до заперечення притаманності розуму власної іманентної якості.

Можливе тлумачення апіоризму в аспекті тривалого пристосування нервової системи до умов життєдіяльності; при цьому деякі

¹ Бонавентура Д. Путеводитель души к Богу // Вопросы философии.— 1993.—№ 8.— С.156.

операціональні спроможності розуму тлумачаться так: розум в "готовому" вигляді, звичайно, здатний створювати форми через здійснення певних операцій, але все це є результатом тривалого пристосування (подібно до того, як, наприклад, будова та функції радіоприймача пристосовані до сприйняття фізичних коливань). Інший варіант тлумачення проявів апіористських характеристик розуму: деякі загальні поняття, наприклад, категорії, є результатами "діяльності всього (?) суспільства", "і тому зрозуміти їхнє походження можна, звернувшись не до біографії окремого індивіда, а до історії усього суспільства"¹. З одного боку, зовсім незрозуміло, як можна було б зібрати і врахувати досвід "усього людства" (сьогодні ми знаємо, як важко, і навіть неможливо, повністю врахувати досвід одного певного суспільства навіть за короткий термін його існування). З іншого боку, також незрозуміло, як цей досвід міг би потрапити в розум окремих людей, якби останній був позбавлений власної якісної специфіки, тобто був би позбавлений можливості створювати форми асиміляції означеного гіпотетичного досвіду "усього людства".

ПОЗИЦІЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛІЗМУ ТА ІМАНЕНТИЗМУ

Кантівське розуміння знання та пізнання часто окреслюється через апіоризм та трансценденталізм. Трансцендентне — це те, що виходить за межі будь-чого конкретно-споглядального, фактографічного, іманентного людському досвіду. Трансценденталізм стверджує, що вихідні імпульси та умови пізнання зумовлені дією саме трансцендентного. Скажімо, ми чудово розуміємо, що кожна річ представляє собою певну цілісність, але в той же час межі реальних речей в чомусь умовні, а в чомусь — нестійкі. Що ж тоді представляє собою означена цілісність? Може це — взагалі фікція? Але, з іншого боку, в речах дійсно є дещо стійке та визначене. Значною мірою цілісність

речі необхідно розуміти як її визначеність усією світобудовою, усім миттєвим "зніманням" всесвітнього пейзажу. Але що це є? Де і як його можна було б реально досліджувати? По відношенню до того, що присутнє в досвіді, архітектоніка світобудови і постає як трансцендентне. Її немає і не може бути в досвіді, але без її впливу пізнавальний досвід просто неможливий. Адже ми не можемо і мислити (пізнавати) якусь річ, і в той же час не пізнавати її. Деякі передумови пізнання речей очевидно знаходяться за їх межами. Так само, як за межами пізнання та пізнавального досвіду знаходиться здатність розуму мислити категоріями "все" або "ніщо", все сприймати, асимілювати, доводити до абсолютних вимірів. Нарешті, на рахунок трансцендентного необхідно віднести і саму незрозумілу для нас відкритість нам факту буття. Але мислимо ми і пізнаємо будь-що саме під модусом буття. Отже, трансцендентне тлумачиться як такі необхідні корені пізнавального досвіду, які принципово неосяжні у власній якості для людини.

Поняттям, протилежним трансцендентному, постає іманентне: невід'ємне, внутрішньо притаманне чомусь. У пізнавальному досвіді під іманентизмом розуміють позицію, згідно із якою усі аспекти зазначеного досвіду виникають і формуються лише в ньому ж самому і за межами пізнавального досвіду взагалі не варто вести розмову про них як про особливі сутності. З точки зору прихильників іманентизму те, що ми намагаємося позначити як трансцендентальне, є певними внутрішніми аспектами, сторонами, особливостями пізнавального досвіду. Просто в певний момент ми не здатні з ними впоратись, не можемо їх пояснити через вже відомі елементи досвіду і впадаємо в своєрідний гносеологічний містицизм або онтологізм.

Позиція трансценденталізму очевидно є характерною для теологічних та теософських тлумачень пізнання, для містицизму та певних напрямків спекулятивної філософії. Іманентизм можна побачити в деяких судженнях софістів та епікурейців, а також в некласичній філософії (наприклад, махізм, неокантіанство Марбурзької школи тощо). Найцікавішим можна вважати те, що, як протилежні, означені

¹ Філософський словник. 2-е вид.— К.: Гол. ред. УРЕ, 1986.— С.32.

позиції в деякому сенсі майже ототожнюються, бо і трансценденталізм, і іманентизм акцентують на моменті цілісності в пізнанні. Відмінності ж полягають у тлумаченні природи та, умовно кажучи, розташуванні такої цілісності: трансценденталізм впевнено виводить її за межі пізнавального досвіду, іманентизм радикально робить наголос на внутрішній цілісності самого досвіду. Певним чином елементи пізнавального досвіду в трансценденталізмі знецінюються, а в іманентизмі, навпаки, абсолютизуються. Але інтелектуальна перевага трансценденталізму полягає в проведенні думки відносно принципової нередукованості цілісності до елементів пізнавального досвіду, про детермінованість пізнання вищими, тотальнішими чинниками. При сумлінному вивченні пізнання необхідно було б здійснювати синтез трансценденталізму та іманентизму і досліджувати конкретно як трансцендентне, залишаючись таким за суттю та природою, стає іманентною складовою пізнання та пізнавального досвіду. У запропонованому мною варіанті це означає дослідити, як абсолютне та буттєво невичерпні символи діють всередині пізнання, зумовлюючи якісну єдність останнього.

Нарешті, необхідно сказати, що в Сполучених Штатах Америки середини XIX ст. виникла філософсько-світоглядна течія трансценденталістів, погляди яких на роль видатних осіб у суспільному прогресі та спрямуванні людської діяльності цікаві і сьогодні¹.

ПОЗИЦІЯ РЕВЕЛЯЦІОНІЗМУ

"Ревеляцію" — у перекладі з латини означає об'явлення, одкровення. Відповідно, окреслюється і позиція, згідно з якою справжнє знання, знання вихідні, фундаментальні людина може отримати лише через об'явлення. Не треба спеціально демонструвати та доводити, що ревелюціонізм передбачає релігійність і віру в Бога. З позиції

емпіризму (див. відповідний підрозділ) та здорового глузду позиція ревелюціонізму виправдана тим, що справді основні, фундаментальні, вихідні (з точки зору "пізнавальних сходів") елементи знання аж ніяк не простежуються в детальному виведенні із умов та елементів пізнавальної діяльності. Більше того, коли людство починає свідомо, раціонально ставити запитання про пізнання, достовірність знань про істину, воно вже володіє цілою низкою знань, походження яких не прослідковується однозначно, але значення має дуже велике. Це знання і космологічного, і соціально-етичного, і ціннісного планів. Щоправда, відносно ревелюціонізму виникає досить багато запитань. Відомо, що знання про космологію, а також етичні норми не є весь час сталими. З іншого боку, може виникнути запитання: а чи маємо ми справу з об'явленням зараз, чи епоха об'явлення вже минула остаточно? На ці запитання у прихильників ревелюціонізму існують різні відповіді, але ми зараз не будемо їх розглядати, бо, врешті-решт, позиція окреслена, а от щодо прийняття її, то це запитання, як я вже зазначав, пов'язане із питанням про віру, а останнє — із особистим людським сумлінням. Тому не будемо далі втручатися в означену сферу.

ПОЗИЦІЯ ФЕНОМЕНАЛІЗМУ ТА ФЕНОМЕНОЛОГІЗМУ

"Феномен" у перекладі з грецької мови означає те, що з'являється (але не стоїть за з'явленням), або саме з'явлення. Феномен протиставляється "ноумену" — тому, що стоїть за з'явленням, зумовлює його, але до нього не зводиться. У сучасному розумінні ці поняття тяжіють до іншого співвідношення: "явище — сутність".

Позиція феноменалізму замикає пізнання на пізнанні лише з'явлення і стверджує, що сутність для нас в принципі недосяжна. Окреслюючи позицію феноменалізму, Гегель наводив такий вірш:

Природи внутреннюю суть
Познать не в силах ум людской.
Он счастлив, если видит путь

¹ Див.: Філософський словник. 2-е вид.— К.: Гол.ред.УРЕ, 1986.— С.698.

К знакомству с внешней скорлупой.

Позиція феноменалізму — дуже давня. Її нариси можна побачити ще в давніх міфологемах, судженнях елеатів, софістів, скептиків. Не зникла вона з горизонту філософствування і в Середні віки, і в подальші епохи. У сучасній філософії позиція феноменалізму пропагувалась неокантіанцями Баденської школи; мотиви феноменалізму присутні і в сучасному постмодерні.

Феномен дійсно не співпадає із сутністю, але сутність не має інших форм виявлення, крім феномена; так би можна було окреслити діалектичний підхід до тлумачення співвідношення феномена та сутності. Відмінні риси феномена полягають у фрагментарності, частковості, мінливості, неповноті. Сутність же постає як якісна цілісність, яка є стійкою. Гегель накреслює в своїх працях ієрархічний шлях сходження від явища до сутності. Але гегелівська концепція, як відомо, викликає невдоволення тим, що створює ілюзію повного переходу явища у сутність, і навпаки. З іншого боку, некласична філософія саме і тяжіє до того, щоб зняти протиставлення явища та сутності. З такої точки зору невиправдані є розведення Гегелем сутності та явища. Отже, в будь-якому випадку феноменалізм не хоче виходити за межі явища або задля того, щоб відрізати ще будь-які сутності, що нібито стоять за нею, від того, що визнається реальністю, або задля того, щоб зняти будь-яку відмінність між явищем та сутністю.

Позицію феноменалізму необхідно відрізнити від позиції феноменологізму. Філософська феноменологія, розроблена Е.Гуссерлем на початку ХХ ст., в наш час перетворилась на один із найбільш авторитетних напрямків сучасної філософської методології¹. У попередніх розділах ми вже характеризували позицію феноменологічної ейдетики, тому зараз обмежимося лише коротким окресленням². Феномен — це єдина реальність, але, зрозуміло, що це — реальність свідомості. Оскільки це так, потрібно дійти до тих чистих актів, якими феномен створюється у свідомості, тобто дійти до чистої

свідомості. Лише в такому випадку ми отримаємо чистий предметний смисл і лише за такої умови ми будемо спроможні отримувати надійні окреслення у пізнанні будь-якої сфери реальності. На мій погляд, феноменологічна ейдетика постає одним з найефективніших засобів інтелектуальної діяльності в арсеналі філософської методології. Особливо важливу роль вона відіграє в дослідженні сенсоутворюючих та символічних аспектів знання.

ПОЗИЦІЇ СКЕПТИЦИЗМУ, РЕЛЯТИВІЗМУ ТА ФІКЦІОНАЛІЗМУ

Скепсис — сумнів — є необхідним іманентним моментом у пізнанні. Г.Гегель у "Феноменології духу" характеризує античний скептицизм як початок свідомої науки та наукової методології. Дійсно, наука не може задовільнитись ні одноактним пізнанням, ні пізнанням догматично застиглим. Про що свідчить необхідність сумніву у пізнанні? З одного боку, про рухливість, мінливість і буття, і людини як суб'єкта пізнання, і самого пізнання із його численною атрибуцією. З іншого боку, це може бути свідченням певної неповноцінності свідомості. На мій погляд, елементи динамізму свідомості можна взагалі зафіксувати і зрозуміти лише при наявності у нашому пізнанні чогось сталого, незмінного, добре узаasadненого. Скептицизм же відокремлює рухливе від сталого, не помічаючи того, що сам він намагається свої сумніви подавати як остаточні та єдино можливі висновки із досвіду пізнання. І все ж, піддаючи усі положення науки, усі знання серйозному випробуванню, скептицизм вчить нас критицизмові, прагненню рухатись у пізнанні далі, не зупинятись на ненадійному та сумнівному. Отже, витлумачений так скептицизм отримав назву методичного (інколи — методологічного) сумніву (на відміну від скептицизму як світоглядної позиції).

Релятивізм багато у чому співпадає із скептицизмом: він також акцентує динамічний бік пізнання. Релятивізм знімає будь-які ціннісні відмінності між рівнями, якими та формами знання. "Усе є

¹ Современная западная философия / Словарь. — М.: Политиздат, 1991. — С.318–323.

² Критику позиції феноменології див.: Франк С.Л. Предмет знания. Ч.1. Кн.3. — Спб.: Наука, 1995.

відносним" — ось вихідне гасло релятивізму. Якщо усе є відносним, то відносним стає і саме означене гасло, а тому, можливо, є в пізнанні як щось відносне, так і безвідносне. Релятивізм фіксує не лише момент мінливості, історичного знецінення певних знань, а й певний розрив, певний інтервал, що існує між свідомістю та буттям: твердження свідомості, на думку релятивістів, по суті своїй є фікція, дещо нереальне і умовне. Знову ж таки не буду повторюватись, але при наявності у свідомості моментів, що дають підстави для релятивізму, в ній також присутні і моменти абсолютного, повноти реальності і, навіть, верх-(над)-реального.

Нарешті, фікціоналізм, розроблений наприкінці XIX ст. Х.Файхінгером, виходить із того, що свідомість принципово не співпадає із буттям, протистоїть йому і постає під модусом "як нібито" ("als ob"), тобто приймає умовно, що предмети свідомості нібито існують. Оскільки між свідомістю та буттям розрив є принципово нездоланим, то і визначити міру фіктивності наших знань неможливо. Єдина виправданість знання і пізнання — обслуговування досвіду нашої життєдіяльності.

ПОЗИЦІЯ АГНОСТИЦИЗМУ

Нарешті ми підійшли до позиції, яку можна розглядати як найпершу,— до позиції повного заперечення спроможності та сенсу пізнання. За віком агностицизм, напевне, такий же старий, як і віра в могутність людського пізнання, хоча сам термін був введений в науковий обіг у середині XIX ст. англійським вченим Т.Гекслі. Навряд чи можна перерахувати усі аргументи агностицизму,— їх занадто багато. Головне — висновок: пізнання є неефективним, невиправданим, оманливим, ілюзорним. Ми, скоріше, не пізнаємо світ і, тим більше, не прогресуємо у пізнанні. Усі наші знання варті лише того, чого варте листя на деревах,— зникнення. Відповідно, немає у нас і критерію для оцінки якості знань, як немає і надійного підтвердження ні знання, ні незнання. Так можна окреслити позицію радикального

агностицизму. В пом'якшеному варіанті агностицизм, наближаючись до скептицизму, закликає утримуватись від будь-яких однозначних суджень про пізнання: ми, кажуть прихильники такої позиції, не маємо підстав ствердно чи негативно оцінювати пізнання¹. Треба, спираючись на здоровий глузд, оперувати наявним станом речей, не вдаючись до якихось крайніх тверджень. Це є, безумовно, позиція пасивного очікування, хоча також очевидна її поміркованість.

У підґрунті агностицизму лежить переконання, можливо, не завжди усвідомлене, в тому, що свідомість завжди залишається замкненою в самій собі, що усі її акти здійснюються і можуть здійснюватись лише у її власній самості, ніколи не торкаючись буття. З точки зору агностицизму, між свідомістю та буттям немає і не може бути нічого спільного; буття завжди обернене на себе (це — буття в собі), а свідомість — у себе. Перехід між ними неможливий, а тому неможливе ні знання, ні пізнання. У кращому випадку знання може постати формою внутрішньої самоорганізації свідомості. Тому переважна більшість аргументів агностиків спрямована на доведення неможливості пробити стіну, що відгороджує свідомість від буття, незалежно від того, що вважати такою стіною — чуття чи рефлексію.

Критика агностицизму може бути частковою, тобто стосуватись окремих аспектів обґрунтування та проведення такої позиції, але вона може і повинна бути також і фундаментальною, тобто зачіпати самі його підвалини. У такому випадку завдання критики полягає в тому, щоб довести вихідну єдність (спорідненість) свідомості і буття, звичайно, не кількома обмеженими аргументами, а розгортанням цілісної концепції гносеологічного або епістемологічного плану.

¹ У деяких сучасних західних країнах (зокрема, в Іспанії) агностицизм розглядається як концепція здорового глузду у питанні про надприродні сили або Всесвітній дух (розум). У такому випадку агностиками себе вважають ті, хто дотримується реалій життєвого досвіду і утримується як від релігійної екзальтації, так і від атеїзму, припускаючи виправданість в певних межах і тої, і іншої позиції. Агностики в даному випадку твердять: у нас немає остаточних рішень ні на користь існування Бога, ні проти. Див.: Гальван Э.Т. Что значит быть агностиком?— М.: Прогресс, 1983.

В позиції агностицизму інколи проглядаються мотиви ностальгії за однозначним та одноактним вирішенням пізнавальної проблематики. А оскільки життя нам такого не дарує, створюється настрій романтичного негативізму: якщо я не можу мати усе і одразу, мені не потрібно нічого взагалі, бо ті жалюгідні крихти успіхів у пізнанні, яких ми досягаємо на деякий час надзвичайно великими зусиллями та ще й, як зараз виявилось, із непередбаченими наслідками, не влаштовують нас і навіть не створюють ілюзії знаходження того, що розшукується. Цей настрій зрозумілий, але він не відповідає процесам реального життя. Людське життя постає перед нами у безлічі відтінків, але воно, безумовно, не є триумфальним отриманням чудесних скарбів. Майже кожний справжній здобуток вимагає терпіння, наполегливості, волі та несе не лише приємне, а й неприємне, трагічне, сумне. Більше того, навряд чи ми зустрінемось у житті із чимось справді цінним у чистому вигляді, тобто лише з високим, яскравим, фундаментальним без домішок протилежного. Важко торувати шлях, водночас здобуваючи і втрачаючи, підносячись і падаючи долі; важко тим більше не загубити наснаги, душевної стійкості; важко, але таким є життя, і таким є пізнання, бо на межі останнього значення жити — означає перебувати всередині, в стихії життя, а це і є — пізнавати. Отже, вирушаючи в когнітивну подорож, не забудемо, що ми входимо у драму життя. Наберемось сили і терпіння, і лише так ми зможемо сподіватись на справжні здобутки. І хай нам допоможе у цій справі широке мозаїчне полотно гносеологічних та когнітивних позицій, бо усі вони підмічають деякі риси пізнання, які варті уваги. Знаючи ці позиції, ми і пізнання починаємо розуміти, як щось більш багате, цікаве і різноманітне.

Звичайно, перелік гносеологічних та когнітивних позицій можна було б продовжувати далі. Я не виділяв окремо позицію прагматизму, хоч і згадував про неї; можна було б згадати також про інтуїтивізм, імажинізм, герменевтику, лінгвістичні концепції, конвенціоналізм та ін. Можна, але я вважав за потрібне окреслити найважливіші позиції, через які можна йти до подальшої деталізації гносеології та епістемології.

ВИСНОВКИ

Наш екскурс у проблематику знання та в позицію, яку можна означити словами "під кутом зору епістемології", досить красномовно засвідчує: на знанні перехрещуються усі найважливіші теми філософської рефлексії. Тут присутні онтологія (навіть — космологія), гносеологія, феноменологія, питання людського інтелекту, людської екзистенції, мови, культури, навіть певні аспекти інтимних сторін життя. З іншого боку, аргументація "від епістемі" (від знання) є досить поширеною тому, що вона вважається переконливою. Наприклад, у творах Арістотеля досить часто ми знаходимо аргумент: "Усе це не узasadжено належною мірою і не узгоджується із нашим мисленням"¹. Отже, проблематика епістемології постає як необхідність філософського осмислення світу і до того ж просто захоплююча, інтригуюча сфера пізнання. Врешті-решт найцікавішим тут є те, що епістемологія дає нам можливість зрозуміти глибину людського духу, людського інтелекту. Усе, що ми знаємо, ми маємо у вигляді інтелектуальних форм, тому "відмички" від останніх постають як "відмички від усього".

Але у той же час я намагався показати, як непросто виголосити "є", якою непростою є ієрархія будови знання і, нарешті, як це не просто — "бути в істині". Проте розгорнуті на цих сторінках окреслення та міркування переважно постають як "вступ до епістемології", тобто вони позначають загальне поле епістемологічної проблематики та його вузлові точки. Сучасна епістемологія (інколи вона фігурує під назвою "когнітивні дослідження") намагається засвоїти, з одного боку, нові, ще не оброблені епістемологічно ділянки людської життєдіяльності (сфера правосвідомості, буденної свідомості, людського спілкування), а, з іншого, намагається заглибитись у надзвичайно щільну деталізацію своїх окремих пророблянь (це можна побачити на прикладі послідовників Г.П.Щедровицького). Але у будь-якому випадку потреба в загальній визначеності, в орієнтуванні на "початок"

¹ Аристотель. Метафізика // Сочинения в 4-х т. Т.1 — М.: Мысль, 1976.— С.89.

руху залишається необхідністю на усій "дистанції руху". Саме такого роду орієнтація дає змогу поєднувати усі епістемологічні штудії та новачії в одне ціле інтелектуальне утворення і саме такого роду орієнтацію я й намагався здійснити у даній монографії.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Аверинцев С.С.* Заметки к будущей классификации типов символа // Проблемы изучения классического наследия.— М.: Наука, 1985. — С.297—303.
2. *Аверинцев С.С.* К истолкованию символики мифа об Эдипе // Античность и современность.— М.: Наука, 1972. — С.90—102.
3. *Аристотель.* Метафизика//Сочинения в 4-х т. Т.1 — М.: Мысль, 1976. —550 с.
4. *Баиляр Г.* Новый рационализм.— М.: Прогресс, 1987. —376 с.
5. *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания.— М.: Медиум, 1995. — 324 с.
6. *Бердяев Н.А.* Царство Духа и царство Кесаря.— М.: Республика, 1995. — 383 с.
7. *Бибихин В.В.* Язык философии.— М.: Прогресс, 1993. — 416 с.
8. *Біблія.*— К.: Нове життя, 1992. — 1381 с.
9. *Бонавентура Д.* Путеводитель души к Богу // Вопросы философии.— 1993.— № 8. — С.145—171.
10. *Борбели А.* Тайна сна.— М.: Изд-во "РМ", 1989.— 192 с.
11. *Босенко А.В.* Реквием по нерожденной красоте.— К.: Самватас, 1992. — 256 с.
12. *Бохеньский Ю.* Духовная ситуация времени // Вопросы философии.— 1993.— № 5. — С.94—98.
13. *Бубер М.* Два образа веры.— М.: Республика, 1995. — 464 с.
14. *Бубер М.* Я и Ты.— М.: Высшая школа, 1993. — 112 с.
15. *Бычко И.В.* Познание и свобода.— М.: Политиздат, 1969. — 215 с.
16. *Bridgement P.W.* The logic of modern physics. — NY, 1954. — 228 p.
17. *Возняк В.С.* Метафизика рассудка и разума.— К.: Самватас, 1992. — 340 с.
18. *Гальван Э.Т.* Что значит быть агностиком?— М.: Прогресс, 1983. — 128 с.

19. *Гарин Э.* Хроника итальянской философии XX ст.— М.: Прогресс, 1965. — 484 с.
20. *Гегель Г.* Лекции по истории философии // Сочинения. Т.IX. — М.: Партиздат, 1932. — 314 с.
21. *Гегель Г.* Лекции по философии истории.— Спб.- М.: Наука, 1993. — 480 с.
22. *Гегель Г.* Наука логики. Т.1.— М.: Мысль, 1970. — 501 с.
23. *Гегель Г.* Феноменология духа.— М.: Соцэкгиз, 1959. — 440 с.
24. *Гегель Г.* Энциклопедия философских наук. Т.1.— М.: Мысль, 1974. — 452 с.
25. *Гелен А.* Про систематику антропологии // Проблема человека в западной философии.— М.: Прогресс, 1988. — С. 152—201.
26. *Генон Р.* Кризис современного мира.— М.: Арктогея, 1991. — 180 с.
27. *Генон Р.* Царство количества и знамение времени.— М.: Беловодье, 1994. — 304 с.
28. *Гессе Г.* Игра в бисер.— М.: Изд-во худ. л-ры, 1969. — 544 с.
29. *Гессе Г.* Сідхартха // Всесвіт.— 1990, № 3. — С.2—51.
30. *Гибсон Дж.* Экологический подход к зрительному восприятию.— М.: Прогресс, 1988. — 464 с.
31. *Голан А.* Миф и символ.— М.: Русслит, 1993. — 375 с.
32. *Горбовский А.* Пророки? Ясновидцы?— М.: Знание, 1987. — 48 с.
33. *Горништейн Т.Н.* Философия Николая Гартмана.— Л.: Наука, 1969. — 279 с.
34. *Гримак Л.П.* Резервы человеческой психики.— М.: Политиздат, 1987. — 286 с.
35. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии.— М.: Лабиринт, 1994. — 148 с.
36. *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т.1 — М.: Русский язык, 1989. — 699 с.
37. *Даррида Ж.* Письмо японскому другу // Вопросы философии.— 1992.— № 4. — С.53—57.
38. *Декарт Р.* Сочинения в 2-х т. Т.1 — М.: Мысль, 1989, — 654 с.; Т.2 — М.: Мысль, 1994. — 633 с.

39. *Демидов В.* Как мы видим то, что видим.— М.: Знание, 1987. — 240 с.
40. *Дильтей В.* Наброски к критике исторического разума//Вопросы философии.— 1988. — № 4. — С. 135—153.
41. *Дмитрук М.А.* Миры внутри нас.— М.: Знание, 1990. — 48 с.
42. *Доналдсон М.* Мыслительная деятельность детей.— М.: Педагогика, 1985. — 192 с.
43. *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы.— М.: Изд-во худ. л-ры, 1973. — 816 с.
44. Житие преподобного Серафима Саровского // Литературная учеба.— 1990, № 5. — С. 126—144.
45. Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв.— М.: Изд-во Моск. ун-та, 1987. — 512 с.
46. *Ильин В.В., Калинин А.Т.* Природа науки. Гносеологический анализ. — М.: Наука, 1985. — 230 с.
47. *Камю А.* Человек бунтующий.— М.: Республика, 1990. — 415 с.
48. *Кант И.* Сочинения в 4-х т. Т.1 — М.: Изд. фирма АО “Ками”, 1993. — 586 с.
49. *Кант И.* Сочинения в 6-ти т. Т.3.— М.: Мысль, 1972. — 799 с.
50. *Кеннерберийский А.* Сочинения.— М.: Канон, 1995. — 400 с.
51. *Керлот Х.Э.* Словарь символов.— М.: REFL-book, 1994. — 608 с.
52. *Киркегор С.* Наслаждение и долг. —К.: Air Land, Новый круг, 1994. — 504 с.
53. *Кьеркегор С.* Страх и трепет.— М.: Республика, 1993. — 383 с.
54. *Комарович В.Л.* Культ рода и земли в княжеской среде XI-XIII ст. // Труды отдела древнерусской литературы. Вып. XVI.— М.-Л.: Наука, 1960. —С. 84—104.
55. *Кондаков Н.И.* Введение в логику.— М.: Наука, 1967. — 466 с.
56. *Конрад М.* Нарис історії стародавньої філософії.— Рим: Universita Cattolica Ucraina, 1974. — 396 с.
57. Концепция целостности. Критика буржуазной методологии науки // *Цехмистро И.З. и др.* Харьков: Изд-во Харьк. ун-та, 1987. — 222 с.

58. *Коплстон Ф.* История средневековой философии.— М.: Энигма, 1977. — 512 с.
59. *Корет Э.* Основы метафизики.— К.: Тандем, 1998. — 248 с.
60. *Крымский С.Б.* Научное знание и принципы его трансформации.— К.: Наукова думка, 1973. — 207 с.
61. *Кузнецов В.Н.* Ж.-П.Сартр и экзистенциализм.— М.: Изд-во Моск. ун-та, 1969. — 286 с.
62. *Ларошфуко Ф. и др.* Суждения и афоризмы.— М.: Политиздат, 1990. — 384 с.
63. *Лейбниц Г.* Сочинения в 4-х т. Т.2.— М.: Мысль, 1989. — 554с.
64. *Локк Дж.* Сочинения в 3-х т. Т.1.— М.: Мысль, 1985. — 621 с.
65. *Лосев А.Ф.* Бытие — имя — Космос.— М.: Мысль, 1993. — 958 с.
66. *Лосев А.Ф.* Из ранних произведений.— М.: Правда, 1990. — 655 с.
67. *Лосев А.Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство.— М.: Искусство, 1977. — 364 с.
68. *Лосский Н.О.* Избранное.— М.: Правда, 1991. — 622 с.
69. *Лосский Н.О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. — М.: Республика, 1995. — 400 с.
70. *Маграт А.* Богословская мысль Реформации.— Одесса: ОБШ “Богомыслие”, 1994. — 316 с.
71. *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию.— М.: Прогресс, 1990. — 368 с.
72. *Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления.— М.: Прогресс, 1993. — 352 с.
73. *Маритен Ж.* Краткий очерк о существовании и существующем // Проблема человека в западной философии.— М.: Прогресс, 1988. — С. 229—260.
74. *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 г. // *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. Т.40.— М.: Политиздат, 1974. — 728 с.
75. *Неретина С.С.* Абельяр и особенности средневекового философствования // Абельяр П. Теологические трактаты.— М.: Гнозис, 1995. — С.5—49.

76. *Неретина С.С.* Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абельяра.— М.: Гнозис, 1994. — 216 с.
77. *Ницше Ф.* Сочинения в 2-х т.— М.: Мысль, 1990. — 829 с.
78. Новая технократическая волна на Западе.— М.: Прогресс, 1986. — 456 с.
79. *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия?— М.: Мысль, 1991. — 408 с.
80. *Павленис Р.Т.* Проблема смысла: современный логико-философский анализ языка.— М.: Мысль, 1983. — 286 с.
81. *Паскаль Р.* Мысли.— К.: REFL-book, 1994. — 528 с.
82. *Паули В.* Физические очерки.— М.: Наука, 1975. — 256 с.
83. *Петрушенко В.Л.* Антиметафізичний бунт Фрідріха Ніцше // Пост-Поступ. — Львів, 1994, № 37. — С. А6.
84. *Петрушенко В.Л.* До питання про метод та сенс сократівських бесід // Гуманізм і людина в контексті культури // Матеріали людинознавчих читань. Вип.1. Кн.3.— Дрогоб. пед. ін-т, 1995. — 368—379.
85. *Петрушенко В.Л.* Ностальгия по абсолютному.— К.: Самватас, 1995. — 188 с.
86. *Петрушенко В.Л., Щербакова Г.Н.* Вера в духовном мире личности. — Львів: Вища школа, 1989. — 96 с.
87. *Платон.* Сочинения в 3-х т.— М.: Мысль, 1970—1972. —Т.1. — 623 с.; Т.2. —611 с.; Т.3. Ч.1. —687 с.; Т.3. Ч.2. —678 с.
88. *Плотин.* Избранные трактаты в 2-х т.— М.: Гнозис, 1994. — 128 с; 144 с.
89. *Полани М.* Личностное знание.— М.: Прогресс, 1985. — 344 с.
90. *Полікарпов В.С.* Лекції з історії світової культури.— Харків: Основа, 1990. — 223 с.
91. *Поппер К.* Логика и рост научного знания.— М.: Прогресс, 1983. — 608 с.
92. *Розов М.А.* Проблемы эмпирического анализа научных знаний.— Новосибирск: Наука, 1977. — 224 с.

93. *Рорти Р.* Философия и зеркало природы.— Новосибирск: Изд-во Новосибир. ун-та, 1987. — 320 с.
94. *Роузентал Т.* Торжество знания.— М.: Наука, 1978. — 372 с.
95. *Свасьян К.А.* Проблема символа в современной философии.— Ереван: Изд-во АН Арм.ССР, 1980. — 226 с.
96. *Сенека Л.А.* О благодетелях // Римские стоики.— М.: Республика, 1995. — С.14—166.
97. Современная буржуазная философия.— М.: Высшая школа, 1978. — 582 с.
98. Современная западная философия / Словарь.— М.: Политиздат, 1991. — 414 с.
99. *Тайнов Э.А.* Трансцендентальное. Православная метафизика.— М.: Мартис, 1998. — 126 с.
100. *Tatarkiewicz W.* Historia filozofii. T.3 — Warszawa, 1993. — 544 с.
101. *Тиллих П.* Мужество быть // Символ.— Париж, 1992. — С.7—122.
102. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т.1.— М.: Прогресс, 1989. — 576 с.
103. Философская энциклопедия. Т.5.— М.: Советская энциклопедия, 1970. — 740 с.
104. Философский энциклопедический словарь — М.: Советская энциклопедия, 1983. — 840 с.
105. Філософський словник. 2-е вид.— К.: Гол. ред. енци., 1986. — 800 с.
106. Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1.— М.: Наука, 1989. — 576 с.
107. *Франк С.Л.* Предмет знания. Душа человека.— Спб.-М.: Наука, 1995. — 656 с.
108. *Фролова Е.А.* Проблема веры и знания в арабской философии.— М.: Наука, 1983. — 168 с.
109. *Фреге Г.* Мысль: логические исследования // Философия, логика, язык.— М.: Прогресс, 1987. — С.18—37.
110. *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге. — М.: Высшая школа, 1991. — 192 с.

111. *Хилл Т.И.* Современные теории познания.— М.: Прогресс, 1965. — 533 с.
112. *Хоружий С.С.* После перерыва. Пути русской философии.— Спб.-М.: Алетейя, 1994. — 448 с.
113. *Чудинов Е.М.* Природа научной истины.— М.: Политиздат, 1977. — 312 с.
114. *Шелер М.* Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии.— М.: Прогресс, 1986. — С. 31—95.
115. *Шестов Л.* Сочинения в 2-х т.— М.: Правда, 1993. — 672 с.; 560 с.
116. *Шопенгауэр А.* Собрание сочинений. Т.1.— М.: Московский клуб, 1992. — 395 с.
117. *Шпенглер О.* Закат Европы. Т.1.— М.: Мысль, 1993. — 663 с.
118. *Щедровицкий Г.П.* Синтез знаний: проблемы и методы // На пути к теории научного знания.— М.: Наука, 1984. — С.67—109.

ЗМІСТ

Вступ.....	3
Розділ перший. Онтологія знання..... 5	
Нескінченність "пізнавальної одісеї"	5
Що є знання: гра з власною тінню? Перші визначення знання.....	7
Холістика знання: можливості та переваги.....	13
Помірюваність в епістемології. Епістемологія та гносеологія.....	20
Метафізичні окреслення питання про знання.....	28
Анатомія відношення.....	36
"Post scriptum" до "анатомії відношення"	40
Знання в контексті екзистенціальної зустрічі	43
Таємнича соціальність (або з приводу сюжету відомої казки).....	47
"Енергія відхилення" або додаток до рис соціальності.....	52
Як провести лінію "на обличчі безодні"	54
Дещо з "влади ключів" або субстанційні виміри свідомості.....	59
Висновки щодо онтології знання.....	65
Розділ другий. Знання та пізнання..... 66	
Довкола поняття пізнання	66
Деякі парадокси пізнання	71
Види пізнання та їх взаємозв'язок	78
Сходинки пізнання та будова знання.....	85
Деякі нотатки про сенс	98
Онтологічні підстави будови знання	101
Знання, пізнання та істина.....	108
Еволюція концептуальних тлумачень істини.....	115
Де ж "оселя" істини?	119
Якість знання або форми виразу істини в знанні.....	122
Істина в контексті соціальних відносин	126
Розділ третій. Формоутворення знання та когнітивні..... 130	
окреслення буття.....	130
Образ як одиниця знання.....	130
З чого складається образ?.....	134
Види образів. Від образу до ідеї.....	139
Розділ четвертий. Знання як компонент культури..... 195	
Людина і культура	195
Риси знання, окреслені через деякі виявлення культури.....	203
Когнітивна складова культури та культурна складова знання.....	209
Що є символ або як можлива єдність неподібного.....	215
Якщо перевернути "когнітивні сходи..."	224
Буття, рефлексія, символ в когнітивному окресленні.....	230
Чого вчив нас Б.Паскаль, закликаючи "мислити гідно" ?	238
Знання та людська особистість.....	243
Розділ п'ятий. 248	
Позиції в гносеології та епістемології	248
Позиція "tabula rasa"	248
Позиція "пізнання як пригадування" (анамнезис).....	252
Позиція "подібне пізнається через подібне".....	255
Позиція "пізнання через протилежне"	257
Активізм	258
Інструменталізм, операціоналізм та конструктивізм.....	262
Позиції виділення домінуючих сфер пізнання: сенсуалізм, раціоналізм, емпіризм та концептуалізм	267
Позиція апіоризму	273
Позиція трансценденталізму та іманентизму	276
Позиція ревеляціонізму	278
Позиції феноменалізму та феноменологізму.....	279
Позиції скептицизму, релятивізму та фікціоналізму	281
Позиція агностицизму	282
Висновки.....	285
Література.....	287

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Петрушенко Віктор Леонтійович

**ЕПІСТЕМОЛОГІЯ
ЯК ФІЛОСОФСЬКА ТЕОРІЯ ЗНАННЯ**

Редактор *О.О.Грабовська*

Ідея обкладинки асп. АРФ *Т.Є.Казанцева*

Художник-дизайнер *А.П.Стешко*

Комп'ютерне складання *Л.В.Білашевич*

Здано до Видавництва 2.03.2000.

Підписано до друку 18.05.2000.

Формат 60x84 1/16. Папір офсетний. Друк офсетний.

Умовн.друк.арк. 17,2. Умовн.фарбо-відб. 17,1. Обл.-вид.арк. 15,2.

Наклад 300 прим. Зам. 101

Видавництво Державного університету "Львівська політехніка"

Поліграфічний центр Видавництва

Державного університету "Львівська політехніка"

вул. Ф.Колесси, 2, 79000, Львів