

М. ОВЧИННИКОВ

ЗНАННЯ — БОЛЬОВИЙ НЕРВ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ

До історії концепцій знання від Платона до Поппера

(Продовження. Початок у №№ 8—9.)

ЗНАННЯ І СВІДОМІСТЬ

Ми вже бачили, що поняття «знання» не піддається якомусь короткому визначенню. Таким же складним для розуміння є феномен свідомості. Безперечно лише одне, що знання і свідомість утворюють неподільний сплав. Однак наш аналіз може їх розрізнити і подати знання і свідомість як предмети відносно незалежного розгляду. «Свідомість, — пише сучасний філософ, — це дещо нам безпосередньо властиве і водночас загадкове. Свідомість здається чимось, що само собою зрозуміле, самозрозуміле і в той же час — невловиме і незбагненне. Ми безпосередньо оперуємо нашою свідомістю: сприймаємо, судимо, радіємо чи засмучуємося тощо. Однак варто поставити запитання про сутність свідомості, і те, що було операціонально доступним, перетворюється на щось невизначене і майже недоступне» (Молчанов В. И. Введение в феноменологическую философию. — М., 1998. — С. 4). Як бачимо, знання і свідомість схожі за своєю позірною самоочевидністю. Відмінність цих понять насамперед у масштабі охоплення, в широті горизонту, який відкривається знанню з одного боку, і свідомості — з другого.

Ми вже переконалися в органічній неминучості знання, у необхідності його вдосконалення, оскільки говоримо про життя взагалі і про людське життя особливо. Але при цьому ми часто говоримо не тільки про знання, а й про свідомість. Більше того, свідомість виявляється одним з основних понять не тільки філософії, а й психології. Слід думати, що не тільки знання в його особливих формах, а й феномен свідомості — найважливіша особливість людини, її відмінність від інших живих організмів.

Підкреслимо ще раз, що знання — фундаментальна особливість життя. Але нас зараз цікавить передусім людське життя, а тому і особливості знання, властиві людині. У нас, у людей, знання органічне щодо свідомості, хоча, звичайно, в теоретичному аналізі ми маємо право розрізняти знання і свідомість... Свідомість людини — це широка сфера життєвого досвіду, яка охоплює і сама себе, і сфери людського буття, значно ширші, ніж знання. І при цьому, підкреслимо ще раз, знання і свідомість пов'язані неподільною єдністю.

Якщо ми абстрагуємося від епістемологічних тонкощів, то можемо сказати, що у кожного з нас існує те чи інше уявлення про знання. Вважаючи себе знавцем якоїсь науки, або хоча б уміючи оперувати її основними поняттями, ми говоримо, що знаємо зміст науки. Це для нас і є знання. Адже знання завжди, за своєю суттю, змістовне. Але навіть якщо людина не претендує на знання наукових істин, у неї завжди є певний досвід життя, вироблений загальний зміст душевного устрою, що зберігається у пам'яті. Наше сьогоднішнє сприйняття залежить від попереднього досвіду. Якщо ми усвідомлюємо себе, то тим

самим пам'ятаємо про себе — бути без пам'яті і втратити свідомість — це по суті одне й те ж саме. Для позначення цього феномена пам'яті про наш попередній досвід Лейбніц (1646—1716) ввів поняття апперцепції. Для німецького філософа це поняття пов'язане із самосвідомістю.

Кант звернув особливу увагу на те, що апперцепція — це особлива єдність свідомості і передусім єдність усвідомлення самого себе. Ми завжди маємо різноманітні чуттєві уявлення, які можемо назвати певним ступенем чи формою знання. Я можу сказати, що всі ці уявлення належать саме мені. Цей факт приналежності уявлень мені як індивіду і позначається терміном «самосвідомість». З цієї констатації можна зробити кілька істотних висновків.

У наших різноманітних уявленнях, схоплених нами, усвідомлено чи ні, протягом життя і збережених у пам'яті, міститься можливість зв'язати їх в одній свідомості. Це відбувається без зусиль нашої волі. Те, що зветься свідомістю, являє собою єдину картину, яка виникає у процесі сприйняття, те, що Кант називав «синтетичною єдністю апперцепції». Тільки з огляду на те, що я можу досягнути різноманітний зміст уявлень в одній-єдиній своїй свідомості, я маю право називати цю свідомість моєю. Усі наші загальні поняття можливі як синтетична, чи, якщо висловити це у сучасних термінах, системна єдність свідомості. Якщо, приміром, я мислю «червоне» як поняття, то тим самим я уявляю собі спостережувану властивість, яка може виявитися пов'язаною з іншими уявленнями про «червоне», хоча це інше «червоне» може належати іншим моїм уявленням, перебувати в іншому контексті сприйняття. Моє вихідне уявлення про «червоне» має мислитися у синтетичній єдності з іншими уявленнями, хоча б і тільки в можливості.

Таким чином, можна сказати, що синтетична єдність апперцепції є найвищим принципом розумової діяльності, на основі якого можлива побудова спеціальних знань у конкретних науках. Саме ця здатність до синтетичної єдності апперцепції і є розумом, його фундаментальною функцією. Зв'язок різноманітного у наших сприйняттях є найважливішою функцією розуму, а «сам розум є не що інше, як здатність а priori зв'язувати і підводити різноманітний зміст даних уявлень під єдність апперцепції. Цей принцип, — підкреслює Кант, — є найвищою засадою в усьому людському знанні» (Кант. Соч. — Т.3. — М., 1964. — С. 193).

Але розум, за Кантом, це здатність до знання, особливо до знання у спеціальних галузях дослідження. У зв'язку з такою характеристикою розуму не слід очікувати якогось короткого визначення поняття знання. Можна тільки підкреслити, що кожне продумане судження про знання як таке просуває нас до досягнення поняття, що нас хвилює. Якщо ми здатні вибудувати певне відношення наявних у нас уявлень до об'єкта, який сприймаємо, то саме ця здатність може привести нас до знання. Слід лише мати на увазі, що будь-яке об'єднання наших уявлень потребує синтезу цих уявлень, інакше кажучи, знання неможливе без єдності свідомості як реалізації цього синтезу. Єдність свідомості і дає змогу розуму співвіднести себе із спостережуваними предметами і виявити їх об'єктивну значущість, перетворюючи спостережуване у шукане нами знання.

Існує, за Кантом, природна схильність людського розуму до таких запитань, на які жодні дослідні процедури не можуть дати відповіді. Розмірковування над цими запитаннями — галузь метафізики. Такі запитання (скажімо, має світ початок чи він існує вічно?) неминуче призводять до протиріч. Звідси доводиться зробити висновок, що людський розум у постановці і у спробах знайти відповіді на подібні запитання приходить до необхідності своєї власної критики. У такому критичному спрямуванні думки немає претензії на вихід за межі розуму у сферу, названу трансцендентною. Рухаючись у такому

напрямі критики свого власного мислення, ми залишаємося у межах самого розуму, маючи на меті його звільнення від помилкових уявлень. Продовжуючи мислити у тому ж напрямі і розвиваючи цей напрям, Кант називає «трансцендентальним будь-яке пізнання, яке займається не стільки предметами, скільки засобами нашого пізнання предметів, оскільки це пізнання повинно бути можливим а priori» (Кант. Соч. — Т. 3. — М., 1964. — С.121).

У психології підкреслюється лише те, що апперцепція — це залежність нашого індивідуального знання від попереднього особистого досвіду. Зміст цього досвіду може бути досить різним у різних конкретних людей. Кант же вводить поняття трансцендентального суб'єкта, якому можуть бути приписані загальні фундаментальні особливості, що характеризують його пізнавальні можливості. Маючи на увазі трансцендентального суб'єкта, Кант розуміє феномен апперцепції більш строго — він формулює принцип, який можна назвати принципом граничної апперцепції. Інакше кажучи, апперцепція для Канта — це фундаментальна здатність свідомості як трансцендентального суб'єкта щось знати до будь-якого досвіду, тобто знати а priori. Все дане нам у спогляданні може бути об'єднане у понятті об'єкта. Але особливо важливо у зв'язку з цим зрозуміти, що таке об'єднання, даючи нам змогу говорити про об'єкт знання, можливе лише за умови нашої здатності до трансцендентальної єдності апперцепції у строгому розумінні цього слова.

Скористаймося теологічним терміном — *hypostasis*, що означає особу чи сутність. У християнському віровченні іпостась — це назва кожної особи трійці; іпостасі — це сутності єдиного Бога-творця. Але зараз мене цікавить не стільки буття, так би мовити, створена природа, скільки думка про буття і результат думки — знання. Думка наша належить нам і тільки нам; вона потребує від нас інтелектуальних зусиль. А тим часом поняття, які виражають наше знання, являють собою загальне надбання, і ми поділяємо його з іншими.

Але ми не можемо прийти до якоїсь конкретної думки поза мовою. Хоча часом думка може виникати і беззвучно, але як вона народжується, які її витoki — от у чому питання. Можливо, мова і є своєрідним творцем світу думок: вона незбагненим чином бере участь у побудові наших знань. Адже думка так чи інакше стає явленою, а у процесі явлення вдосконалюється, так би мовити, дорослішає. Мова, думка і знання — неподільна єдність; хоча іпостасі цієї єдності ми розрізняємо.

Але що саме забезпечує органічну єдність іпостасей? Саме поняття іпостасей припускає їх сутнісну єдність; така єдність у даному випадку забезпечується феноменом *свідомості*, яка органічно припускає об'єднання мови, думки і знання. Втім, у цій трійці нас найбільше цікавить саме знання, і через це слід постійно пам'ятати, що повнота знання про знання неможлива поза зверненням до інших неподільних, хоч і розрізнених, іпостасей свідомості.

Розмірковуючи про своє знання, моє власне надбання, я усвідомлюю, що воно є не тільки певним результатом мого особистого і, звичайно ж, обмеженого досвіду, а ще й особливим світом, який існує поза мною, до якого мені доводиться так чи інакше долучатися. І при цьому мимоволі пригадується досконалий світ ідей Платона, який несе в собі знання істини. Світ цей, на думку античного мудреця, існує поза людиною, об'єктивно. Це змушує нас подумати, що можна побачити ще й інші складові елементи єдності мови, думки і знання. А саме: знання як іпостась свідомості саме розщеплюється на два особливі світи. Придивимося до цього процесу розщеплення.

Звертаючись до сучасної ситуації, я помічаю неосяжне море знання про все те, що здобуто людством у ході його історії. Я змушений занурюватися в нього, щоб спробувати долучитися до вже відомого, хоча б частково торкнутися вод цього неосяжного моря знання. Мимоволі пригадуються слова, сказані І. Ньютоном (1643—1727) незадовго до смерті: «Не знаю, чим я можу здаватися світові, але сам собі я здаюся тільки хлопчиком, який грає на березі моря, тишиться тим, що час від часу відшукує камінець, барвистіший, ніж звичайно, або червону черепашку, тим часом як великий океан істини лежить переді мною недослідженим» (Цит. за: Вавилов С. И. Собр. соч. — Т. III. — М., 1956. — С. 461).

Розмірковуючи над словами великого фізика, починаю думати, що справді знання — це не тільки мій власний і, звичайно ж, неминуче обмежений світ, а ще й особливий світ, до якого доводиться так чи інакше долучатися. Це, як висловився Ньютон, великий океан істини: він поза нами і можна тільки намагатися вдивлятися в нього. Інакше кажучи, переді мною постає складне завдання — осмислити і, можливо, описати дивовижний, неосяжний і майже недоступний «світ *об'єктивного* знання». Я здогадуюся, що цей світ знання вищий за мене і не залежить від моїх зусиль — він рухається своїми історично незбагненними шляхами.

Але уточнімо зміст терміна — «об'єктивний». Адже слова багатозначні: можливо, сказане можна зрозуміти і так: *об'єктивність* знання полягає у тому, що з допомогою нашої здатності щось знати, подібною до дзеркала, ми віддзеркалюємо, так би мовити, «бачимо» природний і соціальний світ таким, яким він даний нам у сприйнятті. Здоровий глузд підказує, що спостережуваний нами світ існує поза нами. Об'єктивність знання у цьому розумінні протистоїть омані.

Адже очевидно, що кожна людина протягом свого життя набуває знання і прагне до об'єктивності своїх знань так, щоб вони не залежали від викривлень і сваволі, особливо коли йдеться про знання соціальних процесів, у яких замішані інтереси людей. Тим самим у знання неминуче входить суб'єктивний елемент. У науках про природу, здається, легше звільнитися від викривленого підходу до змісту знання. Але й у природознавстві проблема об'єктивності, істинності знання виявляється найважливішою. Нині через прагнення до новомодних концепцій хтось може оголосити саме поняття істини застарілим і наполягатиме на загальній «відносності» знання. Але саму *проблему* істинності ніхто, я вважаю, відмінити не може. І тому ми маємо право так чи інакше обговорювати проблему істинності знання. Втім, у даний момент залишимо осторонь цю проблему і звернімо увагу тільки на те, що знання можна уявити як особливий світ, який існує об'єктивно, поза свідомістю окремої людини, хоча він і створений інтелектуальною активністю людей.

Однак слова «світ об'єктивного знання», представлені як особливе поняття, як розвинута концепція, протистоять не суб'єктивності, що розглядається як хибна думка, на жаль, властива будь-яким формам знання, але поняттю іншого світу, а саме «світу суб'єктивного знання», тобто сфері внутрішніх станів свідомості індивіда. Слід зауважити, що тут я гранично коротко викладаю концепцію Поппера. У доповіді, прочитаній на Міжнародному конгресі в Амстердамі 25 серпня 1967 р., Поппер запропонував говорити про «третій світ», інакше — світ об'єктивного знання. Пояснюючи смисл запропонованого ним поняття, вчений сказав: «Я використовуватиму слова «світ» чи «універсум» не в строгому розумінні. За такої умови ми можемо розрізняти три світи, або універсуми: по-перше, світ фізичних об'єктів чи фізичних станів; по-друге, світ станів свідомості, розумових станів, чи можливість диспозицій до дії; по-третє, світ *об'єктивного змісту мислення*, особливо змісту наукових ідей, поетичних думок і творів мистецтва» (Popper K. R. Epistemology without a knowing subject // Logic, Methodology and Philosophy of Science II. — Amsterdam, 1968. — P. 333). Концепція Поппера потребує осмислення. Я сподіваюся,

що мої міркування внесуть деякі деталі в цю концепцію заради того, щоб спробувати повніше донести її до читача.

А зараз підкреслимо дивовижну особливість знання — воно існує, якщо дозволено вжити ті ж самі слова, у двох своєрідних іпостасях, розщеплюється на два світи — суб'єктивний, тобто властивий індивіду, і об'єктивний, тобто такий, що існує не тільки у свідомості окремої людини, а й поза нею, подібно до «океану істини», який лежав перед Ньютоном, чекаючи освоєння. І разом з тим ці світи утворюють єдине знання. Інакше кажучи, знання, звичайно ж, існує в мені (і, безперечно, у свідомості кожної людини), але, крім того, воно існує і поза кожним з нас. Саме це дивне розселення знання по різних світах і зумовлює необхідність поміркувати про взаємовідносини різних універсумів і можливість побачити знання як єдину систему світів, що взаємодіють.

Немає сумніву, що знання за своєю природою — це людський феномен, воно за своєю суттю належить моєму суб'єктивному світові. Але що ж змушує нас приєднатися до концепції знання, згідно з якою воно незбагненим чином утворює ще й особливий світ? В античного мудреця був свій резон говорити про світ божественних ідей, що втілюють у собі істину. Але в наші дні, як ми можемо обґрунтувати і як можемо уявити собі цей особливий світ знання? Якщо знання об'єктивне (тобто існує поза суб'єктом), то це щось зовсім інше, ніж моє власне знання — знання індивіда, і тоді, можливо, слід називати цей феномен якимсь іншим словом.

Справді, об'єктивне знання як особливий світ, що існує поза суб'єктом, має свої особливості. І все ж ці дві іпостасі знання утворюють певну єдність, яка й дає змогу позначити і той, і другий світ одним терміном — знання. Ці суверенні «республіки» утворюють єдину «державу», названу *знанням*. Втім, далеко не всі мислителі бачили спорідненість двох видів знання. Деякі з них істотно розводили ці іпостасі єдиної органічної системи.

Слова потребують уточнення. Під час бесіди це відбувається природно, у ході розмови. Але в тексті доводиться часом, ризикуючи повторитися, уточнювати зміст слів. У даному разі терміни (слова) «суб'єктивне» та «об'єктивне» позначають лише різні місця існування знання — в індивідуумі, так би мовити, в голові окремої людини, чи поза нею. Тут ми змушені абстрагуватися від проблеми істинності знання. Хоча проблема ця завжди перед нами і завжди нас хвилює, вона тільки тимчасово відсунута на другий план у нашій розмові про знання.

Я продовжую вслуховуватися у заперечення: чи можна сумніватися, якщо я кажу про себе, що це *моє* знання? Все, що я знаю, — це знаю саме я і ніхто інший. Читач може нагадати прадавній вислів: «Усе моє ношу з собою» (Omnia mea mecum porto), який приписують грецькому філософу Біанту (VI ст. до н. е.). При цьому слід розуміти, — справедливо зауважить вдумливий співрозмовник, — що античний мудрець мав на думці знання, яке більшою або меншою мірою є у кожної людини. Біант не хизувався бідністю, а швидше пишався багатством свого знання. Тільки знання, а не щось матеріальне, є справжньою цінністю, яка належить кожному з нас. Саме тому стародавній мудрець і міг сказати, що все, що належить йому, тобто невід'ємну свою власність — знання, він носить із собою.

Але якщо звернутися до витоків людської думки, а потім вслухатися у подальшу, часто просто-таки кричущу історію людських шукань і спробувати зрозуміти прагнення людини усвідомити світ і саму себе, то серед інших нескороминущих і ґрунтовно розроблюваних концепцій ми неодмінно почуємо наскрізну тему — *знання в його суб'єктивних і*

об'єктивних світах, більше того, — знання як особливий фактор еволюції і як фундаментальна риса життя. Тема ця вплетена в природні прагнення людини пізнати світ. Нам цікаво вслухатися в цю тему, щоразу впізнаючи її в історично мінливому аранжуванні, а потім спробувати уявити у розгорнутій формі.

Заперечуючи проти концепції об'єктивного знання, часом говорять ще й таке: немає сумніву, що моє знання може бути схожим на знання іншої людини. Схожим, близьким моєму знанню, але не тим самим, не тотожним тому, що знаю я. Життєвий досвід спілкування переконує нас, що навіть за повної однастайності і згоди у думках ми ніколи не висловлюємо ці думки зовсім однаково. В іншої людини своє, властиве лише її знання. Як же ми при цьому можемо говорити про об'єктивне знання, яке існує поза людиною? Ми впевнені, що знання належить кожному з нас, ми його набуваємо в результаті нашого життєвого досвіду і навчання. Ми можемо навчитися багато чого в інших людей. Кожна людина переймає знання у своїх учителів і не тільки у них — у всіх тих, хто так чи інакше спілкується з нею. Ми навчаємося знання, яке належить і належало до суб'єктивного знання іншої людини. Звичайно, знання може бути записане у статтях чи книгах. Але поки знання не прочитане і не засвоєне, воно залишається більш чи менш організованою сумою знаків, змісту яким може надати лише людина.

Усе це — аргументи, що йдуть від здорового глузду. Вони іноді здаються непереконливими. І все ж доводиться сказати, що ці і подібні міркування про властиве лише *нам* знання не викликають сумнівів доти, поки ми не відчуємо здивування перед феноменом знання, не вдумаємося у саме питання про знання як про певну особливість людини і не спитаємо себе, а що ж воно таке — знання, про яке ми говоримо і яким часом так пишаємося, з такою впевненістю стверджуючи, що воно виключно наш індивідуальний здобуток, так би мовити, інтелектуальна власність — «священна і недоторканна».

Так, звичайно, знання — це наша власність, але не слід забувати, що ми живемо в історії. Усі наші думки ми могли здобути завдяки спілкуванню не тільки з сучасниками, а й з людьми, що залишили нам інтелектуальний спадок. Мислителі минулого — наші сучасники, вони своїми відкриттями живуть в нас і з нами. Якщо ми хочемо зрозуміти наші проблеми, ми змушені звертатися до людей, які жили до нас.

Звертаючись до тексту діалогів Платона, ми з подивом усвідомлюємо, що проблеми, які там обговорюються і які стосуються природи самого знання, вражають сучасні. Не тільки Платон, а й нинішні автори змушені обговорювати питання щодо сутності наявних знань і процесів їх використання. Вслуховуючись у наведені висловлювання наших сучасників, ми усвідомлюємо витоки звернення думки до самого знання — воно, це звернення, виникає через «співбесіду», через «діалогіку» у процесі людського спілкування чи під час розмови із самим собою. А звертаючись до минулого, вчитуючись у тексти діалогів Платона, ми, люди кінця ХХ століття і початку ХХІ, дивуємося сучасному звучанню цих діалогів. Сократ і Платон стають нашими співрозмовниками. Спроби відшукати сенс історичних процесів ведуть нас у сферу людського знання, котре розуміємо як найважливіший фактор життя. Тим самим ці пошуки вселяють у нас надію не тільки зрозуміти феномен знання, а й спробувати, у зв'язку із зверненням до знання як такого, осмислити незбагненні шляхи соціального розвитку і сенс простого людського життя.

У нашому житті ми не тільки щось знаємо, а й усвідомлюємо фізичний світ і самих себе. Знання, за Поппером, розпадається на два світи — світ-2 (світ суб'єктивного) і світ-3 (світ об'єктивного знання). Два світи знання утворюють єдину ойкумену, населену не тільки різними теоріями, гіпотезами і численними фантазіями, а й загальними проблемами.

Можна сказати, що величезна галузь філософських досліджень, присвячена аналізу свідомості, містить у собі ще й невиявлене значення дороги з одного світу в інший.

ПОШУКИ СМISЛУ ІСТОРІЇ

Історія людського існування сповнена загадок. Пошуки смислу історичного існування людства ведуть нас до того самого питання — що таке знання і як воно впливало на події, які нас цікавлять? Тільки пізнаючи, ми можемо сподіватися розгадати загадки нашого існування в історії. Звернення до минулого, підкреслює Карл Ясперс, прилучає нас до таємниці людського буття (Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М., 1991. — С. 29). Багато хто з мислителів намагався підійти до цієї таємниці, звертаючись до картини історичного розвитку людства. Історія вершиться там, де жили і живуть люди. Вивчення історичного життя дає змогу спостерігати, як із суто природного існування людей виростають своєрідні соціальні організми, особливі форми життя, як прийнято говорити, — своєрідні культури.

Кожна історична форма життя — особлива культура — визначається чи, точніше сказати, формується у зв'язку з характерними для неї засобами одержання знання. Можна сказати ще й так: культура як форма життя історично виникає у зв'язку з певним рівнем знання, з його особливим змістом, який надає неповторних рис цій культурі. Різноманітність культур, які спостерігаються в житті людства, подібна до різноманітності живих організмів. Більше того, як стверджує Оствальд Шпенглер (1880—1936), культури — це своєрідні організми. Розвиваючи цю біологічну аналогію, знаменитий культуролог писав: «У долі окремих культур, які змінюють одна одну, виростають одна біля одної, стикаються, відтісняють і придушують одна одну, вичерпується зміст всієї людської історії» (Шпенглер О. Закат Европы. — М., 1993. — С. 262). Шпенглер бачить в історії вісім особливих форм життя. І, ясна річ, таке бачення історично різних культур відносне. Воно визначається особливістю переконань історика, тією теоретизацією, без якої неможливе історичне знання. Для нас істотно підкреслити, що незбагнено поєднані різноманітні форми знання дають можливість історикам розрізнити особливі форми життя.

А. Дж. Тойнбі (1889—1975) схильний бачити в історії певну цілісність. Він шукає цю цілісність не тільки в особливих формах людського життя, у розвитку людських суспільств, що зветься цивілізаціями, але передусім у спадкоємності і цілісності культурних досягнень людства. «Скульптури, поеми, філософські праці, — пише видатний англійський історик, — можуть сказати нам значно більше, ніж тексти законів і договорів» (Тойнбі А. Дж. Цивілізація перед судом истории. — М., 1995. — С. 22). Людські суспільства, що зветься цивілізаціями, різняться за особливостями тих культурних цінностей, котрі властиві даному суспільству. Тойнбі зазначає, що сучасні історики налічують близько двадцяти різних цивілізацій — видів суспільства, створених ціною «дуже важкої праці, несправедливо нав'язаної більшості для створення витончених плодів цивілізації» (Там само. — С. 33). При цьому, оскільки цивілізації переживають розквіт і занепад, даючи життя новим цивілізаціям, які перебувають у чомусь на вищому рівні, то, можливо, розгортається якийсь цілеспрямований процес, божественний план, згідно з яким **знання** (виділено мною. — **М. О.**), одержане через страждання, викликане крахом цивілізацій, у результаті стає найвищим засобом прогресу» (Там само. — С. 27).

Як бачимо, історики і культурологи надають вирішального значення саме знанню у своїх прагненнях збагнути найскладніші процеси історичного ходу людського життя. Якщо культуру розуміти як особливу форму життя і насамперед життя індивіда в даний історичний час, то цивілізація постане перед нами як особливий тип суспільства, як форма

соціальної організації. За такої розкладки понять знання стає підґрунтям цивілізації, а з нею і культури.

Поняття «знання», «культура» і «цивілізація» тісно пов'язані, майже нероздільні, хоча й розрізнені. Не забуваймо, що в контексті наших міркувань знання виступає як особливий світ, населений особливими формами теоретичних побудов. Це не тільки теорії, а й гіпотези, проблеми, а також спроби їх розв'язання. Прагнучи концептуально розкрити зв'язок культури і цивілізації, ми вважаємо, що цивілізація — це організована сукупність плодів знання і культури. Важливо усвідомити, що саме особливості знання у той чи інший історичний час визначають своєрідність конкретної культури, а з нею і тип цивілізації.

У спостережуваному різноманітті форм життя людства історики шукають стрижень, своєрідну вісь історичного руху, яка дає змогу побачити єдність цивілізацій і відповідних культур. Пошуки незмінного стрижня історичного життя людства, спроби побачити в історії своєрідний інваріант соціального розвитку — вирішальна умова теоретизації історичного дослідження. Знайдені інваріанти руху в житті людства дають можливість підійти до смислу історичного процесу.

Образ кругообігу наводить на думку про своєрідну вісь, навколо якої обертається потік соціального життя: вісь і є тим шуканим інваріантом, котрий дає змогу відтворити теоретичну картину історії — адже вісь нерухома щодо об'єктів, які обертаються відносно неї, у даному випадку — історичних подій. У понятті осі історичного руху істотною виявляється не картина кругообігу, як можна було б уявити собі зміст цього терміна, а саме незмінність, найважливіший інваріант історичного розвитку, чи, можливо, краще сказати, система відліку як умова описання історичних подій. Для того, щоб зрозуміти безупинні зміни, ми змушені часто звертатися до основної події, названої віссю історичного руху, намагаючись саме в цій події віднайти смисли історичної течії життя, прагнучи побудувати не просто історіографію, а теорію життя людства в її різноманітних формах, пізнати закономірності зміни цих форм.

Християнські мислителі вбачали вісь світової історії в явленні Христа. Викладаючи християнську концепцію, Ясперс зауважує: «На заході філософія історії виникла на ґрунті християнського віровчення. У грандіозних творіннях від Августина до Гегеля ця віра бачила ходу Бога в історії. Моменти божественного одкровення знаменують собою вирішальні повороти у потоці подій. Так, ще Гегель говорив: увесь історичний процес рухається до Христа і йде від нього. Явлення Сина Божого є віссю світової історії» (Ясперс Карл. *Смысл и назначение истории*. — М., 1991. — С. 32). У зв'язку з коротко представленою християнською концепцією світової історії Ясперс висловлює сумнів щодо її переконливості. Він пише: «Тим часом християнська віра — це лише *одна* віра, а не віра всього людства» (Там само).

Справді, не можна ігнорувати факти: за п'ять століть до народження Христа жив Сократ. Порівнюючи ці дві особистості, той же Гегель зауважує, що історія вчення і життя Христа «цілком подібна до історії Сократа» (Гегель. *Философия религии*. — Т. 2. — М., 1977. — С. 286). У своєму більш ранньому трактаті «Народна релігія і християнство» Гегель, однак, підкреслює відмінність між двома особистостями. Для нього Сократ — це людина, яка «вела бесіди зі своїми учнями про безсмертя душі,.. зверталася до розуму і фантазії, говорила дуже жваво, являючи їм на це надію всією своєю сутністю, дуже ясно і переконливо» (Гегель. *Работы разных лет*. — Т. I. — М., 1970. — С. 85). У ранній праці Гегеля Сократ постає як особистість дивовижно сміливого духу, яка безпосередньо впливає на людей своїми вчинками тут і нині. Сократ людяний у найвищому розумінні

цього слова— він, як виразно підкреслює Гегель, не потребує дива. У цій вражаючій реалістичності Сократа непереможність впливу на людей — не тільки на його сучасників, а й на наступні покоління. Ясна річ, нові часи формують нових людей, які несуть у собі нові ідеї і нові зразки поведінки. І все ж порівняння можливі.

З порівняння двох особистостей, поданого у ранньому трактаті Гегеля, цілком можна зрозуміти, як високо він ставить Сократа: «Він оживляв такою мірою, якої може сягнути людський дух, забуваючи про своїх смертних супутників, так що, якби навіть він воскрес згодом з могили (якби так могло бути) і повідомив нам про правосудну, — щоб дозволити нам почути більше, ніж сказано у скрижалях Мойсея і в пророцтвах пророків, котрі у нас у серці, хоча б це навіть суперечило законам людської природи, — у нього не було б потреби зміцнювати цю надію шляхом свого воскресіння...» (Там само).

На наш подив, у наступних своїх працях уже більш зрілий Гегель, висловлюючи умонастрій свого часу, зливаючись з цим умонастроєм (щоб не сказати — пристосовуючись до нього), перевертає свою оцінку двох особистостей — тепер для нього Христос за критеріями моральних оцінок, якщо не вищий, то «чистіший» від Сократа. Автор, як і раніше, констатує, що це схожі індивідуальності і схожі долі. Внутрішній світ Сократа йшов урозріз «з релігійною вірою його народу, так само, як і врозріз з державним устроєм греків, і тому Сократ був страчений — він також помер за істину». Однак для Гегеля тепер стає важливим зауважити, що «Христос жив серед іншого народу і тому його вчення має іншу забарвленість...» (Гегель. Філософія релігії. — Т.2. — М., 1977. — С. 286).

Очевидна різниця в умовах життя і часу дає змогу тепер Гегелю ввести категорію «чистоти серця» і шляхом такої поетично-діалектичної категорії стверджувати, що чистота серця у Христа «нескінченно глибша», ніж у Сократа (Там само). На наш подив, Гегель не вважає за потрібне якось аргументувати свою оцінку двох особистостей за критерієм «чистоти серця», він просто декларує цю оцінку. Залишається тільки шкодувати, що ми не маємо можливості запитати великого діалектика ХІХ ст.: а яке ж загальне мірило, що дає змогу оцінювати і порівнювати «чистоту серця» Сократа і Христа?

Вдивляючись у ці по-своєму легендарні особистості, ми можемо з впевненістю сказати, що особистість Сократа, як вона подана у текстах античних авторів, не дає нам жодних підстав сумніватися у надзвичайно високій «чистоті серця» афінського мудреця... Всупереч гегелівській оцінці, «чистота» їхніх сердець рівновелика за висотою людського подвигу. Слід лише ще раз нагадати, що Сократ жив за п'ять віків до Христа.

Карл Ясперс, на відміну від християнських мислителів, розглядає іншу вісь історичного руху. «Цю вісь світової історії, — пише він, — слід віднести, мабуть, до часу близько 500 років до н. е., до того духовного процесу, який відбувався між 800 і 200 рр. до н. е. Тоді стався найрізкіший поворот в історії. З'явилася людина такого типу, який зберігся до наших днів. Цей час ми коротко називатимемо осьовим часом» (Ясперс Карл. Смысл и назначение истории. — М., 1991. — С. 32). Саме в цей осьовий час, у роки особливого напруження людської думки, і жив Сократ.

Вісь світової історії, на яку вказує Ясперс, дає змогу уявити картину розвитку всього людства. Зміст такої картини виявляється незалежним від будь-яких релігійних переконань. Осьовий час — це факт історії, значущий нині для всіх людей Землі, у тому числі і для християн. Це саме факт, який вражає нас, коли ми намагаємося його досягнути,

а не довільна конструкція, що випливає з якоїсь теологічної чи іншої теоретичної побудови.

Багато хто з істориків помічав і вказував на дивовижний факт практично одночасного спалаху людської думки у найрізноманітніших регіонах Землі, ніяк не пов'язаних один з одним, — запозичення хоч і можливе, але воно не дає теоретичного пояснення. Ясперс наводить висловлювання Ернста фон Лазо (1805—1864), який ґрунтовно досліджував проблеми філософії історії. Історик XIX ст. замислювався над тим фактом, що майже одночасно, приблизно у VI ст. до н. е., з'явилися реформатори народної релігії: у Персії — Заратустра, в Індії — Гаутама Будда, у Китаї — Конфуцій, в Палестині — пророки, у Греції — іонійці, дорійці, елети. Лазо називає цей історичний факт невинуватим, але не дає відповіді на питання про його витoki, не знаходить принципу пояснення цього вражаючого феномена людської історії.

Спеціалізація у галузі історичних досліджень закриває можливість відшукати такий принцип. Іноді можна почути з вуст фахівця історика, зануреного, приміром, у дослідження діалогів Платона, твердження, що лише філософські ідеї античної Греції заслуговують на увагу; що тільки у цих ідеях справжні джерела нашої сучасної культури; що в інших регіонах світу ми знаходимо лише строкату картину релігійних шукань, а не справжню філософську думку.

Однак ширший погляд на історію дає змогу побачити різноманітність ідей, які своїми неповторними особливостями створили картину вражаючого часу, названого джерелом усього наступного. Завдання історика — досліджувати дивовижні особливості інтелектуальних пошуків у різних сферах ойкумени і виявити щось справді загальне, справді первісне, «осьове», як підкреслено назвав цей феномен Ясперс. Тільки вдивляючись у це загальне, намагаючись зрозуміти зміст дивовижної загальності, прихованої за різноманіттям, ми можемо знайти принцип пояснення разючого феномена: майже одночасного — в епоху осьового часу — сплеску людської думки.

У цей справді осьовий час, — пише Ясперс, — людина «усвідомлює буття в цілому, саму себе і свої межі. Перед нею відкривається жах світу і власна безпорадність. Стоячи над прірвою, вона формує радикальні питання, вимагає звільнення і порятунку» (Там само. — С. 33). Але, звичайно ж, форми вираження тривоги, яка відкривається самосвідомості, різні в різних регіонах світу, відповімо ми спеціалісту історика. І додамо при цьому: вдивіться, вдумайтесь у разючу схожість глибинного змісту.

Зазначимо, що пошуки інваріанта історичного руху ведуть нас до необхідності звернутися до понять *знання* і *свідомість*. Поняття ці, як ми бачили, виявляються співвідносними.

Феномен знання, підкреслимо ще раз, невіддільний від феномена свідомості — і той, і другий становлять предмет традиційних філософських роздумів. Сфера свідомості, як ми бачили, — це дуже широкий клас наших переживань: сприйняття, здатність оцінювати (ми «судимо»), радіти чи засмучуватися тощо. Легко зрозуміти, що знання у цьому широкому спектрі ознак свідомості виявляється певним підґрунтям і разом з тим єдністю всієї сфери свідомості.

Осьовий час створив «духовне напруження» у широкій сфері свідомості, яке відлилося у різноманітні форми, і це напруження продовжувало і продовжує свій вплив на всі наступні століття. Характеризуючи це духовне напруження, Вільгельм Віндельбанд (1848—1915) виразно писав: «...Час на рубежі сьомого і шостого століть у Греції є власне часом етичних ідей і, за прикладом древніх, його звичайно називають *століттям семи*

мудреців. Це період рефлексії: порушена простодушна відданість звичаям старовини; особистість прокладає собі власний шлях; і видатні люди виступають із серйозними напучуваннями, бажаючи на засадах розуму знову досягти справжньої самосвідомості» (Віндельбанд В. История древней философии. — СПб, 1898.— С. 16).

Основна маса людей живе своїми повсякденними турботами і в осьовий час. Але окремі особистості найгостріше відчують потреби і тривоги своєї епохи, а деякі ще й здатні явно виражати ці тривоги і намагатися шукати шляхи порятунку. І хоча дистанція між вершинами людських можливостей може бути досить великою, все ж окрема людина з часом впливає на зміст знання всіх людей і сприяє зміні всієї людської свідомості, а отже, і зміні форм життя та соціальної організації. Вдивляючись у процеси набуття знання в епоху осьового часу, ми починаємо ясно бачити різницю між знанням, як би ми не тлумачили цей людський феномен, і свідомістю, яка передбачає ширший контекст теоретичного ставлення до світу. Далі я спробую прояснити зміст такого розрізнення. А поки що нас хвилює емпіричний факт осьового часу.

Можна, звичайно, підкреслювати очевидні відмінності у тих концепціях, які висувалися в осьовий час різними мислителями у різних регіонах світу. Деякі історики, як ми вже помітили, на підставі відмінностей у мові, у способі життя, у соціальних організаціях та й у формах вираження самих ідей заперечують загальність інтелектуальних процесів, що відбувалися тоді. У такому підкресленні відмінностей можна побачити певну пізнавальну установку — історичне знання у цьому випадку покликане лише описувати процеси в їхніх особливих проявах, а не намагатися пояснювати їх.

Однак прагнення пояснити і зрозуміти плин історії, у тому числі й історію наукового знання, змушує нас наполегливо вдивлятися у факти і прагнути знаходити в них загальні риси. Тільки таке вдивляння відкриває можливість вловлювати смисли подій, що відбувалися. Не тільки подій явленої історії людського життя, а й історії інтелектуальних відкриттів. Відшукати такі смисли — нелегке завдання. У численних спробах його розв'язання можна побачити довільну схематизацію світової історії.

Факт одночасного спалаху людської думки у різних регіонах світу — Китаї, Індії та Західному світі — подається, наприклад, Гегелем не як незалежні події, а як діалектичне сходження світового духу сходинками свого спонтанного розвитку: від нижчого до вищого. Гегель тут явно нехтує фактом одночасності істотно не пов'язаних одна з одною інтелектуальних подій і на догоду своїй схемі розташовує ці події у ряд послідовних сходинок. А тим часом саме безперечний факт історично одночасного усвідомлення глибоких проблем людського існування в різних регіонах світу потребує свого справжнього пояснення. У Гегеля ж справжня проблема осьового часу усувається наперед заданою діалектичною схематизацією, згідно з якою історія рухається шляхом нездоланного розвитку від нижчого до вищого. Тим самим закривається можливість розв'язання проблеми, яка хвилює історика.

Ясперс з жалем зауважує, що ніхто не дає переконливого пояснення фактові осьового часу. Він і сам не бачить шляхів такого пояснення. «Фактичні обставини триразової появи осьового часу близькі до дива, — пише Ясперс, — оскільки справді адекватне пояснення, як ми бачили, перебуває поза межами наших можливостей. Прихований смисл цих фактів взагалі не можна виявити емпірично, як десь кимось встановлений смисл. Постановка цього питання показує тільки, що ми робимо з цими фактами, що вони для нас означають. І якщо у наші висновки закрадаються звороти, які дають змогу начебто припустити, що ми маємо на увазі наявність якогось плану провидіння, то насправді це тільки символи» (Ясперс Карл. Смысл и назначение истории. — М., 1991.— С. 48).

Багато істориків і філософів зверталися до описання «дива грецької культури»; вони детально досліджували це вражаюче явище, намагаючись знайти йому пояснення. Вони провели величезну роботу, яка дала змогу осмислити проблему й усвідомити труднощі її розв'язання. Наприклад, Поппер виразно описує розпад закритого суспільства в епоху осьового часу і оцінює появу античної філософії як своєрідну відповідь на цей процес розпаду. Він писав: «Філософія — це спроба замінити втрачену магічну віру раціональною вірою». А трохи далі Поппер дає таку характеристику першим античним філософам: «Вони були представниками і одночасно несвідомими антагоністами соціальної революції. Сам факт, що вони започаткували школи, секти чи ордени, тобто соціальні інститути, чи, швидше, конкретні групи, які вели загальне життя, мали загальні функції і були побудовані в основному на зразок ідеалізованого племені, доводить, що вони були реформаторами у соціальній сфері і, отже, реагували на деякі суспільні потреби. Те, що вони відповідали на такі потреби і на власне відчуття духовного зрушення, що сталося в них, не шляхом наслідування Гесіода і винайдення історичистського міфу про призначення і занепад, а на шляху побудови традиції критики і дискусії, а разом з ними і мистецтва мислити раціонально, — являє собою *непояснений* факт, котрий лежить в основі нашої цивілізації» (Поппер К. Открытое общество и его враги. — Т. 1. — М., 1992. — С. 234—235).

Як бачимо, і Ясперс, і Поппер не знаходять раціонального пояснення факту надзвичайного сплеску античної думки в епоху осьового часу. Справді, чисто емпірично неможливо виявити прихований смисл фактів історично одночасного інтелектуального прориву у різних регіонах світу. Можна тільки спробувати побудувати якусь теоретичну схему, яка дасть змогу зрозуміти історичну картину подій, що відбувалися. Намагання створити цю схему веде нас у царину напружених пошуків — у численні дослідження мови, думки і знання.

(Далі буде)