

М. ОВЧИННИКОВ

ЗНАННЯ — БОЛЬОВИЙ НЕРВ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ

До історії концепцій знання від Платона до Поппера

(Продовження. Початок — у попередньому номері.)

ДИВО АНТИЧНОЇ КУЛЬТУРИ

Звертаючись до епохи античної Греції (VII ст. до н.е. — VI ст. н.е.), історики бачать дивовижно інтенсивний злет еллінської культури, у тому числі філософської думки. Французький філософ та історик релігії Ернест Ренан (1823—1892) назвав це явище «грецьким дивом». На це «диво» звертає увагу багато істориків. Свій ґрунтовний курс «Історія західної філософії» Бертран Рассел починає з виразної констатації: «В усій історії немає нічого дивовижнішого і нічого важчого для пояснення, ніж раптове виникнення цивілізації в Греції. Багато з того, що створює цивілізацію, вже існувало протягом тисячоліть в Єгипті і Месопотамії і поширилося звідти на сусідні країни. Але деяких елементів бракувало, поки вони не були доповнені греками. Чого вони досягли в мистецтві і літературі, відомо кожному, але те, що вони зробили в суто інтелектуальній галузі, — навіть ще надзвичайніше. Вони винайшли математику, науку і філософію; на місце простих літописів вперше поставили історію; вони вільно міркували про природу світу і мету життя, не обтяжені путами будь-якого ортодоксального вчення. Те, що сталося, було настільки дивовижним, що люди до недавнього часу задовольнялися здивуванням і містичними розмовами про грецький геній. Однак цілком можливо зрозуміти розвиток Греції у наукових термінах, і таке дослідження варте витраченого часу» (Рассел Б. История западной философии — Т.1. — Новосибирск, 1994. — С. 21).

Сприймемо заклик Рассела «зрозуміти розвиток Греції у наукових термінах», інакше кажучи, спробуймо раціонально пояснити «грецьке диво». Відомо, що це явище викликало безліч інтерпретацій і наполегливих спроб знайти його витoki. Особливо важливо осмислити, як пише Рассел, історичний факт «винайдення математики, науки і філософії».

Французький філософ Ренан вбачає коріння дивовижно високого злету теоретичної думки античних мудреців у мові тієї епохи, особливо в її можливості оперувати абстрактними поняттями. Я сподіваюся, що в мене ще буде можливість детальніше поговорити про роль мови у розвитку знання; а поки що тільки одне зауваження: виділяючи думку про значущість мови у формуванні знання, я разом з тим не можу погодитися з Ренаном, який підкреслював, що йдеться про особливості саме так званих арійських мов — про їхню «абстрактність і метафізичність», на відміну від інших мов. Заперечуючи щодо цього Ренану, я хотів би звернути увагу на схожі історичні стадії у розвитку різних мов у багатьох регіонах світу.

Філософ Михайло Петров (1923—1987) у своїх дослідженнях ґрунтовно проаналізував цю проблему. У праці з виразною назвою «Роль мови у становленні і розвитку філософії» він

писав: «Сама філософія як конкретно історичне явище виникає, на нашу думку, у спробах уречевити мову-систему, навантажити її тими функціями цілісності і впорядкування, які виконувало раніше сімейство олімпійських богів-професіоналів, тобто історія мови та історія філософії вступають у значно тісніші, ніж простий історичний симбіоз, стосунки: власне філософія починається з прагнення побачити у зупиненій і зафіксованій писемності мови носія універсального порядку та організації» (Петров М. К. Роль языка в становлении и развитии философии // Историко-философский ежегодник.— М. — 1999. — С. 324).

Справді, чи не у мові джерело «дива» античної думки? Запитання це потребує детального обговорення, і до нього доведеться ще повернутися. Зазначимо, що справа тут не в особливостях «арійських» мов, у чому впевнений Ренан, а у творчому джерелі, прихованому в будь-якій мові, що нею розмовляють люди у різних регіонах світу. Слід спробувати зрозуміти, як само діє таке джерело. А зараз, звертаючись до факту дивовижного інтелектуального злету, який розпочався десь у VII—VI ст. до н. е. і був підготовлений попередньою історією, природно подумати не тільки про мову, а й про умови реального життя епохи.

Філософ XX ст. Ж.-П. Вернан звертає увагу на радикальні зміни всієї соціальної обстановки, які відбувалися у вказану епоху. Він зазначає, що в ці століття здійснювався перехід від мікенської палацової цивілізації, близької за своїм устроєм до східних царств того часу, до соціального універсуму *поліса* — міста-держави. Для такого поліса характерна демократична форма життя, в якій і можна шукати коріння радикальних змін способу мислення. Але ці зміни, зазнаючи впливу нових форм людського буття, виявляються безпосередньо пов'язаними з мовою епохи. Правитель (*anax*), який контролював і приводив до стійкості безупинні зіткнення інтересів, поступається місцем народному зібранню, де пріоритет впливу визначається під час вільного обговорення, дискусії. Саме усвідомлення особливого значення слова, інакше кажучи, мови, яка стала вирішальною зброєю політики, а отже, і всього соціального життя поліса, — характерна ознака часу. Мова, мистецтво володіння словом у вільному спорі визначає тепер напрям і зміст думки громадян (Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. — М., 1988. — С.14—15). Таким чином, ми знову повертаємося до мови як найважливішого фактора, який впливає на характер знання епохи. Особливо помітні зміни у менталітеті античної Греції відбулися в результаті відкритості законів, які починали викладатися у письмовій формі й доводилися до відома громадян і тим самим виявилися доступними для критики та спорів.

Підкреслюючи вирішальне значення письмового фіксування законів, М. Петров розповідає, що у 403 р. до н. е. народне зібрання Афін постановило: «Неписаним законом владі не користуватися ні в якому разі. Жодній постанові ні Ради, ні народу не мати більшої сили, ніж закон» (Петров М. К. Роль языка в становлении и развитии философии // Историко-философский ежегодник. — М., 1991.— С.315). Соціальний космос регулюється тепер законом, *записаним* у певному тексті і однаковим для всіх вільних.

В результаті виникає передумова для нового способу мислення, в якому починає переважати раціоналістичний напрям; відбувається перехід від міфу до логосу. Дослідження цього переходу детально представлено в монографії російського філософа Феохарія Кессіди, який нині живе на батьківщині своїх предків у Греції (Кессиди Ф. От мифа к логосу. — М., 1972). Спершу міф (*mythos*) означає «розповідь» про що-небудь чи просто «слово» і не протиставляється логосу. Тільки згодом, приблизно до V ст. до н. е., міф порівняно з логосом починає сприйматися як недоказова і вільна розповідь.

Необхідно звернути увагу і на те, що вирішальний вплив на процес переходу від міфу до логосу справила поява математичного знання. Вернан щодо цього згадує дослідження Ван дер Вардена «Геометрія і алгебра у стародавніх цивілізаціях» (1983). Голландський математик вважає, що наші далекі предки ще до неоліту ґрунтовно розробляли математичне знання у зв'язку з ритуальними цілями. Античні греки мали деякі знання про давню математику і, можливо, ці вихідні знання поклали початок математичним заняттям у піфагорійській школі. Ван дер Варден вважає, що античні греки піддали математику рішучому перетворенню, побудувавши математичні знання як дедуктивну науку. Важливо не просто констатувати факт такої побудови, а ще й усвідомити, історично простежити, як саме відбувався вплив математичної думки на процес інтелектуального розвитку.

Для мене істотним є пошук витоків нових теоретичних досягнень, тих проблем, спроби розв'язання яких могли привести до нових радикальних ідей. У даному разі важливо знайти історичні факти, які правила за основу для далекосяжної думки про логічну послідовність, про дедуктивний висновок. Вирішальним фактом такого роду була побудова числового ряду, який сприяв відкриттю дискурсу, а згодом і привів до можливості дедуктивної побудови математизованих теорій.

Ось як описує цей важливий крок античної думки О. Ф. Лосєв, приписуючи його знаменитому учневі Платона: «За Арістотелем, існує не тільки фізичне становлення, а й смислове становлення. Найпростішим прикладом і зразком такого смислового і зовсім не чуттєвого становлення є, за Арістотелем, натуральний ряд чисел, в якому кожне число обов'язково передбачає і числа менші, ніж воно, і числа більші, ніж воно, причому це потреба одних чисел в інших і є потребою не фізичною, не психологічною, а тільки потребою за смыслом» (Лосєв А. Ф. История античной философии.— М., 1989. — С. 75). «Становлення» нового смислу і є результатом логічної послідовності.

Але слід зазначити, що думка про можливість такого «становлення» була чудовим відкриттям давніх мислителів задовго до Арістотеля, відкриттям, яке визначило принципи дедуктивної побудови теоретичного знання на наступні століття. Ідея логічної послідовності, яка впливає з особливостей числового ряду, стала найважливішим принципом раціонального мислення. У правилах формальної логіки, пізніше побудованої Арістотелем, зображення понять у вигляді колових схем являє собою лише наочну ілюстрацію вихідного принципу логічної послідовності, історичне коріння якого можна відшукати у витоках математичного знання.

Звернімо увагу на той факт, що думка Арістотеля про «становлення», яка правила за основу відкриття дискурсу, виникає у засновника логіки в контексті критики концепції Платона про світ ідей, котрі існують поза реальним світом і являють собою вічні зразки реальних речей. Викладаючи аргументи Арістотеля, Лосєв залишає без уваги той істотний факт, що числовий ряд символізує не тільки можливість логічного переходу від одного числа до іншого, а й можливість логічного руху, і саме це, підкреслює Арістотель. А тим часом незмінність, так би мовити, інваріантність самих чисел видатний учень Платона залишає без уваги. Але без такої незмінності саме існування числового ряду не мало б сенсу, а отже, було б неможливо говорити про обґрунтування дискурсу.

Підкреслимо ще раз, що числовий ряд був відкритий задовго до Арістотеля, а отже, можливість дедуктивного висновку була відома ще до міркувань про поняття «становлення», такого важливого для нього. І звичайно ж, обґрунтування цього відкриття було іншим, ніж це представлено Лосєвим. Я швидше погодився б з обґрунтуванням, на яке вказав Рассел. Описуючи видатну роль Піфагора та його школи, англійський філософ зазначає: «Математика у розумінні доказового дедуктивного обґрунтування починається

саме з Піфагора» (Рассел Б. История западной философии. — Т. 1, 1994. — С. 44). Інакше кажучи, викладаючи концепцію становлення, Арістотель не розглядає визначальні підвалини самої концепції.

Абстрагуючись від фундаментальної якості елементів числового ряду — їхньої визначеності і строгої незмінності, — Арістотель тим самим створює можливість говорити про «становлення», рішуче не погоджуючись з картиною вічних ідей, прописаною його вчителем. Ідеї діяльні, наполягає Арістотель, безупинно творчо рухливі і мінливі.

Але у зв'язку з цим виникає нове запитання, тепер уже звернене до Платона, — що ж змушувало вчителя Арістотеля висувати концепцію одвічного, божественно незмінного світу зразків? У класиків філософської думки ми знайдемо виразний опис світу ідей Платона. Прояснюючи поняття ідеї взагалі, Кант писав, що «Платон користувався терміном *ідея* так, що, очевидно, мав на думці дещо, що не тільки ніколи не запозичувалось із почуттів, а й, оскільки в досвіді немає нічого, тотожного ідеям, навіть далеко переважало поняття розуму, яким займався Арістотель. У Платона ідеї є прообразами самих речей, а не тільки ключем до можливого досвіду... На думку Платона, ідеї впливають з вищого розуму і звідси стають надбанням людського розуму, який, однак, втратив свій первісний стан і змушений лише через силу відновлювати шляхом спогадів (які звуть філософією) свої старі, нині вже досить потьмянілі ідеї» (Кант И. Критика чистого розуму // Кант И. Соч. — Т. 3. — М., 1964. — С. 349—350). Це чудове описання поняття ідеї, запропоноване античним мислителем, все ж не дає нам відповіді на запитання про реальні витoki концепції.

Але сформулюймо запитання інакше: розв'язання якої проблеми привело Платона до думки про світ передвічних ідей? Щоб зрозуміти будь-яку систему думок, необхідно дістатися її коріння, її витоків — тільки так можна усвідомити зміст будь-якої концепції та її історичну значущість. Інакше ми матимемо лише *описання* того, що сталося, або, як це часто буває, — глибокодумні посилання на «геніальність» особистості, яка зуміла відшукати і висловити нескороминущі істини. Таке красиве, здатне тішити честолюбні претензії посилання на особливо «видатну» особистість нічого не пояснює — у цьому випадку витoki нових концепцій губляться у глибинних і незабгненних таємницях окремої особистості. Поняття геніальності якогось відкриття переконливіше віднести до історичної значущості вчиненого, але не до особливостей тієї чи іншої людини.

Я намагався знайти відповідь на запитання про витoki концепції передвічних ідей, так виразно представленої Платоном. Я хотів зрозуміти — що ж *змушувало* античного мислителя прийти до цієї концепції. У відомих мені дослідженнях я не знайшов розгорнутої відповіді на це запитання. Посилання на «геніальність» мені нічого не пояснює. Однак чималий корпус літератури, невелику частину якого мені вдалося осмислити, дав змогу все ж углядіти три історично фіксовані факти, котрі визначають, як я гадаю, витoki концепції Платона. Я просто зібрав разом і розташував за значущістю так чи інакше згадувані фактори.

Перше, на що доводиться звернути увагу, це факт одвічного смислу натурального ряду чисел, добре відомий Платону. Числа як такі незмінні, і тут уже «не додати, не відняти». Числовий ряд мимоволі полонить думку своєю стрункістю і удаваною простотою. Проблема тут в особливій строгості числового ряду.

Саме розмірковування над природою чисел переконують Платона, що вивчення чисел, інтерес до їх природи, до питання: що таке «велике і мале» — відкриває шлях до

справжнього знання. Числовий ряд починається з одиниці. «Душа змушена дивуватися, шукати, — пише Платон, — збуджувати у себе думку і ставити собі запитання, що ж це таке — одиниця сама по собі? Таким чином пізнання цієї одиниці вело б і спонукало до споглядання буття» (Платон. Государство // Соч.— Т. 3 (1). — М. — С. 334; 524e). І хоча Платон говорить усе це своєму співрозмовнику Главкону, можна зрозуміти, що розмова ця лише літературна форма бесіди античного мудреця із самим собою. Продовжуючи уявну бесіду про поняття одиниці і числового ряду взагалі, Платон пише: «Але, звичайно, не менше це спостерігається і в тому випадку, коли ми споглядаємо тотожне: одне й те ж саме ми бачимо і як єдине, і як нескінченну множину» (Там само. — С. 34). Одиниця подається як щось схоплене в єдності, як неподільне.

Продовжуючи розмову, Платон формулює заперечення: раз так буває з одиницею, то чи не те ж саме і з будь-яким числом взагалі? А як же інакше, відповідає співрозмовник, але ж арифметика і лічба цілком стосуються числа? Звичайно, одержує він у відповідь. І в результаті Платон формулює остаточний висновок: виявляється, що саме вони (тобто числа) і ведуть до істини, до того пізнання, яке шукали. І, нарешті, важливий підсумок: шукані знання виявляються, — за Платоном, — необхідні воїну «для військового строю, а філософу — для пізнання сутності, щоразу, коли він вирине зі сфери того, що перебуває в процесі становлення, інакше йому ніколи не стати мислителем» (Там само. — С. 335; 526b).

Звернімо увагу: Платон закликає «виринати» зі сфери того, що перебуває у процесі становлення, інакше кажучи, абстрагуватися від видимого світу змін для того, щоб наблизитися до справжнього світу незмінних ідей. Якщо ми не навчимося «виринати» зі сфери мінливого, то не зможемо поринути у сферу філософської думки. Такому рухові пізнання вглиб незмінно сприяє математика, якою необхідно займатися не абияк, а доти, поки людина, яка претендує на вищі посади у державі, «не прийде з допомогою самого мислення до споглядання природи чисел». Займатися математикою необхідно «не заради купівлі-продажу, про що піклуються купці і торговці, але... для того, щоб полегшити самій душі її навернення від становлення до справжнього буття» (Там само).

Математика, і особливо ідеї піфагорійської школи, були для Платона вихідним «розумовим» матеріалом, розмірковування над яким неминуче вело його до думки про особливий світ, населений ідеальними числовими і геометричними формами. На це джерело платонівської концепції вказав Рассел: «Я гадаю, що математика є головним джерелом віри у вічну і точну істину, як і в надчутливий інтелігібельний світ» (Рассел Б. История западной философии. — Новосибирск, 1994. — С. 45). І справді, математика для Платона виявляється засобом пізнання вічного буття, «а не того, що виникає і гине». Інтелігібельний світ, тобто світ, доступний тільки розуму, чи, як вважав Кант, такий, що його можна осягнути лише з допомогою інтелектуальної інтуїції, — це світ вічних істин.

Але не тільки математика, як я гадаю, вплинула на хід думок Платона і переконала його в існуванні особливого світу незмінних ідей, світу недосяжних взірців. Діалоги, складені ним, виразно розкривають нам вражаючу особистість Сократа, який особливо стурбований пошуками переконливого визначення загальних понять, — майже всі діалоги Платона сповнені запитань: «що таке справедливість?», «що таке хоробрість?», «що таке благо?» тощо.

Розв'язуючи проблему загальних понять, Платон був змушений припустити існування особливого світу і заселити його тими поняттями, визначення яких так наполегливо шукав Сократ у бесідах, докладно прописаних Платоном, — це було друге джерело концепції особливого світу ідей.

Не тільки з наполегливими запитаннями Сократа, а й з його вражаючою особистістю, з його долею пов'язане третє джерело концепції Платона. На це джерело звертає увагу Микола Бердяєв (1874—1948). Відома трагічна загибель Сократа, засудженого на смерть демократичним зібранням Афін. У зв'язку з цією історично гіркою подією Бердяєв зазначає, що в історії по-різному виникає одна й та сама проблема — розп'яття праведної людини, що творила превелике добро. «Ця проблема розп'яття праведника,— пише філософ, — у грецькій культурі була поставлена у долі Сократа і стала духовним поштовхом для філософії Платона. Смерть Сократа змусила Платона відвернутися від світу, в якому таку праведну людину могли незаслужено стратити, і шукати інший світ добра і краси, де неможлива несправедлива загибель праведника» (Бердяєв Николай. Смысл истории. — М., 1990.— С. 79).

Платон був змушений відтворити особливу картину знання, і в цій картині ми, прості люди, бачимо себе як в'язнів печери, прикутих так, що нам не зрушити з місця, бо на ногах і на шії кайдани. Можна сказати, що ці кайдани — образ нашої прикутості до світу, який лише чуттєво спостерігається. Якщо ми не здатні піднятися у світ загальних понять, то ми змушені нести ці кайдани мізерного знання.

В'язні у кайданах звернені спиною до світла, що йде від вогню, який горить далеко у вишині, а між вогнем і в'язнями невисока стіна загорожі. За цією стіною інші люди проносять статуї і зображення живих істот. Оскільки в'язні змушені сидіти нерухомо, вони бачать лише тіні предметів, які проносять, і приймають ці тіні за істину. Уявімо тепер, говорить Платон, що хтось із в'язнів звільнився від пут. Йому буде важко дивитися на яскраво освітлені речі, тінь від яких він бачив раніше. Потрібні будуть зусилля, щоб звикнути до яскравого світла справжнього знання, щоб побачити речі в їхній істинності. «Згадавши своє колишнє житло, тамтешню премудрість і співтоваришів по ув'язненню, хіба не вважатиме він блаженством зміну свого становища і хіба не пожаліє своїх друзів?» (Платон. Соч. — Т. 3 (1). — М., 1971. — С. 323; 516e).

Характеризуючи знання звичайної людини, Платон порівнює це знання з баченням у напівпідземлі, як це можна уявити собі у «в'язничному помешканні». Справжнього знання досягає тільки людина, яка звільнилася від пут самих лише почуттів, воно доступне тільки людині, яка пробилася до світла розуму. Пояснюючи свою картину справжнього знання, Платон говорить співрозмовнику: «Сходження до споглядання речей, що перебувають у вишині, — це піднесення душі у сферу доступного для осягнення розумом. Коли ти все це допустиш, то зрозумієш мою заповітну думку — якщо ти прагнеш її пізнати, — а вже богам відомо, чи правильна вона. Отже, ось що я бачу: у тому, що доступне для пізнання, ідея блага — це межа, і цю ідею важко розпізнати, але варто тільки її там розгледіти, як напрошується висновок, що саме вона є причиною всього правильного і прекрасного. У сфері видимого вона породжує світло та його владику, а у сфері доступного для осягнення розумом вона сама — владичиця, від якої залежить істина і розуміння, і її має споглядати той, хто хоче свідомо діяти як у приватному, так і в суспільному житті» (Там само. — С. 324; 517bc).

ЗНАННЯ І ДУМКА

Ідеї Платона, які живуть у божественному світі, недоступні для звичайної людини. Знання цих ідей — перевага обраних. У цьому розумінні справжнє знання інтелегібельне, доступне розумінню, якщо використати термін Канта, лише з допомогою *інтелектуальної інтуїції*. Але як же тоді можливе знання простої людини, як їй наблизитися до високого знання вічних ідей? Платон заклопотаний цим питанням — майже в кожному його діалозі так чи інакше порушується питання про знання. Можна сказати, що поняття знання —

центральною темою всіх його творів. Цьому поняттю він присвятив ще й спеціальний діалог, де мудрий Сократ і зовсім молода людина на ім'я Теетет ведуть мову про знання.

Бесіда про знання починається з описання трагічної події — дорослого воїна Теетета, тяжко пораненого у коринфській битві і безнадійно хворого, привезли до Афін. Його друзі згадали давні часи, коли Сократ вів бесіду з молодим Теететом, ще підлітком. Один з його друзів свого часу записав цю бесіду. Тривога за життя «бездоганної людини» передається Платоном з допомогою інтелектуального напруження в ході розмови. Напруження це підкреслюється тим фактом, що мудрий Сократ саме у день бесіди має піти на суд, де на нього чекає рішення, як відомо, трагічне для афінського мудреця.

Сам предмет бесіди хвилює і мудрого Сократа, і молоду людину, яка прагне знань. «Скажи чесно і благородно, що по-твоєму є знання?» — запитує Сократ. Під час бесіди присутній математик Феодор — учитель Теетета. Молодий співрозмовник у відповідь на запитання Сократа зазначає, що знання — це те, чого можна навчитися у Феодора, скажімо — геометрії. І взагалі знання — це вміння щось робити, скажімо, вміння шевця шити чоботи. На що Сократ кидає докір — адже питання не в тому, про що знання і скільки буває знань, а в тому, що таке знання саме по собі. Треба досягнути змісту поняття знання, а не перелічувати, про що буває знання. Теетет намагається дати загальнішу відповідь: той, хто знає, якось сприймає, відчуває те, що знає; а це означає, що знання — це відчуття.

Відповідь Теетета дає привід Сократу вдаватися до обговорення багатьох проблем, пов'язаних з пошуками загального змісту поняття знання. Залишимо осторонь подробиці бесіди — головне для нас визначити вирішальні повороти думки Сократа. Перша реакція на слова Теетета — це вказати молодому співрозмовнику, що сформульоване ним поняття знання не нове: таке трактування вже було висловлене Протагором, який стверджував, що «міра всіх речей — людина, і тих, які існують, бо вони існують, і тих, які не існують, бо вони не існують». Висловлювання античного софіста можна зрозуміти так: якою здається кожна річ, такою вона для мене і є, а якою тобі здається, така вона і для тебе.

Минуть століття, і таке трактування знання одержить назву сенсуалізму і буде виражене у лаконічному твердженні: немає нічого в нашому інтелекті, чого раніше не було б у відчутті (*Nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu*). Але повернемося до епохи Сократа: античний мудрець піддає критичному аналізу спробу звести знання до відчуттів, скажімо, до того, що ми бачимо і чуємо. Приміром, ми чуємо розмову чужинця, не знаючи його мови. Різниця між знанням і відчуттям тут очевидна: ми чуємо чужу мову, але ніякого знання про те, що мовиться, не одержуємо.

Здавалося б, уже ясно, що знання не можна звести до відчуття. Однак Сократ продовжує аргументацію — у нього новий поворот думки: якщо ми стверджуватимемо, що зір і взагалі відчуття та знання одне й те ж саме, то маємо визнати, що той, хто щось бачить, одразу здобуває знання про те, що бачить. Але в такому разі людина, яка побачила і, отже, дізналася про те, що бачить, заплющивши очі, пам'ятає те, що вона бачила, але вже не знає цього, бо в даний момент не бачить. Простота аргументації не влаштовує Платона, і тому Сократ у діалозі розгортає контраргументацію, вкладаючи її в уста Протагора.

Немає сенсу абстрагуватися від основної теми і вдаватися у подробиці довгих міркувань античного софіста. Наведемо лише одне з його висловлювань: я не заперечую мудрості чи мудрого мужа, говорить софіст, але мудрецем я називаю того, хто здатен зло, яке здається комусь існуючим, так перетворити, щоб воно здавалося і було б для того добром.

У бесіду включається вчитель Теетета — математик Феодор, за його словами, друг Протагора. Сократ звертається з риторичним запитанням до Феодора: якщо у тебе є судження, яке ти, згідно з висловлюванням Протагора, маєш право вважати істинним, то хіба я не можу, згідно з тим же висловлюванням, мати судження щодо твоєї думки і вважати її неправильною? Звернімо увагу, підкреслює Сократ, адже Протагор зобов'язаний визнавати істинною і ту думку, яка сприймає його думку як помилкову. Продовжуючи критичні міркування, Сократ розкриває внутрішнє протиріччя: чи не доведеться твоєму другові Протагору, — звертається він до Феодора, — визнати, що його думка неправильна, якщо він буде змушений, слідуючи за його ж основним висловлюванням, погодитися з тим, що думка тих, хто вважає його неправильним, істинна.

І новий поворот думки: Сократ зізнається, що не може погодитися з концепцією загальної зміни, висунутої Гераклітом, концепцією, яка явно веде до того, що знання і є відчуття. Але страшніш за все для Сократа вчення Парменіда, який стверджував, що воістину все єдине і нерухоме. Виявляється, що і тут і там знання будь-чого неможливе. Питання про знання у зв'язку з ученням Геракліта, з одного боку, і Парменіда — з другого, сприймається Сократом як «непереборне громаддя». Щоб упоратися з посталими тут труднощами і не впасти у відчай, необхідне ґрунтовне обговорення.

Подамо гранично коротко хід і результати дальшої розмови. Після бесіди з Феодором Сократ повертається до розмови з молодим співрозмовником. Скажи, запитує Сократ, якщо б ти, Теетет, розмірковував про видиме і чує, то ти б розрізняв зір і слух? Звичайно, розрізняв би, — відповідав той. І тут Сократ формулює вирішальне запитання: з допомогою чого ти б про них думав? І додає, пояснюючи запитання, — адже неможливо вловити спільне між зором і слухом з допомогою здатності бачити і чути. З допомогою чого ж можна усвідомити спільне між різними відчуттями? Теетет змушений визнати, що не існує особливого органа сприйняття для того, щоб відчутти загальне. Можна тільки припустити, що наявна у людини душа «спостерігає загальне в усіх речах».

Отже, не в чуттєвому сприйнятті полягає знання, підбиває підсумок Сократ, а в умовиводах, інакше кажучи, у мисленні, а не у відчуттях. Знання міститься «зовсім не у відчутті, а в тому імені, яке душа носить тоді, коли сама по собі займається розгляданням сущого» (Платон. Соч. — Т. 2. — М., 1993. — С. 245; 187b). В «імені» означає — у слові чи, ширше, у мові. Мислити — означає розмірковувати; мислення — це процес, під час якого «душа розмірковує сама із собою над тим, що вона спостерігає» (Там само. — С.249; 189e).

І все ж питання про знання залишається невирішеним і продовжує хвилювати співрозмовників — адже знання і мислення різні, так само, як різні результат і процес, що веде до результату. Припустимо, ми знаємо, що означає мислити, але неможливо усвідомити, як і звідки виникає помилкова думка. Отже, ми ніяк не можемо збагнути, що ж таке знання як результат істинної думки, в якій «душа розмірковує сама з собою». Можна тільки припустити, що помилкова думка — це «відхід думки від відчуття». Але це припущення не внесе ясності, поки ми не відповімо на запитання «що ж таке знання?».

Діалог уже закінчується, а Сократ змушений, звертаючись до молодого співрозмовника, вимовити гіркі слова: «А по-твоєму, це не безсоромність, не знаючи знання, пояснювати, що означає «знати». Річ у тім, Теетете, що ми давно вже порушуємо чистоту міркування. Вже тисячу разів ми повторили: «пізнаємо» і «не пізнаємо», «знаємо» чи «не знаємо», ніби розуміючи один одного, а тим часом про те, що таке знання, ми так і не знаємо. Якщо хочеш, то й тепер, у цю саму мить, ми знову вживаємо слова «не знати» і «розуміти», ніби

доречно ними користуватися, коли саме знання ми й позбавлені» (Платон. Соч. — Т. 2. — М., 1993. — С. 257; 196d).

Як бачимо, основний предмет розмови — знання — так і не прояснюється. І навіть правильну думку з поясненням не можна назвати знанням. «І виходить, Теетете, — закінчує бесіду Сократ, — що ні відчуття, ні правильна думка, ні пояснення у зв'язку з правильною думкою, мабуть, не є знанням» (Там само.— С. 274; 210b).

У діалозі «Теетет» Платон художньо прописав картину напруженої бесіди на тему, що його хвилювала, — що таке знання. Прописуючи цю картину, він прагнув образно передати читачеві больове зусилля своєї думки в її пошуках незвіданого, знання якого є таким недоступним, але таким хвилююче необхідним. Платон наполегливо шукає відповідь на заповітне для нього питання, намагаючись відшукати засоби, з допомогою яких можна досягти істинного знання. Вимушений хід думок, який привів його до переконання в існуванні особливого світу істини, породив проблему прилучення до цього світу. Пояснюючи стан душі після її повернення у наш світ, Платон пише: «Пригадувати те, що там, на підставі того, що є тут, нелегко для будь-якої душі: одні лиш короткий час споглядали те, що там; інші, впавши сюди, звернулися під чужим впливом до неправди і, на своє нещастя, забули все священне, бачене ними раніше. Мало таких душ, у яких досить сильна пам'ять. Вони щоразу, коли побачать що-небудь подібне до того, що було там, бувають вражені і вже не володіють собою, а що це за стан, вони не знають, бо недостатньо в ньому розбираються» (Платон. Собр. соч. — Т. 2. — М., 1993. — С. 159; 550b).

Намагаючись розв'язати проблему знання у реальному світі спостережуваних речей, Платон, як можна зрозуміти, дійшов нескороминущого висновку: звичайна людина може вдосконалювати свою думку, наближатися до істини у процесі бесіди. Можна назвати це видатним епістемологічним відкриттям античного мислителя. Добре відомо, що майже всі твори Платона — це діалоги.

Важливо, однак, підкреслити, що було б нерозважливо розуміти діалог, вміння розмовляти на певну тему як бездоганний засіб розуміння, як завжди і в усіх випадках правильний шлях до істини. Діалог — це мистецтво, і цьому високому мистецтву необхідно ґрунтовно навчатися. Як і будь-який засіб діяльності, діалог амбівалентний — він може привести не тільки до істини, а й до помилкової думки, розмова може виявитися беззмістовною і навіть аморальною. Ця амбівалентність бесіди непокоїть Платона, і він намагається знайти засоби подолання згубних її аспектів. У діалозі «Держава» один із співрозмовників говорить: «Хіба ти не помічаєш зла, пов'язаного у наш час з умінням міркувати, — наскільки воно поширилося?.. люди, що займаються цим, сповнені беззаконня» (Платон. Соч. — Т. 3 (1). — М., 1971. — С. 352; 537d).

Платон занепокоєний можливістю використання бесіди на шкоду чомусь, можливістю, яка коріниться у природі мови і найвиразніше проявилася в тому факті, що потреби демократичного ладу покликали до життя особливі верстви людей, названих софістами, що прибрали на себе функцію професійно навчати молодих людей умінню не стільки досягати у розмові істини, скільки, пишномовно розмірковуючи, відстоювати свої інтереси у народному суді. В Афінах кожна справа слухалась і обговорювалась у присутності великої кількості учасників судового процесу. Позивач і відповідач мали виступати особисто. Ясна річ, за таких умов успіх чи невдача справи значною мірою залежали від ораторського мистецтва сторін, що виступали. Щоб домогтися успіху, багато хто вважав за краще попередньо вислуховувати (за певну платню) напучування у

хитрощах мови, необхідних для досягнення потрібного вирішення справи. Відомо було, що цим хитрощам навчають софісти.

Платон помітив усе це в реальному житті міста, помітив і його охопила тривога: образно кажучи, він відчув у собі біль філософської думки. Обговорюючи цю проблему, він говорить своєму співрозмовникові: «Я думаю, від тебе не приховалося, що підлітки, ледь скуштувавши від таких міркувань, зловживають ними заради втіхи, захоплюючись протиріччями і наслідуючи тих, хто їх спростовує, та й самі беруться спростовувати інших, одержуючи задоволення від того, що своїми доказами вони, наче цуценята, розривають на шматки всіх, хто їм трапляється» (Платон. Соч. — Т. 3 (1). — М., 1971. — С. 352; 539b).

В іншому діалозі — «Евтидем» два софісти так вульгарно заплутують своїми запитаннями простодушного співрозмовника на ім'я Ктиссип, що він змушений вислухати наприкінці бесіди безглуздий висновок: «Скажи-но, чи є в тебе собака?» — запитують софісти. «Є і дуже злий», — відповідає Ктиссип. — «А чи є в нього цуценята?» — продовжують свої запитання софісти. «Так, і теж злі» — відповідає недосвідчений у тонкощах софістики співрозмовник. «І їхній батько, ясна річ, теж собака?» — запитують вони Ктиссипа і продовжують: «Що ж, адже цей собака твій?» — «Звичайно, мій», — відповідає той. «Отже, цей батько твій, виходить, що твій батько — собака, а ти брат цуценят», — закінчують свої глумливі запитання співрозмовники Ктиссипа (Цит. за: Рассел Б. История западной философии. — Т. I. — Новосибирск, 1994. — С. 87).

Платон шукає засоби подолання згубних можливостей софістичних міркувань, які кореняться у самій будові мови, у бесідах і промовах людей. Він покладає надію на виховання, на сувору заборону допускати до державних справ людей, не досвідчених у мистецтві міркування. Цим мистецтвом, — наполягає він, — слід протягом багатьох років «постійно і напружено займатися», а особливо тим людям, які претендують на управління державними справами. «А коли їм виповниться п'ятдесят, то тих з них, хто вцілів і всіляко відзначився — як у справах, так і в знаннях, — пора буде підвести до кінцевої мети: примусити їх спрямувати вгору свій духовний погляд і поглянути на те, що всьому дає світло, а побачивши благо саме по собі, взяти його за взірць і впорядкувати і державу, і приватних осіб, а також самих себе...» (Платон. Соч. Т.3 (1). — М., 1971. — С. 353; 540b).

Учень Платона Арістотель, як ми знаємо, не приймає концепції свого вчителя. Він впевнений, що не існує особливого світу незмінних ідей-образів. Справжні знання можуть досягатися думкою людини у земному житті, особливо під час бесіди. Але Арістотель, як і його вчитель, заклопотаний пошуками умов, за яких можливе одержання достовірного знання. Щодо цього вони розв'язують одну й ту саму проблему: як перебороти помилкові ходи думки, котрі часом відкриваються у бесіді і так непристойно використовуються софістами під час навчання молодих людей? Платон бачить розв'язання проблеми у вихованні молодого покоління, навчанні гідно використовувати знання не для софістичних вправ, а для пошуків істини.

На відміну від Платона Арістотель звертається до аналізу самого процесу мислення, до пошуків законів цього процесу, до вивчення знання як думки, зафіксованої у мові, до дослідження логіки і практики мовних суджень. Думка людини — це її знання, проявлене у мовній практиці. Інакше кажучи, увага Арістотеля зосереджена не на психології процесу, а швидше на плині самої думки у бесіді і міркуванні, на відкритті законів правильного мислення, що веде до істини. Арістотель звертається не до особистості, а до структури мови, яка постає в його аналізі як засіб розумової діяльності. Звичайно, необхідність логіки, як зазначає Ю. А. Шичалін, — «була декларована Платоном»

(Шичалин Ю. А. Античность. Европа. История. — М., 1999. — С. 11). Однак розроблена логіка була все ж Арістотелем.

Але перш ніж досліджувати закони правильного мислення, необхідно проаналізувати софістичні хитрощі. Арістотель вдається до такого аналізу у відомому трактаті «Про софістичні спростування» (Арістотель. Соч. — Т. 2. — С. 533). Хоча слід зауважити, що деякі дослідники творів Арістотеля розглядають згаданий трактат як заключну частину його праць про логіку. У даному випадку істотний не час написання трактату, а його призначення у системі логічних розробок античного мислителя. Трактат Арістотеля «Про софістичні спростування» має дві мети: з одного боку, в ньому вказується, що деякі міркування, хоча й здаються переконливими, насправді виявляються логічними вивертками, що одержали назву софізмів. З другого боку, Арістотель підкреслює, що бувають міркування, в яких хибний висновок робиться ненавмисне, через порушення правил логіки, які не помічаються. Такі міркування названі ним паралогізмами (від грецьк. *paralogismos* — неправильне міркування).

Можна сказати, що розв'язання проблеми істинного знання на шляху, яким пішов Арістотель, привело його до видатного досягнення — до розробки законів логічного мислення, до формальної логіки. Як зауважує Кант, після побудови логіки Арістотелем знання, якими оперує людський розум, розробляються «на правильному шляху науки» (Кант И. Соч. — Т. 3. — М., 1964. — С.82).

Шлях подолання хибних хитрувань або просто логічних помилок, можливих у будь-якій бесіді внаслідок прихованих можливостей мови, не втратив свого значення і в наш час. Згадаймо, що Платон покладав надію на кращу організацію навчання і виховання, щоб позбутися хибних хитрувань, властивих людським міркуванням. За сучасного стану знання цей шлях набуває дедалі більшого значення. Вдивляючись у руйнівні тенденції, які проявляються у практичних втіленнях сучасних наукових досягнень, ми дедалі більше переконуємося у нагальній необхідності гуманістичної складової знання взагалі і наукового знання особливо. Інакше кажучи, доводиться нині оцінити не тільки видатні досягнення Арістотеля у побудові логіки, а й роль виховання і навчання для пошуків шляхів істини, на які вказав Платон.

Незважаючи на небезпеку хибних висновків, у нас немає іншого виходу, як звернутися до плідної складової мови спілкування, до бесіди зацікавлених осіб у досягненні істинного знання. Винайдення логіки та її розвиток, особливо в останні століття, дає змогу припустити, що спеціальна спрямованість бесіди, розмови людей, які перебувають у творчих пошуках, породжує нині вирішальний імпульс, здатний привести до нового знання. Логіка Арістотеля на всі наступні віки відновила авторитет бесіди. Система логічних правил стала тим засобом, який дає змогу будь-якій грамотній людині уникати паралогізмів, а тим більше не допускати софістичних вивертів у живому процесі розмови. Від часів Арістотеля поступово відроджувалася довіра до факту мовного спілкування.

У ХХ і у нинішньому ХХІ ст. ми починаємо високо цінувати проникливість Платона, який усвідомив творчу значущість діалогу, бесіди взагалі. Сучасні філософи відкривають для себе ніби заново фундаментальну особливість думки, яка виростає у процесі мовного спілкування. Звертаючи увагу на цю особливість, вони збагачують відкриття стародавніх мудреців новими аргументами.

Обговорюючи глибинні таємниці мови, здатність людини до «сказання», до дивовижної можливості виразити себе саму у мові, Мартин Хайдеггер (1899—1976) подає свої роздуми у формі діалогу з сучасним йому японським мислителем. Його співрозмовник з

вражаючою східною гречністю зауважує: «Того, що я тут виношу для осмислення, я навчився у Вас». На що Хайдеггер, поданий у діалозі як «Той, хто запитує», відповідає: «Те, чого ви таким чином навчилися, було у свою чергу вивчене завдяки прислуховуванню до думок мислителів. Кожен завжди перебуває у діалозі зі своїми попередниками» (Хайдеггер М. *Время и бытие*. — М., 1996. — С.289).

Згаданий уже філософ М. К. Петров, аналізуючи мову у контексті культури, писав: «Світ спілкування у сучасному його зрізі *громадянського* спілкування — доказового міркування, аргументації, спростування, суперечки і всього того, що древні називали діалектикою, мистецтвом, з однаковою переконливістю говорити і за, і проти на будь-яку тему, потрапляє до сфери уваги філософії з моменту її виникнення» (Петров М. К. *Язык, знак, культура*. — М., 1991. — С. 55).

Філософ В. С. Біблер, який ґрунтовно розмірковує над проблемою творчості, наполягає на тому, що наша думка, спрямована на досягнення знання, «діалогічна». Він, зокрема, пише: «Там, де немає діалогу із самим собою, там і діалог «Я» з «Ти» не може одержати логічного статусу, там зникає можливість перейти від монологіки до діалогіки взагалі» (Библер В. С. *Мышление как творчество*. — М., 1975. — С. 69). Знання воістину постає як результат процесу мислення людини, а сам цей процес відбувається як взаємний обмін думками співрозмовників чи як підсумок «бесіди» із самим собою. Як тут не побачити прямий переклик віків: «діалогічність» майже всіх творів Платона знаходить свій аналог у вимогах, які ставляться до творчого мислення, про яке говорить сучасний філософ.

Нагальна потреба у «діалогічності» думки, відкритої античними мислителями, дивним чином починає нині усвідомлюватися і в галузі теологічних міркувань. Здавалося б, у цій сфері думки канонічний текст Писання має сприйматися однозначно і потребувати не обговорення, а лише засвоєння кінцевої істини. І все ж ось що зазначає наш історик і філософ Є. Б. Рашевський під час бесіди з редактором журналу *«Приходские вести»* В. П. Єрохіним: «Я вже говорив, що жодним зібранням змістів, жодною «скарбницею» Писання не є. «Скарбниця» може бути у скупого рицаря чи Гарпагона. Євангельські змісти саме тому є змістами, що вони відкриті, вони рвуться з границь, з оправи Святої Книги, вони потребують нашої співучасті і нашої роботи, вони нас до себе підверстують, вони йдуть крізь нас, вони «співбесіднують» з нами, якщо згадати слова з Книги Притч Соломонових. Коли ми бачимо Євангеліє, яке веде співбесіду з деякими традиціями духовної і світської культури, воно тільки виростає в нас і в собі самому. Євангеліє — завжди зустріч, завжди співбесіда, а не монолог» (*«Приходские вести»*. — М. — 1999. — № 8. — С. 5.).

(Далі буде)