

Міністерство освіти і науки України
Криворізький державний педагогічний університет

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ДУХОВНОСТІ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

За загальною редакцією проф. Я.В. ШРАМКА

Засновано в 1995 році

Випуск 18

Кривий Ріг
КДПУ • 2017

ISSN 2076–7382

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації: Серія КВ № 22384–12284 ПР від 31.10.2016 р.

Засновник видання: Криворізький державний педагогічний університет.

Редакційна рада:

доктор філософських наук	Голубович І.В.
доктор філософських наук	Капіца В.Ф.
кандидат філософських наук	Козаченко Н.П.
доктор філологічних наук	Колоїз Ж.В.
доктор філософських наук	Куцепал С.В.
доктор соціологічних наук	Лобанова А.С.
доктор філософських наук	Менжулін В.І.
доктор філософських наук	Навроцький В.В.
кандидат філософських наук	Панафідіна О.П.
доктор історичних наук	Романець Н.Р.
доктор філософських наук	Хоменко І.В.
доктор філософських наук	Шрамко Я.В.

Головний редактор і упорядник видання: **Шрамко Я.В.**

Відповідальний секретар: **Панафідіна О.П.**

Технічний редактор: **Козаченко Н.П.**

Видання засноване за ініціативою Хорольської Тавриди Ананіївни.

Рекомендовано до друку Вченою радою Криворізького державного педагогічного університету. Протокол № 4 від 09.11.2017 р. *Редакційна рада не обов'язково поділяє думки авторів. Відповідальність за достовірність цитат, посилань, статистичних матеріалів і т. ін. покладається на авторів.* Для викладачів суспільно-гуманітарних дисциплін, аспірантів, студентів, науковців, усіх, хто цікавиться проблемами філософії. Мови видання: українська, російська.

Кривий Ріг. КДПУ. 2017.

ЗМІСТ

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ТА СУЧАСНІСТЬ	1
<i>І.В. Голубович</i> Одеські роки М.Я. Грота: проект реформи «філософської справи» ..	3
<i>К.В. Райхерт</i> Образ Сократа в філософії Йоганна Августа Еберхарда	21
<i>Г.А. Балута</i> Філософія освіти Дж. Дьюї та Дж. Брунера: до проблеми лінгвістичної компетентності	31
<i>А.Ю. Долгочуб</i> Наратив у методологічній стратегії Чарльза Тейлора	42
<i>А.С. Бойко</i> Концепція факту Дж. Серля	53
<i>Г.Г. Останіна</i> Філософська парадигма: Схід–Захід	63
ФІЛОСОФСЬКА КЛАСИКА	73
<i>О.П. Панафідіна</i> Передмова до публікації	75
<i>Бертран Рассел</i> Мистецтво філософствування Лекція 1. Мистецтво раціонального припущення	81

АКТУАЛЬНІ ТЕОРЕТИКО-ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ	99
<i>Я.В. Шрамко</i> Філософська онтологія як теорія категорій: логічний підхід.....	101
<i>А.П. Коваленко</i> Два підходи до модифікації співвідношення об'єкт–властивість у майнонганстві.....	109
<i>Д.П. Сенетий</i> Чи загрожують інтеракціоністському дуалізму «квантові зомбі»? .	120
<i>О.Є. Оліфер</i> Критерії ідентичності особистості в англо-американській філософії.....	129
<i>О.П. Панафідіна</i> Збірні поняття у соціальній і політичній філософії: проблема інтерпретації.....	148
<i>Н.П. Козаченко</i> Критичне мислення: граничні підходи та оптимальні шляхи	165
РЕЦЕНЗІЇ ТА ВІДГУКИ	179
<i>Кудрявцева Н.С.</i> Лінгвістична відносність і проблеми перекладу філософської термінології: лінгвокогнітивний підхід.....	179
АНОТАЦІЇ.....	183
НАШІ АВТОРИ.....	189

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ТА СУЧАСНІСТЬ

ОДЕСЬКІ РОКИ М.Я. ГРОТА: ПРОЕКТ РЕФОРМИ «ФІЛОСОФСЬКОЇ СПРАВИ»

І.В. Голубович

Актуальність ретельного дослідження історії вітчизняної філософії, її забутих чи напівзабутих сторінок не потребує додаткового обґрунтування. Життя та творчість видатного філософа, логіка, психолога Миколи Яковича Грота (1852-1899) тісно пов'язане з Україною. Після закінчення Санкт-Петербурзького університету та річного стажування в Німеччині він у 1876 році викладав логіку і психологію в Ніжинському історико-філологічному інституті імені князя Безбородько. Саме тут він пише свої перші праці, готує магістерську дисертацію з психології відчуттів, яку блискуче захищає у Київському університеті святого Володимира (1880) [15]. Докторський диспут також відбувся у Києві, після драматичного захисту дисертації «До питання про реформу логіки» М.Я. Грота захоплені студенти винесли із зали на руках [12]. Три плідних роки вчений проводить в Одесі, де працює професором Імператорського Новоросійського університету. Вже наприкінці життя він повертається з Москви в Україну, в Харківську губернію і сподівається продовжити працювати у Харківському університеті. Але не судилось, 48-річний М.Я. Грот, який, без перебільшення, віддав життя «філософській справі», помер неподалеку від Харкова в с. Кочеток.

Вважаємо важливим реконструювати одеський період творчості видатного філософа, 165-річний ювілей якого відзначається саме у 2017 році. Крім того, вкрай актуальним є завдання реактуалізації філософських смислів минулих часів. З того розмаїття, яку являє собою філософська та психологічна спадщина М.Я. Грота, ми не випадково обираємо для даної публікації саме його проект реформи філософії,

постановки «філософської справи», тому що цей аспект є співзвучним актуальним запитам сьогодення, дискусіям про практичну філософію, філософію як логос, праксис та етос, що розгортаються на тлі практичного повороту в сучасній філософії та гуманітаристиці. Цей проект починає формуватися у М.Я.Грота в Одесі, де він провів неповних три календарних та навчальних роки: офіційні стосунки з Імператорським Новоросійським університетом вкладаються у ординарного професора по кафедрі філософії у часовий відтинок з 1 листопада 1883 р. по 20 серпня 1886 р. [31, с. 41].

Тому метою даною публікації є реконструкція проекту реформи філософії Миколи Яковича Грота, який у загальному вигляді був представлений видатним філософом, психологом і логіком в одеський період його життя та творчості.

Філософським поглядам М.Я.Грота присвячено не так вже багато досліджень, як того заслуговує цей видатний вчений, мислитель, реформатор вітчизняної філософії і як форми думки, і як форми організаційно-практичної наукової та освітньої діяльності. У сучасній українській історико-філософській літературі ми поки що маємо лише декілька статей (О.В.Головченко, Б.К.Матюшко, І.В.Пушкарьов, В.Нападиста [4, 5, 6, 18, 19, 25]); вступ до перевидання праць філософа (Б.К.Матюшко [17]) в серії «Антологія української думки» (редактори серії О.Г.Волков, Ф.В.Лазарєв); загальні огляди в енциклопедичних виданнях (М.Л.Ткачук [30]); розділи в монографіях (І.М.Гоян [9]). Виділимо праці О.В.Головченко, І.В.Пушкарьова (перші у вітчизняній філософії тематизовані кандидатські дисертації та монографія [3, 7, 25]), в яких намічаються контури спеціалізованого вітчизняного «гротознавства». Так, О.В.Головченко ставить завдання розглянути погляди М.Я.Грота в контексті розвитку академічної філософії в Україні, проте, поки що це завдання лише починає реалізовуватися. І якщо про український період життя видатного мислителя та науковця на сьогоднішній день сказано дуже мало, то одеський період досліджено ще менше. Не мали до останнього часу жодної спеціальної наукової розвідки. Одеському етапу «філософських скитань» М.Я.Грота присвячений невеличкий, але достатньо змістовний фрагмент роботи одеського філософа Л.М.Сумарокової «Філософія в Одесі» [28, 29]. Звертаємо також увагу на роботу Г.П.Бахчиванжи, присвячену вивченню філософії у Новоросійському університеті [1].

У 2016 році в Одеському національному університеті імені І.І.Мечникова виходить колективна монографія «Напередодні апогею: одеські роки філософа і психолога — професора Миколи Яковича Грота (1883-

1886)» [20]. Історики, психологи, філософи, фахівці наукової бібліотеки університету спробували реконструювати у цілісному вигляді основні події одеського періоду життя і творчості вченого, визначити зміст і значення цього періоду не лише в інтелектуальній біографії мислителя, але і в історії вітчизняної гуманітарної науки. Вперше представлені з коментарем деякі архівні матеріали, літографований конспект лекцій з історії філософії, які читав студентам їх улюблений викладач, а також маловідомі статті Грота і про Грота, які були надруковані в одеських газетах. Мені пощастило працювати в цьому дружньому колективі авторів, у цій справжній міждисциплінарній лабораторії і підготувати для видання філософський фрагмент [8]. Дана стаття написана на основі цього фрагменту. Відволікаючись від інших цікавих сюжетів, я зосереджую увагу на формуванні проекту реформи «філософської справи», яке почалось в Одесі.

Етапи інтелектуальної еволюції М.Я. Грота, його філософський стиль та філософський етос. Спочатку спробуємо дати ескізу характеристику одеського періоду життя і творчості Миколи Яковича Грота з точки зору еволюції його поглядів на сутність та роль філософії, в контексті сформованого саме в одеський період проекту реформи філософії. Якщо кинути загальний погляд на стиль його філософування, то, перш за все, привертає до себе увагу динамічний характер його думки, яка часто-густо радикально трансформується. Цей динамічний процес неможливо механічно розділити у зв'язку з хронологічними чи географічними координатами. Події внутрішньої інтелектуальної та духовної біографії не цілком збігаються з фактами біографії зовнішньої. Дане уточнення підкреслює умовність «локусного» критерію, проте не віднімає його значущості. Сучасник Миколи Яковича Грота, письменник, професор психології Московської духовної академії Павло Петрович Соколов в якості символу життя і творчості мислителя, своєрідного інтелектуально-біографічного шифру обирає образ — «філософський скиталець» [27]. Це не просто риси характеру, але й сутнісні складові філософського стилю і філософського етосу М.Я. Грота. Тільки це не блукання одинака, паскалівської «мислячої тростини», загубленої у нескінченних і байдужих до людини просторах Всесвіту. Це скоріше подорожі по населеній і дружній філософській ойкумені, по ландшафтам сучасної Гроту філософії і *philosophia reipennis*, «вічної філософії». І не тільки в біографічному, а і в ідейно філософському сенсі Микола Якович Грот не блукає, а подорожує по рідним, люб'язним серцю просторам, перебуваючи в постійній «жур-

фіксний» співбесіді, в атмосфері платонівського «сінпосіону». Ми виділяємо не лише життєву деталь, але найважливішу передумову тієї реформи «організму» філософії, яку пропонує і багато в чому здійснює на практиці видатний учений і організатор науки. М.Я.Грот не боїться освоювати простори, які багато мислителів, що орієнтуються на герметичні спільноти і перебування у «вежі зі слонової кістки», не вважають пристойними і респектабельними для філософа. «Справжня наука не драпірується в тогу наукової серйозності і глибокості» [26, с. 703], — цей принцип формулює для себе Микола Якович і, подібно до Сократа, робить локусом філософування сучасну йому агору — простори газет, публічних лекцій, зали громадських зібрань. В Одесі ця риса його філософського способу життя виявляється повною мірою.

Щодо розвитку і трансформації філософських поглядів М.Я. Грота його сучасники та сьогоденні дослідники часто-густо застосовують слово «еволюція». Дійсно, з однієї точки зору, яка задається і самим філософом (він ставить у центр своєї архітектоніки ідею еволюції), його власні ідеї також можна і необхідно аналізувати саме в цій еволюційній парадигмі становлення, ускладнення, вдосконалення. Однак лінійної і еволюційної моделі для характеристики трансформації поглядів М.Я. Грота явно недостатньо. Їх слід розглядати і з позиції багатомірності, одночасного співіснування і суперечливої взаємодії в його мисленні відразу декількох парадигм (див. про сутність та сучасні підходи до багатомірного мислення: [2]).

Еволюцію філософського світогляду М.Я. Грота прийнято в дослідницькій літературі ділити на декілька етапів. Філософ і психолог Лев Михайлович Лопатін, який прийняв естафету у Миколи Грота і став після його смерті головою Московського психологічного товариства, редактором журналу «Вопросы философии и психологии», виділяє психологічний і метафізичний етапи, перехід Грота від матеріалістичного монізму до монодуалізму. П.П. Соколов розділяє філософський розвиток мислителя на «три епохи», абсолютно різні за своїми основоположними принципами: а) «чистий» позитивізм і «спенсіаризм»; б) «чиста» метафізика і метафізичний ідеалізм (з появою книги «Джордано Бруно і пантеїзм» (1885)); в) примирення «позитивного дослідження» з метафізичними й етичними початками («Основания экспериментальной психологии (1895)). На думку Володимира Соловйова, першої фігури російського філософського небосхилу, поворотними пунктами теоретичного руху його соратника Миколи Грота стали головні персони його філософування — від Г. Спенсера до Дж. Бруно, а потім до Платона й Аристотеля.

Сучасний російський філософ О.П. Огурцов зазначає, що на початку свого теоретичного розвитку М.Я. Грот — позитивіст, що відчув вплив ідей Г. Спенсера, на цьому етапі він негативно ставиться до філософії і тяжіє до психології. Потім філософія почуттів приводить мислителя до переосмислення ролі метафізики, яке співпадає з сильним впливом на нього естетичного пантеїзму Джордано Бруно. Еволюціоніст і психологіст перетворюється на метафізика, приходиться до ідеї світової душі [22]. Сучасний український історик філософії М.Л. Ткачук описує еволюцію філософських поглядів М. Грота від позитивізму (70-ті – початок 80-х років XIX ст.) до метафізики (друга половина 80-х років) і розробки наприкінці 80-х — початку 90-х років концепції монодуалізму, яка визначає основою усіх явищ єдину душу світу, утверджує подвійність і невпинну боротьбу двох природних начал — активного (сили-духу) і пасивного (матерії-сили), визнає реальність морального виміру світового порядку, відстоює первинність «світової волі», що вкладає Богом у природу [30, с. 40-41].

О.В. Головченко також виділяє в еволюції філософського шляху Миколи Яковича Грота три етапи, але інакше їх називає: позитивістський, метафізичний, етичний. Дослідниця вважає, що саме етика відіграє найважливішу роль у творчій трансформації ідей мислителя. Вона підкреслює, що докорінний поворот в інтелектуальному житті М.Я. Грота пов'язаний не стільки з роздумами суто логічного характеру, але, в першу чергу, з вимогами етики [4, с. 38]. В огляді історії психології XIX-XX ст. високо оцінюється гуманістичний та «кордоцентричний» потенціал творчості Миколи Грота, його постать розглядається в одному ряду зі спадщиною Г. Сковороди, М. Ушинського, П. Юркевича, в контексті «філософії серця» та «психології серця» [26, с. 6]. І.М. Гоян пише про траєкторію творчого шляху видатного філософа та психолога: він починає з пропаганди позитивізму і боротьби з метафізикою, з чіткої орієнтації на панування емпіричної психології як основної філософської науки, з бажання перебудувати на цій основі філософські дисципліни (гносеологію та логіку). Потім Микола Грот переходить якщо не до чистої метафізики, то до своєрідного монодуалістичного вчення, в якому досвідна експериментальна наука може поєднатися з наукою спекулятивною (метафізичною). З цієї точки зору, постать М.Я. Грота слід розглядати як постать філософа і психолога, який знайшов свій оригінальний шлях вирішення проблеми співвідношення філософії і психології, який звільнився від крайнощів антиметафізичного психологізму і одночасно від спекулятивно-філософської зверхності по відношенню до емпіричної, практичної, орієнтованої на

потреби життя наукової психології [9, с. 188-189].

А як же сам Микола Якович описує власну інтелектуальну еволюцію? В автобіографії (1894) він говорить про поступовий перехід від реалізму до ідеалізму, від емпіризму до метафізичної точки зору. Вчений визначає свою систему як «метафізику внутрішнього досвіду, самосвідомості», що є єдиним безпосереднім джерелом наших ідей. М.Я. Грот у 1883 році, саме в тому році, коли він переїжджає до Одеси, дає оцінку власному попередньому відторгненню від філософії («філософської сліпоти») і заявляє про новий етап своєї діяльності: «Раніше я діяв інстинктивно і лише тепер я зрозумів, до чого йду і — що ще важливіше — до чого прийду» [13, с. 21].

Сам одеський період можна умовно поділити на дві частини, як це робить у своєму описі П.П. Соколов [27, с. 256-257]. Спочатку Микола Якович розробляє в Одесі найрізноманітніші питання — гносеологічні, соціологічні, етичні, юридичні, історичні. Однак у своєму викладі цих питань професор Новоросійського університету ще продовжує слідувати тим ідеям, які засвоїв у попередній ніжинський період («До питання про критерії істини» (1883), «Досвід нового визначення поняття прогресу», «Прогрес і наука» (1893), «До питання про свободу волі» (1884), «Про моральну відповідальність та юридичну осудність» (1885), «Про наукове значення оптимізму як світоспоглядань» (1884), «Егоїзм та альтруїзм перед лицем здорового глузду» (1884), «Основні типи філософських побудов у різні епохи» (1884). Другий етап всередині одеського періоду — це час рішучого повороту в світогляді М.Я. Грота, який відбувається у 1885 і 1886 роках. Інтелектуальний поворот зафіксований у таких творах: «Джордано Бруно і пантеїзм», «Завдання філософії у зв'язку з вченням Джордано Бруно», «Про душу у зв'язку з сучасними вченнями про силу».

Ще один вирішальний фактор — більш глибоке, ніж раніше, у студентські роки, вивчення та засвоєння творів Платона. До такого повернення до Платона філософа підштовхнуло введення нового університетського статуту Олександра III від 1884 року. Згідно з новими правилами, потрібно було особливу увагу приділяти ідеям давньогрецького філософа і присвячувати цьому один із навчальних курсів. Підкреслимо, що тільки Микола Якович Грот з усієї професійної філософської корпорації Російської імперії отримав офіційну подяку Міністерства народної освіти за успіхи на даному поприщі [32, с. 41]. Філософ просить свого батька при нагоді повідомити міністра, що він читає зі студентами Платона не за примусом, а за власним переконанням. Професор також висловив невдоволення тим, що новий університет-

ський статут понизив статус філософських предметів, виключивши їх з програми державного іспиту.

Проект реформи «філософської справи», його синтетична архітектоніка. Розмисли на цю важливу тему не були для нашого героя суто умоглядними, вони знайшли втілення в його проекті реформи філософії, в практичних кроках по постановці «філософської справи», результати яких вітчизняна філософія та психологія відчуває і досі.

Як справедливо підкреслює О.В. Головченко, завдяки М.Я. Гроту організаційно оформився центр вітчизняної філософської думки [4, с. 38]. Якщо скористатися висловом, який часто застосовує сам філософ — «організм науки», то можна без сумніву стверджувати, що він безпосередньо причетний до народження і конституювання «організму філософії» в Росії і Україні. Без перебільшення підкреслимо також, що саме в Одесі був у загальному вигляді сформульований проект реформи філософії, його практичне втілення припадає вже на московський період. Такий грандіозний результат заслуговує у певному сенсі більш високої оцінки, ніж створення якоїсь спеціальної наукової чи філософської школи. Можна гіпотетично припустити, що Микола Якович Грот обов'язково створив би серйозну філософську школу, просто доля не дала йому такого шансу. Проте, організаційні зусилля, які він здійснив, створювали необхідну базу для існування різноманітних філософських шкіл, які спроможні конкурувати та полемізувати одна з одною, для філософської традиції, яка транслюється від покоління до покоління. На жаль, шанс на стабільний розвиток філософського організму в нашій країні не був реалізований. Вітчизняна філософія в ХХ ст. розвивалася в умовах катастрофи, глибинних історичних та світоглядних розривів та розломів.

Для здійснення амбітного завдання «постановки філософської справи» у Миколи Яковича Грота було найголовніше — «захоплення філософією і організаційний талант», якщо говорити словами його сучасників і соратників (П.П. Соколов). Спробуємо сучасною мовою висловити суть його особистісної обдарованості. Йдеться про неабиякий проєктивний та технологічний талант філософа, «технологічний» у тому сенсі, який сьогодні вкладається в поняття «соціальні технології», «інтелектуальні технології», «освітні технології» (див., наприклад, роботу відомого українського соціолога і психолога В.І. Подшивалкіної, одного із співавторів нашої монографії про Грота: [23]).

Вище ми продемонстрували декілька варіантів періодизації еволюції філософських поглядів М.Я. Грота. Небагато хто з його сучасників

чи сьгоднішніх дослідників обрав в якості критерію періодизації зміни позиції вченого по відношенню до філософії і «правильної постановки філософської справи» в рідній країні. Одним із таких дослідників став Яків Миколайович Колубовський, помічник редактора «Вопросов философии и психологии» в 1891-1892 роках, соратник Миколи Яковича, один із найкращих біобібліографів історії дореволюційної філософії. Він виділяє такі зміни у ставленні мислителя до предмету філософії: а) «негативний» період — заперечення філософії як загальної, синтезуючої науки, яка стоїть вище спеціальних наукових дисциплін; б) «позитивний» період — філософія, яка не змішується ані з наукою, ані з мистецтвом, є синтезом усіх даних людської свідомості, сутність цієї синтези полягає у переробці усіх почуттів в поняття [16]. У свою періодизацію філософської еволюції Миколи Грота вводить критерій ставлення до предмету філософії О.В. Головченко. Вона критикує подекуди спрощені підходи до цього питання у Л.М. Лопатіна, М.О. Лоського, В.С. Соловйова. Підкреслюється, що на початковому етапі вчений не стільки заперечує філософію, скільки просто не приділяє їй спеціальної уваги, взагалі не вважає її самостійною наукою. Потім він приходить до визнання філософії як самостійної науки, осмислення філософії як мистецтва, підкреслення значущості метафізики. Наприкінці життя на перший план виходять проблеми етичні [4, с. 38]. Проте і в цій схемі не виділені чітко біографічні, хронологічні і географічні фактори.

Сам М.Я. Грот стверджує, що він у своєму розвитку нікуди не ухпив з точки зору свого проекту реформ, все його життя повністю співвідноситься з його вибором, що був зроблений в юнацькі роки — рішенням присвятити своє життя «правильній постановці філософських знань» [32, с. 20]. З цієї позиції вважаємо не зовсім правомірним «еволюційний» погляд на розвиток ідей мислителя, коли здається, що попередній комплекс думок долається наступним. У даному контексті ми розглядаємо як однаково плідні й актуальні усі позиції М.Я. Грота стосовно філософії і її реформування. Навіть ті підходи, які сьогодні можуть здаватися застарілими чи наївними, є значущими завдяки своїй полемічній спрямованості, співзвучності багатьом іншим реформаторським ідеям того ж роду в європейській філософії. Тут дійсно слід використовувати моделі багатомірності, одночасного співіснування діалогічних, полілогічних ідей.

Стисла оцінка одеського періоду в контексті реформи філософії дається у статті О.В. Головченко: М.Я. Грот був розчарований запропонованою статутом 1884 року програмою вивчення філософії, яка

зводила все до засвоєння ідей Платона й Аристотеля, він здійснив спробу її реформування. Однак адміністрація Імператорського Новоросійського університету залишається байдужою до його прагнення [4, с. 31].

Проект реформи філософії М.Я. Грота в одеському контексті ми в колективній монографії розглянули в трьох інтелектуальних локусах: публічна лекція, навчальний курс, філософська полеміка. Для цього ми обрали три одеських тексти, в яких найбільш яскраво представлені ідеї перетворення організму філософії: а) текст вступної лекції «Досвід нового визначення поняття прогресу» (1883), з котрою дебютував в Одесі професор філософії Микола Якович Грот, який щойно захистив докторську дисертацію з проекту реформи логіки; б) літографований текст учбового курсу для студентів Новоросійського університету «Вступ до історії філософії», метою якого сам М.Я. Грот вважав обґрунтування і прояснення смислу того повороту в поглядах на філософію, який він запропонував; в) стаття «Про напрямки і задачі моєї філософії (відповідь архієпископу Никанору)» (1886), де підсумовуються результати полеміки з архієпископом Никанором, у тому числі стосовно розуміння суті філософії та її відношення до релігії і інших сфер духовного життя.

Це не просто три тексти, але три інтелектуальні локуси, де погляди філософа на «правильну постановку філософських знань» були артикульовані в різних аспектах і модусах наукової та просвітницької діяльності — в лекційній залі (вчений-лектор), в межах читання навчального курсу (викладач університету), в інтелектуальній дискусії як одній із важливих форм розвитку науки і філософії (майстер філософської полеміки). Йдеться про три типових проблемних ситуації розвитку науки та університетського життя, інваріантні у своїх основах ситуації, незалежно від конкретного часу/місця дії і конкретних персон. Проте саме в цих типових ситуаціях у повній мірі проявляється персональний ступінь «свободи волі», «моральної відповідальності», питаннями, які стали предметом спеціального аналізу для Миколи Грота в одеський період. Обмеженість об'єму журнальної публікації дозволяє розглянути у стислому вигляді лише перший та другий локуси.

Цілісність, єдність філософської космології і практичної постановки «філософської справи», «архітектоніка всеєдності», які були притаманні мисленню філософа, проявляються у його вступній лекції «Досвід нового визначення поняття прогресу», яка була прочитана в Новоросійському університеті 1 грудня 1883 року [13]. У своєму дебютному виступі в Одесі М.Я. Грот заявляє про свої реформаторські пла-

ни: в найближчих і наступних учбових курсах я маю виступити у ролі реформатора і новатора по відношенню до пануючих наукових теорій, повідомляє професор своїх слухачів. І далі ми побачимо, що новаторство у наукових теоріях одночасно означає глибоку реформу всього «організму» науки і філософії. Микола Грот у загальному вигляді пояснює суть двох вступних курсів, які він збирається прочитати в Новоросійському університеті. Один курс — теоретичний — за своїм змістом є аналізом головних елементів всього організму науки. Планується розглянути питання про класифікацію наук, про методи наукового дослідження, про різні напрямки розробки та викладу науки, про прийоми її вивчення та оцінки її результатів. У цілому зміст, який був у 1883 році заявлений професором філософії, відповідає сучасним курсам з філософії і методології науки. Зміст другого пропонованого курсу, переважно історичного: загальна історія розвитку поняття філософії, головні типи філософських побудов у різні епохи, поступова трансформація завдань філософії у її відношенні до різних наук, питання про можливу роль філософії у майбутньому. Бачимо, що історико-філософський курс має у Миколи Грота не стільки ретроспективний, скільки проєктивний характер. Два курси будуть пов'язані однією загальною ідеєю — обґрунтувати усі особливості розробки спеціальних курсів, які професорові доведеться читати в новому для нього університеті. Наступний крок — пошук базових мотивів, які лежать в основі ідеї реформи. Тут М.Я.Грот здійснює різкий перехід без проміжних ступенів до найглибшого рівня, він заявляє про те, що фундамент пропонованої реформи складають його погляди на «сутність прогресивного розвитку природи та людства», його теорія прогресу.

У «Досвіді нового визначення поняття прогресу» і в інших працях філософа дається декілька різних визначень цього поняття. Для нас ключовим є наступне: «Людський прогрес є рядом таких витрат енергій, які ведуть до збільшення цих енергій, до збільшення свідомості подальших витрат цих енергій і до збільшення щастя людських індивідів, що випливає звідси» (переклад з рос. наш — *І.Г.*) [13]. Поняття «енергія» є одним з головних для філософських та психологічних поглядів М.Я.Грота. Він створює так звану «філософську енергетику». З енергійного принципу виводиться і структура Всесвіту, і структури соціуму, і специфіка індивідуального буття, і організація науково-філософського знання. Звертаємо особливу увагу на розрізнення примусових способів дії енергій і вільних, свідомих затрат енергій. Виходячи з цього, вектор людського прогресу — це перетворення примусових способів дії енергій у вільні, за яких подальші затрати енергій

стають свідомими; перетворення всієї примусової роботи людських організмів у вільну. Ця тема більш детально розвивається в лекції «Значення науки як фактора прогресу і прогресу у розвитку самої науки» [11], що була прочитана М.Я. Гротом у Новоросійському університеті 7 та 8 грудня 1883 року як продовження вступної лекції. В науці треба шукати останні основи будь-якої теорії прогресу. З вивчення та розробки науки кожен з нас повинен почати справу свого власного самовдосконалення, справу служіння суспільству, підкреслює вчений, звертаючись до своїх колег. В цій лекції він змінює оптику бачення, він відшукує «останні підстави» теорії прогресу вже не в енергійному устрої світу, а в організації та етосі науки. Він також ставить питання про найкращу економічну організацію наукової праці. Оцінюючи сучасне йому становище такої організації, М.Я. Грот робить слушне зауваження: ця праця і без того знаходиться у порівняно благополучних умовах. При відносно достатній забезпеченості вчених, якщо не в нашій країні, то на Заході, частина праці, яку вони повинні виконати для розробки науки, є не настільки обтяжливою, щоб заважати їх особистому розвитку та щастю [11, с. 11]. Коментуючи цю ремарку крізь принцип, сформульований філософом: «якщо прогрес можливий у майбутньому як ідеал, то він повинен існувати в минулому і сьогодні як сума фактів» [13], нажаль можна зафіксувати сучасне нам економічне становище організації наукової праці. Те, що в часи Миколи Грота було «сумою фактів», у наші часи перетворилось на недосяжний ідеал. Завдання наукової організації праці філософ вбачає не в тому, щоб обмежувати особистісну свободу вченого у виборі його занять, а в тому, щоб розробити ряд принципів, які б могли слугувати орієнтиром для вченого у дослідженні наукових питань. Необхідно також довести правильність вихідних принципів з такою ясністю, щоб вони були засвоєні науковцями не насильно, а добровільно. Таким чином, тема свободи наукової творчості проходить червоною ниткою через усю гротівську програму наукової організації праці.

Далі Микола Якович Грот звертається до проблеми диференціації та інтеграції наукового знання, в контексті якої він і ставить питання про статус філософії, окреслює її сучасний образ, а також пропонує відповідні новому баченню конкретні кроки щодо реформування сфери науково-філософського пізнання. До сих пір вимога поділу та об'єднання праці учених знаходила собі вираз у поділі науки на численні спеціальні галузі (диференціація) і потім в узгодженні висновків спеціальних наук представниками особливої об'єднуючої науки — філософії (інтеграція). Однак такий стан справ призвів до глибокої взаємної не-

вдоволеності. Представники спеціальних наук дорікають філософам у тому, що вони нехтують фактами і висновками спеціальних дисциплін, довільно розширюють часткові узагальнення. В свою чергу, філософи докоряють спеціалістам в однобічності. Але ще більш істотною, ніж взаємні закиди, є зміна змісту самої науки, підкреслює Микола Грот. Кількість спеціалізованих знань так розширилася, що «тип вченого-енциклопедиста, яким повинен бути філософ, що підводить підсумки, стає утопією, яку неможливо здійснити» [11, с. 13]. З іншого боку, неможливою є сьогодні і ситуація відокремлення наук, оскільки спеціалізовані галузі виробляють все більше спільних положень, широких законів і теорій, котрі розповсюджуються далеко за межі окремих дисциплін. В якості прикладу М.Я. Грот наводить закон збереження енергії у фізиці, теорію поділу праці в соціальних науках, закон еволюції в біології. Його висновок: «перегородкова наука» сьогодні — це анахронізм. Всі науки мають бути спеціальними і загальними, аналітичними і синтетичними одночасно. А роль філософії як носія синтезу розподіляється між усіма науками порівну.

Микола Якович Грот поповнює наш поняттєвий методологічний тезаурус важливими когнітивними метафорами, що мають значний евристичний потенціал і в сучасних дискусіях: «підсумкова наука» (філософія з її надмірними енциклопедистськими та інтеграційними претензіями), «перегородкова наука» (тенденція самоізолювання у конкретних науках). І для філософії в тому обличчі, в якому він хотів би бачити, вчений знаходить містку назву — «позанаукова філософія». Мислитель підкреслює, що потреба у всеохоплюючому синтезі є властивістю, притаманною людському розуму. Людині неможливо заборонити задовольняти цю суб'єктивну потребу. Саме такому людському потягу до побудови «всеохоплюючого світогляду» відповідає філософія. «Філософія як наука неможлива, проте філософія поза наукою можлива і навіть бажана» [11, с. 14]. Бажано також, щоб усі реформи в науці були націлені на усунення перешкод і зближення між її окремими галузями, підкреслює філософ, пропонуючи конкретні кроки: а) побудова наукових спільнот; б) створення наукових журналів; в) проведення наукових з'їздів. Ці важливі кроки, які вплинули на розвиток вітчизняної філософії та психології, Миколі Гроту доведеться здійснити вже в Москві, де він очолить Московське психологічне товариство (1888), буде першим головним редактором першого в Російській імперії спеціалізованого філософського і психологічного журналу «Вопросы философии и психологи» (1889–1896).

Другий приклад, який ми вибрали для огляду, — це літографова-

ний текст лекцій Миколи Яковича Грота «Вступ до курсу історії філософії» (1884) [10], який він читав студентам Імператорського Новоросійського університету. Цю працю, оригінал якої зберігається в фондах наукової бібліотеки ОНУ імені І.І. Мечникова, вперше введено до наукового обігу в нашій колективній монографії. «Вступ до курсу історії філософії» М.Я. Грота був знайдений співробітниками науково-бібліографічного відділу під час підготовки виставки «Філософія в Одесі», яку готувала в 2010 році до 10-ти річного ювілею філософського факультету ОНУ бібліотека університету. Вже тоді стало зрозуміло, що цей текст має суттєву теоретичну цінність і світоглядну актуальність, він обов'язково має бути включений як в сучасний науковий обіг, так і в процес викладання філософії. Дійсно лекції М.Я. Грота не втратили своєї актуальності. Таке бачення формувалось у М.Я. Грота саме в одеський період. З перших сторінок лекційного курсу підкреслюється, що тут заявлені ті ж завдання, що і у вступній лекції про прогрес. Грот знову підтверджує свою ідею «позанаукової філософії», порівнюючи її з «отвлеченным» мистецтвом, що стоїть за межами науки і що її доповнює. Зафіксуємо увагу на відношенні додатковості, яке повинно зв'язувати дві сфери духовної культури. Філософ підкреслює, що саме визначення суті цих взаємин було ним спеціально проблематизоване, щоб подолати тягар раніше сформованих історичних стереотипів, коли відношення філософії і науки визначалося ніби ззовні, з аналізу вже об'єктивованої історії знань. Він же пропонує визначати це відношення зсередини, виходячи «з аналізу самого строю людської свідомості, потреб і прагнень, що створили як філософію, так і науку» [10, с. 2]. Зазначається, що співвідношення науки і філософії не є постійним, незмінним, воно безперервно трансформується, змінюється «органічно» за законами розвитку людської думки. Крім вказаних відносин додатковості, інтеграції, взаємодія науки і філософії у новому ключі передбачає досить чітке розмежування, диференціацію, послідовне здійснення якої, вважає М.Я. Грот, — справа майбутнього.

Говорячи, що в даний час у науці багато філософського, я хочу сказати, що наука частково ще суб'єктивно побудовує, коли я кажу, що в філософії є залишок об'єктивного наукового змісту, я розумію, що філософія часто-густо бере на себе завдання науки і дозволяє собі об'єктивно досліджувати [10, с. 8].

Микола Якович Грот вважає можливим формування спеціальної науки — історії людської думки, яка розпадається на історію філософії у зв'язку з філософськими побудовами, і на історію науки у зв'язку з науковими теоріями. Філософ підкреслює нагальну необхідність

розрізнати те, чим філософія була, від того, чим вона повинна стати в майбутньому. Вихідним пунктом процесу визначення справжнього змісту філософії на відміну від змісту науки, на його думку, слід визнати диференціацію, етапи якої Микола Грот стисло окреслює: а) філософія як єдина наука; б) часткова відокремлена наука ще є в значній мірі галуззю філософії; в) наука і філософія стають поняттями, що виражають два абсолютно різних порядки явищ. Час останнього етапу наближається, але він ще не наступив. Границя між філософією та наукою проходить по лінії чіткого розмежування суб'єктивного і об'єктивного пізнання. Для самого Миколи Грота таке розрізнення ще є досить безпроблемним і цілком очевидним. У подальшому розвиток філософії, психології та й самої науки в цілому, піде шляхом граничної проблематизації взаємовідносин суб'єктивного та об'єктивного, аж до визнання неможливості проведення будь-якої розмежувальної лінії.

Так у стислому вигляді ми спробували окреслити головні положення проекту реформи філософії, побудови «філософської справи», формування організму філософії, які запропонував видатний філософ, психолог, логік, організатор науки М.Я. Грот, для якого Одеса стала топосом здійснення радикального особистісного, духовного та професійного перетворення. Сам М.Я. Грот не представив системного викладу свого проекту реформи філософської справи. У висновках даної публікації спробуємо зробити певні узагальнення і акцентувати ті позиції, які не втратили своєї значущості і сьогодні.

Завдяки М.Я. Гроту організаційно оформився центр вітчизняної філософської думки, він безпосередньо причетний до конституювання «організму філософії» в Росії і в Україні. І саме в Одесі був у загальному вигляді сформульований проект реформи філософії, проте його практичне втілення припадає вже на московський період.

Теоретичною основою проекту реформи філософської справи для вченого стає трансформація його власних поглядів на предмет філософії як такої: від заперечення філософії як загальної, синтезуючої науки, що стоїть вище спеціальних наукових дисциплін («негативний» період) до визначення філософії як синтезу усіх даних людської свідомості, при цьому філософія не повинна змішуватися ані з наукою, ані з мистецтвом («позитивний» період). Мислитель підкреслює, що потреба у всеохоплюючому синтезі є властивість, яка притаманна людському розуму. Людині неможливо заборонити задовольняти цю суб'єктивну потребу. Саме такому людському потягу до побудови «всеохоплюючого світогляду» відповідає філософія.

Ключовою для Грота є тематика диференціації та інтеграції на-

укового знання, в контексті якої він і ставить питання про статус філософії, окреслює її сучасний образ, а також пропонує відповідні новому баченню конкретні кроки щодо реформування сфери науково-філософського пізнання. М.Я. Грот поповнює наш поняттєвий методологічний тезаурус важливими когнітивними метафорами, що мають значний евристичний потенціал і в сучасних дискусіях: «підсумкова наука», «перегородкова наука». І для філософії в тому обличчі, в якому він хотів би бачити, вчений знаходить містку назву — «позанаукова філософія». Границя між філософією та наукою, за М. Гротом, проходить по лінії розмежування суб'єктивного і об'єктивного пізнання. Він не бачив проблеми в такому розрізненні, вважав його цілком очевидним. Проте він окреслив проблемну зону взаємин суб'єктивного та об'єктивного, яка стане справжнім полем міждисциплінарних методологічних дискусій та битв вже у ХХ столітті.

Література

- [1] *Бахчиванґи Г.П.* До історії вивчення філософії в Одеському (Новоросійському) університеті на матеріалах фондів Наукової бібліотеки ОНУ ім. І.І. Мечникова // Вісник Одеського національного університету. Сер.: Бібліотекознавство, бібліографознавство, книгознавство. — 2011. — Т. 16. Вип. 112(5/6). — С. 71-92.
- [2] *Богатая Л.Н.* На пути к многомерному мышлению. — Одесса : Печатный дом, 2011.
- [3] *Головченко О.В.* Концептуальний аналіз філософсько-педагогічних проблем реформування вітчизняної освіти ХІХ ст. у працях П.Д. Юркевича та М.Я. Грота. — Київ : Міжгалуз. ін-т управління, 2007.
- [4] *Головченко О.В.* М.Я. Грот: мета життя та сенс філософії // Філософські обрії. — 2007. — № 18. — С. 27-38.
- [5] *Головченко О.В.* Основні положення метафізики М.Я. Грота // Філософські обрії. — 2014. — № 31. — С. 40-53.
- [6] *Головченко О.В.* Філософська спадщина М.Я. Грота в формуванні моральності особистості майбутнього фахівця // Сучасна вища школа: психолого-педагогічний аспект / АПН України, Ін-т педагогіки і психології проф. освіти АПН України. — Київ, 1999. — С. 332-355.

- [7] *Головченко О.В.* Філософські погляди М.Я.Грота: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05. — Київ: Київський ун-т ім. Т.Шевченка, 1997.
- [8] *Голубович І.В.* «Философский скиталец» і «homo viator». Філософські погляди М.Я.Грота. Проект реформи філософії // Напередодні апогею: одеські роки філософа і психолога — професора Миколи Яковича Грота (1883-1886) / В.І.Подшивалкіна, І.В.Голубович, М.О.Подрезова [та ін.]. — Одеса: Одеський нац. ун-т, 2016. — С. 74-110.
- [9] *Гоян І.М.* Історико-філософська рефлексія психологізму: на перетині філософії і психології. — Івано-Франківськ: Симфонія Форте, 2011.
- [10] *Грот Н.Я.* Введение в курс истории философии. Лекции профессора Новороссийского университета. — Одесса: Типо-Литография В.Кирхнер, 1884 // Напередодні апогею: одеські роки філософа і психолога — професора Миколи Яковича Грота (1883-1886) / В.І.Подшивалкіна, І.В.Голубович, М.О.Подрезова [та ін.]. — Одеса: Одеський нац. ун-т, 2016. — С. 147-223.
- [11] *Грот Н.Я.* Значение науки как фактора прогресса и прогресс в развитии самой науки (лекция проф. Н.Я.Грота, читанная в Новороссийском университете 7 и 8 декабря, как продолжение вступительной его лекции). Одесса 17 декабря 1883 г. — Одесса: Тип. П.Францова, 1883.
- [12] *Грот Н.Я.* К вопросу о реформе логики. Опыт новой теории умственных процессов: [докт.дис.]. — Лейпциг: Брокгауз, 1882.
- [13] *Грот Н.Я.* Опыт нового определения понятия прогресса (Вступительная лекция, читанная в Новороссийском университете 1 декабря 1883 г.). — Одесса: Тип. П. Францова, 1883.
- [14] *Грот Н.Я.* Отношение философии к науке и искусству. Речь на докторском диспуте в Киевском университете 2 февраля 1883 г. — Київ, 1883.
- [15] *Грот Н.Я.* Психология чувствований в ее истории и главных основах: [магистер. дис.]. — Санкт-Петербург: тип. Имп. Акад. Наук, 1880.

- [16] *Колубовский Я.Н.* Грот Н.Я. // Энциклопедический словарь / Изд. Ф.А. Брокгауз, И.А. Эфрон: В 82-х т. — Санкт-Петербург, 1893. — Т. 18. — С. 775-777.
- [17] *Матюшко Б.К.* Монодуализм Н.Я. Грота: примирение противоположностей // Грот Н.Я. Сочинения: в 4 т. / ред. Мозговая Н.Г., Волков А.Г. — Т. 1. — Мелитополь: Изд. дом Мелитопольской городской типографии, 2013. — С. 5-68.
- [18] *Матюшко Б.К.* Особливості класифікації наук Миколи Грота // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: [зб. наукових праць] / ред. рада: В.П. Андрущенко (голова). — Київ: Видавництво НПУ імені М.П. Драгоманова, 2012. — Вип. 28 (41). — С. 157-166.
- [19] *Нападиста В.* Концепція свободи волі Миколи Яковича Грота // Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури. Зб. наук. праць. — Київ, 2002. — С. 215-224.
- [20] *Напередодні апогею: одеські роки філософа і психолога — професора Миколи Яковича Грота (1883-1886) /* В.І. Подшивалкіна, І.В. Голубович, М.О. Подрезова [та ін.]. — Одеса: Одеський нац. ун-т, 2016.
- [21] *Николай Яковлевич Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей и учеников, друзей и почитателей: Очерки и воспоминания* гр. Л.Н. Толстого, Вл.С. Соловьева, О.А. Шебора [и др.]. Письма гр. Л.Н. Толстого, Н.Н. Страхова, А.Ф. Кони [и др.]. — С.-Петербург: Тип. М-ва путей сообщ., 1911.
- [22] *Огурицов А.П.* Н.Я. Грот // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН. — Москва: Мысль, 2000-2001. [Електронний ресурс] — Режим доступу: <http://iph.ras.ru/elib/0852.html>.
- [23] *Подшивалкина В.И.* Социальные технологии: проблемы методологии и практики: монография. — Кишинев: Центральная типография, 1997.
- [24] *Пушкаръов І.В.* Монодуалізм як нова метафізика М.Я. Грота: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05. — Київ: Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. — Київ, 2011.

- [25] *Пушкаръов І.В.* Розуміння філософії як мистецтва в поглядах М.Грота // Вісник Київського національного університету ім. Т.Шевченка. Сер.: Філософія. Політологія. — 2010. — Вип. 99. — С. 30-34.
- [26] *Роменець В.А.* Історія психології ХІХ — початку ХХ ст. — Київ: Вища школа, 1995.
- [27] *Соколов П.П.* Філософський скиталець. Памяти Н.Я.Грота // Богословський вестник. — 1899. — Т. 2. № 6. — С. 250-265; 1899. — Т. 3. № 11. — С. 510-527; 1899. — Т. 3. № 12. — С. 660-703.
- [28] *Сумарокова Л.Н.* Філософія в Одесі // Очерки розвитку науки в Одесі. Сб. статей. — Одеса: Южный научный центр НАНУ, 1995. — С. 491-520.
- [29] *Сумарокова Л.Н.* Філософія в Одесі // Идеи и идеалы. — 2013. — № 1(15). Т. 2. — С. 23-42.
- [30] *Ткачук М.Л.* М.Я.Грот // Філософська думка в Україні. Бібліографічний словник. Редактор-упоряд. М.Л.Ткачук — Київ: Університетське видавництво «Пульсари», 2011. — С. 40-41.
- [31] *Хмарський В.М., Музичко О.С.* М.Я.Грот у стінах Новоросійського університету // Напередодні апогею: одеські роки філософа і психолога — професора Миколи Яковича Грота (1883-1886) / В.І.Подшивалкіна, І.В.Голубович, М.О.Подрезова [та ін.]. — Одеса: Одеський нац. ун-т, 2016. — С. 19-47.
- [32] *Шенрок В.И.* К биографии Н.Я.Грота // Николай Яковлевич Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей и учеников, друзей и почитателей : Очерки и воспоминания гр. Л.Н. Толстого, Вл.С. Соловьева, О.А. Шебора [и др.]. Письма гр. Л.Н. Толстого, Н.Н. Страхова, А.Ф. Кони [и др.]. — С.-Петербург: Тип. М-ва путей сообщ., 1911. — С. 1-56.

Надійшла до редакції 16 червня 2017 р.

ОБРАЗ СОКРАТА В ФИЛОСОФИИ ИОАННА АВГУСТА ЭБЕРХАРДА

К.В. Райхерт

Немецкий философ, теолог и классический филолог Иоганн Август Эберхард (1739–1809) известен как один из учителей Фридриха Даниэля Эрнста Шлейермахера (1768–1834), как ярый оппонент Иммануила Канта (1724–1804) [21, 22] и как автор понятия «досократовская философия» [2, 12, 13], производным от которого стало понятие «досократики», введенное в конце XIX века Германом Дильсом (1848–1922). Последнее весьма примечательно, ведь И.А. Эберхард выделил в истории древнегреческой философии такую фигуру, которая смогла стать своеобразным водоразделом между теми древнегреческими философами, которых принято считать архаическими (например, Фалес или Пифагор), и теми древнегреческими философами, которых принято считать классическими (например, Платон или Аристотель). Этой фигурой стал Сократ. Кроме того, И.А. Эберхард использовал фигуру Сократа в качестве аргумента в пользу учения об *Apokatastasis panton*. Как можно видеть, И.А. Эберхард живо интересовался Сократом. Это позволяет мне предложить провести анализ образа Сократа, представленный в философии Иоганна Августа Эберхарда. Такой анализ и есть целью предлагаемого исследования.

И.А. Эберхард обращается к фигуре Сократа в двух своих работах: «Новая апология Сократа, или Исследование учения о благе у язычников», 1772–1778 и «Всеобщая история философии», 1788. И обращается он к этой фигуре не случайно, а поддавшись интеллектуальной моде на философа Сократа в XVIII веке.

Как считает ряд исследователей [3, 14, 23, 24, 25], XVIII век был «веком Сократа». Так как интеллектуалы по всей Европе стремились

связать свои интеллектуальные усилия с Сократом, Сократа превратили в фигуру Нового времени. Причем здесь возникли две линии интерпретации фигуры Сократа: одни, такие как Жак-Луи Давид и Перси Биши Шелли, сравнивали Сократа с Иисусом Христом; другие, такие как Вольтер, Дени Дидро и Жан-Жак Руссо, пытались из Сократа сделать образец рациональности. По всей видимости, эту моду на философа Сократа установил французский философ Петр Рамус (Пьер де ла Рамэ, 1515–1572), который использовал фигуру Сократа в своих нападках на схоластику и в своей антиаристотелевской полемике. В одном месте своей «Диалектики» П. Рамус формулирует свой бунт против Аристотеля: «Что предупреждает меня от сократизации и, опуская авторитет Аристотеля, стремления обнаружить, истинно и подходяще ли учение диалектики?» [19, с. 151]. Аккуратность самохарактеристики П. Рамуса и законность его отрицания аристотелизма постоянно подвергались сомнению схоластами. Тем не менее, полемическое использование Сократа П. Рамусом — его использование как модели живого интеллектуального опыта — помогло установить традицию представления Сократа как оппозиционера.

Именно в таком образе Сократа было заинтересовано Просвещение, которое отталкивалось от представления, сформированного Пьером Бейлем (1647–1706) и деистами, о том, что мораль возможна отдельно от христианства (то есть, что нравственные поступки и нравственные достоинства независимы от религиозного убеждения). Сократ был тем философом, который своей честностью мог бы воплощать собой идеального человека, независимого от христианской веры. Никто не мог всерьез отрицать, что Сократ олицетворяет определенные добродетели, такие как воздержанность, моральная чистота и преданность идеалам справедливости даже перед нависшей угрозой смерти. Эти добродетели в целом рассматривались как возможные для людей и до христианского откровения и даже без христианского откровения.

В эпоху Просвещения образ Сократа стал оружием теологического рационализма, принятого в немецкоязычной историографии общего названия для различных теологических версий рационализма (естественная теология, деизм, супранатурализм, неология) [20]. Это означает, что в споре между светской философией и христианской религией по вопросу автономии разума и возможности ее самообоснования, философы Просвещения приводят Сократа в качестве главного свидетеля. Так, например, Энтони Коллинз (1676–1729) в своей книге «Рассуждение о вольнодумии», 1713 [6] изображает Сократа как образцового вольнодумца, которого преследуют священники. Джон Гилберт

Купер (1723–1769) характеризует Сократа как воина за чистую естественную религию в «Жизни Сократа», 1749 [7].

Одной из самых популярных в эпоху Просвещения была книга Франсуа Шарпентье (1620–1702) «Жизнь Сократа», 1650 [5], в которой Сократ изображен как человек мира без ярко выраженной борьбы с христианством. Здесь важно отметить, что Ф. Шарпентье больше интересовали не философские взгляды Сократа, а детали его интимной жизни. Особенно много внимания Ф. Шарпентье уделяет отношениям Сократа с его двумя женами — Ксантипой и Мирто. Например, Ф. Шарпентье показывает реакцию Ксантипы на вторую жену Сократа: Ксантиппа опрокидывает на Сократа содержимое ночного горшка и переворачивает обеденный стол в припадке гнева. Скорее всего, именно из-за такого рода деталей «Жизнь Сократа» Ф. Шарпентье пользовалась в те времена бешеной популярностью. Ф. Шарпентье оказался крайне значим для дискуссий о Сократе в XVIII веке, так как он включил перевод «Воспоминаний» Ксенофонта в свою книгу и, таким образом, поспособствовал популяризации текста Ксенофонта. В 1693 году книга [4] Ф. Шарпентье была переведена на немецкий язык немецким философом и юристом Христианом Томазием (1655–1728).

Несмотря на резкое различие между точками зрения Дж.Г. Купера и Ф. Шарпентье, обе книги о Сократе стали главными источниками для Иоганна Георга Гаманна (1730–1788) и Моисея Мендельсона (1729–1786), авторов двух самых известных и важных книг о Сократе в XVIII веке. В 1759 году И.Г. Гаманн публикует свои «Воспоминания о Сократе» [11], текст, который оказал сильное влияние на движение «Штурм и Натиск», в том числе и на таких авторов, как Иоганн Готфрид Гердер (1744–1803) и Фридрих Генрих Якоби (1743–1819), а через них — на Иоганна Вольфганга фон Гете (1749–1832). Последний даже некоторое время планировал написать драму о Сократе, но затем начал работу над «Фаустом» [3, с. 301]. В 1767 году М. Мендельсон публикует книгу «Федон, или О бессмертии души» [18].

Именно под влиянием И.Г. Гаманна и М. Мендельсона И.А. Эберхард обращается к фигуре Сократа в своей «Новой апологии Сократа» 1772 года. Однако, несмотря на то, что работа Эберхарда называется «Новая апология Сократа», сама книга не о Сократе. В действительности первый том книги «Новая апология Сократа» был реакцией Эберхарда на роман французского историка и писателя Жана Франсуа де Мармонтеля (1723–1799) «Велизарий» (*Belisaire*, 1767). В пятнадцатой главе романа слепой бывший римский полководец Велизарий рас-

крывает свое учение о добродетели в дискуссии с императором Юстинианом и молодым Тиберием: «Хороший человек связан с Богом. Он уверен, что Бог любит его» [17, с. 175]. На основании этой мысли Велизарий приходит к двум вещам: 1) язычники тоже попадают на Небеса; 2) государство имеет право только принимать решения по поводу тех вещей, которые безобидны и полезны для общего блага, но не по поводу того, истинно или ложно то, чего обязан придерживаться отдельный верующий [17, с. 180-181, 187]. «Каждый человек сам отвечает за свою душу. Она также рядом с ним и полностью с ним наедине, чтобы сделать выбор, который вовлекает его в вечное проклятие или спасение» [17, с. 190].

Через несколько дней после публикации в феврале 1767 года роман «Велизарий» был запрещен цензурой, но распространению этого текста уже ничто не могло помешать. Вольтер выступил с защитой Мармонтеля, что принесло роману известность во Франции и по всей Европе. В том же году появился немецкий перевод романа «Велизарий», затем последовали его переиздания и пиратские копии.

Роман «Велизарий» прекрасно вписался в разворачивавшуюся в то время в немецком Просвещении дискуссию по поводу учения об *Apokatastasis panton* (буквально с древнегреческого ‘восстановление (возвращение) всех’), которое зачастую переводится на немецкий язык как *Wiederbringung Aller* ‘возвращение всех’ или как *Allversöhnung* ‘примирение всех’. Учение об *Apokatastasis*, а именно: о том, что по Воле Бога спасения могут, в конечном счете, достичь все, даже самый последний грешник, — поддерживалось многими Отцами Церкви, в том числе Оригеном. Церковь признала это учение ересью на Константинопольском Синоде 543 года и Пятом Вселенском Соборе 553 года. Наиболее существенным аргументом против этого учения было то, что оно противоречит доктрине вечного наказания в аду [16].

Однако попытки полностью искоренить учение об *Apokatastasis* так и не увенчались успехом. Лютеранская теология позволила вернуться к этому вопросу в XVIII столетии. Разработка учения об *Apokatastasis* пошла по двум направлениям. Сторонники первого направления, вдохновленные мессианскими и хилиастическими идеями, поддерживали учение об *Apokatastasis* в эмфатическом смысле этого слова. Сторонники второго направления выдумали временные сроки для наказания в аду, которое призвано было исправлять грешника для вечного блаженства. В контексте сказанного и был написан И.А. Эберхардом в 1772 году первый том «Новой апологии Сократа».

Появление первого тома «Новой апологии Сократа» позволило Гот-

хольду Лессингу (1729–1781) опубликовать работу «Лейбниц о вечном наказании» [15] в январе 1773 года, в которой он защищал Готфрида Лейбница (1646–1716) от упрека И.А. Эберхарда в том, что Г. Лейбниц придерживался ортодоксальности, философски оправдывая свою поддержку доктрины вечного наказания в аду. В поддержку своей точки зрения Г. Лессинг опубликовал текст Эрнста Зонера (1573–1612) «*Demonstratio theologica et philosophica, quod aeterna impiorum supplicia non arguant Dei justitiam sed injustitiam*» ('Теологическая и философская демонстрация того, что вечное неверующих свидетельствует не о справедливости, а скорее о несправедливости Бога'). Здесь важно понять, как связаны Э. Зонер и Г. Лейбниц между собой. В своей «Теодицее» Г. Лейбниц упоминает редкую книгу Э. Зонера, в которой делалась попытка показать, что вечное проклятие является ложным учением, потому что ни один конечный грех не может быть соразмерным бесконечному наказанию. Г. Лейбниц представлял себя как человека, который знает, как ответить Э. Зонеру так, чтобы догма была спасена. Ответ был таков: проклятые продолжают грешить в аду, это и образует вечное наказание из конечного греха [1, с. 312]. Г. Лейбниц собирался переиздать книгу Э. Зонера со своим критическим предисловием, однако этого не произошло по каким-то причинам. Саму же затею Г. Лейбница впоследствии реализовал Г. Лессинг.

И.А. Эберхард ответил на критику Г. Лессинга вторым томом «Новой апологии Сократа» в 1776 году. В этом томе И.А. Эберхард высказывает мысль, что Г. Лейбниц, как и многие античные философы, придерживался двух доктрин: экзотерической популярной и эзотерической тайной. К этой мысли И.А. Эберхард приходит на основании мнения, что оптимизм Г. Лейбница не мог быть совместим с доктриной вечного наказания проклятых.

Ответ Г. Лейбница на книгу Э. Зонера можно рассматривать, как то, что относится к экзотерической доктрине Г. Лейбница. Однако остается еще эзотерическая доктрина Г. Лейбница. И.А. Эберхард полагал, что реальная вера Г. Лейбница заключалась в том, что мир постоянно увеличивается в совершенстве, асимптотически возвышаясь к состоянию абсолютного совершенства, как предполагал Г. Лейбниц в письме к Луи Бурже (1678–1742) в 1714 году. Наличие двух противоречащих доктрин Г. Лейбница И.А. Эберхард объясняет стремлением Лейбница получить одобрение своей философии, поэтому Лейбниц пытался представлять свои доктрины в выгодном свете для всех спорящих сторон. «Он брал их догмы как предположения и придавал им приемлемый смысл, приводя их в соответствие со своей системой,

не обязывая себя» [10, с. 415]. И.А. Эберхард отмечает, что Г. Лейбниц часто предлагал свою философию в качестве решения чьей-то проблемы: он показал Варфоломею Дес Боссесу (1648–1738), например, как объяснить пресуществование на монадологических основах, несмотря на то, что сам Г. Лейбниц был сторонником консубстанции (соосуществования) [10, с. 492].

Здесь меня больше интересует первый том «Новой апологии Сократа» И.А. Эберхарда. С целью доказать, что учение о проклятии язычников абсурдно, И.А. Эберхард в первой части книги ставит два вопроса: «Является ли исключением такое большое число людей, пригодных для мудрости и совершенства Бога, и основания, на которых строится эта доктрина, столь же устойчивы, как они пытаются доказать?» [9, с. 48].

Отвечая на первый вопрос, И.А. Эберхард исходит из двух *petitiones principii*. Первый *petitio principii* заключается в том, что Бог сущностно совершенен. С позиции этого принципа относительно природы Бога для Эберхарда становится несомненным, что грехи не могут быть приписаны тому, кто сам их не совершал, и, следовательно, доктрина первородного греха недействительна. Второй *petitio principii* состоит в том, что Бог не может наложить на грешника наказание, которое нельзя облегчить или отменить с помощью самоисправления. Наказания, так как они совершенны, должны «применяться даже к лучшему из страдальцев, и, следовательно, как только исправление имеет место, они должны быть ослаблены» [9, с. 114]. И.А. Эберхард отвечает на второй вопрос, исследуя доктрины, которые поддерживают вечное проклятие язычников, и он приписывает им недостатки в толковании Библии.

Во второй части книги И.А. Эберхард рассуждает в защиту нравственного поведения нехристиан. С одной стороны, он показывает через антропологические и философские причины, что язычники способны на нравственно хорошее поведение. С другой стороны, он приводит доказательства на основании этнологических и исторических источников, которые подтверждают подлинную добродетельность их поведения. Главным аргументом выступает жизнь и учение язычника Сократа. В итоге следствием его рассуждения является то, что «Бог не может отвергать добродетельные души язычников, еще меньше он может их проклинать навечно» [9, с. 434].

Таким образом, в своей «Новой апологии Сократа» И.А. Эберхард использует Сократа как аргумент в пользу учения об *Apokatastasis panton*. В учебнике «Всеобщая история философии» он уже старается

рассмотреть подлинный исторический образ Сократа и раскрыть его философию. Вот что Эберхард сообщает о взглядах Сократа:

Основное содержание сократовской философии заключалось в популярной теологии и общей естественной этике, и по причине этого она отличалась от философии всех его предшественников и последователей. В теологии он имел дело только с исследованием конечных причин, из которых нам известно, как нам действовать, и утверждал, что их исследование полезно, в силу того что это исследование конечных причин. Он связывал эту популярную теологию с естественной этикой тем, что учил, что лучшее и богоугодное богослужение заключается в исполнении перед самим собой обязанностей, состоящих в общении и домашних и гражданских обязанностях, потому что благодаря исполнению всех этих обязанностей лучше всего достигается конечная цель высшего существа, которая заключается всецело в совершенстве и блаженстве. Этому высшему существу подчиняются высшие благодетельные духи, даймоны, благодаря которым бог управляет миром и святыми душами, не ограничивая их чувственность, чтобы они были внимательны к едва заметным знакам бытия, подаваемым по случаю [8, с. 109-110].

У Сократа, оказывается, есть даимон, который дает ему советы, в том числе, как познавать мир с помощью таких способов познания, как майевтика и ирония. Эти способы познания позволяют Сократу противостоять софистам и их «всезнайству» [8, с. 108].

Кроме того, он [= Сократ] учил определенным образом о точной связи между всеми добродетелями и всех добродетелей с благом человеческого общества, к которому, прежде всего, принадлежит патриот [8, с. 110].

Это было еще одним аргументом Сократа против софистов: их «риторические и политические занятия не согласовывались с основными принципами общей этики» [8, с. 108].

Таким образом, И.А. Эберхард рисует образ Сократа как религиозного и морального (этического) философа. Этот образ позволяет И.А. Эберхарду сделать философию Сократа критерием, по которому можно разделить историю древнегреческой «научной» философии на два основных периода — «досократовскую философию» и «сократовскую философию».

Резюмируя сказанное выше, следует отметить, что Иоганн Август Эберхард рисует образ Сократа как религиозного и морального (этического) философа для подкрепления своего аргумента в пользу учения об *Apokatastasis panton*. К такому образу Сократа И.А. Эберхард приходит под влиянием интеллектуальной моды на Сократа в XVIII

веке, особенно усиленной работами старших коллег Эберхарда: «Воспоминаниями о Сократе» Иоганна Георга Гаманна и «Федоном, или О бессмертии души» Моисея Мендельсона. Нарисованный образ Сократа позволяет И.А. Эберхарду сделать философию Сократа критерием, в соответствии с которым можно разделить историю древнегреческой «научной» философии на два основных периода — «досократовскую философию» и «сократовскую философию».

Литература

- [1] *Лейбниц Г.В.* Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г.В. Сочинения в 4 тт. — Т. 4. — Москва: Мысль, 1989. — С. 49-401.
- [2] *Райхерт К.В.* «Досократовская философия» Иоганна Августа Эберхарда // *Sententiae*. — 2012. — № 1 (XXVI). — С. 110-120.
- [3] *Böhm B.* Sokrates im 18. Jahrhundert. — Neumünster: Wachholtz, 1966.
- [4] *Charpentier F.* Das Ebenbild eines wahren und ohne pedantischen Philosophie, oder das Leben Sokrates. Ins Deutsche übersetzt Von Christian Thomas. — Halle: Salfeld, 1693.
- [5] *Charpentier F.* Les Choses mémorables de Socrate, Ouvrage de Xenophon traduit du Grec en Fiança es. Avec La Vie de Socrates, Nouvellement composée et recueillie des plus célèbrés Auteurs de l'antiquité. — Paris: Augustin Courbö, 1650.
- [6] *Collins A.* A Discourse of Free-thinking, Occasion'd by the Rise and Growth of a Sect Call'd Free-Thinkers. — London, 1713.
- [7] *Cooper J.G.* The Life of Socrates. — London: R. Dodsley, 1750.
- [8] *Eberhard J.A.* Allgemeine Geschichte der Philosophie zum Gebrauch Akademischer Vorlesungen. — Halle: Hemmerdeshen Buchhandlung, 1788.
- [9] *Eberhard J.A.* Neue Apologie des Sokrates oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden. — Berlin und Stettin bei Friedrich Nicolai. — Band 1. — 1776.

- [10] *Eberhard J.A.* Neue Apologie des Sokrates oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden. — Berlin und Stettin bei Friedrich Nicolai. — Band 2. — 1778.
- [11] *Hamann J.G.* Sokratische Denkwürdigkeiten // Hamann's Schriften. — Zweiter Theil. — Berlin: G. Reimer, 1821. — S. 1-51.
- [12] *Lafrance Y., Paquet L.* Les présocratiques: Bibliographie analytique, (1450–1879). — Quebec: Bellarmin, 1995.
- [13] *Laks A.* «Philosophes Presocratiques»: Remarques sur la construction d'une catégorie de l'historiographie philosophique // Qu'est-ce que la philosophie présocratique? What is Presocratic Philosophy? / Édité par André Laks, Claire Louguet. — Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 2000. — P. 17-38.
- [14] *Leonard M.* Greeks, Jews, and the Enlightenment: Moses Mendelssohn's Socrates // Cultural Critique. — 2010. — № 74. — P. 183-199.
- [15] *Lessing G.E.* Leibnitz von den ewigen Strafen // Lessing G.E. Werke. — Bd. 7. — Donaueschingen im Verlage deutscher Klassiker, 1822. — S. 131-170.
- [16] *Lochman J.M.* Apokatastasis // Evangelisches Kirchenlexicon. — Bd. 1. — Göttingen, 1986. — Col. 202-203.
- [17] *Marmontel de J.-F.* Belisaire / Édition établie, présenté et annotée par Robert Grandroute. — Paris: Société des Textes français modernes, 1994.
- [18] *Mendelssohn M.* Phädon, oder über die Unsterblichkeit der Seele. — Berlin und Stettin bei Friedrich Nicolai, 1776.
- [19] *Ramus P.* Scholae in tres primas liberales artes: videlicet 1. grammaticae 2. rhetoricae, quae olim quaestiones brutinae 3. dialecticae, quae olim animadversiones in organum Aristotelis (1581). — Frankfurt a. M.: Minerva Press, 1965.
- [20] *Rosenberg H.* Theologischer Rationalismus und vormärzlicher Vulgarliberalismus // Historische Zeitschrift. — Bd. 141. — 1930. — № 3. — S. 497-541.

- [21] *Senderowicz Y.* Facing the Bounds of Tradition: Kant's Controversy with the Philosophisches Magazin // *Science in Context*. — 2008. — Volume: 11. — № 2. — P. 205-228.
- [22] *The Kant — Eberhard Controversy: an English translation, together with supplementary materials and a historical-analytic introduction of Immanuel Kant's on a discovery according to which any new critique of pure reason has been made superfluous. . . by Henry E. Allison.* — Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1973.
- [23] *Trapp M.* Socrates in the Nineteenth and Twentieth Centuries. — Aldershot and Burlington, VT: Ashgate, 2007.
- [24] *Trousseau R.* Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau: La conscience en face du mythe. — Paris: Minard, 1967.
- [25] *Vieillard-Baron J.-L.* Platon et l'Idéalisme Allemand 1770–1830. — Paris: Beauchesne, 1979.

Надійшла до редакції 26 квітня 2017 р.

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ ДЖ. ДЬЮЇ ТА ДЖ. БРУНЕРА: ДО ПРОБЛЕМИ ЛІНГВІСТИЧНОЇ КОМПЕТЕНТНОСТІ

Г.А. Балута

На сучасному етапі розвитку освітньої теорії і практики набуває все більшої ваги компетентнісний підхід, оскільки саме компетентність є показником готовності учня до успішної самореалізації в умовах швидкоплинних трансформацій інформаційного суспільства. У якості результату навчального процесу повинен визначитися комплекс ключових компетентностей, які мають реалізувати низку стратегічних освітніх завдань, зокрема, продуктивності освіти: її конкурентоспроможності на ринку праці, сприятливого розвитку середовища та інноваційних трансформацій, успішної самореалізації суб'єкта освіти як важливого показника життєвого успіху. В умовах соціальних невизначеностей набуває цінності фактор критичного мислення як показник високого освітнього статусу, необхідний життєвий ресурс. Прогресивна освітня спільнота розпочала дискусію про оновлення змісту та форм освіти, відповідності системи освіти викликам сучасної доби, а також виходу її у міжкультурний простір. Дж. Дьюї писав:

Основним обов'язком педагога є не лише ознайомлення із загальними засадами впливу оточуючого середовища на фактичний досвід, а й визначення конкретних факторів, які сприяють отриманню таких знань, які ведуть до розвитку. Понад усе, вони повинні вказати як використовувати фізичне і соціальне оточення, щоб взяти з нього все, що можна, використати для формування корисних знань. Дана проблема не була властива для традиційної освіти, оскільки та могла систематично уникати цього обов'язку. Середовище, яке складалося із парт, дошок, малого шкільного подвір'я вважалося достатнім [7, с. 38].

Поліфонія дослідницьких дискусій піднімає тему належної методології, ефективності освіти, критеріїв та стандартів освітньої якості, ключових орієнтирів, взагалі сенсу освіти як соціокультурного феномена. Компетентнісний підхід як вихідна педагогічна настанова обговорюється у роботах Дж. Равена, О.І. Пометун, О.І. Зимньої, О.В. Овчарук, А.Я. Савченко та ін. Впровадження в освітній процес компетентнісного підходу викликав необхідність визначення поняття. Оскільки діяльність людини у певній сфері супроводжується аналітичною роботою, пов'язаною з обробкою інформації, відповідно її наслідки чи ефекти демонструють різний показник її функціональності, продуктивності дії. У вузькій сфері застосування інформаційного потенціалу йдеться про предметну компетентність, якщо йдеться про соціальний, життєвий контекст доцільно говорити про культурну, соціальну, життєву компетентність, яка інтегрує низку основних. Як відзначає О.І. Пометун:

Під компетентністю людини педагоги розуміють соціально структуровані (організовані) набори знань, умінь, навичок і ставлень що їх набувають у процесі навчання. Вони дозволяють людині визначити, тобто ідентифікувати і розв'язувати, незалежно від контексту (від ситуації) проблеми, характерні для певної сфери діяльності [9, с. 17].

У дослідницькій літературі функціонує багато визначень поняття компетентності як очікуваного результату навчання поруч з багатьма переліками основних компетентностей, що визначаються на основі різних дослідницьких джерел, педагогічних підходів. Наприклад, європейські еталонні межі розглядають компетентності як «набір знань, навичок та відношень, що стосуються ситуації» [10]. Основні компетентності — це ті, які необхідні всім громадянам для особистої реалізації та розвитку, соціальної активності. Визначено вісім основних компетентностей: спілкування рідною мовою; спілкування іноземними мовами; знання математики та загальні знання у сфері науки і техніки; навички роботи з цифровими носіями; навчання заради здобуття знань; соціальні та громадянські навички; ініціативність та практичність; обізнаність та самовираження у сфері культури [10]. На фоні значної кількості фахових публікацій стосовно проблеми, її філософські аспекти розглянуті недостатньо. Отже філософія освіти ставить загальне завдання, яке інтегрує різні психолого-педагогічні дискурси, зосередившись на пошуку вихідних методологічних інваріантів, орієнтованих на розвиток і функціонування освіти як цілісної системи, її органічного зв'язку з людиною, відповідності соціальним можливостям і потребам. Не викликає сумніву, що основним орієнтиром освіти

є і має бути формування мовної/комунікативної компетентності, яка у якості ментальної структури визначає усі інші, зокрема — соціальну.

Вперше поняття «лінгвістична компетентність» впроваджує Ноам Хомський — фундатор генеративної граматики, автор низки фундаментальних праць («Синтаксичні структури», «Аспекти теорії синтаксису», «Знання і мова», «Роздуми про мову» та ін.). В межах даної теорії мова розглядалася як комплексне оволодіння мовою, її правилами, на відміну від процесу опанування окремими мовними елементами. Саме мова як знаково-граматична система спільних правил, вбудована в організацію людини, відрізняє її від тварини. Мовна здатність — мовна компетентність («*linguistic competence*») — одне з центральних понять системи поглядів психолінгвіста. Нариси ідеї відзначалися у філософії Платона, Р. Декарта, І. Канта. Н. Хомський пише:

Мовна здібність — важливий елемент когнітивної здатності. Ми могли би дослідити природу цього феномена, його зв'язок з іншими полями та унікальність. Можуть виникнути запитання: чи слушно картезіанська доктрина наполягає на тому, що ця здібність є особливою властивістю людини як унікальної мислячої істоти і чи нездатність інших біологічних видів розвинути мову на кшталт людської зумовлена, як вважав Декарт, відсутністю у них специфічної властивості інтелекту, а не просто обмеженістю його загального рівня. Ця дискусія вже стала традиційною [11, с. 71].

Вчений виокремлює систему кореляцій мова-інтелект, наполягаючи на тому, що «мовна здібність існує як автономний компонент ментальної структури». «Моя власна робоча гіпотеза полягає в тому, що існує певна автономна система формальної граматики» [11, с. 74]. На думку філософа, основу когнітивного потенціалу закладають базові граматичні структури. «У випадку людського пізнання саме вивчення базових структур у межах їх розвитку і використання повинно, на мою думку, стати пріоритетним, якщо ми хочемо отримати справжнє розуміння інтелекту та його дії» [11, с. 58]. Однак поза цим навряд чи можна чітко відрізнити лінгвістичні і нелінгвістичні компоненти системи знань і переконань. Генеративна граMATика започаткувала поворот до розуміння мови, а саме мовної компетентності як важливої форми когнітивної організації людини. Проблеми лінгвістичної компетентності, її природі, умовам формування присвячено чимало праць як з боку педагогів, так і з боку мовознавців, психологів та філософів. Категорія Н. Хомського продемонструвала помітний ефект вдалої кодифікації, оскільки активно використовується у науковій культурі як позначення цілком вірогідного явища. Але поруч з цим можна констатувати факт його одномірного, спрощеного розуміння, що, власне,

можна пояснити специфікою тієї чи іншої предметної галузі, яка орієнтується на прикладний аспект і не вимагає більшого. У більшості публікацій йдеться про формальне розуміння мовної компетентності як історично сформованого засвоєння мовних норм та їх адекватного застосування за межами методологічної повноти і цілісності, що суттєво звужує дослідницькі рамки та практично-орієнтовані контексти. Варто також відмітити недооцінку значущості дискурсивних практик, їх етичних, прагматичних та інтерсуб'єктивних вимірів у педагогічній діяльності.

Представники інтерактивної парадигми (Дж. Мід, Ч. Кулі) розглядають комунікацію як безпосереднє середовище освіти, особливий дискурс. Дискурс є складним соціокультурним утворенням і «у широкому розумінні складною єдністю мовної форми, значення та дії» [4]. Він не обмежується межами конкретного висловлювання, а включає особистісні і соціальні характеристики комунікативної ситуації, співнесені з даною комунікативною подією.

В цьому сенсі бесіда, збори, урок у класі — всі вони можуть бути названі складними комунікативними подіями. Такі події можна далі розподілити на більш дрібні комунікативні акти, такі як історія у розмові, позов адвоката у суді, пояснення уроку вчителем у класі. В цьому випадку при визначенні значення дискурсу треба враховувати значення, спільні для учасників комунікації: знання мови, знання світу, інші установки і уявлення [4, с. 122].

Навчання — активний процес творення дискурсу, який надалі в значатиме місце людини в структурі соціального поля, магічна гра «творення» уявлень про себе, інших та світ на основі комплексу вражень, оцінок, слів та вчинків, свідомих і неусвідомлених правил. Феноменологія даного явища досить складна. Магічну дію слів продемонструвала низка блискучих експериментів. Р. Ділтс розповідає про показовий експеримент: дітей з однаковим інтелектуальним рівнем розділили на дві групи: «обдарованих» і «звичайних», стимулюючи їх переконаність у цьому. Через деякий час «обдаровані» демонстрували значно кращий результат, ніж «звичайні». У цьому випадку реалізується ціла комбінація психологічних та мовних ефектів: по-перше, феномен послідовності, обґрунтований Р. Чалдіні; по-друге, ефект номінування та славнозвісний «ефект Едіпа» — малодосліджений феномен самоочікуваних пророцтв. Феномени послідовності та номінування є близькими психологічними ефектами. Психологи відзначають принцип послідовності як провідний у маніпулятивних практиках. Відомі теоретики Л. Фестінгер, Ф. Хайдер, Т. Ньюкомб, Р. Чалдіні вважають

послідовність головним мотиватором людської поведінки. Традиційно «послідовність» — результат звички «лінійного мислення» — асоціюється з інтелектом, стабільністю, чесністю та ін. і високо цінується у суспільній практиці. Непослідовність, як правило, міститься в переліку негативних якостей особистості й асоціюється з т. зв. непрогнозованістю особи. Нам рідко спадає на думку, що принцип послідовності є потужним маніпулятором, особливо в поєднанні з номінуванням, що окреслює та підсилює маніпулятивну функцію [1, с. 125].

Спробу розглянути мову, її важливі функції, методологічний статус, що впливають з лінгвістичної компетентності у близьких, але відмінних, площинах було здійснено Дж. Дьюї та Дж. Брунером. Як представники різних філософських напрямків, творці оригінальних освітніх систем, які орієнтовані на різні педагогічні контексти, мислителі були одноставними щодо поглядів на мову як універсальну форму набуття знань, фактор соціалізації, необхідний для успішної соціальної взаємодії та пошуку спільних рішень. Обидва філософи актуалізували одну з вихідних проблем гуманістично-орієнтованої педагогіки — проблему розуміння у навчанні, спільні орієнтири якого визначають педагогічний успіх та мету у соціальному сенсі, адже освітні інституції повинні сформувати «доцентрові сили, які зрівноважують протидію між членами різних спільнот», «забезпечити однорідність і збалансованість суспільства» [6, с. 23].

Коли слова не функціонують у мовленнєвій ситуації (реальній чи уявній), зрозумілій для якогось кола осіб, вони втрачають значення і слову цінність і перетворюються лише на фізичну дію чи стимул. У такому разі діяльність іде торованим шляхом, проте без усвідомлення мовцями мети і значень [6, с. 19].

Дж. Дьюї відомий як родоначальник філософії освіти та прогресивної педагогіки, автор програмних праць «Досвід і освіта», «Демократія і освіта» та ін. Реформаторські ідеї мислителя викликали широкий резонанс у дослідницьких колах.

Значення мови в набутті знань важко переоцінити. Помилково вважати, що перенести якийсь поняття у свідомість іншого означає просто перевести відповідні звуки у його вуха. У цьому разі ми зводимо знання до простого фізичного процесу. Проте навчання за допомогою мови можливе лише тоді, коли інформацію аналізують. Саме цей принцип лежить в основі навчання [6, с. 18].

При цьому філософ ставить акцент на мінімізацію комунікативних проявів у педагогіці, осмислене використання мовного ресурсу і учнем,

і вчителем. Як і Дж. Брунер, Дж. Дьюї демонструє окремі ідеї мовного конструктивізму, але у незначній мірі, на відміну від Брунера.

Мовна компетентність — вельми широке поняття, яке має різні аспекти дослідження і використання мови й очевидно вимагає опанування нормами комунікативної етики в ході викладацької практики. Наприклад, уникнення інформаційної надмірності, «монологічних» педагогік, радикальних оціночних суджень стосовно здібностей учня чи проявів його особистості.

Індивідуальність не є природною оболонкою буття, а здобувається на полі битви, комунікативних впливів-репрезентацій — життєвого середовища суб'єкта. Визначення власної ідентичності, конституювання себе як означення залежать не стільки від самої людини, стільки від культурного середовища, соціальної групи, — так вважав М. Фуко — експериментатор і постійний «шукач» власної ідентичності [1, с. 217].

Отже, використання мови як основного засобу може спричинити й небажані наслідки, «адже освіта — не просто говоріння — це конструктивний активний процес» (Дж. Дьюї). Таким чином, «йдеться не про те, аби применшити значення мови в освітньому процесі, а навпаки, — надати їй життєвої і плідної енергії через зв'язки зі спільною діяльністю» [6, с. 36].

Нариклад, Д. Деннет вважає, що мова — найбільш оригінальний артефакт з усього того, що було створено людиною, функціонування якого нагадує «віртуальну машину». Він упевнений: мова є домінантним фактором свідомості, який впливає на мислення на всіх його рівнях, й активним агентом, що формує наше буття, у якому ми знову й знову відтворюємо нашу свідомість [5]. Дослідник не самотній у своїх констатаціях. Можна вважати, що філософія постмодернізму розпочинає традицію нарративного розуміння людини, суспільства та історії. Г. Бейтсон, Дж. Брунер, М. Уайт, Д. Епстон, Й. Брокмайер, Р. Харре, П. Бурдье — віддають належне дослідженню нарративних структур у конституюванні соціального та особистого досвідів, зокрема процедур самосприйняття та самоусвідомлення, фіксованих категорією «Самість». Іншими словами, особистість як така є результатом соціального конструювання, складного впливу соціальних контекстів, відношень та дискурсивних практик. Таким чином, Ego — унікальний комплекс особистого дискурсу, його різних іпостасей та виявів, «занурений» в соціокультурний контекст.

Одним з перших, хто усвідомив, що соціальний процес є первинним по відношенню до індивідуальних актів мислення, був Брунер [1]. На відміну від поглядів Дьюї, згенерованих на основі поняття до-

свіду, Брунер виходить з поняття освітньої культури, зокрема, лінгвістичного досвіду, який охоплює, поєднує усі можливі види досвіду та розмаїття практик. Альтернативою інструменталізму освітньої прагматики постає ідея поступального розвитку когнітивних здібностей, заперечення антропологічних спрощень біхевіоризму та педагогічного «технократизму». Гуманістичний сенс поглядів Брунера полягає у аргументованій критиці біхевіористського розуміння логіки розвитку інтелекту, точці зору, яка обстоює складність природи людини та пізнавального процесу, що відбувається на вищих рівнях психічної організації і не може бути зведений до абстрактного алгоритму стимул–реакція. Низка праць відомого представника наративної філософії та когнітивної психології («Психологія пізнання. За межами безпосередньої інформації», «Процес навчання», «Культура освіти» та ін.) сприяла розвитку когнітивної революції у педагогіці та психології. Важливим здобутком напруженої роботи автора є теорія наративного конструювання ідентичності, аналіз етапів та особливостей розвитку когнітивних задатків дитини, внутрішньої логіки сприйняття, ідея зв'язку освіти і культури, які актуалізували пріоритет комунікативного досвіду в освітній культурі. Вчений був впевнений: мова пов'язана з пам'яттю, мисленням та сприйняттям, звідси — функція освіти полягає у стимулюванні інтенсивного розвитку пізнавальних здібностей, успішній соціальній адаптації на ґрунті стійкої наукової теорії. Науковий пошук Дж. Брунера спирався на ідеї Ж. Піаже і Л. Виготського поруч з вражаючим обсягом нових ідей, наукової полеміки та філософських спостережень. Філософ проблематизує гіпотезу Сепіра-Уорфа, як вельми далеку від повної ясності, зміст якої торкався культурно-освітньої традиції, яку розвивав філософ. Брунера цікавила проблема кореляції мови та мислення.

Положення про те, що наше мислення залежить від використання певної мови опису реальності відоме під назвою гіпотези Сепіра-Уорфа. Що стосується мовних меж, то це питання залишається далеким від повної ясності. Ніхто ще з упевненістю не відповів на питання, чи повертається наша здатність оволодіння певною системою понять у природу самого пізнання чи вона нав'язується нам конкретною знаковою системою, яку ми використовуємо як допоміжний засіб мислення. Візьмемо, наприклад, закон виключеного третього (дещо або належить до даної категорії, або не належить їй). Чи пов'язаний він з глибинними особливостями нашої ментальної діяльності чи з конструкціями нашої мови? [2, с. 216].

Актуалізація гіпотези Сепіра-Уорфа пояснюється її вбудованістю в проблемний фундамент культурно-орієнтованої педагогіки: наявність

т. зв. «лінгвістичних меж» формує предмет дискусій, можливо, з приводу псевдо-проблеми, в іншому випадку — цілого спектру дослідницьких висновків та перспективних варіантів. Згідно з гіпотезою, пізнавальні відмінності можуть або повинні мати місце там, де є мовні відмінності. Таким чином, мова — інструмент і обмежуючий фактор пізнавального розвитку? «Наші результати змусили нас відмовитися від паралелізму Уорфа на користь інструменталізму, характерного для таких авторів як Виготський і Лурія» [3, с. 323]. Брунер виокремлює два типи культурних факторів, які, на його погляд, обумовлюють пізнавальний розвиток: критерії значущості та мову:

Система евклідової геометрії, як і мікроскоп, є такими засобами, які дозволяють нам проникнути за межі безпосередньої інформації і відтворити світ у нових зв'язках і відношеннях. І якщо ми навіть іноді немов спочатку відкриваємо деякі системи думок і засобів, більшу частину з них ми отримуємо від тієї культури, у якій ми народжуємося. Можливо, прототипом всіх цих засобів є мова, тому що саме вона дозволяє нам засвоїти нову форму уявлень про світ, організувати їх у зрозумілу систему, а там де треба, і перебудувати ці уявлення [3, с. 9].

Таким чином мова розглядається як принцип категоризації реальності, а система значущостей та лінгвістична компетентність мисляться як важлива епістемологічна категорія, методологічний конструкт. Трудність, з якою стикається будь-хто з дослідників мови, полягає у ноуменальній природі даного явища, розумінні мови як системи правил для кожної мови, взятої окремо. При цьому між мовами прослідковується генетичний зв'язок — сімейна спорідненість. Якими є ці правила? Чи можна визнати їх внутрішню логіку, об'єктивацію потенційної внутрішньої форми, приховану за розмаїттям етнічних мовних варіацій? Головна складність аналізу мови полягає в її трансцендентній природі. Про це говорив Б. Уорф, який писав про мову, скориставшись аналогією синього кольору, який перестають помічати, коли він виступає основним кольором нашого світосприйняття.

Екзистенціальна спорідненість з мовою «забороняє» нам «прояснення» внутрішньої форми як інтролінгвістичного фактору: фіксації того, як індивідуальний життєвий світ перетинається з життєвими горизонтами інших світів, що «проявляють» чи, навпаки, «розчиняють» дійсність шляхом повсякденної мовної гри — продукуванні закарбованого у словах спектру несвідомих та усвідомлених правил, інваріантів, натяків, емоцій, унікальних фрагментів особливого та загального мовного досвіду. Творча функція мови породжує нові горизонти, ситуації, неспівмірності — «нонсенси» і, навпаки, синхронії, що вказує на її син-

кретичну внутрішню структуру, яка зберігає потенціальні параметри прогнозованої лінійності і водночас нелінійності-гіпертексту, комунікативних фактів, вписаних у «логіки парадоксу». «Психологію мови» розглядали З. Фрейд, Ж. Лакан, Е. Фром, Е. Берн та ін., які прийшли до цікавих, а часом і несподіваних висновків. Правила функціонують у системі смислів — символів як інваріантних зразків, що існують у кожній культурі, але скрізь приймають специфічну форму. Осмислити єдність та відмінність різних форм культури можна виходячи з медіальної природи слова як символу, типу його смислової комбінаторики. За аналогією з мовою, символ встановлює стійкий зв'язок між різними проявами людської реальності (див.: [1, с. 43]). Запропонована Кассіером дефініція людини як *animal symbolicum* міцно вкорінилася в сучасній філософській парадигмі, тим більше, в дискурсі педагогічної антропології, який розглядає особистість як цілісну організацію структурних компонентів, включаючи «мовну особистість» як суттєвий особистісний вимір. По-друге, мовну компетентність Брунер розглядає як потужний засіб організації мислення та інформаційної обробки.

Одним з найбільш вагомих стрибків в еволюції людини було виникнення здібності до мови та символічних процесів. Реалізація цієї здібності здійснювалася поступово, шляхом довгого тренування. Сепір був очевидно правий, вказуючи, що не можна довести переваги однієї людської мови над іншою щодо досконалості та складності її структури і що мова члена Академії не складніша ніж мова готтентота. Втім той самий Сепір відмічав, що народи відрізняються саме тим, якою мірою вони отримують з використаної мови ті потужні засоби, які організують наше мислення. Інтелектуальне виховання, здатне за сприятливих умов забезпечити використання мови у якості засобу мислення вимагає багаторічного і складного тренування. Якщо людина не отримує такого інтелектуального тренування, якщо немає місця довільному використанню мови у її прагматичній функції управління думкою та дією, то, дійсно, індивід знаходить форми розумової діяльності, що відповідають розв'язанню конкретних задач, але не пристосованих до проблем, які вимагають абстрактних узагальнень [3, с. 353].

В останніх працях Брунера увага зосереджена на тому, яким чином використовується мова для кординації дій дитини на підставі зв'язку між граматиною як знаковою системою, мовою як системою символів і категоризацією реальності. Він доводить що мова, а саме пластичність варіабельність її правил виводить за межі інформації, що дозволяє сформувати новий досвід і нові системи на його основі:

З часом ті можливості, які притаманні мові дозволяють не тільки відображувати і формулювати поточні дії дитини, а й передбачати мо-

жливі дії і спрямовувати їх. Саме в цьому сенсі мова дозволяє нам вийти за межі безпосередньої інформації, яка міститься в стимулах, які доходять до нас, і робить можливим віднесення їх до певних категорій і організацію досвіду в нові системи, які і забезпечують ефективне управління діями [3, с. 9].

Неабияку роль у розвитку аналітичної функції відіграє письмо, оскільки письмо — інструмент використання контексту, незалежно від дійсного стану справ. Незалежність тексту письма і водночас його суб'єктивність сприяє розвитку у школяра стійких уявлень про світ, його організацію, пов'язану зі сферою автономії — «автономних ієрархічних структур». Саме вони мисляться як передумова критичного мислення та етики відповідальності. Брунер виходить з розуміння мови як ресурсної продуктивної системи, властивості якої формують і розвивають когнітивні задачки її носіїв.

Дослідження мови, пов'язані зі співставленням різних культур виявляють множину найпростіших понять, притаманних представникам даного виду від народження. Такі поняття постають будівельним матеріалом, з якого виростають більш складні поняттєві структури [8].

У загальному сенсі йдеться про універсальні, конструктивні функції мови. Ч. Хоккет назвав ці ознаки «моделюючими ознаками». Особливого значення серед інших Хоккет надає здатності мови зберігати і передавати інформацію, віддалену у просторі і часі, та здатності породжувати нескінченну кількість нових повідомлень, тобто продуктивності. На думку автора, дані ознаки притаманні лише людським комунікативним системам. Таким чином, відкривається можливість розширення інтенційного горизонту, коли реальне усвідомлюється як варіант можливого. Розвиток лінгвістичної компетентності, зокрема, письма, відіграє головну роль у формуванні сфери автономного мислення, на відміну від колективістських орієнтацій, ментальних стереотипів, — вважає Брунер [3, с. 352].

Педагогічні наслідки звідси цілком очевидні. Ми знаємо, що потужність людського розуму визначається не тільки і не стільки вродженими задатками, скільки тими знаковими системами, які виявляються в нашому розпорядженні. Тому одна з функцій освіти полягає у тому, щоб надати підростаючому поколінню ці ефективні засоби пізнання. Ми знаємо також, що вдумливе ставлення до мови дозволяє значно розширити наші пізнавальні можливості. Тому ще одна функція освіти полягає у тому, щоб всебічно розвивати лінгвістичну компетентність учнів [2, с. 217].

Література

- [1] *Балута Г.А.* Структури мови. — Кривий Ріг: Вид. Р.А. Козлова, 2015.
- [2] *Брунер Дж.* Культура, інтелект и образование // Теоретические вопросы образования. — Минск: БГУ, 2013. — С. 200-246.
- [3] *Брунер Дж.* Психология познания. За пределами непосредственной информации. — Москва: Прогресс, 1977.
- [4] *Дейк Т.А. ван* Язык. Познание. Коммуникация. — Благовещенск: БГК им. И.А. Бодуэна де Куртенэ, 2000.
- [5] *Деннет Д.С.* Почему каждый из нас является новеллистом? // Вопросы философии. — 2003. — № 2. — С. 121-130.
- [6] *Дьюї Дж.* Демократія і освіта. — Львів: Літопис, 2003.
- [7] *Дьюї Дж.* Досвід і освіта. — Львів: Кальварія, 2003.
- [8] *Палмер Д., Палмер Л.* Эволюционная психология. Секреты поведения Homo sapiens [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://www.klex.ru/>
- [9] *Пометун О.І.* Теорія та практика послідовної реалізації компетентнісного підходу в досвіді зарубіжних країн // Компетентнісний підхід у сучасній освіті: світовий досвід та українські перспективи: Бібліотека з освітньої політики / Під заг. ред. О.В. Овчарук. — Київ: К.І.С., 2004.
- [10] *Рекомендація 2006/962/ЄС* Європейського Парламенту та Ради (ЄС) «Про основні компетенції для навчання протягом усього життя» від 18 грудня 2006 року [Електронний ресурс]. — Режим доступу: http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/994_975
- [11] *Хомський Н.* Роздуми про мову. — Львів: Ініціатива, 2000.

Надійшла до редакції 1 жовтня 2017 р.

НАРАТИВ У МЕТОДОЛОГІЧНІЙ СТРАТЕГІЇ ЧАРЛЬЗА ТЕЙЛОРА

А.Ю. Долгочуб

Починаючи з 60-х років ХХ ст. у сфері гуманітарних наук стали з'являтися такі тенденції до переосмислення предмету, методів та теоретичних підстав наукового пізнання, які отримали узагальнену назву інтерпретативного чи лінгвістичного «повороту». Як один із аспектів зміни орієнтації наукового пізнання виділяють поворот наративний (від слова «наратив» — історія, розповідь), в рамках якого було сформовано наративний підхід. За весь час, який пройшов з його появи, наративний підхід пережив свої злети і падіння. На початку ХХІ ст. можна почати підводити перші підсумки в осмисленні наративу, в тому числі і на прикладі окремих стратегій. Однією з таких є концепція канадського філософа Ч. Тейлора, яка істотно вплинула на філософський дискурс не тільки Канади і всього західного світу, але й України.

В рамках однієї статті неможливо перерахувати й охопити всю літературу з вищезначеної теми. Саме тому ми свідомо обмежили огляд джерел тими роботами, які найбільше близькі до підходу Ч. Тейлора та допоможуть нам розкрити особливості його концепції. По-перше, це теорія метанаративу Ж.-Ф. Ліотара [4, 5] — єдина теорія, на яку він посилається у своїх лекціях. По-друге, це роботи класиків наратології: Й. Брокмейер, Р. Харре [1], А. Мегілл [7], М. Крейсморт. По-третє, це сучасні дослідники наратології як Е. Доманська [3]. Серед українських дослідників наративу, до яких ми звертались, можна назвати О. Мішалову [8] та ін. Дослідженням ідей Ч. Тейлора на Заході займаються: Ф. Далмайр, Р. Еббі (Ruth Abbey), Й. Ангус (Ian Angus), Д. Бернет (Damian Barnat), М. Колдвелл (Marc Caldwell), Ф. Капуто (Francesca Caputo) та ін. В українському філософському контексті ро-

боти Ч. Тейлора були прийняті дуже позитивно і з'явилося широке коло робіт, в яких досліджувалось його філософське надбання. Основні українські дослідники творчості Ч. Тейлора: А. Баумейстер, К. Сігов, О. Панич, Л. Ляпіна, Є. Бистрицький. Варто зазначити, що і в українському, і в західному інтелектуальному просторі дослідники більш за все звертають увагу на теми секуляризації, мультикультуралізму, автентичності тощо. Проте мало хто звертається до дослідження наративної складової у методологічній стратегії Ч. Тейлора. Навіть в українському перекладі «Секулярної доби» перекладачі подекуди замінили слово «наратив», яке є в оригінальному тексті, іншим словом чи певним словосполученням. Вищезазначене також свідчить про те, що наративна складова поки не є центром уваги, а це надає додаткової актуальності нашому дослідженню. Таким чином, метою статті є реконструювання місця і ролі саме наративної складової в методологічній стратегії Ч. Тейлора.

Мартин Крейморт, канадський лінгвіст і теоретик літератури, зазначав, що наратив — це галузь міждисциплінарних взаємодій. В рамках сучасного наукового дискурсу наративний підхід використовується майже у всіх сферах теоретичного знання — історії, соціології, психології, культурології, філософії тощо.

Українська дослідниця О. Мішалова характеризує наратив таким чином:

Наратив є складним міждисциплінарним методологічним конструктом, який об'єднує в собі предмет і метод гуманітарних наук [8, с. 160].

Тобто наратив можна розглядати і як предмет (форму письмового чи усного дискурсу), і як інструмент пізнання (наприклад, наративістське прочитання деяких філософських теорій). Через обмеження детального опису наративу, ми представимо декілька базових методологічних припущень, які слугуватимуть орієнтирами нашої роботи. В подальшому будемо використовувати визначення, яке дають такі відомі класики наративістики як Й. Брокмейєр і Р. Харре:

Наратив — це слово для позначення спеціального набору інструкцій і норм, які встановлюють, що слід і чого не слід робити в житті, і які визначають, як той чи інший індивідуальний випадок може бути інтегрований в якийсь узагальнений і культурно встановлений канон [1, с. 37].

Причина нашого вибору полягає в наступному: в цьому означенні, на відміну від літературознавства, де частіше за все наратив асоцію-

ється з оповіданням (від лат. *narrare* — розповідати), робиться акцент на нормативній функції наративу, а ці ідеї близькі і Ч. Тейлору.

Існує багато типологій наративу. Проте, на наш погляд, зручно буде класифікація основних рівнів концептуалізації наративу, які запропонував один із класиків наратологічної думки А. Мегілл:

- (1) історичне оповідання як таке (наратив);
- (2) «мастер-наратив», тобто повідомлення, яке претендує на авторитетне викладення окремого сегмента історії (наприклад, історія нації);
- (3) «великий наратив» чи повідомлення, яке вважається найбільш авторитетною версією історії взагалі (універсальна історія);
- (4) «метанаратив», під яким найчастіше розуміють віру в Бога чи раціональність, яка притаманна світові і яка є виправданням чи основою для «великого наративу» [7, с. 269].

Варто зазначити, що цю класифікацію можна критикувати. Наприклад, не зовсім зрозуміло, чи можна так званий «мікро-наратив» вважати рівнем наративу, чи він заслуговує на окремий рівень концептуалізації. Окрім цього, ці «рівні» не конкретні, іноді можуть переплітатись і зливатись (власне, що ми покажемо на прикладі роботи Ч. Тейлора). Щільком усвідомлюючи певні недоліки цієї класифікації, ми наводимо її задля зручності в подальшому описі концепції Ч. Тейлора.

Ч. Тейлор у своїх роботах не завжди відділяє один рівень концептуалізації від іншого, коли використовує їх назви. Частіше за все він використовує термін «наратив», але поруч з ним часто використовується і «мастер-наратив». Останній він іноді використовує в сенсі, який запропонував Мегілл, а іноді розуміє під ним метанаратив. Саме тому в статті для кращого розуміння того, що саме він має на увазі, ми заміняємо його власний термін «мастер-наратив» на метанаратив, якщо це передбачено контекстом.

Ч. Тейлора ми можемо назвати і теоретиком, і творцем наративу водночас: по-перше, філософ теоретизує над ним, досліджує його прояви, а по-друге, він у своїй роботі «Секулярна доба» [11, 14] конструює наратив секуляризації сам. В цій статті ми розглянемо тільки його теоретизування, певні аспекти його наративу секуляризації ми розглядали в попередніх публікаціях (див., напр.: [10]).

Доволі цікавим у роботі Ч. Тейлора є те, що для нього дослідження наративу не є самоціллю. Його більш за все приваблює історія секуляризації. Досліджуючи цю тему, він приходять до дослідження наративу як теоретичної конструкції. Можливо, саме тому його визначення наративу таке розпливчасте і нечітке. Про нього ми скажемо дещо пізніше.

Аби краще зрозуміти ідею Ч. Тейлора, нам необхідно почати з дещо іншої теми. Для Тейлора неймовірно важливим терміном, який допоможе нам розкрити, що таке наратив, є «суспільна уява». Цим терміном філософ намагається охопити «ті способи, якими вони [люди] уявляють собі власне суспільне існування: як вони взаємодіють з іншими людьми, як вони ведуть справи зі своїми ближніми, які їхні очікування зазвичай справджуються, а також глибші нормативні уявлення та образи, які зумовлюють ці очікування» [11, с. 275]. Ч. Тейлор виділяє декілька особливостей суспільної уяви, які її характеризують:

- (1) її не можна назвати «теорією», бо йдеться про спосіб, яким пересічні люди «уявляють» собі суспільне оточення. Це уявлення часто висловлюється в образах, розповідях, легендах тощо, але не в теоретичних термінах;
- (2) вона притаманна великій кількості людей, а частіше — всьому суспільству;
- (3) суспільна уява є тим спільним розумінням, яке «уможливорює спільні практики та поширене відчуття легітимності» [11, с. 275], тобто вона надає сенсу тим подіям, які відбуваються з людьми;
- (4) її неможливо адекватно висловити у вигляді конкретної доктрини, бо її не можна обмежити та визначити.

Якщо ми прискіпливіше подивимось на характеристики того, що Ч. Тейлор називає «суспільною уявою», то побачимо, що деякі з них Ж.-Ф. Ліотар приписував метанаративам (наприклад, надавання легітимності, притаманність великій кількості людей). Але водночас ми знаємо, що Ліотар джерело метанаративів вбачав переважно у науковому знанні. Саме тому, якщо говорити мовою Ліотара, ми можемо вважати суспільну уяву певними «метапрескрипціями» [5, с. 34], тобто нормативами того, як будувати мовні ігри та й будь-які суспільні «ігри» взагалі.

Суспільна уява завжди є складною, а саме: вона складається з того, що є фактичним усвідомленням наявної суспільної практики чи

події, того, що може зіпсувати її, «нормативного» розуміння (того, як вона має бути в ідеалі) та певне уявлення про моральний і метафізичний порядок, у контексті якого мають сенс відповідні норми та ідеали. Іншими словами, суспільна уява ширша від простого осмислення конкретних наших практик. Тут ми маємо згадати основні положення теорії практик, на яку тут явно посилається Ч. Тейлор.

Існує достатньо велика традиція, яку називають «теорією практик». В її рамках сформовано багато визначень практики як такої. Виділимо декілька основних:

- (1) фонове (неекспліковане) знання і вміння (Д. Юм), тобто практика є звичкою вчиняти певним чином, не застосовуючи логічні, філософські, моральні чи будь-які інші підстави;
- (2) конкретна діяльність, яка поєднує слова і дії (Л. Вітгенштейн, Дж. Остін), тобто практика задає умови осмисленості повсякденної мови;
- (3) мистецтво вирішення практичних задач в ситуації невизначеності (М. де Серто), тобто практикою в даному випадку можна назвати все, що ми робимо;
- (4) неявні правила та колективні норми, згідно з якими те чи інше «інтерпретативне» або «наукове» співтовариство визначає «сенси текстів», «прийнятні пояснення» (С. Фіш) та ін. [2, с. 11-17].

Серед всього різноманіття підходів до дослідження практик можна виділити дві ключові ідеї, які показують єдність практичної парадигми: «фоновий» характер і здатність «розкривати» основні способи соціального існування, які взагалі можливі в даній культурі і в даний момент історії. З певною умовністю можна сказати, що перша походить від ідей пізнього Вітгенштейна, а друга — раннього Гайдегера. З огляду на те, що Ч. Тейлора більше цікавить перша ідея, зупинимось трохи на ній.

Найпростіше розуміння фонові практики — контекст дій, в якому інтерпретується висловлення або поведінка. Дж. Сьорль, який послідовно розробляв ідею фонових практик, вважав, що будь-яке висловлення чи речення може претендувати на істинність лише за умови наявності певних фонових припущень і практик. Для нього фонові практики — це сукупність прийнятих в культурі способів діяльності,

звичок використання певних речей тощо. Л. Вітгенштейн, у свою чергу, розширює розуміння фонових практик — для нього більш правдо-мірно говорити про загальне культурне тло¹, яке складається з сукупності практик спільної дії, навичок, звичаїв тощо. В нашій статті ми використовуємо слово «фоновий» як похідне від терміну «тло», хоча граматично в мові вони не пов'язані. Це тло не піддається повній експлікації (лише частинами) [2, с. 18-19].

Варто зазначити, що концепцію практик можна розглядати як критику і альтернативу семіотико-культурним і структуралістським теоріям. Теоретики останніх вважають, що система знаків чи ідеологій нав'язує сенс людській діяльності. Позиція практичної парадигми інакша: незалежних систем не існує, а мовні та ідеологічні концепції стають усвідомленими лише на фоні культурних практик. Тобто в основі нашого розуміння лежить звичайний спосіб дії [2, с. 21-22].

Не дарма Ч. Тейлор вводить у свою роботу термін «тло». Філософ пояснює його як «загалом неструктуроване й невисловлене розуміння всієї нашої ситуації, в межах якої окремі риси нашого світу набувають для нас того чи іншого сенсу» [11, с. 276].

Стосунки між практиками та цим тлом взаємодоповнюючі: розуміння уможлиблює практики, а практики уможлиблюють розуміння. Можна сказати, що ми маємо певний ланцюжок: розуміння того, що ми робимо зараз, стає змістовним і набуває значення тільки завдяки осягненню ширшого контексту нашого ставлення до людей і влади, це відкриває ще ширшу перспективу нашого місця в часі, просторі, а також історії, «наративі нашого походження» [11, с. 279]. Наведений вище ланцюжок дає змогу усвідомити, наскільки широким та глибоким є те тло, яке надає сенсу кожній конкретній дії людини. При цьому, Ч. Тейлор каже, що воно не включає геть усе на світі — просто його межі визначити неможливо. Тому філософ робить висновок, що людина, надаючи сенсу суспільним практикам та подіям, спирається на світ як ціле (а саме: відчуття її становища одразу в часі та просторі, серед інших людей та в історії).

В ході дослідження секуляризації, канадський філософ задається питанням: як за 500 років суспільна уява могла змінитись настільки, що віра в Бога видається вже не «вибором за замовчуванням», а лише одним із ймовірних варіантів світоглядної позиції. В «Секулярній добі» він досліджує теперішній стан духовності західної людини

¹Необхідно зауважити, що в силу відсутності в українській мові прикметника, який походить від слова «тло», зазвичай вживається прикметник «фоновий».

на протипагу тому, що існував раніше. Саме тут відбувається перехід Ч. Тейлора до наративу. Для нього принципово, що для теперішнього духовного стану людей важливим є те, що він «має історію». Таким чином людське розуміння себе та свого місця у світі «частково визначається нашим відчуттям людей, які стали тими, ким вони є, долаючи попередній стан» [11, с. 54]. Тобто, одним із найважливіших чинників формування нашого відчуття місця, де ми перебуваємо, є історія того, «як ми йшли і потрапили в це місце». Варто зазначити, що вираз «як ми потрапили в це місце» досить часто зустрічається як в роботах Ч. Тейлора, так і в його публічних виступах. Ми вважаємо, тут ідеться про історично-соціальний орієнтир: «як ми йшли» стосується історичного контексту формування людського світосприйняття впродовж століть, а «потрапили в це місце» стосується конкретного простору, місця, де перебуває людина наразі — тобто йдеться про соціальний контекст буття. Це підтверджується і особистою перепискою автора даної статті з Ч. Тейлором, під час якої він засвідчив, що в «Секулярній добі» він намагається дати історико-соціологічну інтерпретацію подій, які призвели до секуляризації свідомості мас².

Отже, визначення людського розуміння себе та світу, як ми побачили вище, має певний суб'єктивний елемент, який привноситься самою людиною. Він дає змогу нам описувати історію хибно і всіляко викривляти її. Саме ця причина змушує його знову подивитись на ситуацію секуляризації західного християнства. Наше минуле, як пише Тейлор, залишає відбиток на нашому теперішньому, тож ми приречені хибно розуміти себе, поки правдиво не побачимо нашого походження. Тому виникає необхідність опису історичного минулого. Зауважимо, що Тейлор не вважає себе конструктивістом. Представники такого підходу до наративу, де його розуміють як конструкт (так би мовити, наративісти-конструктивісти) здебільшого відмовлялися історії в тому, що вона може бути єдино істинною, і виступали за те, що «єдиним минулим доступним для пізнання є сконструйоване [...], або реконструйоване [...] істориком історичне минуле» [3, с. 10]. Ч. Тейлор у свою чергу впевнений, що тільки шляхом прискіпливого і послідовного дослідження можна виявити ті тенденції, які дійсно призвели до секуляризації західного світу, тобто виявити правдиву історію. Філософ у своїх лекціях (наприклад, у лекції «Master Narratives of Modernity», на яку ми звернемо вашу увагу нижче) дещо критикує конструктивізм [13], проте іноді звертається до пов'язаної з цим підходом лексики.

²Електронний лист Ч. Тейлора від 30 червня 2015 р.

В «Секулярній добі» Ч. Тейлор описує «master narrative» так:

Це один із видів оцінки виникнення сучасної секулярності, і в цій книзі була моя спроба запропонувати іншу, я думаю, більш переконливу. Те, з чим ми маємо справу, часто називають «мастер-наративами» («master narratives»), — широкі рамки картини того, як розгортається історія [14, с. 573] (переклад наш. — А.Д.).

Тобто тут ми бачимо перший варіант використання філософом терміну «мастер-наратив»: тут це теорії секуляризації, історії того, як і чому люди перестали чи стали менше вірити у трансцендентне («нарративна історія піднесення невіри»). Водночас, ми в ході роботи виділили ще одне розуміння наративу — це наративи, які призвели до секуляризації і які описує сам Ч. Тейлор в «Секулярній добі» (наприклад, концепції Г. Гроція, Дж. Локка та ін.).

Аби краще зрозуміти, яке місце займає наратив в концепції Ч. Тейлора, нам необхідно було звернутись не тільки до його фундаментальних робіт, а й до публічних лекцій. Ми спірались на лекції, які філософ прочитав у Центрі Берклі (Berkley Center for Religion, Peace and World Affairs) у 2008 р. Одна з них так і називалась «Master Narratives of Modernity». В цій лекції філософ зазначив, що під «master narrative» він розуміє «всеохопну історію того, як ми прийшли до місця, де знаходимось зараз» [13] (звертаємо увагу, що тут він знову використовує мовленнєвий зворот «як ми йшли і потрапили в це місце», про який ми вже писали вище). Ця історія забезпечує контекст, який надає сенсу тим подіям, які проживають і переживають люди. Тобто тут ми бачимо, як у канадського філософа «мастер-наратив» плавно перетікає в метанаратив, стаючи частиною певної загальної суспільної уяви.

Тейлор дещо полемізує з філософами (такими як згадуваний вище Ж.-Ф. Ліотар), які запевнюють: всі наративи догматичні і від них треба позбавлятися. Тут він полемізує на рівні метанаративу. Тейлор робить посилання саме на ідеї Ліотара, бо вони досить важливі для нього. Питання про те, наскільки коректно Тейлор розуміє модель Ліотара залишаємо відкритим і, можливо, воно варте окремої публікації. В найзагальнішому вигляді зазначимо, що Ліотар у фундаментальній для обґрунтування культурної програми постмодернізму роботі «Ситуація постмодерну» («La condition postmoderne», 1979) визначає модернізм як культуру «великих нарацій» (власне, «метанаративів»), як певних соціокультурних домінант, свого роду владних установок, які об'єктивуються не тільки в соціальних інститутах і структурах, але й задають легітимізацію того чи іншого (але обов'язково одного) типу

раціональності та мови [6]. Іншими словами, він вважав, що метанаративи — це породження модерну, які надають єдино можливе розуміння реальності і визначають місце людини в ній, через що вони видаються системою примусу. Постмодернізм він вважав позицією недовіри до метанаративів, відмовою від них і їх руйнування:

Звернення до великих розповідей виключено; і ми не можемо вдаватися ні до діалектики Духу, ні до емансипації людства як виправдання постмодерністського наукового дискурсу [4, с. 127].

Тейлор у свою чергу зауважує, що цього фактично неможливо досягнути: люди прагнуть розуміти себе саме в термінах існуючих наративів. Він каже, що навіть якщо такі метанаративи і пройшли через значні атаки в наш час і мають залишитись в минулому, тим не менш, вони дуже важливі для нашого мислення.

Ми всі застосовуємо їх [метанаративи], в тому числі і ті, хто стверджує, що відмовився від них [14, с. 573] (переклад наш. — А.Д.).

Ми маємо усвідомити це, бо спроба відмовитись від них лише заплутує справи. Він наводить приклад: людина, використовуючи ті терміни і ідеї, які були продуковані, наприклад, в Середньовіччі, може при цьому не знати історії, але усвідомлювати їх сенс.

В своїх роботах Ч. Тейлор критикує деякі мастер-наративи, намагаючись запропонувати свій, як він вважає, кращий (наприклад, він критикує стадіальну теорію А. Фергюсона [12]). З його точки зору, це зовсім не означає, що «конструкт», який вже існує, він хоче замінити на свій власний. Його позиція така: Тейлор вважає, що його концепція — не конструювання, а виявлення, визначення, окреслення того історико-соціального процесу, який є реальним для західного контексту.

В якості висновків хотілося б зауважити, що Ч. Тейлор не пропонує абсолютно новий підхід у сфері дослідження наративу, а вже використовує надбання західних дослідників цієї теми. Він не завжди послідовно використовує терміни (наприклад, у деяких ситуаціях він може термін «мастер-наратив» розуміти або як повідомлення, яке претендує на авторитетне викладення окремого сегмента історії (власне, історія секуляризації) або як притаманну конкретному суспільству в конкретний час сукупність правил пояснення й інтерпретації подій, які вже відбулися чи відбуваються, і дій, які вчиняють люди (що ближче до терміну «метанаратив»). Метанаратив у нього тісно пов'язаний з суспільною уявою і може розумітись як «тло свідомості», в рамках

якого люди розуміють одне одного і здійснюють суспільні практики. Окрім того, Тейлора можна вважати наративістом і з точки зору того, що він досліджує теорію наративу, і з точки зору створення, конструювання наративу секуляризації, про який ми вже згадували раніше. Мастер-нاراتивами секуляризації у нього є історії піднесення невіри, історії того, як поступово релігійна віра з основної світоглядної позиції перетворилась на один із можливих варіантів світогляду. Водночас у нього в роботах є певні посилання на поняття метанаративу секуляризації. Цей термін можна визначити як зміну становища віри у суспільній уяві взагалі, що також цікавить канадського філософа. Зауважимо що наряду з метанаративом в роботах Ч. Тейлора є місце і для мікронаративу. Подальшою перспективою нашого дослідження буде аналіз останнього, а також того, як вони між собою взаємодіють і поєднуються в його концепції.

Література

- [1] *Брокмейер Й.*, Харре Р. Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы // Вопросы философии. — 2000. — № 3. — С. 29-42.
- [2] *Волков В.В.*, Хархордин О.В. Теория практик. — Санкт-Петербург: Изд-во. Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008.
- [3] *Доманска Е.* Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле. — Київ: Ніка-Центр, 2012.
- [4] *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. — Москва: Институт экспериментальной социологии; Санкт-Петербург: Алетейя, 1998.
- [5] *Лиотар Ж.-Ф.* Ситуація постмодерну // Філософська і соціологічна думка. — 1995. — № 5-6. — С. 15-38.
- [6] *Маслов Е.* Понятие «метанарратив» Ж.-Ф. Лиотара в контексте нарратологии // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. — 2015. — № 2 (52): в 2-х частях. — Часть 2. — С. 150-152.
- [7] *Мегилл А.* Историческая эпистемология. — Москва: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2007.

- [8] *Мишалова Е.В.* Исторический нарратив как форма организации и репрезентации исторического знания // Эпистемология & философия науки. — 2012. — Т. XXXI. — № 1. — С. 157-173.
- [9] *Панич О.* Чарльз Тейлор і Хосе Казанова в Києві. Нотатки очевидця [Електронний ресурс] // Релігія в Україні. — Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/daycomment/22364-charlz-tejlor-i-xose-kazanova-v-kiyevi-notatki-ochevidcy.html>.
- [10] *Рогожинська А.* Феномен секуляризації в концепції Ч. Тейлора // *Versus*. — 2015. — № 2 (4). — С. 110-115.
- [11] *Тейлор Ч.* Секулярна доба. — Книга перша. — Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2013.
- [12] *Фергюсон А.* Опыт истории гражданского общества. — Москва: РОССПЭН, 2000.
- [13] *Charles Taylor Lecture: Master Narratives of Modernity* [Електронний ресурс] // YouTube. — Режим доступу: <https://www.youtube.com/watch?v=m95ck7A2Ooc>.
- [14] *Taylor Ch.* A Secular Age. — Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

Надійшла до редакції 18 січня 2017 р.

КОНЦЕПЦІЯ ФАКТУ ДЖ. СЕРЛЯ

А.С. Бойко

В аналітичній філософії ХХ ст. практично всі традиційні розділи філософського знання зазнали значного оновлення за рахунок, зокрема, суттєвої модифікації категоріального апарату і введення до наукового обігу нових філософських категорій. Серед них виділяється категорія факту, яка є центральною для філософії логічного атомізму Вітгенштейна і Рассела та концепції інших аналітичних філософів, які працюють у напрямку «логічного конструювання світу» (Карнап).

Коротко узагальнимо погляди на природу, функції, онтологічний стан та визначення факту, які було докладно розглянуто у нашому попередньому дослідженні [5]. Так, погляди на природу факту відрізняються таким чином: на думку Фреге [3, с. 49-50], Вітгенштейна [1, с. 36-37], Рассела [3, с. 8, 10], Бейліса [7, с. 459] та Армстронга [6, с. 429], факт — це те, про що ми маємо емпіричне знання; Рамсей [2, с. 104] та Девідсон [8, с. 752-754] вважають, що факт — це лише частина виразу «це факт, що...».

Аналізуючи функцію факту, Рассел [3, с. 7, 17] та Бейліс [7, с. 475] стверджували, що факт — це те, що робить висловлювання істинним («truthmaker»). Бейліс [7, с. 462] також називав фактом тип сутностей, в яких об'єкт втілює властивості чи знаходиться у відносинах. Вітгенштейн [1, с. 36] та Армстронг [6, с. 429] вважали, що факт — це тип сутностей, поєднання яких утворює весь світ.

Щодо поглядів на онтологічний стан факту можна сказати, що Фреге [4, с. 50] та Армстронг [6, с. 430] надавали йому абстрактного значення — на зразок універсалій. Вітгенштейн [1, с. 36], Рассел [3, с. 8] та Бейліс [7, с. 459] стверджували, що факт — це дещо індивідуальне, індивідуальні властивості або відношення.

Філософи дали такі визначення категорії факту: істинна думка (Фреге) [4, с. 49]; актуалізований стан справ (Вітгенштейн [1, с. 36-37], Армстронг [6, с. 429]); деяка сутність, співвідношення з якою робить висловлювання істинним чи хибним (Рассел [3, с. 7, 17]); співвідношення сутностей (Бейліс [7, с. 462]); особлива сутність, яка поєднує об'єктивний світ та світ абстрактних понять (Малліган [10, с. 42]).

В цьому контексті цікавим уявляється підхід видатного представника інтенціонального напрямку в аналітичній філософії Джона Серля, який запропонував оригінальний системний підхід до категорії факту. Він не дає чіткої та однозначної відповіді на питання «Що таке факт?» та «Яка природа факту?», тому що, на його думку, різні види фактів потребують окремого розгляду. Проте у своїй праці «The Construction of Social Reality» [13, с. 121] він вибудовує певну ієрархічну класифікацію фактів.

А саме, всі факти він поділяє на грубі фізичні факти та ментальні факти. Останні, у свою чергу, поділяються на інтенціональні та неінтенціональні. Особливу увагу Серля привертають інтенціональні факти, які можуть мати індивідуальний або колективний (соціальний) характер. Серед соціальних фактів вирізняються такі, що полягають у приписуванні певних функцій, а функції можуть бути агентивні і неагентивні. Агентивні функції можуть бути каузальними або статусними. Саме факти, які полягають у приписуванні агентивних статусних функцій і утворюють надзвичайно важливу для функціонування суспільства групу фактів, які Серль називає *інституціональними*. У кінцевому підсумку інституціональні факти можна поділити на лінгвістичні і нелінгвістичні.

Щоб пояснити, чим грубі фізичні факти відрізняються від ментальних, слід звернутися до їх онтологічного статусу. Керуючись двома головними теоріями, що пояснюють існування світу — атомною теорією побудови матерії та еволюційної теорією — Серль будує таку модель світу [13, с. 7]: світ складається з фізичних частинок та силових полів, які по-різному організуються в системи. Деякі з цих систем живі, а деякі з живих внаслідок еволюції мають свідомість. Разом зі свідомістю всі живі системи (тобто люди та тварини) мають інтенціональність — здатність свідомості бути спрямованою на об'єкти чи явища світу [13, с. 7] та уявляти їх по-іншому, ніж вони існують у світі [13, с. 6-7].

Фізичний світ, незалежний від свідомості та інтенціональності, існує та існуватиме, навіть якщо носії свідомості та інтенціональності зникнуть. Наприклад, зміна пори року, хімічний склад води або коливання повітря, що сприймаються вухами як звук, є об'єктами або

явищами, що не залежать від спостерігача. Факти, що існують в цій реальності, Серль визначає як грубі фізичні.

Але з появою бодай однієї свідомої істоти з'являється інша реальність — ментальна. Вона відрізняється від фізичної не лише здатністю свідомої істоти фокусуватися на собі або інших суб'єктах, об'єктах або явищах; у ній об'єкт, суб'єкт чи явище може набувати двох типів властивостей: належних (intrinsic) та не належних їй за природою, існуючих лише в залежності від інтенціональності спостерігача [13, с. 9-13]. Аналізуючи як приклад викрутку, Серль відносить до належних їй за природою властивостей масу та хімічний склад [13, с. 9], а до не належних — спосіб використання [13, с. 10] та колір [13, с. 11].

Також до існуючих в залежності від інтенціональності спостерігача властивостей можна віднести статус об'єкта, суб'єкта чи явища. Наприклад, корови, яких у Україні розводять для отримання м'ясо-молочної продукції, у Індії є священними тваринами; цей статус є залежним від інтенціональності спостерігача, у той час як маса, кількість кінцівок та наявність хвоста тварини — незалежними. Таким чином, один і той самий об'єкт, суб'єкт чи явище можуть мати обидва типи властивостей.

Даний розподіл вдало доповнює концепцію Дж. Локка, який, як загально відомо, виділяв первинні та вторинні якості речей. До первинних (або реальних) він відносить густину, протяжність, форму, число та рухливість або спокій [9, с. 97]; ці характеристики невід'ємні та постійні; вони залишаються сталими, навіть якщо розділити тіло на дрібні частинки. До вторинних (або чуттєвих) якостей Локк відносить колір, запах, смак, звук та їм подібні [9, с. 98]. Різниця між ними, на його думку, полягає в тому, що первинні якості існують в самих тілах, а вторинні — це результат впливу тіл на органи чуття сприймаючого суб'єкта [9, с. 102-103]. Дійсно, якщо не буде сприймаючого суб'єкта, то у тіла не буде ані кольору, ані запаху, ані смаку; все, що залишиться — його особливий хімічний склад, молекулярна або не молекулярна будова та маса.

Отже, грубі фізичні факти відображають лише реалії фізичного світу, що існують незалежно від існування свідомих істот. Будь-які ментальні факти існують, лише доки існує бодай одна свідомо істота; вони мають опосередковане відношення до грубої фізичної реальності, тобто виходять за її межі. У свою чергу, ментальні факти можуть бути неінтенціональними — спрямованими власне на суб'єкта, який стверджує факт, або інтенціональними — спрямованими на будь-якого іншого суб'єкта, об'єкт або явище.

Інтенціональні факти поділяються на індивідуальні та колективні. До індивідуальних відносяться факти, що стосуються лише того, хто стверджує факт («Я хочу води», «Я йду вулицею» тощо). Колективні інтенціональні факти виникають, коли свідомість більш ніж двох істот спрямована на одного і того самого суб'єкта, об'єкт чи явище. Таке спрямування — це не просто сума двох інтенціональностей, а принципово нове явище — колективна інтенціональність («We-Intentionality»). Серль визначає її як залучення до корпоративної поведінки та співпереживання таких емоційних станів, як переконання, бажання та наміри [13, с. 23]. Їй протиставляється індивідуальна інтенціональність («I-Intentionality») — невід'ємна частина свідомості, яка щоденно супроводжує будь-які дії свідомої істоти; причому колективна інтенціональність не може бути зведена до сукупності індивідуальних інтенціональностей [12, с. 47-48].

Колективна інтенціональність вимагає деякої зосередженості; вона передбачає, що свідомо істота робить щось лише як частину загальної дії: якщо скрипаль грає на скрипці, то він грає свою партію як частину загальної симфонії [13, с. 23]. Ключовим елементом у колективній інтенціональності Серль вважає відчуття спільної дії, бажання співпричетності до дії чи процесу. У випадку, якщо хоча б дві свідомі істоти відчують спільну спрямованість на один і той самий об'єкт, процес, переживають одне і те саме відчуття, можна відзначити наявність колективної інтенціональності.

Отже, соціальні факти — це ментальні факти, наділені колективною інтенціональністю. Сукупність соціальних фактів утворює соціальну реальність, що відрізняється за характеристиками від фізичної, хоча і опосередковано пов'язана з нею.

Важливе значення для теорії фактів Серля має приписування («assignment») функції. Об'єкту, суб'єкту чи явищу може бути приписано будь-яку функцію [13, с. 14]: наприклад, вода здатна охолоджувати, папір — тривалий час містити зображення, а вітер — зрушувати з місця предмети. Приписування функції ніколи не властиві об'єкту, суб'єкту чи явищу як такі — вони завжди залежні від спостерігача. Серль розрізняє функції двох типів [13, с. 23]: неагентивні, що відображають природні причинні процеси (наприклад, функцією дощу є зволожувати ґрунт), та агентивні, які об'єкту приписує спостерігач, виходячи з власних установок (функцією лійки є зволожувати ґрунт у горщиках. Але ця функція може бути успішно замінена будь-якою іншою — наприклад, слугувати горщиком для квітів).

До особливого підвиду агентивної функції належить статусна, яку

об'єкт, суб'єкт чи явище не може виконувати лише за рахунок своїх фізичних властивостей [14, с. 7]. Існування статусної функції можливе лише за умови приписування об'єкту, суб'єкту чи явищу статусу, що визнається колективно [13, с. 41]. В якості прикладу Серль описує [13, с. 39-40] селище примітивного племені, оточене лінією з каменів. Вона символізує огорожу, за яку не можуть заходити всі, хто не є членами племені. Лінія виконує функцію огорожі не за рахунок фізичних властивостей, а через колективну впевненість тубільців у її статусі огорожі.

Факт приписування статусної функції суб'єкту, об'єкту чи явищу зазвичай має вигляд конститутивного правила виду «*X* вважається *Y* в контексті *C*» [13, с. 46]. Серль описує [13, с. 27-28] два види правил: регулятивні, які регулюють та впорядковують вже існуючу діяльність (правила поведінки за столом, дорожнього руху лише регулюють процеси прийому їжі та рух на вулиці), та конститутивні, які створюють певну діяльність (правила гри в шахи власне створюють таку гру).

Отже, колективне приписування статусної функції — такої, що не може виконуватися лише завдяки фізичним властивостям суб'єкта, об'єкта чи явища — утворює інституціональний факт. Такі факти існують у межах певних інститутів, колективно створених заради комфортного співіснування.

Яскравим прикладом таких фактів можна назвати гроші. Факт, що це — одна гривня, можна записати у вигляді конститутивного правила виду «*X* вважається *Y* в контексті *C*»: «Шматок паперу даного кольору, форми, розміру із зображенням знаків даного виду, нанесених у даний спосіб, вважається засобом обміну на матеріальні та нематеріальні блага номіналом одна гривня в межах території України». Шматок паперу, який громадяни України наділяють статусом засобу обміну, не може виконувати свою функцію лише за рахунок фізичних властивостей; це стає можливим тільки у випадку колективного визнання цієї статусної функції. Відбувається таке визнання у межах конкретного економічного інституту — інституту грошей; вигляд такого засобу обміну жорстко регламентується державою, права на його виготовлення та правила обігу суворо контролюються тощо. Отже, факт, що конкретний шматок паперу із зображеними на ньому у певний спосіб знаками — це купюра номіналом одна гривня, є фактом лише доки так вважають суб'єкти, які наділили цей об'єкт статусною функцією; це доводить, що він є ментальним, інтенціональним, колективним та інституціональним.

Серль наводить декілька критеріїв класифікації інституціональних фактів [13, с. 124-125]: за предметом розгляду (економічні, політичні, релігійні); за сучасним статусом (щойно створені, такі, що продовжують існування та такі, що припинили існування); за логічними операціями. Найбільш важливим він вважає [13, с. 124] розподіл інституціональних фактів на лінгвістичні — такі, що стосуються лише висловлювань, та нелінгвістичні — такі, що стосуються певних матеріальних об'єктів, процесів, явищ.

Прикладом лінгвістичного інституціонального факту є, наприклад, будь-яка посада: «Людина, яка відповідає даним вимогам, обрана на дану посаду за даною процедурою та має документальне підтвердження заняття такої посади, вважається президентом на території України». За межами конститутивного правила — тобто поза увагою суб'єктів-громадян України, які включені у колективну інтенціональність і наділили цю людину такою статусною функцією — ця людина не буде президентом, тому що у її фізичній будові немає нічого такого, що давало б їй можливість займати дану посаду. Президент — це посада, це статусна функція, яку будь-хто може виконувати лише за умов наявності колективної інтенціональності та певного ступеня розвитку соціального інституту влади. А все вищеперераховане, як наголошує Серль, неможливе без мови, яка і дає можливість вибудовувати на основі фізичної та ментальної реальності спочатку соціальну, а потім інституціональну.

Інституціональні факти утворюють складні багаторівневі структури, пов'язані між собою та в межах однієї структури незчисленною кількістю зв'язків. Так, Серль зазначає, що інституціональні факти можуть бути ітерованими на основі інших фактів: «термін Y одного рівня може бути терміном X або терміном C наступного рівня або вищих рівнів» [13, с. 125]. Наприклад, деяке висловлювання X_1 вважається згодою Y_1 в контексті C_1 . Але за умов C_2 висловлювання $X_1 = X_2$ вважається укладенням шлюбу, що надає певні права та накладає певних обов'язків. Вважаючи укладення шлюбу X_2 контекстом Y_3 , можна стверджувати, що факт продажу одним з подружжя сумісно набутого майна без згоди іншої сторони вважається правопорушенням X_3 . Через таке правопорушення $X_3 = C_4$ може бути розпочате кримінальне провадження X_5 тощо.

Отже, описуючи свою систему фактів, Серль зображує чотири існуючі реальності: фізичну — реальність фізичних частинок та силових полів, ментальну — реальність, що існує у свідомості істот, соціальну — реальність суб'єктів, об'єднаних станом колективної інтенціональності,

та інституціональну — соціальну реальність, особливим чином організовану за допомогою конститутивних правил виду «*X* вважається *Y* в контексті *C*» для комфортного суспільного проживання. Вони пов'язані одна з одною, але факти, що функціонують у кожній із них, матимуть різне визначення, онтологію та функції.

Під час аналізу концепції фактів Серля та зіставлення її з концепціями фактів інших філософів аналітичного напрямку виявилось, що досліджувані представники аналітичного напрямку (зокрема Фреге, Вітгенштейн, Рассел, Бейліс, Армстронг, Малліган та Девідсон) переважно сприймають факт як дещо однорідне. Вони дають йому визначення, роблять висновки про його онтологічний стан та функції, виходячи з того, що всі факти, що мають місце в існуючій реальності, в більшості однакові за походженням, властивостями та особливостями функціонування.

Порівняно з концепціями факту даних представників аналітичної філософії концепція Дж. Серля здається нам більш чіткою, логічною та вмотивованою. По-перше, Серль акцентує увагу на онтологічному та епістемологічному значенні протиставлення статусу «суб'єктивний» та «об'єктивний» для фактів та висловлювань:

З епістемологічної точки зору «об'єктивний» та «суб'єктивний» — перш за все предикати висловлювань [...] в онтологічному сенсі «об'єктивний» та «суб'єктивний» — це предикати сутностей та типів сутностей, що описують способи існування [13, с. 8].

Так, наприклад, грубі фізичні факти — такі, що стосуються суто об'єктів та явищ навколишнього світу — онтологічно об'єктивні, тобто для їх існування немає необхідності у наявності наділених свідомістю істот (наприклад: дерево — горючий матеріал; до складу морської води входить сіль). Судження, що стосуються цих фактів, можуть бути як епістемологічно об'єктивними («Червоне море є найсолонішим у світі»), так і епістемологічно суб'єктивними («Червоне море є найкрасивішим у світі»).

Поряд з грубими фізичними фактами існують ментальні — тобто онтологічно суб'єктивні: для їх існування необхідно, щоб існувала бодай одна свідома істота. Судження, що стосуються цих фактів, також можуть бути як епістемологічно об'єктивними («У мене болить нога»), так і епістемологічно суб'єктивними («Моя нога болить менше, ніж нога Івана»).

Зазначимо, що така диференціація фактів має важливе значення для встановлення істинності суджень, що стосуються цих фактів. Вста-

новлення істинності епістемологічно об'єктивних суджень можливе через пошук відповідності судження факту, що існує незалежно від установок свідомої істоти. Але встановити істинність епістемологічно суб'єктивних суджень можливо, лише апелюючи до фактів, що існують у свідомості істоти.

Незважаючи на чіткість та логічність даної концепції, класифікація фактів Серля не враховує всі існуючі їх види. Він зазначає, що до цієї класифікації не входять, наприклад, математичні факти [13, с. 122]. Чим відрізняються математичні факти від будь-яких інших ментальних?

Порівнюючи ментальні, соціальні та інституціональні факти з математичними, можна дійти висновку, що останні є найбільш загальними та автономними — тобто такими, що не залежать від індивідуальних установок та особливостей сприйняття свідомої істоти. Більш того — якщо, наприклад, деяка математична теорема є сформульованою та доведеною, вона не зникає, навіть коли свідомі істоти припиняють думати про неї або втрачають знання про неї, що справедливо для ментальних фактів.

На нашу думку, в цьому відношенні концепція фактів Дж. Серля корелює з концепцією «третього світу» К. Поппера [11, с. 210-218]. Поппер також виділяє світ фізичних об'єктів і станів та світ станів свідомості; але поряд з ними існує «третій світ» — світ об'єктивного знання, наукових теорій та ідей. Він створений людьми, але є достатньо автономним та здійснює на них серйозний вплив як на істот, що мешкають у другому та у першому світі.

Користуючись термінологією Серля, можна схарактеризувати складники «третього світу» таким чином: безперечно, всі наукові теорії та ідеї створюються (точніше — формулюються, адже Поппер уявляє «третій світ» як деяку сукупність «потенційних можливостей», теоретичних систем, проблем, проблемних ситуацій, критичних розмірковувань, які перебувають в постійній взаємодії; деякі з них істинні, деякі — хибні, деякі сформульовані, а деякі — ні і ніколи не будуть) свідомими істотами, тобто є онтологічно суб'єктивними. Але після створення теорії або ідеї, що мають позитивну чи негативну наукову цінність, об'єктивізуються, набувають деякої автономності та включаються до єдиної системи об'єктивного знання — тобто стають онтологічно об'єктивними.

Крім того, введення конститутивного правила « X вважається Y в контексті Z » як опису будь-якого інституціонального факту досить аргументовано пояснює, як саме можливе виникнення інституціональ-

них фактів, коли об'єкт, суб'єкт чи явище сприймаються як дещо, чим вони не могли б сприйматися лише за рахунок їх фізичних властивостей. До того ж, розмежовуючи фізичні та ментальні факти, виділяючи інтенціональні, соціальні, інституціональні факти та доводячи їх онтологічну неодномірність, Серль вибудовує інші виміри існування фактів, інші реальності — ментальну та соціальну. Так, і грубі фізичні, і ментальні факти пов'язані між собою, оскільки наш всесвіт — в першу чергу взаємодія частинок та силових полів; але дане розмежування дає можливість зрозуміти механізм їх взаємодії та спосіб виникнення більш складних утворень, існування та функціонування яких неможливо пояснити за допомогою фізичних формул та записів хімічних реакцій.

Серль аргументовано відводить мові центральне місце у своїй концепції. Мова — фундаментальний соціальний інститут, без якого не існувало б інших соціальних інститутів і без якого неможливим було б їх збереження та відтворення. Лише завдяки мовним засобам можливе приписування функції, а також включення до колективної інтенціональності інших свідомих істот. Більш того, існування лінгвістичних інституціональних фактів — обіцянок, жартів, таємниць тощо неможливе без мови взагалі, адже єдине фізичне явище, що стоїть за ними — коливання повітря, або, у випадку письмового занотування, певні знаки на паперовому або електронному носії, зрозуміти які без мови також неможливо. Роль мови у виникненні, функціонуванні та відтворенні соціальних інститутів буде розглянута у наступних дослідженнях.

Таким чином, залучення концепції трьох світів Карла Поппера є, на наш погляд, доволі продуктивним для подальшого розвитку теорії інституціональних фактів Джона Серля і визначення їх онтологічного статусу як таких, що належать саме до третього світу об'єктивного змісту функціонування ідеальної реальності.

Бібліографія

- [1] *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. — Москва: Канон +, РООИ «Реабилитация», 2008.
- [2] *Рамсей Ф.П.* Философские работы. — Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003.

- [3] *Рассел Б.* Философия логического атомизма. — Томск : Водолей. — 1999.
- [4] *Фреге Г.* Мысль: логическое исследование // Логико-философские труды. — Новосибирск : Сиб. унив. изд-во, 2008.
- [5] *Шпильова А.С.* Категорія факту в аналітичній філософії ХХ–початку ХХІ ст.// Актуальні проблеми духовності: зб. наукових праць / Ред.: Я.В. Шрамко. — Вип. 16. — Кривий Ріг : КДПУ, 2015. — С. 248-256.
- [6] *Armstrong D.M.* A World of States of Affairs // Philosophical Perspectives. — 1993. — Vol. 7: Issue Language and Logic. — P. 429-440.
- [7] *Baylis C.* Facts, Propositions, Exemplification and Truth // Mind. — 1948. — 57 (228). — P. 459-479.
- [8] *Davidson D.* True to the Facts // Journal of Philosophy. — 1969. — Vol. 66. — № 21. — P. 748-764.
- [9] *Locke J.* An Essay Concerning Human Understanding. — London : Printed for A. Bettesworth and 4 others, 1819. — Vol. I.
- [10] *Mulligan K.* Facts, Formal Objects and Ontology // Modes of Existence. Papers in Ontology and Philosophical Logic, Andrea Bottani & Richard Davies (eds.). — Frankfurt : Ontos Verlag. — 2006. — P. 31-46.
- [11] *Popper K.* Unended Quest: Un Intellectual Autobiography. — London; New-York : Taylor and Francis e-Library, 2005.
- [12] *Searle J.R.* Making the Social World. — Oxford : Oxford University Press, 2010.
- [13] *Searle J.R.* The Construction of Social Reality. — London : Penguin Books, 1995.
- [14] *Searle J.R.* What is an institution? // Journal of Institutional Economics. — 2005. — Vol. 1. — P. 1-22.

Надійшла до редакції 18 вересня 2017 р.

ФІЛОСОФСЬКА ПАРАДИГМА: СХІД — ЗАХІД

Г.Г. Останіна

Європейські дослідники найчастіше використовували постколоніальну методологію дослідження орієнталізму, запропоновану Е. Саїдом, який систематизував і класифікував його за такими різновидами: «академічний», «управлінський», «образний». «Академічний тип» українського орієнталізму почав активно розвиватися наприкінці XVIII століття на рівні перекладів та переспівів. «Управлінський» же тип розглядали Єва Томпсон [22], Ларі Вульф [4], Франц Фанон [26] та інші. Для свідомості українського письменства пізнання такого типу орієнталізму донедавна було неприйнятне, бо Україна сама мала довготривалий час «колоніальний статус» та «чорно-білу мапу історії» (Ярослав Поліщук). Едвард Саїд у своєму дослідженні дійшов такого прагматичного висновку, що Захід створив Схід лише для самого себе:

Орієнталізм — це спосіб думки, що спирається на онтологічну та епістемологічну різницю, яка проводиться між «Сходом» і (в переважній більшості випадків) «Заходом» [20, с. 13].

Цілком справедливо у своїх роботах орієнталіст наголошував на тому, що у Європі наприкінці XIX–початку XX ст. було модно займатися орієнталістикою, а дисципліна акумулювала у собі вектори імперіалізму та колоніалізму. На нашу думку, саме суб'єктивний фактор людини-митця чи людини-творця відіграв найважливішу роль як у формуванні філософії орієнталізму, так і синтезу понять «Схід»–«Захід».

Тематичний спектр досліджень зарубіжних авторів характеризується значною різноманітністю: колоніальна політика (Бернард Льюїс [16]), «есенціалістська концепція» (Abdel-Malek Anouar [24], гендерний Схід (Reina Lewis [25]), «епістемічне насильство» (Гаятрі Чакраворті Співак [21]) та ін. На їхню думку, західний пануючий орієнталізм —

це в першу чергу настанова на задоволення потреб західного імперіалізму, а також цивілізаторська місія Заходу на Схід. Цікаві спостереження щодо формування європейського орієнталізму знаходимо у постколоніальних студіях Бенедикта Андерсона, Ентоні Сміта, Цветана Тодорова, Сьюзен Лейтон, Калпан Сахні та ін., де орієнталізм від доби романтизму розглядався як класична колонізаторська практика.

У формуванні сучасних українських досліджень проблем орієнталізму важливу роль відіграли теоретико-методологічні аспекти компаративістичних досліджень останніх десятиліть: Дмитра Наливайка, Тамари Денисової, Олени Дубініної, Ганни Стембковської, Анатолія Науменка, Людмили Задорожної, Ірини Арендаренко, Оксани Забужко, Миколи Ільницького, Тетяни Мейзерської, Романа Височанського та ін.

В українській гуманітаристиці ще бракує сучасних компаративно-імагологічних студій, що стосуються важливої теоретичної й історико-культурної проблеми інонаціональної парадигми літературно-філософської спадщини. Причина тому — не тільки в складності проблеми, а й довгочасних нашаруваннях упередженостей, полегшено-кон'юнктурних вирішеннях та стереотипно-ідеологічних навіюваннях. На сьогодні не існує достатньої кількості концептуальних робіт, що дослідили б моменти «єднання» чи «протистояння», «впливу», поєднання емпатії чи антипатії до інших народів із любов'ю до рідного, показали б, як типологія інонаціональної (орієнтальної) тематики узгоджувалася з процесом розвою українського письменства і віддзеркалювала цей процес. Мета даної розвідки полягає у філософсько-літературному аналізі феномену орієнталізму, виявленні його підґрунтя.

Початки філософської рефлексії над проблемою Схід–Захід чітко простежуються у Давній Греції: у міфах про походження світу та богів, про виникнення життя на Землі, появу перших людей тощо. Так, у міфі про Європу й Азію розповідається про принцип розподілу світу на пануючий та колоніальний:

Вона побачила, як Азія і той материк, що відділений від Азії морем, у вигляді двох жінок, боролися за неї. Кожна жінка хотіла володіти Європою. Переможена була Азія, і їй, що виховала і вигодувала Європу, довелося поступитися нею [13, с. 137-138].

Про загальновідомі протилежності, такі як небо–земля, день–ніч, людина–раб, чорні–білі, засвідчила література Давньої Месопотамії. Окрім того, у Біблії, що є безцінним джерелом знань про Схід, мовиться про розподіл землі між синами Ноя, унаслідок чого з'явилися

різні народи. Подібну проблему порушив у «Західно-східному дивані» Йоганн Гете:

Богом создан был Восток,
Запад также создал Бог
Север, Юг и все широты
славят рук его щедроты [5, с. 8].

На нашу думку, це вже певний порядок існування речей у світі, своєрідна констатація того, що протилежності існують та можуть гармонійно доповнювати одна одну.

Грецькі філософи також розглядали проблеми протилежностей. Так, перший давньогрецький астроном Фалес вважав, що земля має округлу форму та поділяється навпіл, а його учень Анаксимандр застосував такий поділ до географічних координат. Останній пояснив утворення світу як наслідок вічного руху, що породжує протилежності, які самі по собі існувати не можуть.

У перших художніх пам'ятках античності також ідеться про народи, що мешкали на землях Сходу і Заходу на рівні змагальності [6, 7]. В «Історіях» Геродота ідеться про ворожнечу Азії і Європи, яка почалася із викрадення жінок. Помста породила війни між країнами, через що перси умовно відокремили від себе Європу. Мислитель уже тоді уявляв простір як протиставлення «Схід (перси)–захід (греки)». У його прозовому творі зустрічаються поняття «чужі краї», «чужинці», «інші народи», «різні мови», «сусіди», «два народи», «різні культури», що свідчить про ідейно-естетичну асиміляцію творчості. Саме географічні відкриття та колоніальна експансія призвели до освоєння «східного матеріалу» та філософського «діалогу» Схід–Захід. Своєрідний географічний вектор філософії орієнталізму намітився, коли відбувся розподіл Римської імперії на Східну і Західну. Що ж стосується України, то її місцезнаходження — прикордоння:

[Ц]е здебільшого дика околиця, небезпечний, але привабливий край, джерело романтичних візій і образів [23, с. 5].

На нашу думку, кордон або «географічна екзотика» і став сіяти іншість: здатність адаптувати у власній свідомості та культурі нові враження, активна стимуляція до усвідомлення власного «Я».

Філософ-досократик Геракліт навпаки розумів світ як одне ціле, він вперше обґрунтував думку про взаємодію, вічну боротьбу та єдність протилежностей. Демокрит також вважав, що сутністю буття є єдність протилежностей, які можуть не лише поєднуватись, а й впливати на розвиток один одного.

Основоположник європейської філософії Платон у діалозі «Держава» змалював картину утопічної держави, порушив вічні політичні проблеми на колоніальному рівні: «у кого велика держава, у того й великі переваги над іншими» [18, с. 27]. Його учень Аристотель у трактаті «Категорії» також порушив природну проблему існування протилежностей, акцентувавши увагу на тому, що вони можуть переходити одна в одну, або бути тотожними по виду чи роду [1, с. 84-86].

Отже, ще від часів Гомера у свідомості та уявленні людей відбувся розподіл земель на східні і західні. Змагання у здобутті слави на полі бою дозволили говорити митцям Давньої Греції про особливості життя різних народів на рівні побуту, моральних добродішностей тощо. На нашу думку, саме філософсько-географічний вектор орієнталізму заклав чисельні архетипи орієнтального походження в українській культурі.

В епоху Ренесансу почав формуватися європоцентризм, активно у різних аспектах досліджувалася історія та культура інших народів з метою як забезпечення великих географічних відкриттів, так і всебічного розвитку індивідуальної творчості. Так, відомий польський хроніст Матвій Меховський описав страждання Європи від татарських набігів, намагання християн запровадити християнську віру серед татарських орд. Характеризуючи Азіатську Сарматію від Дону до Каспійського моря, він увів в якості художнього осмислення життя татар, вандалів, турків, досягнувши, зокрема, реалістичної автентичності опису східного етносу [17].

Падіння Римської імперії та розкол Церков зумовили активізацію діалогу та взаємодію двох культурних ареалів, де головним чинником був розкол існуючого світу на православний Схід і католицький Захід. Значною підмогою для становлення філософії орієнталізму була паломницька література, що описує подорожі мандрівників до святих місць і характеризує індивідуальні орієнтально-енциклопедичні знання митців у галузі географії, етнографії тощо («Ходіння ігумена Даниїла», «Мандрі по Святих місцях Сходу і Заходу з 1723 по 1747 роки» В. Григоровича-Барського, «Ходіння за три моря» А. Нікітіна та ін.). Зокрема, В. Григорович-Барський

[став] в один ряд з тими чисельними мандрівниками по Європі початку XVIII ст., які почали усвідомлювати, що людина не може бути прив'язана до певного визначеного місця, вона спроможна відкрити для себе «інші» світи, де можна здобути нові знання, яких вона не здатна одержати у тому середовищі, до якого вона звикла [14, с. 129].

Скажімо, у філософських творах Григорія Сковороди («Розмова про премудрість. Мудрість та людина») наявні перші висловлювання про

Китай та символічні образи чужоземців, які мандрували Індією. Слідом за українським філософом, Іван Котляревський в «Енеїді» яскраво зобразив філософію життя інших народів, вдаючись до того, що Т. Гундорова атрибує як «особливий різновид кітчю, який можна назвати колоніальним» [8, с. 92].

Гене́за філософії орієнталізму глибоко закорінена в драматизм історично-політичного минулого українського народу, який з давніх часів на різних рівнях «спілкувався» з багатьма іншими етнічними спільнотами. Уже з перших князів киево-руської доби Україна була ареною постійної боротьби між елементами європейськими й орієнтальними. За часів Київської Русі звичним явищем були різнонаціональні шлюби, які не лише забезпечували обом сторонам державний розквіт, а й розвивали інонаціональні культури і на деякий час гарантували мирне співіснування з іншими народностями. Так, в «Історії Русів» яскраво охарактеризовано «колоніальну травму» української культури.

Розглядаючи сутність філософії орієнталізму, ми не можемо оминути понять «простір», «територія», «прикордоння». В їх основу покладене як географічне, так і геополітичне розташування України. Про переваги «географічного входження» орієнталізму в українську культуру ствердили Мирослав Шкандрій, Петро Іванишин, Володимир Личковах та інші вчені:

Адже сама історія, культурна географія і ментальність України витікають із «серединного» положення поміж Сходом і Заходом, Азією і Європою [15, с. 119].

Цілком аргументовано у цьому аспекті американський дослідник Ларрі Вульф пов'язав виникнення і розвиток поняття «орієнталізм» із «філософською географією», коли ще в епоху Просвітництва Європа геополітично була поділена на Східну і Західну.

Євгенія Завадська [10], Ілля Касавін [12] осмислили географічні образи руху, мандрування, подорожей, а Валерій Подорга [19] дослідив прикордонний простір як географічні та картографічні образи у зарубіжних філософських творах. Щодо прикордонної трансформації на рівні європейського мислення Ігор Бобков зазначив:

Термін пограниччя певним чином характеризує топіку простору: погранич — це простір, що прилягає до кордону, поєднаний і пов'язаний з кордоном, простір, для якого саме кордон є організуючим принципом, сутністю і центром тяжіння. Прикордоння лежить по обидві сторони від кордону, і його топологічний статус парадоксальний: пограниччя набуває певної цілісності через факт власної розподіленості, тобто

через динамічну подію розмежування, зустрічі та переходу Свого і Чужого, або Єдиного й Іншого [2, с. 128].

На нашу думку, кордон — це аспект філософії діалогу; зустріч та перехід свого у чуже і навпаки; зіткнення різних культур; виклик традиціям; навіть необхідність створення різноманіття в сучасному світі; формування і бачення власного обличчя. Сучасний російський географ Дмитро Замятін [11] з'ясував сутність художньої феноменології простору. В образ гуманітарної географії він обгрунтовано поклав поняття етнокультурного ландшафту, регіональної ідентичності, регіональної міфології, ментального простору, забарвлення уявного простору, географії уяви тощо.

Історико-філософський аналіз дихотомії «Схід–Захід» знаходимо у креативному дослідженні сучасного науковця Романа Височанського. У його роботі обгрунтовано смислові конотації філософії орієнталізму:

- (а) засіб імперіалізму;
- (б) спосіб упередженої реценції та інтерпретації ісламу й арабського націоналізму;
- (в) тінюву реабілітацію переконань, ставлень та теорій, які компонувалися в текстах, присвячених географії, економіці та соціології Сходу;
- (г) дискурс, що витворює підпорядковану кумулятивно-корпоративну ідентичність Іншого (орієнтала) через розгалужену гегемонічну систему Заходу [3, с. 3].

Філософія орієнталізму та основна його смислова конотація глибоко закорінена в геополітичному розташуванні країн, етногенетиці, «пограничній свідомості», риториці влади та в стереотипізованому образі Іншого. Також Височанським доведено, що

довготривале світоглядне протистояння між Заходом та Сходом виникає з епістемологічно узвичаєного почуття західної культурної єдності та віри в особливе місіонерське призначення, післаництво щодо решти світу і насамперед Близького Сходу. Це стосується спочатку Європи в колоніальний період, а в сьогоденні постколоніальну добу, відповідно, США [3, с. 4].

Саме з цієї причини філософія орієнталізму стає стереотипізованою у своїй ідеології, носить відвертий політичний характер.

Отже, в Античну добу філософія орієнталізму структурувалась довкола природної боротьби та єднання протилежностей. На нашу думку, саме ця епоха створила «ключ» до формування сучасного наукового орієнталізму. Він, як мінімум, завжди функціонував у невід'ємній тріаді: географічне, історичне, політичне. Це яскраво виявилось в

епосі Середньовіччя та Ренесансу. Тобто філософія орієнталізму мала свою форму: часову, цивілізаційну, просторову тощо. Однак, на нашу думку, найважливішими категоріями у формуванні філософської науки про Схід виступають «історичний час» та «історичний простір», адже поняття «орієнталізм» найчастіше трактувалося митцями як часо-просторова спільність чи відмінність.

Філософія орієнталізму має складну структуру, що характеризується наявністю таких основних елементів: серединне положення між Сходом і Заходом (історично дрейфуючі землі); боротьба ворожих світів (великодержавного і колоніального); синкретизм прадавньої і давньої, нової і новітньої епох; дуалізм ментальних конструкцій (процес самовираження у контексті «свій»–«чужий»); діалогічна взаємодія України з іншими державами; мода на Схід; наслідування іноземних зразків, поєднання різних форм пізнання дійсності.

Література

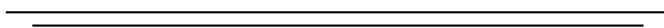
- [1] *Аристотель*. Сочинения: в 4-х т. / Ред. З.Н. Микеладзе. — Москва: Мысль, 1978. — Т. 2.
- [2] *Бобков И.* Этика пограничья: транскультурность как белорусский опыт // Перекрестки: журнал исследований восточноевропейского пограничья. — 20005. — № 3-4. — С. 127-137.
- [3] *Височанський Р.Р.* Дискурсивна практика орієнталізму: соціокультурні репрезентації іншого [Текст]: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.03 / Височанський Роман Романович, Львів. нац. ун-т ім. І. Франка. — Львів, 2011.
- [4] *Вульф Л.* Изобретая Восточную Европу: карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. — Москва: Новое литературное обозрение, 2003.
- [5] *Гете И.В.* Западно-восточный диван. — Москва: Наука, 1988.
- [6] *Гомер*. Іліада. — Харків: Фоліо, 2006.
- [7] *Гомер*. Одиссея. — Харків: Фоліо, 2006.
- [8] *Гундорова Т.* Кітч і література. Травестії. — Київ: Факт, 2008.

- [9] *Доброхотов А.Л.* Гераклит: фрагмент В 65 // Избранное. — Москва: Издательский дом «Территория будущего», 2008. — С. 215-228.
- [10] *Завадская Е.В.* Восток на Западе. — Москва: Наука, 1970.
- [11] *Замятин Д.* Гуманитарная география: пространство, воображение и взаимодействие современных гуманитарных наук // Социологическое обозрение. — 2010. — Т. 9. — № 3. — С. 26-50.
- [12] *Касавин И.Т.* Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания. — Санкт-Петербург: РХГИ, 1998.
- [13] *Кун Н.А.* Легенды и мифы Древней Греции. — Москва: АСТ, 2008.
- [14] *Лімборський І.В.* Європейське та українське Просвітництво: незавершений проект? Реінтерпретація канону і спроба компаративного аналізу літературних парадигм. — Черкаси: ЧДТУ, 2006.
- [15] *Личкова В.А.* Дивосад культури: Вибрані статті з естетики, культурології і філософії мистецтва. — Чернігів: РВК «Деснянська правда», 2006.
- [16] *Льюис Б.* Что не так? Путь Запада и Ближнего Востока: прогресс и традиционализм. — Москва: Олимп-Бизнес, 2003.
- [17] *Меховський М.* Трактат о двух Сарматиях. — Москва-Ленинград: Издательство Академии наук СССР, 1936.
- [18] *Платон.* Держава. — Київ: Основи, 2000.
- [19] *Подорога В.А.* Выражение и смысл. Ландшафтные миры философии: Серен Киркегор, Фридрих Ницше, Мартин Хайдеггер, Марсель Пруст, Франц Кафка. — Москва: Ad Marginem, 1995.
- [20] *Сайд Е.В.* Орієнталізм. — Київ: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001.
- [21] *Співак Г.Ч.* В інших світах. Есеї з питань культурної політики. — Київ: Видавничий дім «Всесвіт», 2006.
- [22] *Томпсон Є.М.* Трубадури імперії: Російська література і колоніалізм. — Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2006.

- [23] *Шкандриій М.* В обіймах імперії: російська й українська література новітньої доби. — Київ: Факт, 2004.
- [24] *Alouar A.-M.* Civilisations and Social Theory. Volume 1 of Social Dialectics. — Albany: State University of New York Press, 1981.
- [25] *Lewis R.* Gendering Orientalism: race, femininity and representation. — London and New York: Routledge, 1996.
- [26] *Fanon F.* Les damnés de la terre. — Paris: Editions François Maspero, 1961.

Надійшла до редакції 26 квітня 2017 р.

ФІЛОСОФСЬКА КЛАСИКА



ПЕРЕДМОВА ДО ПУБЛІКАЦІЇ:

БЕРТРАН РАССЕЛ.

МИСТЕЦТВО ФІЛОСОФСТВУВАННЯ

ЛЕКЦІЯ 1. МИСТЕЦТВО РАЦІОНАЛЬНОГО
ПРИПУЩЕННЯ

О.П. Панафідіна

*Три пристрасті, прості, проте напрочуд сильні,
спрямовували моє життя: жадання любові, пошук
знання і болісне співчуття до страждань людства.*

Бертран Рассел. «Автобіографія» (Пролог).

Бертран Артур Вільям Рассел (1872–1970) — один із найвидатніших мислителів ХХ століття, британський аналітичний філософ, математик, логік, есеїст, громадський діяч і політичний активіст, Нобелівський лауреат з літератури (1950) («на знак визнання його різноманітних і значимих праць, в яких він захищав ідеали гуманізму та свободи думки»). Він належав до старовинного аристократичного роду політиків, вчених та інтелектуалів, мав титул лорда. За своє доволі тривале і насичене подіями життя Рассел написав близько 70 книг і більш ніж 2 тисячі статей на найрізноманітніші теми, брав участь у численних публічних дискусіях, здійснював лекційні турне, був організатором політичних акцій та антиядерного руху, виступав по радіо і телебаченню, давав інтерв'ю. Будучи людиною із надзвичайно широкими інтересами та наймовірною життєвою енергією, він мав неаби-

який вплив на сучасників і залишив по собі величезний спадок для нащадків.

Філософській спільноті Рассел відомий передусім своїм істотним внеском у становлення сучасної аналітичної філософії та математичної логіки, хоча без перебільшення його можна назвати енциклопедистом ХХ століття, а за силою впливу на сучасників можна порівняти із Вольтером, який свого часу теж завдяки властивим йому дотепності і відчуттю стилю надихав і будоражив як інтелектуальні кола, так і широку громадськість. Рассел був не тільки глибоким мислителем, здатним до незалежності у своїх судженнях, але і майстром філософської публіцистики, людиною із надзвичайно широким кругозором та вмінням сказати просто про складні речі. За більш ніж 60 років вражаючої продуктивної діяльності Рассел осмислював проблеми, що стосуються цілого комплексу найрізноманітніших тем: етики, політики, освітньої теорії, філософії релігії, історії ідей, філософії науки, історії філософії. З-поміж напрямків традиційної філософії він нічого не написав хіба що з естетики. Загальне уявлення щодо широти інтересів Рассела можна сформулювати, звернувшись принаймні до збірки вибраних праць, що вийшла ще за його життя у 1961 році¹, або проглянувши перелік написаних ним праць, розміщений, наприклад, на сайті бібліотеки Товариства Бертрана Рассела². На превеликий жаль, з-поміж вражаючої кількості праць Рассела україномовному читачу відома тільки його «Історія західної філософії» (1945)³.

Спадок Рассела у сфері теоретичної філософії, який відноситься здебільшого до першого періоду його творчої діяльності, захоплює не менше, ніж його досягнення у сфері практичної філософії. Серед *ідей, значимих для становлення сучасної англо-американської філософії*, можна назвати: (1) розвиток і захист логіцизму (напрямок в основах математики, в рамках якого обгрунтовується точка зору, що математика може бути редукована до логіки, тобто основні математичні поняття можуть бути визначені в термінах логіки, що сприяло становленню математичної логіки); (2) удосконалення логічної теорії Готлоба Фреге, зокрема його числення предикатів (що утворює основу сучасної системи логіки); (3) концепція нейтрального монізму (позиція, згідно з якою світ складається тільки з одного типу субстанцій, які не є ні виключно

¹ Див.: *Bertrand Russell. The Basic Writings of Bertrand Russell*. Edited by Robert E. Egner and Lester E. Denonn. — London and New York, 1961.

² Режим доступу: <http://bertrandrussellsocietylibrary.org/>

³ Рассел Б. Історія західної філософії / Пер. з англ. Ю. Лісняка, П. Тарашука. — Київ: Основи, 1995.

ментальними, ні виключно фізичними); (4) теорія визначених дескрипцій (definite descriptions) (передбачає ідею переведення описових виразів природної мови, що забезпечують інформативність повідомлень і зв'язок мови з дійсністю, у логічно коректну форму з метою усунення таких висловлювань, які не позначають реально існуючих об'єктів, що сприяло становленню філософії мови); (5) теорія логічного атомізму (ідея перенесення логічної структури мови на реальність і представлення світу через сукупність логічних висловлювань, яку він розвивав разом з Л. Вітгенштейном і яка була взята за основу логічними позитивістами Віденського гуртка); (6) теорія логічних типів (передбачає ієрархічну побудову висловлювань та їхніх властивостей, тобто вимагає розрізнати клас об'єктів та його елементи, що сприяло вирішенню численних парадоксів логіки на кшталт парадоксу брехуна, відомого ще з античності, а також парадоксів математичної теорії множин)⁴.

З великою долею ймовірності можна стверджувати, що саме Рассел заклав основи того, що найбільше вирізняє аналітичну філософію з-поміж інших напрямків сучасної філософської думки, — *метод логічного аналізу*. Перенісши цей метод спочатку із логіки у математику, а потім і в філософію, він запропонував логічно прояснити сутність традиційних філософських проблем, за потреби переформулювати, розбивати на більш конкретні питання, перш ніж міркувати у напрямку їх вирішення. Про це Рассел пише, зокрема, у статті «Про науковий метод у філософії» (1914):

Сутність філософії полягає в аналізі, а не в синтезі. Побудова систем світу, подібно до того, як робив німецький професор — персонаж одного із віршів Генріха Гейне, — котрий скріпляв разом фрагменти життя (fragments of life) і формував із них змоглядну систему, є нічим іншим як відкриттям філософського каменя. Що є припустимим, так це розуміння загальних форм і розділення традиційних проблем на множини окремих і менш заплутаних питань⁵.

Відтак *науково зорієнтована філософія* (scientific philosophy) стає невіддільною від сучасної символічної логіки, застосування методу якої сприяє прогресу у будь-якій науці у справі наближення до істини. Якщо філософія послуговуватиметься методом логічного аналізу, то, на думку Рассела, вона теж зможе досягти більших успіхів на шляху дослідження своїх проблем, ніж це було раніше, навіть зважаючи

⁴ *Burrows L.* Bertrand Russell [Електронний ресурс] // Stanford Encyclopedia of Philosophy. — Режим доступу: <https://plato.stanford.edu/entries/russell/>

⁵ *Russell B.* On Scientific Method in Philosophy [Електронний ресурс] // Russell B. *Mysticism and Logic and Other Essays*. — С. 45. — Режим доступу: <http://revistaliterariakatharsis.org/myslog.pdf>

на відмінність філософії від конкретних наук. Зокрема, він називає дві особливості філософських тверджень: (1) загальність і (2) апіорність, а із цього виводить таке *означення філософії* — «це наука про можливе» (the science of the possible) (подібне розуміння суті філософії можна зустріти вже у Х. Вольфа й І. Канта, тобто тих філософів, які, як і Рассел, при розгляді філософських проблем по суті брали до уваги логіку).

Досягши неабияких успіхів у логіці, математиці і філософії, в роки Другої світової війни Рассел здійснює лекційне турне провідними університетами США, в рамках якого читає лекції у Чиказькому, Каліфорнійському та Гарвардському університетах, популяризуючи своє бачення того, чим вони є і якими питаннями займаються. За мотивами прочитаних лекцій він, зокрема, у 1942 році публікує (а в 1968 році перевидає) невеличку книгу, що складається із трьох лекцій, в яких автор, не вдаючись до професійних тонкощів, доступно і популярно пише про те, як стати філософом, логіком і математиком. Перша із цих лекцій, що має назву «Мистецтво раціонального припущення», і пропонується увазі читача.

У цій лекції Рассел не тільки пояснює своє бачення суті *філософії як філософствування* (на відміну від сукупності систематично викладених філософських ідей), але і пояснює, у чому цінність філософії і як стати філософом. На думку Рассела, філософія займає «нейтральну територію» між конкретною наукою, яка прагне до чітко окресленого знання, істинність котрого можна перевірити досвідним шляхом, та теологією, що спирається на догми, в істинність яких необхідно вірити. Це означає, що філософи міркують про те, про що точно знання ще неможливе, але у тому і цінність філософії, що вона ставить такі питання, формулює осмислені припущення, визнає можливість альтернативних відповідей на ті самі питання і раціональної дискусії між людьми, які по-різному уявляють собі світ. Цікаво, що Рассел вказує на важливість для філософа не тільки широкого кругозору та високої інтелектуальної культури, але і здатності, яку сучасною мовою можна позначити як *емоційний інтелект*, тобто здатності контролювати свої емоції і почуття шляхом осмислення причин їх появи. А вони, у свою чергу, мають в основі систему цінностей і переконань, які зумовлюють нашу поведінку («Важливо навчитися розглядати людей як продукт обставин»). Філософ, який тренуватиме у себе неупередженість по відношенню до різних картин світу та систем цінностей, на яких вони базуються, зможе раціонально пояснити, що саме їх сформувало і які наслідки можуть мати місце, якщо люди будуть їх дотримуватись у

взаємодії з носіями інших поглядів, цінностей та переконань. Усвідомивши це, можна навчитись переглядати свої переконання, практикуючи *критичний науковий підхід*, на відміну від догматичного відстоювання їхньої безумовної істинності, що нагадує настанову і практику теологів.

Поміркованість позиції Рассела проявляється у тому, що він, у дусі Аристотеля та Канта, пропонує уникати крайнощів. Практика перегляду своїх поглядів і переконань не повинна призвести до визнання рівноцінності усіх можливих картин світу, адже подібна релятивістична настанова паралізує будь-яку осмислену раціональну діяльність, спрямовану на пошук істини. У зв'язку з цим Рассел зазначає:

Сукупність поглядів однієї людини може бути несумісною з сукупністю поглядів іншої людини, в результаті чого вони не можуть бути водночас праві.

А якщо це визнати, то залишається два варіанти реакції: або далі відстоювати непомильність своєї позиції і критикувати позицію опонента (що неминуче призведе до конфліктів), або спробувати надати раціональне пояснення причин дотримання саме такої позиції і помірковувати з приводу підстав своєї позиції та можливості її трансформації таким чином, щоб вона була прийнятною для іншої людини, спроможної дослухатись до раціональних аргументів.

Пояснивши своє бачення філософії як мистецтва раціонального припущення та її цінності, Рассел докладно розписує шлях, котрим має пройти людина, яка вирішила стати філософом. Більша частина лекції «Мистецтво раціонального припущення» присвячена поясненню того, як здійснювати свою попередню підготовку, щоб згодом стати спроможним *самостійно міркувати над вирішенням філософських проблем*, таких як проблема пізнаваності світу чи проблема співвідношення душі і тіла. Критична настанова філософів по відношенню до авторитетів, у тому числі до найбільш видатних філософів, завжди сприяла самостійному філософствуванню, а отже появі нових філософських ідей і концепцій. Тому Рассел цілком резонно стверджує: «Якщо ви хочете отримати відповіді на свої запитання, то маєте зробити це самі». Позаяк читання праць видатних філософів без критичного ставлення до прочитаного «присипляє ваш розум». Але щоб бути спроможним самостійно ставити філософські проблеми і міркувати у напрямку їх вирішення, необхідно попередньо підготувати себе, здійснивши тренування як розуму (*intellect*), так і почуттів (*emotions*). Для *тренування розуму* Рассел радить (1) отримати солі-

дні знання в галузі математики і логіки, які допоможуть дізнатись, як досліджувати умоглядний світ; (2) бути знайомим із загальними результатами природничої науки, її історією, зокрема історією боротьби науки з теологією, та сутністю наукового методу; (3) вивчити історію ірраціональних вірувань людей, що, напевне, зробить майбутнього філософа більш скромним у своїх міркуваннях і висновках. *Тренуючи почуття*, на думку Рассела, треба культивувати передусім «сильне бажання зрозуміти світ, наскільки це можливо» і бажання «подолати ту вузькість кругозору, яка унеможливило правильне сприйняття».

Обгрунтоване Расселом розуміння філософії як мистецтва раціонального припущення у поєднанні з настановою, сформульованою ще в античності, що кожна людина в принципі може стати філософом, яку він поділяє, є доволі актуальними у XXI ст. і *збільшує цінність філософії у світі, що дуже швидко змінюється*. Згідно з Расселом, «філософія говорить нам, як діяти, якщо ми хочемо дізнатись, що може бути істинним, або *найімовірніше* є істинним, у тих випадках, коли неможливо з упевненістю знати, що є істинним». Філософія, якщо її розуміти як самостійне критичне раціональне міркування над найзагальнішими проблемами, якому передують ретельна підготовка суб'єкта філософствування, сприятиме реалізації того, що І. Кант мав на увазі під Просвітництвом, тобто станом, коли кожен має мужність користуватись власним розумом. А без цього неможливі ні демократія, ні мирне співіснування окремих людей та народів, ні подальший інтелектуальний і загальнокультурний прогрес, ні, напевно, збереження життя на планеті Земля взагалі.

Надійшла до редакції 31 жовтня 2017 р.

МИСТЕЦТВО ФІЛОСОФСТВУВАННЯ

ЛЕКЦІЯ 1. МИСТЕЦТВО РАЦІОНАЛЬНОГО ПРИПУЩЕННЯ¹

Бертран Рассел

На початку — декілька слів про те, що таке філософія. Це не чітко окреслене знання, яким є наука. Але це і не безпідставна легковірність, притаманна, наприклад, дикунам. Філософія є чимось, що знаходиться між цими двома крайнощами; мабуть, її можна було б назвати «мистецтвом раціонального припущення». Згідно з таким визначенням, філософія говорить нам, як діяти, якщо ми хочемо дізнатись, що може бути істинним, або *найімовірніше* є істинним, у тих випадках, коли неможливо з упевненістю знати, що є істинним. Мистецтво раціонального припущення вельми корисне у двох різних відношеннях. По-перше, часто найскладніший етап у відкритті того, що є істинним, становить формулювання гіпотези, яка *може* бути істинною; коли гіпотеза вже сформульована, її можна перевіряти, але щоб її сформулювати може знадобитись геній. По-друге, часто ми маємо діяти, незважаючи на невизначеність, оскільки зволікання може бути небезпечним або фатальним; у таких випадках корисно володіти мистецтвом, яке допоможе нам судити про те, що є ймовірним. Цим мистецтвом, якщо йдеться про найзагальніші гіпотези, є філософія. Окремі питання на зразок «Чи буде завтра дощ?» не належать до філософії; філософія займається такими загальними питаннями як: «Чи управляється світ

¹Переклад здійснено за виданням: *Russell B. The Art of Rational Conjecture // The Art of Philosophizing and Other Essays.* — New York : Philosophical Library, 1968.

механічними законами, чи він має якусь космічну мету, або ж характеризується разом і тим й іншим?». Філософія досліджує, чи можемо ми щось сказати з приводу таких загальних питань.

Перше, що ви маєте зрозуміти, якщо хочете стати філософом, — це те, що більшість людей живуть, маючи цілу купу поглядів, які не піддаються раціональному обґрунтуванню, і що сукупність поглядів однієї людини може бути несумісною з сукупністю поглядів іншої людини, в результаті чого вони не можуть бути водночас праві. Людські погляди здебільшого націлені на те, щоб почуватися комфортно; істина для більшості людей має другорядне значення. Ви, дорогі читачі, звісно не маєте забобонів, але ви маєте визнати, що в цьому ви відрізняєтесь від більшості людей. Припустимо, ви баптист, який проживає у штаті Теннессі. Для вас є очевидним, що Америка — це найвеличніша держава у світі, що Теннессі — найкращий штат і що тільки баптизм виражає істинні теологічні погляди. Припустимо, я визнаю усе це. Що ж я тоді маю сказати людині, яка живе в іншому штаті чи в іншій країні? Як я зможу переконати католика, який живе у франкомовній частині Канади, в істинах, що є настільки очевидними для вас? Все ж існує доволі багато питань, щодо яких ви з ним дійдете згоди, але як щодо дискусії з мусульманином, індуїстом або конфуціанцем? Ви відкриєте, що вони піддають сумніву більшість з того, що ви приймаєте як безсумнівне; і якщо ви хочете, щоб ваш діалог з ними був плідним, ви маєте знайти спільну основу під тим, що припускає кожен з вас.

І тим не менше, ви як і раніше знайдете дещо, з приводу чого ви можете погодитись з мусульманином. Чи походять люди від мавп? У жодному разі! Чи є людина вершиною світобудови? Звісно, так! Стосовно таких питань ваша спільна людська природа змушує вас до однакових поглядів. Але якщо одного разу з Марса прилетить розумна істота, яка буде перевершувати людей настільки ж, наскільки люди перевершують мавп, вона може розцінити відмінність між людьми і мавпами як незначну, і спільність походження людей та мавп буде для неї очевидною. Марсіанин буде настільки ж упевнений у своїх твердженнях про Марс (якщо він не буде філософом), наскільки ви впевнені у своїх твердженнях про Теннессі. Як бути у цьому випадку?

Якщо ви хочете стати філософом, ви повинні, наскільки це можливо, намагатися позбавитися поглядів, цілком залежних від місця і часу вашого навчання, і від того, про що вам розповідали ваші батьки і вчителі. Ніхто не може позбутися їх повністю, ніхто не може бути досконалим філософом, але за бажання ми всі до певної міри можемо досягти цього. Однак ви можете запитати: «А чому ми маємо хотіти

цього?». Існує кілька причин. Одна з них полягає у тому, що ірраціональні думки багато в чому пов'язані з війнами та іншими формами насилля. Єдиний шлях до того, щоб суспільство протягом тривалого часу могло жити без насилля, полягає у встановленні соціальної справедливості, а соціальна справедливість будь-якій людині здається несправедливістю, якщо вона переконана в тому, що вона краща за інших. Справедливості у відносинах між класами важко досягти, якщо існує клас, який вважає, що він має право на більшу ніж пропорційну частку влади і суспільного багатства. Справедливість у відносинах між державами можлива тільки за посередництва нейтральних держав, оскільки кожна держава переконана у власній винятковій довершеності. Справедливості у відносинах між віровченнями ще більш складно досягти, оскільки кожне віровчення переконане, що володіє монополією на істину щодо всіх найважливіших питань. Було б набагато легше ніж зараз організувати обговорення дружньо і справедливо, якби філософський погляд на речі був більш розповсюдженим.

Друга причина прагнути бути філософом, полягає у тому, що, як правило, помилкові погляди унеможливають досягнення гарних цілей. У середні віки під час чуми люди скупчувались в церквах для молитви, вважаючи, що їхнє благочестя змусить Бога змилюватися над ними; насправді ж, натопив в погано провітрюваних приміщеннях створювали ідеальні умови для поширення інфекції. Якщо використовувані вами засоби мають відповідати поставленим цілям, то ви повинні володіти знанням, а не лише марновірством чи забобою.

Третя причина полягає у тому, що істина краща за хибу. Є щось ганебне у тому, щоб досягати чогось за допомогою зручної брехні. Обдурений чоловік традиційно вважається посміховиськом; і так само є щось смішне чи жалогідне у щасті, заснованому на ошуку чи омани.

Якщо ви хочете стати філософом, ви маєте тренувати як розум (intellect), так і почуття (emotions). Ці два види тренування тісно взаємопов'язані, але при обговоренні їх необхідно до певної міри розмежувати. Почну з тренування розуму.

Тренування розуму має як позитивний, так і негативний аспекти: ви маєте засвоїти, у що вірити і у що не вірити. Розглянемо спочатку позитивний аспект.

Незважаючи на те, що кінець кінцем все можна певною мірою піддати сумніву, деякі речі є настільки майже беззаперечні, що в практичних цілях елементом сумнівності можна знехтувати. Той, хто бажає стати філософом, запитає себе, якого роду знання здається менш сумнівним, і чому. На початку свого аналізу він може цілком резонно

припустити, що найбільш беззаперечними видами знання є ті, відносно яких менше всього ведеться дискусій. Невдовзі він з'ясує, що те, що стверджується з найбільшим запалом, не є такого роду знанням, або тим, що вважається знанням. Ніхто не заперечує таблицю множення, але й ніхто не збирається оголошувати, що вона містить Священну Істину. Якщо хтось буде заперечувати істинність таблиці множення, то його не спалять на вогнищі і не посадять до в'язниці як прислужника ворога. Розумна людина, якщо її оголосять арифметичним еретиком і будуть вимагати зректися таблиці множення, зробить це, усвідомлюючи, що від її зречення таблиця множення не зазнає жодної шкоди. Такими є характерні властивості переконань, щодо яких відсутні обґрунтовані сумніви.

Тому, хто бажає стати філософом, було б непогано отримати солідні знання в галузі математики. Вивчаючи математику, він дізнається, якого роду істини можна відкрити шляхом чистого мислення, без допомоги спостереження. Він також познайомиться з точним міркуванням і з тими помилками, до яких схильні навіть вельми досвідчені мислителі. Саме тому корисно також вивчити історію математики. Наприклад, до Ейнштейна кожна людина думала, що миттєве поширення сили тяжіння доведено математично, але, згідно з теорією Ейнштейна, вона поширюється зі швидкістю світла. І дійсно, математики знайшли помилку в аргументації, яка задовольняла їх протягом століть, і зараз всі, окрім нацистів, погоджуються, що Ейнштейн правий відносно швидкості поширення гравітації. Однак це занадто складне питання, і було б помилкою на цій підставі впадати в загальний скептицизм відносно математики. Правильним буде зробити висновок, що коли ми маємо справу з проблемами, які є більш складними і які нас більше зачіпають, ніж проблеми математики, значно збільшується ймовірність помилок у наших міркуваннях. Особливо це стосується соціальних і релігійних питань.

Логіка корисна для філософа в її сучасній формі, а не в тій затхлій середньовічній формі, яку схоласти надали вченню Аристотеля. Головним чином, вона корисна для навчання обережності при умовиводах. Люди, не навчені логіці, схильні до неправильних умовиводів. Наприклад, якщо якийсь клас чи народ пригнічує інший, а ви вважаєте, що це слід припинити, від вас очікують, що ви наділяєте пригнічений клас або народ вищою добродієністю, і вони будуть здивовані, коли дізнаються, що ви не відчуваєте особистої симпатії до кожного з них. Тут немає логічного взаємозв'язку, хоча нетренованому розуму здається навпаки. Чим більших знань ви набуваєте в галузі логіки, тим

менше умовиводів ви будете вважати правильними, і тим рідше ви будете вважати суперечливим притримуватись двох думок водночас. Це дуже важливо з практичної точки зору, оскільки дозволяє знаходити компроміси, коли це необхідно, і попереджає прийняття негнучких доктрин. Такі доктрини як католицизм, комунізм чи нацизм схильні до переслідування інших думок і майже напевно принаймні частково хибні. Заняття логікою не дозволяють з легкістю задовольнятися такими готовими мисленими конструкціями.

Логіка і математика, хоча вони й корисні, є для філософа лише тренуванням розуму (*intellectual training*). Вони допомагають йому дізнатись, як досліджувати світ, але не дають жодної фактичної інформації про цей світ. Вони є алфавітом книги природи, але не самою книгою.

Знання, якого ви передусім потребуєте, якщо хочете стати філософом, це знання науки, але не в його дріб'язкових подробицях, а в його загальних результатах, його історії і особливо його методі. Саме наука провела межу між сучасним світом і світом, що існував до XVII ст. Саме наука зруйнувала віру в відьом, магію і чаклунство. Саме наука зробила неприйнятними для освіченої людини старі вірування і старі забобони. Саме наука висміяла припущення про те, що Земля — це центр всесвіту, а людина — найвища мета світобудови. Саме наука показала хибність старого дуалізму душі і тіла, розуму і матерії, який має своє джерело в релігії. Саме наука допомогла нам почати розуміти нас самих і певною мірою дозволила поглянути на самих себе ззовні як на дивні механізми. Саме наука навчила нас, як замінити самовпевнену помилку на попередню істину. Науковий дух, науковий метод, межі наукового світу мають бути сприйняті будь-якою людиною, яка бажає мати філософський кругозір, що належить до нашого часу, а не літературну антикварну філософію, виявлену в старих книгах. Безперечно, Платон був великим генієм, а Аристотель — людиною енциклопедичних пізнань, але їх сучасні послідовники в змозі продукувати тільки помилки. Година з Галілеєм або Ньютоном дасть вам більше в розумінні філософії, ніж рік, проведений з Платоном і Аристотелем. А втім, університетські професори притримуються іншої думки.

Як було зазначено, для філософа наука важлива в її результатах і її методі. Давайте по черзі розглянемо те й інше.

Щодо результатів: перше, що є важливим для філософа, це історія всесвіту, минуле і майбутнє. Знання щодо далекого минулого і майбутнього є гіпотетичним, однак між ними є великий проміжок часу, стосовно якого немає значних сумнівів. Очевидно, дуже давно існувала дифузна туманність, щось на кшталт дуже розрідженої мли; деякі

її частини були щільніші за інші і поступово вони стали зірками. Наша зірка Сонце — чи то тому, що недалеко від неї пройшла інша зірка, чи з іншої причини, — породила декілька планет, які спочатку були такими ж гарячими, як і Сонце, але оскільки вони були меншими за нього, вони невдовзі охололи. Одна з них, досягнувши відповідної температури, породила певні хімічно складні структури із властивістю бути спроможними надавати власну будову і структуру придатній для цього навколишній матерії. Ця властивість називається життям. Живі структури поступово ускладнювались, розвиваючись від рослинного до тваринного світів; однією із найскладніших є людина. Існування життя залежить від деяких хімічних умов і температури. Довгий час було занадто спекотно для появи життя; можливо, в далекому майбутньому буде надто холодно. Однак деякі астрономи, наприклад сер Джеймс Джинс, вважають, що перш ніж це станеться, наше Сонце вибухне, і це буде причиною зникнення нашої Землі та інших планет. Так чи так, але з великою ймовірністю можна сказати, що життя на Землі незабаром припиниться.

Всесвіт має дуже великі масштаби як у часі, так і у просторі. Сонце знаходиться на відстані майже 93 мільйонів миль від Землі, а його світло досягає нас за 8 хвилин. Найближчі зірки знаходяться так далеко, що їхнє світло йде до нас протягом декількох років. Всі зірки, які ми бачимо неозброєним оком, належать до Чумацького Шляху, що є однією із численних галактик. Крім галактик, існують хмарності — десь біля мільйону — які знаходяться неймовірно далеко, настільки далеко, що їхнє світло йде до нас сотні тисяч років, хоча й поширюється зі швидкістю 180 000 миль на секунду. Щодо часових рамок, Земля існує мільйони років, але в порівнянні з Сонцем вона існує недавно. Коли сер Джеймс Джинс говорить про можливість вибуху Сонця, можна подумати, що ця катастрофа близька, але він втішає нас, що цього не трапиться ще протягом мільйону років. Всесвіт, як кажуть, поступово розвивається до такого стану, в якому енергія буде рівномірно розподілена, а отже, марною для всіх тих цілей, в яких вона використовується сьогодні. У той час, а можливо і задовго до нього, життя вже повсюдно припиниться, і тільки чудо зможе його відродити. Навіть найбільш релігійні вчені, крім католиків, згодні з тим, що це найбільш ймовірні висновки, які можна зробити у відповідності з наявними науковими даними.

Порівняємо цю картину Всесвіту з картиною, представленою в Біблії та в працях Отців Церкви і загальноприйнятою у всьому християнському світі, поки наука не поставила її під сумнів. Згідно з Біблією

і вченням Отців Церкви, Всесвіт був створений Богом за 6 днів; час створення можна вирахувати, виходячи з даних наведених у книзі Буття, і це приблизно 4004 рік до Різдва Христового. Земля знаходиться в центрі Всесвіту, а творення Адама і Єви було останньою дією Бога. Бог заборонив їм їсти плоди якогось дерева, і коли вони все-таки їх з'їли, Він сильно розгнівався, не дивлячись на те, що Він завжди знав, що вони не послухають Його. Він був настільки розгніваний, що обрав безмежне покарання: вони і їхні нащадки мали вічно горіти у незгасимому вогні. Але Син Господа прийняв на себе покарання в ім'я певної частини людства, страждаючи на розп'ятті і провівши три дні у пеклі. Завдяки Його стражданням, ті, хто матиме правильні теологічні погляди, і виконуватиме певні обряди, замість пекла потраплять до раю. Видимий світ зникне з другим пришестям Христа; коли це трапиться, невідомо. Перші учні думали, що це буде дуже скоро; потім цього очікували в 1000 р. від Різдва Христового. Деякі протестанти як і раніше думають, що це відбудеться протягом найближчих років. З другим пришестям Христа будуть існувати тільки рай і пекло, і, як вважають католики, протягом деякого часу чистилище.

Вкажемо на деякі відмінності між цими концепціями Всесвіту. Перш за все, це відмінність у розмірах: християнський Всесвіт малий і короткочасний (за винятком раю і пекла), у той час як для наукового Всесвіту невідомі початок і кінець як у часі, так і у просторі, і напевно він неймовірний за розмірами в обох цих вимірах. У християнському Всесвіті все має мету і своє місце; все чітко і ясно, як на кухні у гарної господині. Інша відмінність полягає у тому, що християнський Всесвіт має центром Землю, тоді як науковий Всесвіт не має такого центра взагалі; у християнському Всесвіті Земля стоїть на місці, а зірки обертаються навколо неї, тоді як у науковому Всесвіті все перебуває у русі. Християнський Всесвіт створений для людини, тоді як науковий Всесвіт, якщо й має якусь мету, то ми не можемо уявити цієї мети. Дійсно, вся концепція мети, що домінувала у псевдонауковому мисленні протягом 2000 років — від Аристотеля і аж до XVII ст., — зникла із сучасного наукового пояснення. Чому закони природи такі, як вони є, питання, яке наука не ставить, оскільки немає жодних підстав припускати, що воно має відповідь. У християнській побудові переважають моральні концепції, такі як концепція гріха і покарання, яким немає місця в науковій побудові. Християнський Всесвіт такий, яким його бачила неосвічена людина, у той час як науковий Всесвіт люб'язно ігнорує наші забобони і сподівання, нашу любов і ненависть.

Окрім усіх цих відмінностей, є ще й відмінність у свідченнях. Свід-

ченням на користь християнської побудови є Біблія; свідченням на користь наукової побудови є спостереження та індукція. Наука питає, на якій підставі ми маємо приймати те, що описано в Біблії? Чи були присутні автори П'ятикнижжя при Творенні? Звісно, ні. Чи можемо ми повірити, що Бог відкрив їм істину? В такому погляді є великі труднощі. Біблія — не єдина Священна Книга; інші релігії будують інші космології. Звідки неупередженому досліднику знати, якій з них вірити? Іноді Біблія суперечить самій собі: в ній дається два доволі суперечливі описи створення Адама і Єви; в одному місці говориться, що в ковчегу було дві вівці, в іншому — сім. Є й інші труднощі. Єзуїт Акоста, який жив у Південній Америці, був здивований, виявивши тварин, що водяться тільки в цій частині світу, у той час як всі вони мали б бути з гори Арарат. Це особливо дивно у випадку з лінивцем, який настільки повільний у своїх рухах, що навряд чи зміг би досягти Південної Америки за той час, який пройшов після потопу. Звісно, моряки могли завезти різних незвичайних тварин зі Старого світу, але високоповажний Отець вважав це малоімовірним, зокрема у випадку з жахливою акацією, що має нестерпний запах. Крім того, існує проблема з викопними рештками, які, напевно, доводять, що Земля старша, ніж вона могла би бути, якби книга Буття була б істинною. Поступово всі відмовились від віри в буквальну істинність книги Буття, і була відкрита дорога для прийняття наукової точки зору.

Про далеке минуле у часі і у просторі наука говорить з обережністю; вона висловлює лише те, що є найбільш імовірним за наявних даних, але в будь-який момент можуть з'явитися нові дані, які призведуть до нових висновків з того чи того питання. І тим не менше, загальна картина навряд чи сильно зміниться. Те, що стверджувала теологія, перш ніж наука ослабила її авторитет, стверджувалось в абсолютно іншому тоні: теологічні істини проголошувались вічними, незмінними і безперечними. Ті ж, хто піддавав їх сумніву, заслуговували на спалення тут, на Землі, як був спалений Джордано Бруно, і вони точно мають горіти далі, до скінчення віків. Жоден теолог не повторить цього сьогодні, але тільки тому, що навіть непохибні догми мали бути нишком змінені під тиском науки.

Той, хто хоче стати філософом, повинен уважно поставитись до вивчення історії науки і, зокрема, до її боротьби з теологією. За винятком чистої математики, кожна наука змушена була починати з того, щоб відстоювати своє право на існування. Астрономія була осуджена в особі Галілея, геологія — в особі Бюффона. Впродовж тривалого часу наукова медицина була майже неможлива через протидію з боку цер-

кви щодо розтину трупів. Дарвін з'явився надто пізно, щоб отримати покарання, але католицька церква і законодавство штату Теннессі до цього часу ставиться до ідеї еволюції з відразою. Кожен крок був не-легко відвойований, і кожен новий крок все ще зустрічає спротив, наче минулі поразки нічому не вчать.

У наші дні новітня наука психологія зустрічає супротив, особливо коли виникає небезпека її втручання у концепцію «гріха». В будь-якій спільноті деякі люди поведуться вороже по відношенню до інтересів цієї спільноти; якщо суспільне життя має продовжуватись, необхідно знайти шляхи попередження такої асоціальної поведінки. Концепція «гріха» являє собою шлях досягнення цієї цілі, запропонований церквою. Навіть якщо грішник unikнув поліції, йому рано радіти, оскільки його покарає Бог. Цей метод у деяких ситуаціях мав певну ефективність. Але зараз ми знаємо, що часто асоціальна поведінка має глибокі психічні причини, і не припиниться, поки ці причини не будуть усунені за допомогою психологічного медичного лікування. Багато з того, що огульно називалось «гріхом», виявляється за своєю природою хворобою, яка, можливо, підлягає лікуванню, але ж не покаранню. Ті, хто займають таку позицію, звинувачуються оборонцями благочестя у захисті всіх тих «гріхів», які, на їхню думку, необхідно лікувати, а не карати. Насправді ж, це є старий супротив науці, що підкріплюється тим фактом, що психологія ще молода і незріла галузь науки. Так само й в етиці продовжується старий обскурантизм. Ніхто не постраждає від того, що чоловік одружиться з сестрою своєї померлої дружини, і тим не менше церква буде шокована такою аморальною поведінкою, оскільки вона визначає «гріх» не як щось, що приносить шкоду, а як те, що засуджується Біблією або церквою.

Тепер перейдемо до наукового методу. Наука займається відкриттям загальних законів, і окремі факти її цікавлять переважно як свідчення на користь таких законів чи проти них. Географія та історія цікавляться окремими фактами самими по собі, але вони не є науками, допоки не будуть в змозі відкривати загальні закони. Необхідно зрозуміти, що ми могли б жити у світі без загальних законів, в якому сьогодні ми їли б хліб, а завтра — каміння, в якому вода в Ніагарі іноді падала би вгору, а не вниз, а вода в чайнику замерзала б замість того, щоб закипати. Все це було б дивним, але це не було б логічно неможливим. На щастя, наш світ не такий. До того часу як ми починаємо мислити, ми вже призвичаюємося до певного роду закономірностей — день і ніч, літо і зима, посівна і збір урожаю тощо. Стосовно речей, які здавались нерегулярними, наприклад грози, можна було б вису-

нути дві гіпотези. Перша полягає у тому, що насправді тут ми також маємо регулярності, але настільки складні, що їх не так просто відкрити; друга гіпотеза стверджує, що подібні явища існують завдяки примхливим богам. Останній погляд був повсюдно прийнятий первісними людьми, і він зберігався духовенством Бостона аж до появи Бенджаміна Франкліна. Ці достойні мужі вважали громовідводи нечестивими, і такими, що гнівають Господа і призводять до зростання кількості землетрусів. Проте світ відхилив їхні погляди.

Поступово прийшли до того, що всі природні явища управляються загальними законами, хоча у випадку найдрібніших квантових переходів ці закони мають лише статистичний характер. Іноді відкрити загальні закони дуже важко, найпростіші з них були виявлені при дослідженні Сонячної системи. Кеплер довів, що Марс обертається навколо Сонця по еліпсоїдній орбіті, і припустив, хоча й не зробив остаточного висновку, що те ж саме вірно і для інших планет. Потім Ньютон відкрив закон гравітації, який залишався без змін протягом більш ніж 200 років. Дрібні невідповідності спонукали Ейнштейна до змін, які були дуже незначними з точки зору практики, але виявились революційними для теорії. Сьогодні вже зрозуміло, що закон Ньютона не зовсім вірний, хоча помилки в прогнозах, що здійснюються на його підставі, можна виявити тільки в окремих випадках і тільки за допомогою якнайточніших вимірів. Описаний розвиток фізичного знання може послужити прикладом і моделлю наукового методу. Гіпотези та спостереження чергуються між собою; кожна нова гіпотеза вимагає нових спостережень і, будучи прийнятою, має відповідати фактам краще, ніж попередня гіпотеза. Але завжди залишається можливим ба навіть ймовірним, що для пояснення нових спостережень знадобиться нова гіпотеза. Прийняття нової гіпотези не означає, що попередня була хибною, а лише те, що стара гіпотеза була не зовсім точним наближенням, а нічого більшого від гіпотези науковці й не очікують.

Філософ у пошуку знання, коли бачить загальноприйнятий науковий закон, може вважати ймовірним, що цей закон є приблизно вірний. Допускати більшого було б необачно.

Досі я розглядав позитивний бік попередньої підготовки філософа; тепер вже час розглянути і її негативний бік. Коли мені було років 15, я вирішив переглянути всі свої переконання і відкинути їх, якщо виявиться, що вони ні на що не спираються, окрім традиції або моїх забобонів. Будучи доволі педантичним, я мав намір щодня розглядати одну неприємну можливість; і я розпочав з того, що могло б бути краще, якби Англія програла битву при Ватерлоо. Поміркувавши над

цією можливістю протягом тривалого часу, я знайшов один аргумент на користь Наполеона: якби він переміг, то Англія мусила б перейти на десяткову систему. Незабаром я перейшов до аналізу більш важливих речей, таких як догмати християнської релігії, які я спробував проаналізувати неупереджено, не дивлячись на все моє бажання зберегти свою віру. На мій погляд, подібні заняття дуже корисні для тих, хто бажає стати філософами. Це легше зробити ефективно, якщо вам не потрібно самому вигадувати аргументи проти ваших забобонів, а коли вам їх викладає людина, переконана в цих аргументах. Було б чудово, якби в усіх наших школах навчалися мусульмани і буддисти, яких заохочували б відстоювати свої релігійні погляди серед більшості учнів-християн. Це могло б зменшити силу ірраціональної переконаності з обох боків.

Іншим важливим елементом негативного тренування філософа є історія ірраціональних вірувань людей. Аристотель, будучи одруженим чоловіком, стверджував, що у жінки менше зубів, ніж у чоловіка. Ще до недавнього часу більшість людей думали, що існує тварина саламандра, яка живе у вогні. Шекспір вторив забобону, що в голові у жаби знаходяться коштовності. Але ці питання не дуже хвилювали людей; наскільки ж більше можна очікувати помилок у справах, де люди сильно зацікавлені? У XVI ст. всі вірили в відьом; можливо, і ті нещасні, які були засуджені як відьми. Історія рясніє добре задокументованими чудесами, в які не повірить жодна сучасна людина. Я, звісно, маю на увазі не чудеса, здійснені католицькими святими, але інші, також добре задокументовані і здійснені аріанами, несторіанами, еретиками-монофізитами або навіть відвертими атеїстами. Ніщо чудесне не може бути прийнято на підставі історичних свідчень, якщо тільки ці свідчення не є надзвичайно сильними. В усі часи людина була схильна вірити в те, хибність чого була доведена в наступні століття, і наш час не є винятком.

Тренування почуттів так само важливе у формуванні філософа, як і тренування розуму. Важливо навчитися розглядати людей як продукт обставин. За умови, що деякі типи людей кращі за інші, науковим питанням буде відкриття того, як зробити кращі типи людей більш поширеними. Традиційна точка зору полягає у тому, що це можна зробити за допомогою нотацій, але ця теорія не витримує перевірки практикою. Людину можуть змусити вести себе погано найрізноманітніші причини: недостатня освіта, неправильне харчування, економічні труднощі тощо. Обурюватися тим, що людина веде себе погано, значить даремно витрачати свою енергію, це все одно, що обурюватися

на машину, яка не їде. Різниця полягає лише в тому, що ви можете змусити свою машину заїхати в гараж, але ви не зможете змусити Гітлера піти до психіатра. Проте ви можете якось вплинути на молодих потенційних Гітлерів, яких всюди вистачає, і які водночас є потенційними добропорядними громадянами. Але ви навряд чи якось вплинете на них, якщо просто будете вважати їх «грішниками».

Важливо навчитися не обурюватися думками, відмінними від ваших власних, а спробувати зрозуміти, як вони виникли. Якщо зрозумівши їх, ви все ще вважаєте їх хибними, ви можете боротися з ними набагато більш ефективно, ніж якби ви просто продовжували обурюватися.

Я не пропоную, щоб філософ обходився без почуттів; людина без почуттів, якщо така й існує, нічого не робить і, відповідно, нічого не досягає. Ніхто не може сподіватися стати гарним філософом, якщо в нього відсутні деякі почуття, які не є дуже поширеними. Він має володіти сильним бажанням зрозуміти світ, наскільки це можливо; і заради розуміння він має хотіти подолати ту вузькість кругозору, яка унеможливує правильне сприйняття. Він має учитися думати і відчувати не як представник тієї чи іншої групи, а просто як людина. Якби він зміг, він звільнився б і від тих обмежень, які накладає на нього людська природа. Якби він зміг сприймати світ, як марсіанин чи житель Сиріуса, якби він зміг бачити світ, як бачить його метелик, який живе тільки один день, або ж як істота, яка живе мільйони років, він був би кращим філософом. Але це неможливо, оскільки ми невіддільні від нашого тіла і людських органів сприйняття. Якою ж мірою можна подолати цю людську суб'єктивність? Чи можемо ми взагалі щось знати про те, що таке світ *насправді*, на противагу тому, чим він нам *уявляється*? Саме це і хоче знати філософ, і саме заради цього він має пройти таке тривале тренування неупередженості.

Досі я розглядав питання, що стосуються попередньої підготовки філософа, і тільки тепер я переходжу до власне філософських питань. Закінчивши своє навчання в галузі логіки і науки, що ви маєте робити для застосування своєї підготовки до проблем, що породили ваше бажання стати філософом?

Якщо ви поставите це питання старомодному професору, то він порадить вам читати Платона й Аристотеля, Канта і Гегеля, а також філософських світил меншого масштабу: Декарта, Спінозу і Лейбніца, і — як грізне попередження — Локка, Берклі і Юма. Дослухавшись його поради, ви зможете скласти екзамен з того предмету, який в університетах називається «філософія». Доклавши значних зусиль,

ви дізнаєтесь про багато думок цих великих людей з приводу найрізноманітніших питань. Але крім того, що ви присипаєте ваш розум поки читаєте «великих» філософів, ви не подумаете, що відкрили, що ви самі маєте думати стосовно цих філософських питань. Вам стане ясно, що багато чого зі сказаного цими великими мужами є нісенітниця, продукт донаукового духовного середовища. Почасті їхні думки помилкові, часті — геніальні здогадки. Очевидно, якщо ви хочете отримати відповіді на свої запитання, то маєте зробити це самі.

Людина може прийти у філософію, зацікавившись певного роду проблемами. Розглянемо щойно згадану проблему: чи можемо ми знати щось про те, чим є світ насправді, на протигагу тому, чим він нам уявляється?

Подивимось спочатку, як ця проблема виникла. Ми дивимось на речі своїми очима і уявляємо, доки не почнемо розмірковувати, що речі саме такі, якими ми їх бачимо. Але тварини бачать інакше; вони не можуть оцінити картини, хоча, можливо, якби ми знали як, ми могли б створити картини, які б вони оцінили, хоча для нас це й не обов'язково. Мухи мають доволі незвичайні очі, у зв'язку з чим світ виглядає для них абсолютно іншим, ніж для нас. Або взяти інший аспект: все, що ми бачимо і чуємо, здається нам таким, що відбувається тут і зараз, але ми знаємо, що світло і звук потребують певного часу для поширення. Грім як фізичне явище має місце у той же час, що і блискавка, але чуємо ми його пізніше. Коли ви бачите захід Сонця, «насправді» воно зайшло 8 хвилин тому. Коли з'являється нова зірка, що іноді трапляється, то це явище, яке ви спостерігаєте зараз, могло мати місце тисячі років тому. Повторю: фізики згодні з тим, що колір, як ми його сприймаємо, існує тільки в нашому сприйнятті; кольорам у нашому сприйнятті у зовнішньому світі відповідають поперечні хвилі, а це дещо зовсім інше. Фізичний світ має лише деякі певні точки перетину зі світом чуттів. Той світ, який малюється нам за допомогою наших органів чуттів, — якщо припустити, що він існує поза нами, — значною мірою є ілюзією.

Що б ви сказали, якщо б хотіли розв'язати цю складність з мінімальним відхиленням від здорового глузду? Ви б зазначили, як це роблять фізики, що зрештою, всі ми живемо у єдиному для всіх світі. Мухи можуть мати дивні відчуття, але вони збираються навколо бочки з медом. У певному сенсі люди і тварини можуть сприймати одну й ту ж подію, хоча вони сприймають її по-різному. Відмінності мають бути суб'єктивними; але спільне у всіх сприйняттях може належати самій події незалежно від нашого апарату сприйняття. Саме це, грубо кажучи, і припускає вчений-фізик, і це, на наш погляд, обгрунтована

гіпотеза. Її не можна вважати безсумнівною, оскільки існують й інші гіпотези, що пояснюють усі відомі факти. Проте вона має ту перевагу, що її не можна заперечити і що вона не може вести до наперед хибних наслідків, і вона настільки ж близька до наших наївних переконань, як і будь-яка інша неспростовна гіпотеза.

Якщо ви хочете вирішити проблему остаточно, ви на цьому не зупинитесь. Ви спробуєте знайти метод формулювання всіх гіпотез, що сумісні зі всіма встановленими фактами. Всі такі гіпотези мають узгоджуватися в усіх своїх наслідках, що *піддаються перевірці*, а отже, для практичних цілей неважливо, яку з цих гіпотез ви приймете. Якщо ви дійшли цього, то ви зробили все можливе, оскільки, не дивлячись на те, що ви не прийшли до єдиної теорії, яка *має* бути істинною, ви показали, що це неможливо, і визначили всі теорії, які *можуть* бути істинними. Більшого філософ і не може досягти.

Розглянемо іншу філософську проблему: взаємозв'язок душі і тіла, або, в більш широкому сенсі, свідомості і матерії. Здоровий глузд сприймає цей дуалізм як самозрозуміле; всі ми вважаємо очевидним, що ми маємо тіло і ми маємо свідомість. Проте філософам зазвичай не подобається дуалізм; одні намагаються усунути його, говорячи, що тіло — це ілюзія, породжена свідомістю; їх називають «ідеалістами»; а інші говорять, що свідомість — це не що інше, як спосіб прояву тіла, їх називають «матеріалістами». Розрізнення між свідомістю і тілом існувало не завжди; воно було сформульовано, перш за все, в інтересах релігії. Це почалось з Платона, який доводив, що душа безсмертна, а тіло — ні. Ця точка зору була сприйнята і розвинута в пізній античності спочатку неоплатоніками, а потім християнами. Свій всебічний розвиток вона отримала в працях Св. Августина. Знаменно, що теорія, яка має суто філософське і теологічне походження, настільки глибоко проникла у мислення пересічної людини, що здається практично самоочевидною. І тим не менше, я думаю, що майбутньому філософу було б корисно проаналізувати це розрізнення заново, і тоді, якщо він це зробить, вона здасться йому набагато менш очевидною, ніж це прийнято вважати.

На перший погляд, може здатися очевидним, що коли я думаю, то це подія у моїй свідомості, а коли рухається моя рука, то це подія мого тіла. Але що я маю на увазі під «мисленням»? І що я маю на увазі під «рухом моєї руки»? Ні те, ні інше неясно.

Спочатку про «мислення». Я відчуваю задоволення і біль, я бачу, чую, торкаюсь речей, я пам'ятаю, я відчуваю бажання, я приймаю рішення; все це можна класифікувати як «ментальні» події, і в ши-

рокому сенсі, може бути названо «мисленням». Звичайно, такі події відбуваються, а отже, ми маємо всі підстави стверджувати, що мислення існує. Проте ми не маємо підстав стверджувати ще, як це зробив Декарт, що існує *річ*, яка мислить, і що ця річ є моя свідомість. Припустити, що думки потребують мислителя, — значить бути введеним в оману з боку граматики (чи, радше, синтаксису). Думки можуть сприйматися, але мислитель — ні; він належить до зайвого метафізичного непотребу.

А як щодо руху моєї руки? Всі ми думаємо, допоки не вникнемо в суть питання, що ми знаємо, що таке «рух», і що ми можемо бачити рух своєї руки. Однак це помилка. Рух — це фізичне явище, і ми маємо звернутися до фізики, аби з'ясувати, що це таке. Фізика розповість нам неймовірно складну історію про те, що хоча є зміна, такої речі, як рух, не існує, оскільки це передбачає деяку «річ» що пересувається, а в квантовій фізиці «речі» зникають. Замість речей ми маємо низки подій, пов'язаних між собою певним чином; таку низку подій помилково приймають за «річ». Відносно руки, як вона постає у фізиці, ми знаємо тільки деякі абстрактні математичні закони; ми знаємо настільки мало, що не можемо сказати, схожі чи не схожі події, з яких цей рух складається, на думки. Отже, все, що ми можемо стверджувати зводиться до такого: не існує двох «речей» — моєї свідомості і мого тіла; існує тільки послідовність подій, яку називають «думками», таких, що останнє може згадати попереднє; існує також, якщо фізика не помиляється, послідовність подій, яка зазвичай розглядається як моя рука; однак схожі події у фізичній послідовності на думки чи ні, знати неможливо.

Я не стверджую, що я впевнений у тому, що все щойно сказане мною є правильним; я стверджую лише, що мені це здається ймовірним. У будь-якому випадку ясно, що проблема «свідомості» і «матерії» не може плідно обговорюватись за допомогою традиційних понять; необхідно залучити інші поняття, які кардинально змінять саму проблему. Марно міркувати про те, чи є душа безсмертною, не знаючи, що ми маємо на увазі під «душею». У такий спосіб доволі пусті питання виявляються необхідними передумовами в дискусіях про предмети, що викликають значну емоційну зацікавленість.

Втім, можливо ви скажете: я хотів би стати філософом, тому що я думаю, що філософи знають сенс життя і можуть навчити мене, як я повинен жити, але поки що ви мені зовсім у цьому не допомогли. Чи є філософії що сказати про такі речі?

Це запитання заслуговує на відповідь, але ця відповідь не може

бути простою. Історично філософія була проміжною сходинкою між наукою і релігією; для греків вона була «способом життя», але цей спосіб життя був значною мірою пов'язаний з прагненням до знання. Деякі філософи приділяли більше уваги релігійним аспектам філософії, інші — науковим; але тією чи тією мірою обидва ці аспекти завжди були присутні. Справжній філософ має уявлення щодо цілей, яким слід присвятити життя, і в цьому сенсі він є релігійним; але він буде також вченим, оскільки розглядає прагнення знання як істотну частину кращого життя, а також вважає знання необхідним для досягнення більшості з того, що він цінує. Таким чином, його моральне та інтелектуальне життя тісно взаємопов'язані.

Філософ має мислити за допомогою загальних понять, тому що проблеми, якими він займається, мають загальний характер. Крім того, він має мислити неупереджено, тому що він знає, що тільки у такий спосіб можна досягти істини. Загальність і неупередженість в мисленні мають свої відповідники в цілях: основні цілі справжнього філософа є великими і стосуються людства загалом. Він не обмежений ані в часі, ані у просторі; він бере до уваги будь-яку людину інших епох та інших країн. Справедливість у практичних справах тісно пов'язана з загальним підходом до інтелектуальних питань. Якщо ви виробите звичку думати про людство, то зрозумієте, наскільки важко надавати перевагу якійсь частині людства. Стоїки розвинули цей принцип аж до засудження усіх конкретних емоцій, але в цьому вони помилялись. Якщо ви не любите жодну конкретну людину, то ваша любов до людства буде абстрактна і холодна. Любов до людства стає сердечною і діяльною саме завдяки особистим емоціям. Якщо читаючи про злочини, ви уявляєте, що це може трапитися з вашою дружиною, дитиною чи другом, ви відчуєте страх за них, що неможливо відчувати людині, яка любить усіх людей однаково. Філософ має не менше за інших людей співчувати своїм друзям чи своїй країні, але він повинен навчитися узагальнювати свої почуття у своїй уяві і надавати друзям інших людей і їх країнам таку ж саму цінність, як і своїм власним.

Розмірковування в масштабі велетенських відстаней і величезних проміжків часу, до чого філософ має звикнути, здатне здійснити певний очищувальний вплив на наші емоції. Деякі речі, які зазвичай нас неабияк хвилюють, виявляються незначними і неважливими, якщо порівняти їх із зоряним Всесвітом, а інші речі, що здаються зараз менш важливими, постають вельми істотними. Людські діяння не мають тієї космічної значимості, яку їм могли приписувати в часи Птолемеєвої астрономії, однак тільки по них ми можемо судити про добро і зло.

Звеличувати власну особистість, на кшталт царя царів Рамзеса II Великого, доволі смішно, оскільки могутність чи слава людини настільки мікроскопічна, що навряд варта найменших зусиль. Але безособові цілі — спробувати зрозуміти світ, наскільки це можливо, створити красу або збільшити людське щастя — зовсім не здаються смішними, оскільки це найкраще, що ми можемо зробити. Саме виходячи з усвідомлення власної неважливості, можна досягти певного душевного спокою, що може допомогти нам сприймати удачі без марної гордині і не впадати у відчай при невдачах.

Переклад з англійської О.П. Панафідіної та Я.В. Шрамка

Надійшла до редакції 31 жовтня 2017 р.

АКТУАЛЬНІ
ТЕОРЕТИКО-ФІЛОСОФСЬКІ
ПРОБЛЕМИ

ФІЛОСОФСЬКА ОНТОЛОГІЯ ЯК ТЕОРІЯ КАТЕГОРІЙ: ЛОГІЧНИЙ ПІДХІД

Я.В. Шрамко

Алекс Олівер, спираючись на деякі ідеї Куайна, пропонує розрізняти дві головні частини будь-якої метафізичної теорії — «онтологію» та «ідеологію», де завданням онтології має бути визначення сутностей, існування яких передбачається цією теорією, а ідеологія відповідає за підведення цих сутностей під певні онтологічні категорії, забезпечуючи саму можливість метафізичних тверджень¹. Загалом, трактування онтології як науки (вчення) про буття, або про те, що існує², аж ніяк не означає, що онтологічне дослідження має полягати в простому перелічуванні окремих сутностей, які тільки є у світі, та притаманних їм характеристик. Радше, онтологія розглядає найзагальніші *типи* таких сутностей, тобто висвітлює загальну будову (структуру) світу, й не тільки та навіть не стільки нашого реально існуючого (актуального) світу, а й будь-якого *можливого світу*, існування якого потенційно припустиме. Отже, йдеться про граничну, тобто *категоріальну*, структуру будь-якого можливого буття, і оскільки онтологічні категорії витлумачуються як найзагальніші поняття, що репрезентують вищі

¹ Див.: Oliver A. The metaphysics of properties // Mind. — 105. — 1996. — С. 2. За словами Куайна: «Для будь-якої теорії один її філософськи цікавий аспект, що його можна вивчати, є її онтологія: які сутності утворюють множину значень для квантифікації змінних, якщо теорія є вірною? Інший, не менш важливий аспект, який можна вивчати, є її ідеологія (здається, цього слова не вдасться уникнути, попри небажані конотації): які ідеї можна в ній виразити?» (Quine, W.V.O. Ontology and ideology // Philosophical Studies. — 2. — 1951. — С. 14.)

² Пор.: Quine, W.V.O. On what there is // The Review of Metaphysics. — 2. — 1948. — С. 21-38.

роди буття, то за такого розуміння ядром онтології, її головною складовою, виявляється саме *теорія категорій*.

Продуктом такої теорії має бути система онтологічних категорій, що покликана відповісти на питання, *якого роду* речі загалом існують або можуть існувати. Крім того, важливу особливість аналітико-філософського підходу до побудови системи онтологічних категорій становить визначальна роль в ній логічних структур, через що цей підхід може бути охарактеризований як логічний. У цьому плані аналітична філософія по суті переймає класичну методологію розробки систем категорій, зокрема парадигмальних систем Аристотеля і Канта, завдяки яким власне й утвердилось усвідомлення визначальної ролі категоріального апарату в процесі наукового пізнання.

Дійсно, онтологія Аристотеля суттєвим чином корелює з його силогістикою, структуруючи світ відповідно до суб'єктно-предикатної форми силогістичних суджень, що знаходить свій вияв й у славнозвісному наборі з десяти аристотелевих категорій. По суті, всі категорії Аристотеля поділяються на дві групи і належать або до категорії субстанції, або до деякої з її характеристик, серед яких особливо вирізняються категорії якості, кількості й відношення. При цьому Аристотель явно визначає категорію субстанції через її здатність бути суб'єктом судження, у той час як інші категорії позбавлені такої здатності й можуть займати тільки місце предикату.

Кант, будуючи свою систему категорій, також виходив із логічної класифікації суджень, прийнятої у сучасній йому (традиційній) логіці, дещо модифікуючи її і доповнюючи там, де вважав за потрібне. Як наслідок, отримуємо чотири групи категорій, відповідно до чотирьох можливих підстав для поділу суджень на логічні види: за кількістю, якістю, відношенням і модальністю. У такий спосіб Кант вдосконалює підхід Аристотеля до побудови системи онтологічних категорій, надаючи останній характер впорядкованості і завершеності.

Цей підхід, за яким категоріальна структура світу нерозривно пов'язана з логічною структурою мови і багато в чому є похідною від неї, поділявся і активно розвивався багатьма видатними представниками аналітичної філософії, зокрема Фреге, Расселом, Вітгенштейном, Карнапом, Куайном, Патнемом і інш.³ Слід зазначити, що у той час як категоріальні системи Аристотеля і Канта суттєвим чином спираються на традиційне (аристотелеве) суб'єктно-предикатне тлумачення логі-

³Див., напр.: *Halle B. The bearable lightness of being // Axiomathes. — 20. — 2010. — С. 400.*

чної форми простих суджень, онтологічні концепції засновників аналітичної філософії з самого початку розвивалися під вирішальним впливом досягнень сучасної символічної логіки. Орієнтація на традиційну логіку, з її стандартним поділом категоричних суджень на суб'єкт і предикат, обумовило тривале домінування в західноєвропейській філософії субстанційно-атрибутивної онтології. Тому зовсім не випадково революція в логіці другої половини XIX — початку XX ст. супроводжувалась кардинальним переглядом традиційних онтологічних уявлень, у тому числі щодо категоріальної структури буття.

Так, у серії статей, присвячених проблемам семантики⁴, Фреге висунув і обґрунтував глибоко новаторські ідеї, покликані поєднати базисні онтологічні уявлення з принципами логічного аналізу мови, на які спирається логіка предикатів, сформульована в його праці 1879 року «Запис понять». Як добре відомо, в логіці предикатів (яку Аллонзо Черч, до речі, називає *функціональним численням*⁵) базові прості висловлювання мають форму $F(a_1, \dots, a_n)$, де a_1, \dots, a_n є (власними) іменами, а F — предикатний вираз, потрактований як особливого роду *логічна функція*. Власні імена мають позначати окремі предмети, що можуть знаходитись між собою у різного роду функціональних відношеннях. Таким чином, згідно Фреге, головними онтологічними категоріями виступають категорії *предмету* і *функції*. Наступним кроком у побудові категоріального апарату є виділення можливих видів предметів, як от індивідів, подій, об'єктів (емпіричних, абстрактних, ідеальних) тощо⁶. У свою чергу, функції зазвичай поділяють на предметні та логічні (пропозиційні), а останні — на предметно-істиннісі та істиннісіно-істиннісі⁷.

«Логіко-філософський трактат» Вітгенштейна, який загалом є дотичним до онтологічної концепції Фреге, залучає як головний методологічний інструмент структурування світу логіку висловлювань, коли саме висловлювання вважається основною формою репрезентації дій-

⁴ Див.: Frege G. Funktion und Begriff, Vortrag, gehalten in der Sitzung vom 9. Januar 1891 der Jenaischen Gesellschaft für Medizin und Naturwissenschaft, Jena: Hermann Pohle, 1891; Frege G. Über Sinn und Bedeutung // Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. — 100. — 1892. — С. 25-50; Frege G. Über Begriff und Gegenstand // Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. — 16. — 1892. — С. 192-205.

⁵ Див.: Church A. Introduction to Mathematical Logic. — Vol. I. — Princeton: The Princeton University Press, 1956.

⁶ Див., напр.: Войшвилло Е.К., Дегтярев М.Г. Логика как часть теории познания и научной методологии. — Кн. II. — Москва: Наука, 1994. — С. 3-6.

⁷ Див., напр.: Войшвилло Е.К. Понятие как форма мышления. — Москва: Издательство Московского университета, 1989. — С. 40

ності. Ця концепція під назвою «логічний атомізм» була детально розвинена Расселом під впливом ідей Вітгенштейна⁸. Висловлюванню відповідає онтологічна категорія *стану справ*, до того ж, стан справ що *існує* (тобто, стан справ, який має місце в дійсності) вважається фактом, виступаючи в ролі свого роду «логічного атому». Факт — це те, що *робить істинним* певне висловлювання, яке стверджує відповідний стан справ. Згідно з онтологічною концепцією «Логіко-філософського трактату», світ поділяється на факти, і Вітгенштейн в характерній для нього категорично-полемічній манері стверджує, що «світ є сукупність фактів, а не речей» (1.1). Проте це не означає, що Вітгенштейн зовсім нівелює категорію предмета. Саме предмети, за Вітгенштейном, складають «субстанцію світу» (2.021), а конфігурації предметів, у свою чергу, утворюють стани справ (2.0272). Враховуючи, що конфігурації предметів є не чим іншим як їх функціями, такого роду взаємовідношення між категоріями предмету і станом справ цілком відповідає функціональному підходу Фреге.

Філософія логічного атомізму і функціональний підхід мали суттєвий вплив на подальші онтологічні концепції, що розвивались в аналітичній метафізиці. Складно уявити собі більш-менш узагальнюючу роботу з онтології, що вийшла з-під пера аналітичного філософа ХХ-ХХІ ст., де не обговорювались би такі сутності як факти, стани справ, події, індивіди і їх функціональні характеристики.

Як приклад, розглянемо систему категорій, запропоновану Райнхардом Гроссманом у його книзі «Існування світу»⁹. Насамперед, тут ставляться два взаємопов'язаних питання філософської онтології — про *категорії світу* і про закони, яким вони мають підлягати. Окремо наголошується на тому, що світ не обмежується фізичним Всесвітом, оскільки деякі фундаментальні онтологічні категорії охоплюють сутності неемпіричного характеру. Далі, виокремлюються сім основних категорій, які можна поділити на дві групи: (1) категорії для простих сутностей (*індивіди, властивості, відношення, квантори*) і (2) категорії для складних сутностей (*множини, структури і факти*).

Зазначений вище вплив сучасної символічної логіки тут доволі очевидний. Індивіди витлумачуються як окремі предмети, що можуть мати властивості і перебувати між собою у певних (функціональних)

⁸Див.: *Russell B. The Philosophy of Logical Atomism* (1918) // *Logic and Knowledge*. — London: Allen & Unwin, 1956. — С. 177-281; *Russell B. Logical Atomism* (1924) // *Logic and Knowledge*. — London: Allen & Unwin, 1956. — С. 323-343.

⁹*Grossmann R. The Existence of the World: An Introduction to Ontology*. — London: Routledge, 1992.

відношеннях. Структури і множини являють собою два різних типи «конфігурацій індивідів»: таких, що пов'язані відношеннями, і тих, що утворюють прості сукупності. Категорія квантору є узагальненням аристотелевої категорії кількості. До того ж Гроссман розрізняє між невизначеними кванторами, до яких належать традиційні квантори існування та загальності, і визначеними кванторами, представленими конкретними числами. Примітним є також залучення до цієї онтологічної системи категорії факту, що чудово ілюструє вплив Вітгенштейнівського «Трактату» на сучасні онтологічні концепції.

Категоріальна система Гроссмана є прикладом дескриптивної онтології¹⁰ аристотелевого типу, коли перелік категорій постулюється як певна даність, без особливого обґрунтування, чому та чи та категорія з'являється в системі, та у який спосіб ця система взагалі виникає. На противагу такому типу побудови можна навести приклад так званої «чотирьох-категорної онтології» Едварда Лоу¹¹, яка явно тяжіє до кантівського способу метафізичного конструювання, коли система категорій обґрунтовується і виводиться на підставі визначених засад класифікації, що чітко формулюються.

За таку засадничу підставу Лоу бере два важливих розрізнення — між *загальним* і *окремим*, а також між *субстанційним* і *несубстанційним*. Комбінування цих розрізень дозволяє застосувати метод поєднаної класифікації і згенерувати чотири основні онтологічні категорії: (1) категорію *окремої речі* (комбінація окремого і субстанційного); (2) категорію *роду* (комбінація загального і субстанційного); (3) категорію *модусу* (комбінація окремого і несубстанційного)¹²; (4) категорію *атрибуту* (комбінація загального і несубстанційного). Прикладом окремої речі є цей шматок крейди, що лежить переді мною на столі. Відповідний рід буде представлений тоді поняттям «крейда». Модусом є конкретний відтінок білого кольору, який має цей шматок крейди. Відповідний атрибут представлений загальною властивістю «білість» або «бути білим».

¹⁰Пітер Стросон ввів термін «дескриптивна метафізика» для позначення такого типу онтологічної теорії, яка намагається «описати дійсну структуру нашого мислення про світ» (*Strawson P. Individuals*. — London: Methuen, 1959. — С. 9), іншими словами, «описати найзагальніші особливості нашої поняттєвої схеми, тобто, описати реальність, як вона виражається в людському розумі» (*The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. — Blackwell Publishing, 2004. — С. 174).

¹¹*Lowe E.J. The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*. — Oxford: Oxford University Press, 2006.

¹²Те, що Лоу називає «модусом», інші автори позначають за допомогою терміну «троп» — оця окрема властивість, втілена в тому чи тому конкретному предметі.

Зазначені чотири категорії утворюють систему, будучи пов'язаними між собою *категоріальними відношеннями*. А саме, йдеться про відношення *реалізації* (інстанціації), *притаманності* (характеризації) і *втілення* (екземпліфікації). Так, окрема річ є реалізацією відповідного роду, вона також втілює певні модуси і їй притаманні ті чи ті атрибути. Наприклад, цей шматок крейди є реалізацією крейди загалом (або поняття «крейда»), він втілює деякий конкретний відтінок білого кольору і йому притаманна властивість бути білим. Так само, родам притаманні атрибути, а модуси є їх реалізаціями.

Примітно, що Лоу також звертає увагу на взаємозв'язок пропонуванних онтологічних конструкцій з залученим логічним синтаксисом. Він окремо наголошує на недостатності виразних засобів стандартної логіки предикатів з рівністю для адекватної репрезентації його чотирьох-категорної онтології і вважає за потрібне розширити цю логіку за рахунок додаткових синтаксичних категорій. Зокрема, пропонується додати до звичайних індивідних констант і змінних логіки предикатів константи і змінні особливого типу, так звані «сортальні терміни» для позначення субстанційних універсалій. Крім того, разом з символом рівності вводиться спеціальний предикат інстанціації для вираження категоріального відношення реалізації. Пропонується також по-різному представляти диспозиційну і актуалізовану предикацію, що надає можливість здійснити логічне розрізнення між диспозиційними і реально втіленими властивостями. В результаті отримуємо так звану «сортальну логіку» як демонстрацію того підходу, що коли виникають розбіжності між онтологічними уявленнями і наявними логічними засобами, «шлях розв'язання проблеми має полягати не в намаганні відмовитись від будь-якого погодження онтологічних побудов з питаннями логічного синтаксису, а в реформуванні онтології і відповідному оновленні логічного синтаксису»¹³.

Серед систем онтологічних категорій, які розробляються в сучасній аналітичній філософії, цікавими видаються також системи Родеріка Чизома¹⁴ та Джошуа Хофмана і Гарі Розенкранца¹⁵.

Чизом формулює те, що він називає «реалістською системою категорій». Він наголошує, що його система охоплює «вищі категорії реальності» і є платоністською, виражаючи форму «крайнього реалізму».

¹³ *Op. cit.* — С. 65.

¹⁴ *Chisholm R.* A Realistic Theory of Categories: An Essay on Ontology. — New York : Cambridge University Press, 1996.

¹⁵ *Hoffman J., Rosenkrantz Gary S.* Substance: Its Nature and Existence. — London and New York : Routledge, 1997.

Зокрема, на відміну від аристотелевого підходу, який визнає існування лише тих властивостей, що отримали певне *втілення*, Чизом вважає, що властивості існують самі по собі, незалежно від можливого носія: «Деякі з них (наприклад, бути собакою) є втіленими; деякі з них (наприклад, бути єдинорогом) не є втіленими; і деякі з них (наприклад, бути круглим квадратом) ніколи не можуть бути втіленими»¹⁶.

Вихідним для Чизома є поділ усіх сутностей на *випадкові* і *необхідні*. Випадкові сутності поділяються на *стани* (зокрема, події) і *індивіди*, серед яких виокремлюються *ліміти* і *субстанції*. У свою чергу, необхідні сутності поділяються на *абстракції* і *субстанції*. Тут важливо відмітити різницю між випадковими і необхідними субстанціями. Випадкові субстанції представлені окремими предметами (живими й неживими), які виникають і зникають, а необхідні субстанції — це вічні об'єкти (такі як Бог). Властивості (атрибути), про які йшлося вище, відносяться до необхідних сутностей і є абстракціями. Будь-які інші сутності можна підвести під зазначені основні онтологічні категорії і звести до відповідних основних сутностей. Так, множини або класи можна звести до властивостей, відношення — до впорядкованих множин, стани справ і висловлювання також можна звести до властивостей, а можливі світи можна ототожнити з особливим роду станами справ. Час, за Чизомом, не існує як самостійна сутність і може бути виражений через особливі (часові) властивості і відношення, а просторову категорію місця можна звести до розташування окремих індивідів.

Чизом також звертає увагу на роль мовного аналізу для побудови теорії категорій, зазначивши важливість ретельного врахування особливостей задіяної мови, оскільки структури мови виражають певні структури мислення¹⁷.

Хофман і Розенкранц вибудовують ієрархічну систему категорій, рознесених по чотирьох основних рівнях. Найзагальнішою (граничною) категорією буття першого рівня є категорія *сутності*. Наступний онтологічний рівень виражає фундаментальний поділ сутностей на *конкретні* й *абстрактні*. Далі йде рівень, на якому містяться різноманітні види абстрактних і конкретних сутностей. Так, абстрактні сутності відносяться до категорій *властивості* (білість, трикутність), *відношення* (тотожність, любов) і *висловлювання* (те, що всі люди смертні; те, що деякі коні є єдинорогами), а конкретні сутності належать до категорій *події* (удар блискавки, Друга світова війна), *часу*

¹⁶ Chisholm R. Op. cit. — С. 4.

¹⁷ Див.: Chisholm R. Op. cit. — С. 29, 35.

(мить, тривалість), *місця* (точка, область простору), *субстанції* (матеріальні й духовні об'єкти), *ліміту* (межа, поверхня), *сукупності* (Сонячна система), *позбавленості* (тінь, отвір), *тропу* (конкретний відтінок білого кольору, мудрість Сократа). Четвертий рівень представлений типами сутностей третього рівня і так далі. Загалом, у цій ієрархії на кожному більш високому рівні містяться категорії, що представляють типи категорій попереднього рівня. Основоположне для цієї системи розрізнення між категоріями абстрактного і конкретного визначається можливістю для сутностей третього рівня володіти просторовими або часовими характеристиками. Ті з них, що можуть мати реалізації з такими характеристиками, належать до категорій конкретних сутностей, інші є абстрактними.

Загалом, категоріальні розвідки у сфері аналітичної онтології свідчать про те, що їм не притаманний абсолютистський та есенціалістський підхід, коли розроблена система категорій розглядається як єдино можливий набір фундаментальних (і «справжніх») видів буття, належність до яких має визначатись якимись необхідними (суттєвими) ознаками речей самих по собі¹⁸. Радше, такі системи трактуються як можливі теоретичні структури, придатні для певних цілей і потреб філософського аналізу. В залежності від особливостей тієї чи тієї системи категорій, по-різному можуть аналізуватись й розв'язуватись класичні онтологічні проблеми, де виявляються задіяними відповідні онтологічні категорії.

Надійшла до редакції 7 травня 2017 р.

¹⁸ Див.: *Westerhoff J. Ontological Categories. Their Nature and Significance.* — Oxford: Oxford University Press, 2005. — С. 3.

ДВА ПІДХОДИ ДО МОДИФІКАЦІЇ СПІВВІДНОШЕННЯ ОБ'ЄКТ–ВЛАСТИВІСТЬ У МАЙНОНГІАНСТВІ

А.П. Коваленко

Проблема логічного значення повідомлень пропозиційних установок потребує такого підходу, який би дозволив аналізувати висловлювання про інтенційні феномени. Він має розглядати питання, що стосуються тих об'єктів, на які спрямовані інтенційні акти. Їх проблематикою займався Ф.Брентано. Він стверджував, що спрямованість на інтенційні об'єкти є їх необхідною і достатньою ознакою ментальних феноменів: такі об'єкти є складовою частиною ментального акту, однак, вони не співпадають з його змістом і не залежать від нього, а є певною мірою «зовнішніми» щодо нього. Ці об'єкти вважаються позбавленими існування. Відповідно, для логіко-семантичного аналізу висловлювань про такі об'єкти постає проблема області інтерпретації. Існує підхід, який припускає логіко-семантичний аналіз таких висловлювань без залучення інтенційних об'єктів до області інтерпретації. У ньому стверджується, що всі терми, що позначають неіснуючі об'єкти, своїм логічним значенням мають пусту множину. Однак за такого підходу рівнозначними стають «Шерлок Холмс» та «множина всіх множин», що є контр-інтуїтивним. Відповідно, аби уможливити ефективний аналіз висловлювань про інтенційні феномени, область інтерпретації має містити всі об'єкти, незалежно від способу їх існування.

Учень Ф.Брентано А.Майнонг розвивав вчення про інтенційні об'єкти та способи їх буття. Він відрізняв буття (Sein) від так-буття (Sosein) і підкреслював незалежність другого від першого: кожному об'єкту властиво так-буття, яке складається з його характеристик,

проте не всім-буття. Наприклад, так-буття об'єкта, позначуваного як «теперішній король Франції», складається з зазначеного опису, буття цей об'єкт не має. Крім такого протиставлення, вводиться ще одна пара: існування — наявність (Bestand): перше характеризує буття об'єкта, тобто його часово-просторове існування, друге — онтологічний статус його так-буття: «ідеальне буття» його характеристик. Деякі об'єкти не мають ні існування, ні наявності — це неможливі об'єкти, як, наприклад, круглий квадрат. Навіть такі об'єкти мають бути припустимими у теорії А. Майнонга, якщо керуватися її принципами, що

- (1) Будь-яка думка чи відповідний вислів може припускатися (це принцип «необмеженого вільного припущення»).
- (2) Кожне припущення спрямоване на об'єкт, що мається на увазі [4, с. 9].

Відповідно, для будь-якої якості чи сукупності якостей наявний (тим чи іншим чином) відповідний об'єкт. Такий підхід призводить до ряду парадоксів, які є спорідненими з парадоксом Рассела з теорії множин. Наприклад, припустимо об'єкт, який відповідає сукупності властивостей круглий, квадратний, існуючий, що очевидно суперечить тому, що сам Майнонг заперечував його існування. Інший парадокс стосується припущення такого об'єкта, який втілює одну-єдину властивість A , таким чином, цей об'єкт має одну-єдину властивість, відповідно, він має властивість «мати одну-єдину властивість», відтак, цей об'єкт має властивість A та властивість «мати одну-єдину властивість», це означає, що він має як мінімум дві властивості, що суперечить початковій умові.

Схожим є парадокс, який сформулював У. Рапапорт, припустивши, що властивості, яким відповідає об'єкт, відрізняються від тих, що він втілює. Об'єкти, що втілюють ті самі властивості, яким відповідають, можна назвати самоспіввідносними, а об'єкти, які такими не є, — не-самоспіввідносними. Вираз «о ex F » позначає, що об'єкт o втілює властивість F , « F c о» — властивість F становить об'єкт o : червоний колір становить об'єкт «червоний колір», проте цей об'єкт не втілює червоність. Постає наступне питання: чи втілює не-самоспіввідносний об'єкт властивість самоспіввідносності? У. Рапапорт будує парадокс щодо буттєво-самоспіввідносних (self-Sein-correlate, SSC) та буттєво-несамоспіввідносних (non-self-Sein-correlate, \overline{SSC}) об'єктів, тобто об'єктів, що мають актуальне буття. Втім, цей парадокс є чинним і для об'єктів, які не мають буття.

Визначеннями властивості буттєво-самоспіввідносності та буттєво-несамоспіввідносності відповідно є:

$$(R1) \quad \lambda x \forall F [F c x \rightarrow x ex F] =_{df} SSC.$$

$$(R2) \quad \lambda x \exists F [F c x \ \& \ -(x ex F)] =_{df} \overline{SSC} \ [4, \text{с. 13}].$$

Припустімо, що буттєво-несамоспіввідносний об'єкт втілює властивість буттєво-самоспіввідносності: $\langle \overline{SSC} \rangle ex SSC$. За визначенням (R1), де замість x підставляється $\langle \overline{SSC} \rangle$, а F замість $— SSC$: $\langle \overline{SSC} \rangle ex SSC$, відтак, $\langle \overline{SSC} \rangle$ втілює всі свої складові властивості, а \overline{SSC} є єдиною його складовою властивістю. З цього та з визначення (R2) слідує, що $-(\langle \overline{SSC} \rangle ex SSC)$. З протилежного припущення, що $-(\langle \overline{SSC} \rangle ex SSC)$, випливає у відповідності до визначення (R2), де замість x підставляється $\langle \overline{SSC} \rangle$, а F замість $— SSC$, що $-(\langle \overline{SSC} \rangle ex SSC)$. Але через те, що єдиною складовою властивістю $\langle \overline{SSC} \rangle$ є \overline{SSC} , то звідси випливає, що $-(\langle \overline{SSC} \rangle ex \overline{SSC})$. З цього та визначення (R1) випливає, що $\langle \overline{SSC} \rangle ex SSC$. Якщо $\langle \overline{SSC} \rangle$ не втілює SSC , то має втілювати SSC . Це призводить до суперечності (див.: [4]).

Для подолання цих парадоксів необхідно уточнити сам спосіб відношення об'єкта та властивостей, і його вираження у семантиці. Такий підхід розроблявся учнем А. Майнонга — Е. Маллі; саме на різних інтерпретаціях його поглядів базуються сучасні теорії предикації, які виокремлюють декілька видів відношень «об'єкт — його властивості». Е. Маллі запропонував концепцію, згідно з якою об'єкти можуть мати властивості у два способи: через визначення (Determination) та здійснення (Erfüllung).

«Круг» (абстрактний) не здійснює (erfüllt) умовний опис об'єкта (Objektive) в понятті кругу [...] він не є кругом, відтак, він не потрапляє в об'єм поняття круг, не належить класу кругів, але визначає (bestimmt) їх певним чином та представляє нашому сприйняттю (Erfassen): як поняття-об'єкт, не як ціль-об'єкт поняття [5, с. 3].

Отже, «круг» — об'єкт, який дозволяє нам виражати поняття про круглість, але сам він не представляє собою дещо кругле. Е. Маллі вказує на можливість вирішити проблему «круглого квадрату»:

Ми можемо [...] сформувані поняття «існуючого круглого квадрату», але те, про що ми думаємо є просто «формовизначенням» («Formdeterminat») буття круглим, буття квадратним, буття існуючим [5].

Формовизначення — це свого роду утворення, що виражає властивості, які визначають об'єкт, проте саме воно цих властивостей не має. Відтак, об'єкт «існуючий круглий квадрат» не має властивості існування, а об'єкта, який би здійснював (erfüllt) усі ці властивості, не існує.

А. Майнонг сприйняв та переробив ідею Е. Маллі. Він запровадив поняття формувальних та неформувальних властивостей: перші формують сам об'єкт, виражають якості, притаманні цьому об'єкту самому по собі та складають його так-буття (це такі властивості як червоність, круглість, властивість бути горою тощо); другі є зовнішніми щодо об'єкта і характеризують його буття (наприклад, існування, необхідність бути таким, що хтось думає про цей об'єкт тощо). За такого підходу принцип необмеженого вільного припущення має уточнюватися: об'єкт, що припускається, має обов'язково містити формувальні властивості. Отже, мінімальний об'єкт складається з однієї формувальної властивості, а неформувальних може загалом не бути. У подальшому цей підхід розвивали Т. Парсонс, Д. Жакет та інші дослідники. Найбільш проблематичним у цьому підході є розрізнення формувальних та неформувальних властивостей. Зазвичай воно є суто інтуїтивним, без визначення чіткої підстави. Всі дослідники погоджуються, що існування є неформувальною властивістю, спірними є такі властивості як «бути старим/молодим», «вміти щось робити», «знати щось»: з одного боку, ці властивості внутрішньо притаманні об'єкту, з іншого — вони є похідними від інших більш простих властивостей. Для вирішення цих питань необхідно більш чітко сформулювати різницю між видами властивостей. Д. Жакет описує принцип їх розмежування:

Формувальні (P) та неформувальні (P!) властивості розрізняються за наступним критерієм:

$$(C1) \sim (\forall x_1) \dots (\forall x_n) (\forall P^n) (\sim P^n x_1, \dots, x_n \equiv \overline{P}^n x_1, \dots, x_n)$$

$$(C2) (\forall x_1) \dots (\forall x_n) (\forall P^n!) (\sim P^n! x_1, \dots, x_n \equiv \overline{P}^n! x_1, \dots, x_n) [4, \text{с. 114}].$$

P позначає формувальну властивість, а P! — неформувальну, \sim — заперечення висловлювання, \overline{P} — доповнення предикату P. Відповідно формувальними властивостями є ті властивості, які не задовольняють (C2), а неформувальними — (C1). Ці критерії не можна розглядати як визначення, вони «при застосуванні вимагають додаткової інформації про те, чи доповнення певної властивості [...] логічно еквівалентне запереченню висловлювання, що виражає його» [4]. Неспівпадіння доповнення та заперечення предикату, що позначає формувальну властивість, згідно з поглядами Д. Жакега, є можливим у випадку неповних

або невизначених об'єктів, тобто таких об'єктів, властивості яких не є цілком визначеними, наприклад, вага золотої гори: у цьому випадку властивість «важити 1 тонну» ані притаманна золотій горі, ані не притаманна. Відповідно, значення висловлювання «Золота гора не важить (не має властивості) 1 тонну», тобто Px , та висловлювання «Золота гора важить не 1 тонну», тобто $\overline{P}x$, не співпадають, якщо перше є істинним, то друге загалом ні істинне, ні хибне, адже об'єкт золота гора не входить ні до екстенціоналу властивості «важити 1 тонну», ні до його доповнення. Неформувальна властивість завжди або притаманна об'єкту, або ні, відповідно її заперечення має співпадати з її доповненням, наприклад, будь-який об'єкт або існує, або не існує, або можливий, або неможливий тощо.

Описаний підхід до двох видів властивостей дає систему предикації, відмінну від звичайної. Предикат виражає певну властивість, відповідно, об'єктами, що мають цю властивість, є ті об'єкти, що задовольняють певній характеристичній функції. Ці об'єкти складають множину, тобто екстенціонал предикату. Екстенціоналами предикатів, що виражають формувальні властивості, є просто множини об'єктів. Предикати неформувальних властивостей, як таких, що притаманні тільки об'єктам з формувальними властивостями, мають екстенціонали, що складаються з множини множин. Строге розмежування цих двох видів властивостей, означає, що множини множин не є множинами як такими, а є окремими видами сукупностей. Завдяки цьому можна уникнути деяких парадоксів. Наприклад, парадокс з об'єктом, що має тільки одну властивість A : ця властивість розглядається як формувальна, а властивість «мати одну-єдину властивість A » — неформувальна, відповідно, маються на увазі різні види властивостей, і суперечності у цьому об'єкті немає. Властивість A не може розглядатися як неформувальна, адже об'єкт не може складатися виключно з неформувальних властивостей. Схожим чином уникається споріднений цьому парадоксу парадокс Рапапорта: властивість «бути самоспіввідносним» є неформувальною властивістю і не може складати об'єкт.

Найскладнішою для розглянутого підходу є проблема «існуючого круглого квадрату»: її неможливо вирішити без додаткових уточнень. Деякі дослідники припускають можливість «розбавленого» формувального дублікату властивості існування — E , тобто такого існування, що входить до так-буття об'єктів, а не до їх буття. Таким чином, «існуючий круглий квадрат» не існує в тому ж сенсі як просто квадрат: йому не вистачає «повноцінної актуальності або модального моменту» [1, с.124]. «Розбавлене» існування ширше за просто існу-

вання, тобто об'єктам, яким притаманне існування, притаманний і його «розбавлений» дублікат, але не навпаки. Цей підхід не вирішує зазначену проблему, адже її можна переформулювати у проблему «існуючого нерозбавленого круглого квадрату», що відповідає принципу необмеженого вільного припущення. До того ж, таке рішення породжує додаткові проблеми, наприклад, пов'язані з питанням: яким чином «розбавлені» дублікати співвідносяться з формувальними властивостями? Якщо перші рівнозначні останнім, то вирішені парадокси знову набувають сили. Якщо вони різні, то «розбавлені» дублікати можливо «розбавити» ще раз і так до безкінечності, це робить множину всіх припустимих об'єктів незліченною. Інші проблеми виникають у зв'язку з обмеженням можливості «розбавляти» тільки певними неформувальними властивостями, що може подолати зазначені вище проблеми. Однак у таких випадках залишається можливість припущення парадоксальних об'єктів, які мають певну «розбавлену» неформувальну властивість та її «нерозбавлене» заперечення.

Інший підхід, який з погляду багатьох дослідників є ближчим до оригінального підходу Е. Маллі, полягає у розрізненні двох способів зв'язку між об'єктом та властивістю і, відповідно, двох видів предикації. Прибічники цього підходу називають ці два види зв'язку порізними, проте, зміст вкладають приблизно однаковий: один вид є звичним, загальноживаним, коли об'єкт є носієм властивості, а другий — зв'язок, коли об'єкт не втілює властивість, не виявляє її, проте містить її у собі, є її носієм. Такий підхід розробляли У. Рапапорт: об'єкт втілює (exemplifies) властивості першого типу, а також може бути сформованим (is constituted by) властивостями другого типу; П. ван Інваген: об'єкт має перші властивості, а другі властивості йому приписуються; Е. Залта (напевно, найбільш розроблена теорія): об'єкт втілює (exemplifies) перші властивості та кодує (encodes) другі. Розрізнення двох типів предикації також не є чітко визначеним, як вказує Е. Залта: «Найкращим способом пояснити це розрізнення є спонукання до нього» [6, с. 16]. Підставою для розмежування втілення, що позначається Rx , та кодування, xR , є інтуїтивне розрізнення існуючого (реального), тобто такого, що має розташування у часі та просторі, та неіснуючого (нереального).

Розглянемо різницю між реальним та вигаданим детективом [...]. Звичайний спосіб пояснити цю різницю — це сказати, що вигаданий детектив не має властивості бути детективом у той самий спосіб, що і реальний. Реальний детектив втілює властивості [...]. Ми можемо сказати, що [вигаданий детектив] кодує властивості [6].

Об'єкти, що кодують одні властивості, можуть одночасно втілювати інші (наприклад, об'єкт, що кодує властивість «бути детективом», втілює властивість неіснування, круглий квадрат втілює властивість «бути неможливим»). Одночасно, «об'єкт не зобов'язаний втілювати ті властивості, які кодує» [6].

Неіснуючі об'єкти, що кодують властивості, Е. Залта називає абстрактними (на протизвагу існуючим «звичайним» об'єктам, що тільки втілюють властивості). Він визначає їх через алетичну та часову модальності, де \diamond та \blacklozenge позначають відповідно «можливо» та «іноді», Е — «існувати»:

Бути звичайним («O!») =_{df} [$\lambda x \diamond \blacklozenge Ex$]

Бути абстрактним («A!») =_{df} [$\lambda \sim \diamond \blacklozenge Ex$]

Отже, абстрактні об'єкти є з необхідністю неіснуючими, а звичайні можуть існувати, відповідно, ці два класи об'єктів не перетинаються.

Е. Залта визначає ряд основних принципів своєї теорії:

- (1) Звичайні об'єкти з необхідністю ніколи не кодують властивостей.
- (2) Для кожного стану властивостей є абстрактний об'єкт, що кодує ці властивості.
- (3) Два індивіди є ідентичними якщо і тільки якщо: (а) вони обидва звичайні індивіди і вони необхідно і завжди втілюють ті самі властивості або (б) вони обидва абстрактні об'єкти та необхідно і завжди кодують ті самі властивості.
- (4) Якщо можливо, що індивід кодує властивість у якийсь час, то цей індивід кодує властивість необхідно і завжди.
- (5) Для кожного стану втілення індивідами [...] існує властивість, яка необхідно і завжди втілюється всіма індивідами, що задовольняють цьому стану, і тільки ними.
- (6) Дві властивості є ідентичними тільки у випадку, якщо вони необхідно і завжди кодуються одним і тим самим індивідом.
- (7) Якщо два індивіди є ідентичними (або дві властивості є ідентичними), тоді будь-що істинне для одного із них є істинним і для іншого [6].

Відповідно до принципів (2) та (3) (б) може бути стільки абстрактних об'єктів, скільки можливих комбінацій предикатів у теорії, та кожен такий об'єкт є унікальним. Доповнення цього твердження принципом (4) вказує на те, що такий об'єкт є одним і тим самим в усіх парах «можливий світ та час» ($\langle w, t \rangle$), хоча властивості, які він втілює, можуть змінюватися від пари до пари. Згідно з принципом (5),

кожна властивість має екстенціонал втілення. Цей екстенціонал варіюється від однієї пари $\langle w, t \rangle$ до іншої пари. У властивостей є другий екстенціонал — екстенціонал кодування, очевидно, що він є постійним для кожної властивості в усіх парах $\langle w, t \rangle$, саме це виражає принцип (6). Одночасно він відкидає можливість ідентичності абстрактних об'єктів, які необхідно і завжди втілюють одні і ті самі властивості. Відповідно, Е. Залта відрізняє два види ідентичності: ідентичність для абстрактних об'єктів та ідентичність для звичайних об'єктів ($=_E$), щодо яких виконується принцип замінюваності (принцип (7)). Проблема ко-десигнативної заміни в інтенційних контекстах вирішується за рахунок того, що терми у інтенційних контекстах позначають не існуючі об'єкти, а абстрактні. Вони кодують ті властивості, що складають гаданий об'єкт для конкретного суб'єкта. Наприклад, об'єкт «Марк Твен_М» у висловлюванні «Мері вважає, що Марк Твен — чудовий письменник» відрізняється від об'єкта «Марк Твен_Е» у висловлюванні «Енн вважає, що Марк Твен чудовий письменник». Різниця полягає у тому, які саме властивості складають об'єкт «Марк Твен» для Мері та для Енн: прочитані кожною з них твори, відомі їм факти біографії, особисте ставлення тощо.

Розглянутий підхід дозволяє вирішити парадокс існуючого круглого квадрату: такий об'єкт не може мати місце в часі та просторі, тобто не може втілювати зазначені властивості: $\sim \exists x (E!x \wedge Rx \wedge Sx)$, проте певний об'єкт може їх кодувати: $\exists x (xE! \wedge xR \wedge xS)$. Уникається тут також парадокс об'єкта, що має виключно одну властивість A : цю єдину властивість об'єкт кодує, а властивість «мати одну-єдину властивість A » він втілює: $\exists x (xA \wedge Px)$. Припустити об'єкт, що втілює одну-єдину властивість неможливо: він також має втілювати мінімум ще одну властивість — існування, у випадку звичайного об'єкта, неіснування, у випадку абстрактного об'єкта. Однак тоді проблеми виникають з парадоксом Рапапорта. Для його подолання можна застосувати обмеження, що жоден об'єкт не може втілювати ті властивості, які кодує, відповідно, самоспіввідносними об'єкти бути не можуть. Проте, це обмеження не діє у повній мірі. Воно не охоплює всі властивості і стосується тільки позитивних. Заперечення не можуть підпадати під дію цього обмеження: абстрактний об'єкт, що кодує неіснування або заперечення будь-якої іншої властивості, що стосується розміщення у часі та просторі, за своїм визначенням втілює цю властивість. Навіть введення декількох видів заперечень, на кшталт того, що є у теорії Д. Жакета, не вирішує цю проблему, адже згідно з принципом (2) для кожного виду заперечення буде наявний абстрактний об'єкт, що ко-

дує його. Тим паче, обмеження, що жоден об'єкт не може втілювати ті властивості, які кодує, дозволяє визначити несамоспіввідносний об'єкт, і переформулювати парадокс щодо не-несамоспіввідносності несамоспіввідносного об'єкта.

Редукція одного з цих двох підходів до іншого є проблемною. Спроба Д. Жакета виразити кодування Е. Залти через формувальні та неформувальні властивості, на мою думку, не є вдаюю. Д. Жакет вводить поняття «атрибуції», зміст якої він просто описує, а не визначає:

$A(F^n(!), x_1 \dots x_n) =_{df}$ 'властивість $F_n(!)$ атрибутована природі $x_1 \dots x_n$ ' розуміється або як абстрактна незалежна від розуму асоціація об'єкта з множиною формувальних або неформувальних властивостей, або як (істинне або хибне) здійснення психологічної предикації формувальних або неформувальних властивостей через тезу вільного припущення [4, с. 20].

Саме кодування Д. Жакет виражає наступним чином:

$(\forall x)[xF^1 \equiv (\overline{E}!x \ \& \ A(F^1(!), x))]$.

Однак, якщо керуватися таким визначенням, то жодному абстрактному об'єкту не відповідає жоден об'єкт у теорії Д. Жакета. Очевидно, що атрибуція є неформувальною властивістю: кожному об'єкту вона або притаманна, або ні. Розглянемо абстрактний об'єкт, що кодує одну єдину властивість Р: $(\forall x)[xP \equiv (\overline{E}!x \ \& \ A(P(!), x))]$. Виникає питання: чи наявний цей об'єкт з точки зору підходу Д. Жакета? Для цього він мусить мати хоча б одну формувальну властивість, однак ні атрибуція, ні неіснування не є такими. Звісно, з точки зору підходу Е. Залти, властивості зазначеного об'єкта не вичерпуються тільки Р, інші властивості він може втілювати, але це тільки такі властивості, які не пов'язані з існуванням у часі та просторі. З точки зору Д. Жакета, ці властивості також не є формувальними. Отже, об'єкт, що відповідає $\exists x(\overline{E}!x \ \& \ A(P(!), x))$, не може бути наявним у підході Д. Жакета.

Різниця між двома підходами не здається нездоланною. К. Файн виражає її так:

Кожне предметно-предикативне твердження можна спочатку виразити нейтральним способом (Р, t, π), де π позначає статус предикації як «звичайний» або «особливий». Прибічники підходу кодування далі розглядають індикатор статусу як приєднаний до зв'язки [...], у той час як теоретики формувального підходу розуміють його як приєднаний до предикату [3, с. 98].

Однак, ця різниця породжує велику відмінність співвідношенням об'єктів. У першому підході кожна властивість виражається двома рі-

зними способами предикації, і відповідно їй відповідає два екстенсіонала. У другому — наявний тільки один екстенсіонал для кожної властивості. З іншого боку, як вже зазначалося, другий підхід має два окремих види сукупностей — множини і множини множин, тоді як у першому такого розмежування немає. Виходячи з цього редукція цих підходів здається неможливою. Проте, кожному об'єкту одного підходу можна спробувати співставити об'єкт або декілька об'єктів іншого підходу, що тим чи іншим чином мають ті самі властивості, тобто зробити їх певний «переклад». Ф. Берто вказує на можливе співставлення підходу кодування та формувального підходу: абстрактні об'єкти Е. Залти можуть тільки кодувати формувальні властивості, але не втілювати їх, а неформувальні властивості можуть бути і втілювані, і кодовані абстрактними об'єктами. Виходячи з цього та з того, що об'єкти у формувальному підході з необхідністю мають формувальні властивості, при переході з формувального підходу у підхід кодування можна отримати наступне:

$$\begin{aligned} \exists x(Q_1x \& \dots \& Q_nx \& P_1!x \& \dots \& P_m!x) \Rightarrow \\ \exists x[(Q_1x \& \dots \& Q_nx \& P_1x \& \dots \& P_mx) \vee \\ (xQ_1 \& \dots \& xQ_n \& xP_1 \& \dots \& xP_m)]. \end{aligned}$$

Варіант $(xQ_1 \& \dots \& xQ_n \& P_1x \& \dots \& P_mx)$ виключається, адже такий об'єкт, що не має формувальних властивостей, неможливий у вихідному підході. Таке обмеження також запобігає виникненню об'єкта, неможливого у підході кодування: коли неформувальною властивістю є властивість, пов'язана з існуванням у часі та просторі, що не може бути втіленою абстрактним об'єктом. Зворотний «переклад» не є однозначним і вимагає детального розгляду властивості, що перекладається. Якщо неформувальні властивості можуть бути і втілювані, і кодовані абстрактними об'єктами, то необхідно розглянути перетин екстенсіоналу, що відповідає предикації втілення цієї властивості, та екстенсіоналу предиката неіснування, $\exists x(Px \& \bar{E}x)$. Якщо такий перетин не є пустою множиною, то предикації втілення відповідають неформувальні предикати: $\exists x(Px) \Rightarrow \exists x(P!x)$, а предикації кодування — пуста множина: $\exists x(xP) \Rightarrow \emptyset$, відтак, навіть якщо один із предикатів кодування об'єкта відповідає пустій множині у формувальному підході, то такий об'єкт відповідає пустій множині: якщо $\exists x(xP) \Rightarrow \emptyset$, то $\exists x(xP \& Qx \& \dots) \Rightarrow \emptyset$. Якщо перетин екстенсіоналу, що відповідає предикації втілення властивості, та екстенсіоналу предиката неіснування є пустою множиною, то предикації

втілення відповідають або формувальні, або неформувальні предикати: $\exists x(Px) \Rightarrow \exists x(Px \vee P!x)$, а предикація кодування є невизначеною у формувальному підході, адже це може бути предикат як формувальної, так і неформувальної властивості. Навіть якщо один із предикатів кодування об'єкта є невизначеним у формувальному підході, то такий об'єкт є невизначеним. Таким чином, предикація кодування практично не «перекладається», бо має тільки два варіанти: або вона відповідає пустій множині, або вона не є визначеною, і відповідність можна певною мірою встановити тільки для предикації втілення.

Таким чином, зазначені підходи до модифікації співвідношення об'єкт–властивість не вирішують усіх суперечностей, що виникають у теорії інтенційних об'єктів. Проте вони пропонують принципи для їх вирішення. У підході, що базується на розрізненні формувальних та неформувальних властивостей, їхнє чітке розмежування дозволяє уникнути частини парадоксів, проте через наявність властивості «існування» як у мові, що описує об'єкти, так і у мові самої теорії залишається невирішуваним парадокс «існуючого круглого квадрату». Підхід кодування має більшу виразність: він дозволяє розрізнити фізичні та інтенційні об'єкти, проте відсутність чіткого розмежування кодованих і втілюваних властивостей зберігає парадокс Рапапорта.

Література

- [1] *Berto F.* Existence as a Real Property: The Ontology of Meinongianism. — Dordrecht : Springer, 2012.
- [2] *Crane T.* The Objects of Thought. — Oxford: Oxford University Press, 2013.
- [3] *Fine K.* Critical review of Parsons' non-existent objects // Philosophical Studies. — 1984. — № 45. — P. 95-142.
- [4] *Jacquette D.* Meinongian Logic: The Semantics of Existence and Nonexistence. — New York : de Gruyter, 1996.
- [5] *Linsky B.* Ernst Mally's Anticipation of Encoding // Journal for the History of Analytical Philosophy. — 2014. — № 5. — Vol. 2. — P. 1-14.
- [6] *Zalta E.* Intensional Logic and The Metaphysics of Intentionality. — Massachusetts : The MIT Press, 1988.

Надійшла до редакції 28 квітня 2017 р.

ЧИ ЗАГРОЖУЮТЬ ІНТЕРАКЦІОНІСТСЬКОМУ ДУАЛІЗМУ «КВАНТОВІ ЗОМБІ»?

Д.П. Сепетий

За останні півстоліття у філософії свідомості (англ. *philosophy of mind*) було сформульовано чимало вагомих аргументів, які вказують на принципову онтологічну нередуковність психічного, суб'єктивного (ментальних станів як таких, що суб'єктивно переживаються й усвідомлюються, так що є дещо таке, як воно для суб'єкта — перебувати у відповідному стані) до фізичного (зокрема, фізичних процесів, що відбуваються в мозку людини). Найвпливовішими з них є аргумент знання ([8, 10, 11, 16, 19]) та модальний аргумент проти матеріалізму ([14, с. 144-155]), зокрема, у формі «аргументу зомбі» ([5, с. 94-99], [12], [13]). Якщо ці аргументи слухні, то свідомість (психіка), ментальні стани або суб'єкти, що їх переживають, є чимось крім будь-яких фізичних сутностей та процесів, чимось додатково до них. У цьому смислі, свідомість, або психічний суб'єкт, є чимось онтологічно фундаментальним, неутворюваним з фізичного, хоча й тісно пов'язаним з деякими фізичними процесами (у мозку) каузально. На цьому ґрунтується сучасний психофізичний дуалізм, зокрема, у натуралістичних версіях ([1, 2, 3, 4, 5, 9, 10, 11, 17, 18] та ін.), які визнають свідомість (психіку) емерджентною в особливо радикальному, унікальному смислі — чимось цілковито новим, що виникає у природі за певних специфічних умов і не може бути зрозумілим як структуроване поєднання й динаміка чогось, що вже існувало раніше (зокрема, фізичних сутностей і процесів, що утворюють функціонуючий мозок людини чи тварини). У мейнстрімі сучасної академічної аналітичної філософії свідомості така позиція, як правило, поєднується з епіфеноменалізмом — поглядом, згідно якого свідомість є лише пасивним продуктом мозку і не впливає

ні на які фізичні процеси, зокрема, на поведінку людини чи тварини: якби у людей і тварин не було свідомості, якби вони нічого суб'єктивно не відчували і не усвідомлювали, то все одно усі частини їхніх тіл здійснювали б усі точно такі самі рухи в силу фізичної причинності. Інший напрям психофізичного дуалізму, інтеракціонізм — погляд, згідно якого суб'єктивні ментальні стани, будучи чимось нефізичним, не лише каузально зумовлюються фізичними процесами у мозку, але й самі впливають на процеси у мозку, і через них на поведінку людини чи тварини — не користується прихильністю в академічному мейнстрімі.

Переважна більшість сучасних академічних філософів свідомості дотримуються погляду, що каузальний вплив нефізичного (якщо таке існує) на фізичне принципово неможливий — фізична реальність є каузально закритою. Проте аргументів на користь тези про каузальну закритість фізичного небагато, і на них неважко відповісти. Зокрема, основні такі аргументи обговорюються, і на них дається відповідь, у працях [1, 2, 7, 9, 15, 17, 18] та ін. Найвідоміший сучасний філософ, що захищає дуалізм, Девід Чалмерс у своїй знаменитій книзі «The Conscious Mind» («Свідома психіка», 1996 р.), поділяв панівну неприхильність до інтеракціонізму і висунув кілька аргументів проти нього [5], проте незабаром після написання цієї книги змінив своє ставлення на більш позитивне (див.: [4], 1997 р.), а ще дещо пізніше (див.: [3], 2003 р.) визнав, що традиційні аргументи проти інтеракціонізму (у тому числі ті, які він сам висував у «The Conscious Mind») є слабкими. Проте у статті 1997 р. Чалмерс, визнаючи інтуїтивну неправдоподібність епіфеноменалістського погляду, що ментальні стани ніяк не впливають на поведінку, відповідає, що «звертання до інтеракціоністського дуалізму насправді не вирішує проблеми епіфеноменалізму», «оскільки в інтеракціонізмі виникає своя власна епіфеноменалістська турбота»:

Для будь-якої даної інтеракціоністської теорії, здається, що ми можемо вилучити факти про досвід, і при цьому залишимося з послідовною причинною історією [4, с. 27].

Це повторює один з аргументів у «The Conscious Mind»:

Ми завжди можемо відняти феноменальний компонент з будь-якого пояснення, замінивши його на чисто каузальний компонент [5, с. 157].

Можливо, що це є останнім запереченням Чалмерса проти інтеракціонізму, через яке він усе ще розглядає епіфеноменалізм як прийнятну альтернативу.

Мета цієї статті — дати пояснення того, як інтеракціоніст може задовільно розв'язати проблему можливості віднімання феноменальної

складової.

Чалмерс ілюструє проблему на прикладах інтеракціоністських теорій Джона Еклза та Генрі Стапа.

В теорії Еклза (лауреата Нобелівської премії за дослідження з нейрофізіології) припускається існування особливих психічних сутностей, психонів, які безпосередньо взаємодіють зі специфічними структурами мозку, дендронами. (Еклз оцінює кількість дендронів у мозку вищих тварин і людей як близько 40 млн.) Психони виступають свого роду посередниками між свідомістю тварини чи людини, або психічним суб'єктом (Я), та мозком [6, с. 191-192]. З приводу цієї теорії, Чалмерс зауважує:

Можна розповісти цілком послідовну причинну історію про психони та їхній вплив на мозок без згадування про факт, що психони є *носія-ми суб'єктивного досвіду*. В цій історії психони будуть розглядатися як причинні сутності, аналогічні електронам і протонам у фізичних теоріях, що зазнають впливу певних фізичних сутностей і впливають на них у свою чергу; і так само, як у випадку протонів та електронів, той факт, що психони мають досвідні якості, буде цілковито несуттєвим для динамічної історії [4, с. 27].

На думку Чалмерса, аналогічною є ситуація з поглядом Генрі Стапа, який намагався пояснити взаємодію свідомості з мозком, звертаючись до квантової механіки (див.: [20, 21]):

Мабуть, якщо цей погляд докладно розписати, він буде говорити, що певні фізичні стани Р спричинюють певні досвідні стани Е, і що ці стани Е у свою чергу викликають фізичні колапси¹ [..] Якщо фізика працює так, як припускає Стап, то логічно можливий світ із «квантовими зомбі». У цьому світі, замість Р, що спричиняє Е, яке спричиняє колапс, Р безпосередньо спричиняє колапс. У цьому світі немає ніякої свідомості, але усі функції виконуються точно так само. Тож той факт, що досвід пов'язаний з колапсом у нашому світі, є в деякому сенсі зайвим [4, с. 27].

Відштовхуючись від цих двох прикладів, Чалмерс узагальнює: «можна розповісти подібну концептуально послідовну зомбі-історію для будь-якої інтеракціоністської картини» [4, с. 28].

Я думаю, що це узагальнення досить спірне. У прикладах, які розглянув Чалмерс, як він їх описує у наведених вище фрагментах, є одна характерна спільна риса: в них інтеракціонізм постає не як теорія про взаємодію між мозком та психічним суб'єктом (Я, свідомістю)

¹ «Колапс» — поняття квантової механіки, що означає перетворення (редукцію) квантово-механічної хвилі на мікрочасточки.

як єдиним неподільним цілим, а як теорія про взаємодію між мозком та якимись *нібито існуючими елементами свідомості*. У випадку теорії Еклза мозок нібито взаємодіє з якимись психонами; у випадку того, що, за припущенням Чалмерса, «погляд Стапа [...] буде говорити [...] якщо цей погляд докладно розписати», — з якимись «досвідами» (experiences) — так, ніби ці «досвіди» існують і взаємодіють із мозком самі по собі, без суб'єкта переживання².

Відповідно, на мою думку, аргумент Чалмерса застосовний до тих версій інтеракціонізму, які у подібний спосіб подрібнюють свідомість. Але сумнівно, щоб він був застосовний до «холістичного» інтеракціонізму (яким є, наприклад, інтеракціонізм Р. Декарта та К. Поппера, а також правильно витлумачена теорія Еклза³), в якому психічне Я (свідомість) розглядається як неподільне ціле, єдиний суб'єкт, що взаємодіє з мозком. Зовсім не очевидно, що для такого інтеракціонізму «можна розповісти подібну концептуально послідовну зомбі-історію».

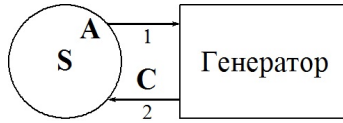
Щоб зрозуміти проблематичність такої оповіді, розглянемо загальну схему, що передбачається міркуваннями Чалмерса. Йдеться про причинно-наслідковий ланцюжок виду:

- (1) фізична подія **A** у фізичній системі **S** спричинює певний психічний стан;
- (2) цей психічний стан, у свою чергу, здійснює певний причинний вплив **C** на фізичні події в системі **S**.

Таким чином, психічний стан виступає в ролі генератора додаткової причинної динаміки в системі **S**. (Таку ж роль виконують і прості психічні сутності типу психонів у теорії Еклза.) Але що ж саму додаткову причинну динаміку могла б реалізувати і якась фізична сутність (entity).

²Очевидно, тут ми маємо справу з впливом теорії Девіда Юма про те, що Я є не що інше як «зв'язка» суб'єктивних переживань-досвідів (experiences). Але проти цієї теорії є очевидне заперечення: абсурдно мислити про досвіди як про сутності, які могли б існувати самі по собі, як нічії досвіди, і збиратися у «зв'язки», утворюючи таким чином Я. Досвіди існують лише як мої чи Ваші чи ще чийсь суб'єктивні переживання. Їх «чийність» є невід'ємною від досвідів. Ідея нічийного досвіду цілком незрозуміла або самосуперечлива, як ідея прямокутного кола. Тож суб'єкт досвіду, той, хто його переживає, (Я) необхідно передує досвіду, логічно й онтологічно.

³Насправді вона є холістичною, а не теорією подрібненої свідомості. У ній психони є лише (на мою думку, непотрібними) посередниками між психічним Я та мозком. В теорії Стапа також йдеться не про взаємодію між мозком та окремими досвідами, а про взаємодію між мозком та свідомістю.



На перший погляд, може видатися, що немає принципового значення, чи в ролі психічних генераторів фізичної причинності виступають психічні сутності типу психонів чи окремих простих досвідів або такі психічні сутності як людська свідомість. У будь-якому разі є деяка фізична подія на вході генератора і деяка каузальна фізична динаміка на виході. Оскільки і вхід, і вихід фізичні, то таке саме перетворення могла б, в принципі, виконати деяка фізична сутність. Але насправді різниця принципова.

Зауважимо, насамперед, що «концептуально послідовна зомбі-історія», яка нас цікавить, має бути історією *не про один конкретний випадок* (фізична подія A_{rt} у певній ділянці простору r в певний момент часу t викликала певний досвід, який викликав певну каузальну фізичну динаміку C_{rt}), а *про нескінченну, відкриту множину усіх таких випадків разом*. В «концептуально послідовній зомбі-історії» фізичний посередник-генератор має бути каузально рівноцінною заміною психіки не для одного конкретного моменту досвіду, пов'язаного з одним конкретним мозком, а для усієї психіки людини протягом її життя. Але така каузально рівноцінна заміна може виявитися неможливою.

Зрозуміло, що для кожного фізичного опису фізичної події A_{rt} та каузальної динаміки C_{rt} можлива така фізична сутність (чи система), яка, отримуючи A_{rt} на «вході», генерує C_{rt} на «виході». Але не для кожної (тим більше, нескінченної) множини пар $(A_{rt_1}, C_{rt_1}), (A_{rt_2}, C_{rt_2}), \dots, (A_{rt_n}, C_{rt_n})$ можлива така фізична сутність (система). Наприклад, можливо, що свідомість-психіка різних людей, або однієї людини в різні моменти її життєвої історії, по-різному реагує на однакові фізичні події A_{rt_1} на «вході» і, відповідно, генерує різну каузальну динаміку на «виході»; причому це є не випадковістю (яку у фізичній системі можливо було б створити фізичними — наприклад, квантово-механічними — процесами), а наслідком відмінності свідомості-психіки різних людей (унікальності свідомості-психіки кожної людини) та наслідком динаміки станів і розвитку свідомості-психіки окремої людини протягом її життя. Щоб було можливим розповісти про це «концептуально послідовну зомбі-історію», фізична сутність (система), що мала б виступати каузальним заміником свідомості-психіки, по-перше, мусила б бути унікальною для кожної людини і, по-друге, мала б за власною (фізичною) каузальністю змінюватися-розвиватися так, щоб

це точно відтворювало нескінченно складну динаміку розвитку й змін станів індивідуальної людської свідомості-психіки. Зовсім не очевидно, що така фізична сутність (система) можлива.

Утім, слід визнати, що хоча така можливість і проблематична, але в принципі вона не виключена. Епіфеноменалізм якраз і є гіпотезою про те, що в дійсності мають місце саме такі динаміка й розвиток фізичної системи мозку, а свідомість лише пасивно відображає динаміку процесів у мозку. Щоб розсудити, яка з конкуруючих гіпотез — епіфеноменалізм чи інтеракціонізм — краща, потрібні додаткові аргументи. Сказане вище в цьому розділі — не аргумент проти епіфеноменалізму, а лише відповідь на аргумент Чалмерса про те, що інтеракціонізм нібито «насправді не вирішує проблеми епіфеноменалізму», оскільки в нього «виникає своя власна епіфеноменалістська проблема»: «для будь-якої даної інтеракціоністської теорії здається, що ми можемо вилучити факти про досвід, і при цьому залишимося з послідовною причинною історією». Визнаючи, що людське Я є нескладений-неподільний психічний суб'єкт, інтеракціоніст може уникнути цієї «епіфеноменалістської проблеми», оскільки досить сумнівно, що, вилучивши з історії про людину усі факти про її (суб'єктивні) відчуття, емоції, думки, бажання й наміри, ми залишимося зі зв'язною причинною історією.

Щодо власне аргументів проти епіфеноменалізму, то їх у філософській літературі не бракує. У межах цієї статті неможливо обговорити ці аргументи достатньо повно. Я наведу лише деякі міркування, відштовхуючись від тези самого Чалмерса: «дуже протинтуїтивні твердження [...] мають підкріплюватися надзвичайно сильними аргументами» [3, с. 110]. Твердження про те, що наша свідомість не впливає на нашу поведінку не підкріплюється сильними (не кажучи вже про надзвичайно сильні) аргументами, і навряд чи щось може бути більш протинтуїтивним. Адже це твердження означає, що якби люди нічого суб'єктивно не відчували, не бажали, не мислили, не усвідомлювали, то у людській історії зовнішньо нічого не змінилося б. Феноменальні зомбі (точні фізичні копії людей, які нічого не відчувають, не бажать, не мислять і не усвідомлюють), писали б наукові й філософські трактати, романи й вірші, симфонії й картини, — точно так само, як це робимо ми. Зомбі, якого інші зомбі «називали» б (не усвідомлюючи, що вони це роблять) «Платон», написав би усі ті ж самі філософські твори, з точністю до останньої літери; їх упродовж понад двох тисячоліть «читали» б і обговорювали б багато інших людиноподібних зомбі; при тому, що ані «Платон», ані усі його чисельні читачі-зомбі абсолютно нічого не розуміли б. Зомбі-«Ейнштейн», не маючи найменшого уяв-

лення про те, що він робить і що відбувається навколо, залишив би на аркушах паперу чудернацькі конфігурації чорнильної фарби, — якби ми могли побачити ці папери і порівняти їх із рукописами справжнього Ейнштейна, то зі здивуванням виявили б, що вони цілком однакові. Інші зомбі несвідомо видрукували б книги, на обкладинці яких ми б побачили (якби могли їх побачити) назву «Ейнштейн. Спеціальна й загальна теорія відносності»; ці книги ззовні й зсередини були б точно такими самими, як книги справжнього Ейнштейна, які справді були видрукувані. У театрах зомбі-актори несвідомо виконували б ролі у виставах, які дивилися б маси зомбі-глядачів; ці глядачі, зовсім нічого не розуміючи й не відчуваючи, ніби розчулено плакали б та кричали б «Браво! Біс!» ніби від захоплення, — точно так само, як і в справжньому театрі...

Більше того, Ви (якщо Ви маєте свідомість, у що я не маю ніяких підстав вірити, якщо епіфеноменалізм істинний) не маєте жодних підстав вважати, що інші люди насправді мають свідомість, або що зміст їх свідомості відповідає їх поведінці, зокрема, їх висловлюванням. Адже вони все одно (в силу суто фізичної каузальності) поводитися б у всьому точно так само, як вони поведуться, якби вони не мали ніяких суб'єктивних ментальних станів, або якби зміст їхніх думок був прямо протилежним до того, або ніяк не пов'язаним із тим, що вони говорять чи пишуть.

Крім того, якщо епіфеноменалізм істинний, то Ви не маєте підстав вірити в існування зовнішнього фізичного світу, у тому числі Вашого тіла й мозку, більш-менш таких, якими Ви їх уявляєте. Адже Ваші суб'єктивні стани свідомості, у тому числі уявлення про фізичну реальність, є лише пасивним продуктом якихось насправді невідомих Вам процесів, і немає ніяких підстав вважати, що зміст цього суб'єктивно-свідомого продукту більш-менш адекватно репрезентує ту зовнішню реальність, яка його продукує. Можливо, що ті процеси, які продукують Ваші уявлення про світ, систематично продукують у Вашій свідомості самі лише ілюзії. Ви не можете це перевірити, провівши якесь дослідження, оскільки щоб Ви могли дослідити те, що Ви хочете дослідити, необхідно, щоб Ваші свідомі бажання могли керувати Вашими діями як дослідника, фізичними рухами частин Вашого тіла. Ви також не можете звірити Ваші спостереження зі спостереженнями інших людей, оскільки, по-перше, Ви не можете їх про щось запитати за власним свідомим бажанням (щоб таке запитання було можливим, необхідно, щоб ваше свідоме бажання щось запитати впливало відповідним чином на фізичні процеси, через які здійснюється запи-

тування, такі як рухи м'язів горла, рота, язика, губ тощо) і, по-друге, у Вас немає жодних підстав вважати, що ці люди, як свідомі істоти (а не лише уявлення про них, яке породжують у Вашій свідомості якісь невідомі Вам процеси) справді існують. А ці люди (якщо вони існують), відповідно, не могли б у відповідь на Ваше питання висловити свою свідому думку за власним свідомим бажанням.

З усього сказаного вище можемо зробити висновок, що якщо традиційні аргументи проти інтеракціонізму є слабкими (як визнає Чалмерс), і інтеракціонізм спроможний задовільно розв'язати проблему можливості віднімання феноменальної складової (як я пояснюю вище), то абсурдна протинтуїтивність ідеї, що свідомість ніяк не впливає на поведінку людини, є достатньою підставою вважати теорію епіфеноменалізму незадовільною і надавати перевагу інтеракціонізму. Разом з тим, слід визнати, що інтеракціонізм зіштовхується з рядом серйозних проблем інтеграції з природничо-науковою картиною світу. Ці проблеми й можливості їх задовільного розв'язання потребують подальшого дослідження.

Література

- [1] *Beloff J.* The Existence of Mind. — London: MacGibbon & Kee, 1962.
- [2] *Beloff J.* The Mind-Body Problem // The Journal of Scientific Exploration. — 1994. — Vol. 8(4). — P. 509-522.
- [3] *Chalmers D.* Consciousness and Its Place in Nature // S. Stich, F. Warfield (eds), Blackwell Guide to Philosophy of Mind. — Blackwell, 2003. — P. 102-142.
- [4] *Chalmers D.* Moving Forward on the Problem of Consciousness // The Journal of Consciousness Studies. — 1997. — Vol. 4(1). — P. 3-46.
- [5] *Chalmers D.* The Conscious Mind. — New York, Oxford: Oxford University Press, 1996.
- [6] *Eccles J.* Evolution of the Brain: Creation of the Self. — London, New York: Routledge, 1989.
- [7] *Foster J.* The Immaterial Self: A Defence of the Cartesian Dualist Conception of the Mind. — London, New York: Routledge, 1991.

- [8] *Fumerton R.* Knowledge, Thought, and the Case for Dualism. — Cambridge University Press, 2013.
- [9] *Hasker J.* The Emergent Self. — Cornell University Press, 1999.
- [10] *Jackson F.* Epiphenomenal Qualia // Philosophical Quarterly. — 1982. — Vol. 32. — P. 127-136.
- [11] *Jackson F.* What Mary Didn't Know? // Journal of Philosophy. — 1986. — Vol. 83. — P. 291-295.
- [12] *Kirk R.* Sentience and Behaviour // Mind. — 1974. — Vol. 83 (329). — P. 43-60.
- [13] *Kirk R.* Zombies v. Materialists // Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes. — 1974. — Vol. 48. — P. 135-163.
- [14] *Kripke S.* Naming and Necessity. — Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1980.
- [15] *Madell G.* The Road to Substance Dualism // Royal Institute of Philosophy Supplement. — 2010. — Vol. 67. — P. 45-60.
- [16] *Nagel T.* What is it like to be a bat? // Philosophical Review. — 1974. — Vol. 82. — P. 435-450.
- [17] *Popper K.* Of Clouds and Clocks // Popper K. Objective Knowledge. An Evolutionary Approach. — Oxford University Press, 1979. — P. 206-255.
- [18] *Popper K., Eccles J.* The Self and Its Brain. — Springer International, 1977.
- [19] *Robinson H.* From the Knowledge Argument to Mental Substance: Resurrecting the Mind. — Cambridge University Press, 2016.
- [20] *Stapp H.* Mind, Matter, and Quantum Mechanics. — Springer Verlag, 1993.
- [21] *Stapp H.* The hard problem: A quantum approach // Journal of Consciousness Studies. — 1996. — Vol. 3(3). — P. 194-210.

КРИТЕРІЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ В АНГЛО-АМЕРИКАНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

О.Є. Оліфер

1 Вступ

Чи буду я завтра тією самою особистістю, що сьогодні й вчора? Як ми можемо стверджувати, що людина не змінюється, коли щомиті її організм зазнає певних перетворень? У філософії ці запитання пов'язують із проблемою ідентичності особистості, що формулюється як збереження тотожності деякою особистістю протягом певного проміжку часу, або можливість встановлення тотожності індивіда, який перебуває в різних станах в різні моменти часу.

Проблема ідентичності особистості є доволі обширною і включає декілька важливих питань, що охоплюють різні галузі філософського знання: онтологію, теорію пізнання, етику та інші. У сучасному її формулюванні ця проблема вперше була розглянута Дж. Локком у другій книзі його «Розвідки про людське розуміння» в контексті проблеми безсмертя людської душі та відповідальності особистості (див.: [18, с. 7]). У сучасній аналітичній філософії про ідентичність особистості говорять при розгляді концепцій змін (П. Гіч, Г. Нунан); питань про природу особистості, її онтологічний статус, просторово-часову протяжність (Д. Віггінс, Д. Льюїс); здатність поділитися на частини або, навпаки, бути неподільною (Е.Дж. Лоу); про співвіднесення біологічних і соціальних чинників у її формуванні (Е. Олсон, П. Сноудон); про походження свідомості (М. Слорс, Т. Нагел) тощо. Однак основним питанням залишається проблема критеріїв ідентичності.

Актуальні проблеми духовності:

зб. наук. праць / Ред.: Я.В. Шрамко

Вип. 18. — Кривий Ріг, 2017, 129–147 129

Критерій ідентичності особистості постає як умова, виконання якої гарантує збереження тотожності особистості протягом її розвитку (і неминучих змін) у часі. Загалом розрізняють два погляди щодо можливості такого критерію:

- (1) редукціонізм, за яким ідентичність особистості цілком можливо звести до певного критерію;
- (2) нон-редукціонізм, що піддає сумніву саму таку можливість.

Перший напрямок бере свій початок від Дж. Локка і є найбільш поширеним у сучасній аналітичній філософії. Він представлений у роботах Д. Вігінса, Б. Гаретта, Д. Льюїса, Р. Нозіка, Г. Нунана, С. Шумейкера, Р. Чізема та ін. Другий напрямок історично пов'язаний із іменами Дж. Батлера та Т. Ріда, а на сучасному етапі — Д. Парфіта.

Слід зазначити, що навіть серед представників редукціонізму немає єдиної думки щодо можливого критерію ідентичності особистості. Традиційно виокремлюють два типи такого критерію: фізичний та психічний, які ґрунтуються на двох видах тотожності, що прийнято розрізняти ще з часів Юма: нумеричний (кількісний) та квалітативний (якісний). Нумерична ідентичність означає тотожність за числом і ґрунтується на уявленні, що дві особистості не можуть бути однією й тією ж, оскільки будь-який об'єкт має завжди дорівнювати самому собі. Цей вид ідентичності є основою фізичного критерію. Квалітативна ідентичність проголошує можливість ототожнення двох особистостей за певними властивостями, тобто у певному відношенні. Якісна ідентичність є засадою психічного критерію [5, с. 403].

У цій статті розглядаються деякі з найважливіших критеріїв ідентичності особистості, що ґрунтуються на різних видах тотожності, і наслідки прийняття цих критеріїв для розробки цілісної концепції ідентичності особистості.

2 Психічний критерій

Історично першим виступає психічний критерій, який пов'язаний із думкою, що засадничою для людської особистості є сфера психічного. Можна виокремити декілька підходів до визначення психічного критерію, в залежності від того, яка саме властивість психіки визнається засадою ідентичності особистості:

- (1) пам'ять (Дж. Локк, В. Перронет, К. Троттер),

- (2) єдність і неперервність свідомості (Г. Грайс, С. Шумейкер),
- (3) спадковість у часі психіки особистості (Р. Нозік, Г. Нунан).

Психічний критерій був запропонований Дж. Локком у праці «Розвідка про людське розуміння». Філософ розглядав три види субстанції, про ідентичність яких можна міркувати: (1) Бог, який є вічним і всюдисущим, тому його тотожність собі неможливо поставити під сумнів; (2) душі або духи, які існували лише в певному місці і певний час у минулому, тому їхня ідентичність обмежується цими просторово-часовими межами; (3) тіла, які бувають дуже різними за видом і будовою, тому по-різному зберігають тотожність. Локк виокремлює неживі тіла (речовини або предмети, наприклад, купу піску), живих рослин, тварин і людей [8, с. 183]. Купа зберігає свою ідентичність, доки складається з однієї й тієї ж матеріальної субстанції без урахування просторового розташування атомів, які її утворюють у будь-який момент часу, поки цей предмет існує. Рослини і тварини тотожні собі, доки здатні підтримувати життєдіяльність і складаються з одних і тих же частин. Ідентичність людини також полягає у функціонуванні організму як цілого, незалежно від зміни атомів матерії, які його утворюють [8, с. 185-187]. Однак, за Дж. Локком, поняття «людина» і «особистість» не є синонімічними. Людина — це жива істота, індивід, у той час як особистість — це розумна істота, що мислить і є суб'єктом покарань і нагород [8, с. 188; с. 198].

Думку щодо розмежування понять «людина» і «особистість» поділяли й інші філософи XVIII ст.: Е. Лоу, В. Пероннет і К. Троттер. Зокрема К. Троттер та В. Пероннет підкреслювали, що термін «особистість» суттєво відрізняється від терміну «людина», тому що остання є суто біологічним утворенням, у той час як особистість — соціальним, тому неможливо приписувати ідентичність людині як матеріальному тілу. В. Пероннет при цьому зауважував, що ідентичність особистості можна приписувати лише у тому випадку, коли вона може усвідомлювати свої вчинки, тобто бути об'єктом для покарання (див.: [11, с. 104]). Е. Лоу у праці «Захист позиції містера Локка стосовно ідентичності особистості» (1769 р.) захищав тезу про пам'ять як критерій ідентичності і підкреслював, що особистість — це повністю юридичний термін, суспільне створіння, і що таке розуміння людини необхідне для взаємної вигоди [8, с. 106].

Отже, Дж. Локк і деякі його сучасники розрізняли поняття «ідентичність людини» та «ідентичність особистості». Якщо людині відрізати руку, то тотожність її буде порушено, але це не вплине на то-

тожність її особистості, тому що особистість пов'язана зі свідомістю і ґрунтується на ній [8, с. 189-190]. При цьому для англійської філософії Нового часу характерно специфічне розуміння терміну «свідомість» («consciousness»). За тлумаченням Дж. Локка, свідомість полягає у рефлексивному акті сприйняття, тобто усвідомленні своїх дій і відчуттів, спроможності аналізувати окремі сприйняття. Таке розуміння терміну «свідомість» знаходимо також у працях Дж. Батлера, Т. Ріда. Саме це мав на увазі Д. Юм, стверджуючи, що особистість — лише «пучок або зібрання різних відчуттів» [5, с. 396].

Важливо зауважити, що таке розуміння згаданого терміну в філософії XVII-XVIII ст. не тотожне поняттям «нематеріальна субстанція» або «душа». На думку Дж. Локка, нематеріальна субстанція може складатися із декількох свідомостей, наприклад, якщо нематеріальна мисляча субстанція повністю забуває про ті сприйняття, які вона отримала на певному етапі свого існування. Отже, свідомість у контексті філософії XVII-XVIII ст. тотожна поняттю «пам'ять», й ідентичність особистості ґрунтується саме на пам'яті, адже та забезпечує усвідомлення власних дій у часі. У сучасних публікаціях прийнято називати згаданий погляд критерієм пам'яті, хоча спочатку в цьому зв'язку частіше вживалося слово «свідомість», наприклад, як у відомій тезі Дж. Локка: «Свідомість утворює тотожність особистості» [8, с. 188].

Така неоднозначність слововживання сприяла появі дещо несподіваних інтерпретацій серед сучасників Дж. Локка. Наприклад, Г. Грув висунув думку про те, що у всіх людей одна свідомість, тому всі люди можуть утворювати єдину особистість (див.: [11, с. 38]). До такого висновку він дійшов із того міркування, що природа свідомості (усвідомлення) однакова у всіх людей, однак, за Дж. Локком, особистість набуває тотожності собі, оскільки вона здатна усвідомлювати і рефлексувати над своїми спогадами, тобто пам'ятати.

Два важливі аргументи проти критерію пам'яті були висунуті Дж. Батлером. Ці аргументи стосуються проблеми циклічності свідомості та проблеми хибних спогадів. Батлер звернув увагу на те, що наявність спогадів про минуле вже передбачає певну тотожність собі у часі, а отже, ідентичність особистості неможливо обґрунтовувати через пам'ять, оскільки вона ґрунтується на ідентичності особистості, а не навпаки [1, с. 138]. Розірвати це коло, на думку Дж. Батлера, неможливо. Проблема хибних спогадів виникає, по-перше, із розуміння свідомості як лише послідовності відчуттів, гострота яких з часом згасає, що призводить до неможливості встановити тотожність. По-друге, на думку Дж. Батлера, Локк витлумачував спогади як знання

про подію, при цьому не враховував, чи була людина свідком подій або їхнім безпосереднім учасником, що призводить до абсурдних висновків, коли дві особистості проголошуються тотожними на підставі однакових спогадів, хоч одна особа безпосередньо виконувала дію, а інша лише спостерігала за її виконанням.

Про порушення ідентичності внаслідок забування писав також Т. Рід, який вважав пам'ять недосконалим критерієм, адже «якщо людина забуває, що вона робила минулого місяця, її ідентичність важко встановити» [17, с. 72]. Внаслідок забування порушується транзитивність ідентичності як категорії, що він проілюстрував на відомому прикладі про хлопця, офіцера та генерала. Уявімо, що певний хлопець (X) зірвав орхідею, за що його покарали. Потім він став офіцером (O) і під час вирішальної битви пам'ятав про випадок з орхідеєю. Згодом цей офіцер став генералом (Г). Коли він був уже генералом, він пригадував, як був молодим офіцером і як проявив себе у бою, але повністю забув, що у дитинстві його покарали за зірвану орхідею. Тобто наочно тезу Т. Ріда можна представити так: $X = O$, $O = Г$, але $X \neq Г$, що порушує транзитивність.

У сучасній аналітичній філософії Дж. Барессі, Р. Мартін називають підхід Дж. Локка «простим поглядом», тому що той, на їхню думку, враховує лише два статичні моменти, і не враховує зміни у динаміці [10, с. 4].

Можна також зазначити, що критерій пам'яті Дж. Локка не охоплює майбутнє, хоча для особистості зберігати свою ідентичність сьогодні й завтра настільки ж важливо як зараз і вчора.

Проте, незважаючи на низку критичних зауважень, концепція Дж. Локка підкреслює, що ідентичність особистості ґрунтується не на біологічних засадах, і що людина не може бути особистістю за межами суспільства. Ці тези важливі й сьогодні.

Починаючи з 1940-х років були спроби відродити погляди Дж. Локка на ідентичність, вдосконаливши критерій пам'яті. Такий підхід дістав назву нео-локкіанізм. Зараз його прихильниками називають тих сучасних англо-американських філософів, які будують свої концепції ідентичності особистості суттєвим чином спираючись на погляди Дж. Локка, навіть якщо вони не вважають пам'ять критерієм ідентичності.

Одним із перших філософів, хто намагався вдосконалити згаданий критерій на сучасному етапі, був Г. Грайс. Теорію тотожності особистості він пов'язував із двома аспектами: проблемою її онтологічного статусу та сформульованим Б. Расселом питанням про те, чи мину-

лий і теперішній досвід — частини одного досвіду. Останнє питання в інтерпретації Г. Грайса звучить так:

Звідки я знаю, що моє одне Я має два досвіди, а не існує два точно таких самих Я? [3, с. 340].

Відповідаючи на нього, Г. Грайс запропонував робочий термін «загальний тимчасовий стан» (total temporary state), який складається із усього досвіду, отриманого особистістю у певний момент часу. Загальні тимчасові стани можуть об'єднуватися в певну послідовність, звісно, з наявними інтервалами у часі. У множині послідовних загальних тимчасових станів (ЗТС), що стосуються однієї особи, кожен ЗТС, який є частиною цього об'єднання, буде містити пам'ять про певний досвід у якості складової частини. Ці спогади поєднуються із наступними, які входять до складу іншого загального тимчасового стану. Такий ланцюг можливий лише в межах однієї особистості. Між двома й більшою кількістю особистостей пам'ять про набутий досвід як складова загального тимчасового стану не буде поєднуватися з іншим загальним тимчасовим станом. Два відокремлені у часі й незалежні один від одного досвіди будуть належати одній особистості, якщо пам'ять відтворюється в межах одного ЗТС. Звісно, це не стосується першого загального тимчасового стану, тому що він не може містити пам'ять про попередній досвід. Щоб загальні тимчасові стани поєднувалися між собою у послідовну множину в межах однієї особистості, вони мають містити елементи спогадів із попереднього ЗТС, а також такі елементи, що при певних умовах можуть входити до наступних загальних тимчасових станів. Такий підхід до застосування критерію пам'яті, на думку Г. Грайса, дає змогу уникнути проблем забування і порушення транзитивності ідентичності, на що вперше вказав Т. Рід.

Проблеми, актуалізовані у працях Б. Рассела та Г. Грайса, розглянув далі С. Шумейкер. Як і Дж. Локк, він відокремлював ідентичність особистості від ідентичності речей, але, на відміну від останнього, зробив більший наголос на важливості ідентичності для теорії пізнання. Особистість, на його думку, є індивідуальною субстанцією, що мислить, сумнівається, розуміє; це суб'єкт пізнання, який звертається до себе, використовуючи особовий займенник «я» [17, с. 51]. Будь-які твердження про здобутий досвід формулюються на основі пам'яті, яка логічно пов'язана із ідентичністю і аналізується у її межах. Проте пам'ять, хоч і може бути засадою ідентичності, не єдиний її критерій, тому досвід, сформульований у формі тверджень і виражений у мовленні, викликає певний ментальний стан. Множина ментальних станів

є взаємопов'язаною, наприклад, твердження «Йде дощ» викликає певний стан у психіці людини, що призводить до наступного твердження «Необхідно взяти парасольку», що у свою чергу викликає певну поведінку людини [19, с. 584]. Отже, критерієм ідентичності, на думку С. Шумейкера, є взаємозв'язок психічних процесів, які проявляються у сталості рис характеру чи моделях поведінки.

Погляд С. Шумейкера сприяв становленню сучасного критерію ідентичності, відомого як психічний критерій. Він наразі існує у двох варіантах: вузькому та широкому. У першому враховують єдність свідомості, тобто безпосередній взаємозв'язок (connectedness) ментальних станів: мотивів, переконань, бажань, які потім реалізуються на практиці. Такий зв'язок реалізується лише у межах одного фізичного тіла. Д. Льюїс витлумачує його як «пряме відношення подібності і каузальної залежності між теперішнім ментальним станом і кожним наступним» [7, с. 145]. Проте у сучасних дебатах і монографіях більшості філософів, зокрема Г. Нунана [14], Р. Нозіка [15], Д. Льюїса [7], переважає широкий погляд на проблему ідентичності, за яким ментальний зв'язок витлумачують як послідовність психіки (continuity), нерозривну протяжність у часі, що не залежить від матеріального носія психіки — тіла і частково мозку [4, с. 61]. Центральною проблемою цієї версії психічного критерію постає питання про можливість двох і більшої кількості людей утворювати одну особистість, оскільки, на думку прихильників такого підходу, поняття «людина» і «особистість» не збігаються.

Становленню широкого погляду на психічний критерій сприяв розвиток так званої «чотиривимірної онтології», яка розглядає особистість у динаміці, тобто з урахуванням її змін у часі. Її основна теза: особистість має протяжність не лише у просторі, але й у часі. При цьому у часі вона існує не як цілісність (endurance), а як сукупність послідовних етапів (perdurance). Одним із перших, хто висунув такий погляд, був Д. Льюїс. На його думку, особистість, поряд з просторовими частинами, складається із темпоральних частин, послідовних етапів (person-stages), які утворюють певну єдність. Уявімо, предмет раптово зник, а потім знову з'явився. Моменти існування до зникнення та після повторної появи і будуть його темпоральними частинами, які утворюють послідовність і не можуть збігатися у часі, накладаючись одна на одну. Темпоральна частина особистості співвідноситься із нею як частина і ціле, однак у ній відображено усі риси та якості особистості. Будь-який окремий стан особистості в часі — такий самий фізичний об'єкт як і особистість в цілому [7, с. 165]. Однак особистість

у часі існує довше, ніж її темпоральна частина.

За словами Льюїса, немає проблем із ідентичністю як із категорією, бо вона дуже проста: усе тотожне собі, ніщо не тотожне собі, окрім самого себе, тому дві речі не можуть бути тотожними [6, с. 193]. Одна і та ж темпоральна частина ніколи не може належати одночасно двом речам [6, с. 200]. Наприклад, на певному етапі особистість є одночасно батьком Еда та сином Фреда. Чи будуть ці дві людини тотожні? На думку Льюїса, коли ми приписуємо одній темпоральній частині різні властивості, то розглядаємо її під різними кутами. Ця темпоральна частина буде належати до різних ситуацій чи, за термінологією Льюїса, різних світів, а в такому випадку це взагалі не питання про тотожність [6].

Щодо ідентичності особистості, то особистість завжди тотожна собі. Оскільки її природа ідеальна, а не матеріальна, протяжність свідомості є критерієм ідентичності [7, с. 146-147]. Однак лише це не може забезпечити тотожність, тому що, по-перше, особистість утворена із темпоральних частин і на кожному етапі свого буття може мати різні погляди, думки, переконання, а по-друге, темпоральні частини не тотожні одна одній [6, с. 29]. Крім єдності психічних процесів, темпоральні частини особистості повинні поєднуватися причинно-наслідковим зв'язком. Його важливість Д. Льюїс ілюструє на відомому прикладі із Мафусаїлом. За переказом, Мафусаїл жив майже тисячу років. Якщо б критерієм тотожності його особистості виступала психіка, то Мафусаїл дуже скоро втратив би тотожність із собою, тому що протягом життя його погляди постійно змінювалися, а сам він у літньому віці не пам'ятав би себе у дитинстві. Однак темпоральні частини Мафусаїла пов'язані між собою причинно-наслідковим зв'язком, що разом із єдністю свідомості забезпечує тотожність [7, с. 155-157].

Не всі схвально поставилися до нового підходу. Зокрема Е.Дж. Лоу вважав, що концепція темпоральних частин не можлива у метафізиці [9, с. 170]. Категорія тотожності важлива, щоб пояснити, як відбуваються зміни. Однак концепція Льюїса не спроможна це зробити. По-перше, поняття «темпоральна частина» відрізняється від просторової частини, воно визначається як відрізок часу, під час якого існує предмет, за аналогією із процесами чи подіями, буття яких дійсно можна поділити на етапи. Однак Е.Дж. Лоу сумнівається, що такий підхід можна застосувати до окремих предметів, тому що темпоральні частини будуть онотологічно вторинними по відношенню до цілого: деякі із них починають існувати вже після того, як з'явився об'єкт, до складу якого вони входять [9, с. 99]. Наприклад, темпоральна части-

на «Наполеон п'ятого червня 1805 року» з'явиться пізніше, ніж сам Наполеон. Однак, на думку Д. Льюїса, певна річ є сукупністю темпоральних частин, тобто, щоб схарактеризувати буття об'єкта у часі, необхідно розглянути послідовність темпоральних етапів, що, за словами Е.Дж. Лоу, неможливо: виокремити й схарактеризувати певну темпоральну частину можемо лише через об'єкт як ціле. Тобто простежується певна циклічність [9, с. 117]. У такому разі неможливо говорити про критерій тотожності, тому що темпоральні частини залежать від цілого предмета [9, с. 170].

По-друге, внутрішня зміна властивостей предмета описана Льюїсом як зміна послідовності темпоральних частин, що мають різні внутрішні властивості. Уявімо, наприклад, людину, що сидить на стільці, а потім встає. Під час спостереження у бутті людини можна виділити дві темпоральні частини: коли вона сидить, і має властивість займати певне положення в просторі; і коли стоїть, тобто має іншу властивість. Дві темпоральні частини нетотожні одна одній, тому що мають різні властивості, між ними немає жодного іншого зв'язку, крім послідовності у часі, тобто немає підстав стверджувати, що вони належать одній людині [9, с. 120].

Незважаючи на критичні зауваження щодо згаданих поглядів Д. Льюїса, вони значно вплинули на становлення подальшої дискусії навколо ідентичності особистості та її критеріїв, зокрема на погляди Г. Нунана та Р. Нозіка.

Як і Д. Льюїс, Г. Нунан намагався обґрунтувати ідентичність протягом часу, але він не погоджувався із думкою про те, що ідентичність — просте поняття, і що річ завжди тотожна сама собі. Відтак питання, чи можуть два об'єкта бути ідентичними в певний момент часу, не мало б сенсу, але воно дуже важливе у сучасних дебатах. Хоча Г. Нунан визнавав доробок Льюїса щодо ідентичності, він заперечував концепцію темпоральних частин і висунув чотири аргументи проти неї. По-перше, люди, на його думку, — речі у широкому смислі, тому вони не мають інших частин, крім фізичних. По-друге, концепція темпоральних частин — «зайва онтологічна дія»: насправді завжди можна перефразувати концепцію темпоральних частин у концепцію цілісного буття предмета в часі. По-третє, ця концепція суперечить буденному моральному мисленню людей. Починаючи із Нового часу, одна із основних властивостей особистості — спроможність нести відповідальність за свої вчинки. Для цього необхідно бути впевненим, що особистість — це таке утворення, що продовжує існувати як цілісність навіть після зміни, інакше її здатність відповідати за свої вчинки підлягає

сумніву. Якщо визнати, що особистість складається із темпоральних частин, то важко встановити, чи був протиправний вчинок у житті саме цієї особистості, а не іншої. По-четверте, концепція Льюїса порушує закон Лейбніца, за яким дві речі тотожні, якщо збігаються в усіх своїх властивостях. Однак, темпоральні частини однієї особистості мають різні властивості, отже, особистість нетотожна сама собі [14, с. 119-120].

На думку Г. Нунана, щоб досліджувати ідентичність особистості у часі і відшукати можливий критерій, необхідно в першу чергу подолати невизначеність, яка виникає там, де критерій переривається унаслідок порушення причинно-наслідкового зв'язку. Сам Г. Нунан як можливий критерій пропонував протяжність психіки у часі, а точніше причинно-наслідковий зв'язок між психічними станами особистості. Просторова протяжність тіла, на його думку, не є надійним критерієм, тому що природа особистості не є фізичною, бо коли філософи розмірковують над поняттям особистості, вони часто звертаються до локківського визначення: особистість — розумна істота, що мислить. Тобто, критерій ідентичності має бути пов'язаний із мисленням, а не з тілом [14, с. 8]. Якщо брати психічний критерій, то у багатьох сучасних уявних експериментах виникають випадки, коли ідентичність важко встановити, наприклад внаслідок амнезії. Г. Нунан називає дві головні причини невизначеності: семантичну і епістемологічну. Перша полягає в тому, що слова не чітко визначені, і не має чітких правил як ними оперувати. Наприклад, дві будівлі поєднані між собою переходом, проте чи є вони двома окремими будівлями чи відокремленими частинами однієї будівлі? Щоб вирішити такі проблемні ситуації необхідно дати чітке визначення слову «будівля». Щодо епістемологічних причин, то вони полягають у тому, що не завжди спостерігач сприймає об'єкт у всіх його властивостях [14, с. 105-108]. Невизначеність супроводжує усі проблемні випадки в теорії ідентичності, наприклад так звану «проблему редуплікації», за якою особистості А поділили мозок навпіл і обидві частини пересадили в тіла особистостей Б та В. Постає питання: чи будуть Б і В пов'язані тотожно із А, якщо мають спільну свідомість? Сам Г. Нунан вважає, що особистість А може бути тотожною лише Б або В, але не обом одразу [14, с. 127]. Він пропонує так зване правило або принцип «лише x та y» (the only x and y principle), за яким особа x у проміжку часу t_1 в майбутньому може бути тотожною лише одній особі, наприклад, у на відріжку часу t_2 , якщо x та y зберігають внутрішній взаємозв'язок, який не може бути обумовлений жодними зовнішніми факторами.

До інших висновків приходять Р. Нозік, який запропонував концепцію «найближчого продовжувача». На його думку, питання про тотожність постає у випадку, якщо суб'єкт зазнав кардинальних змін і на деякий час перестав існувати. Ідентичність він витлумачує як відношення, що наявне між двома суб'єктами або об'єктами, які співвідносяться між собою у часі як темпоральні частини. Теорію «найближчого продовжувача» він ілюструє на прикладі Віденського гуртка [15, с. 33]. Уявімо, що Г. Рейхенбах під час Другої світової війни емігрував в Туреччину, разом із ще двома членами Віденського гуртка, який припинив своє існування в Австрії. Припустимо далі, що вони продовжили зустрічі в такому форматі протягом воєнних років, а потім дізналися, що всі інші члени Віденського гуртка померли. Чи буде Віденський гурток у Туреччині тим самим Віденським гуртком, чи він є лише подібним своїм форматом проведення до оригінального Віденського гуртка?

Для розв'язання таких випадків Р. Нозік вводить поняття «найближчий продовжувач», який витлумачує як суб'єкт чи об'єкт, що є продовженням існування іншого суб'єкта або об'єкта, за умови якщо оригінальний суб'єкт або об'єкт уже перестав існувати. Р. Нозік вважав, що ідентичність — це відношення симетричне, і може існувати лише між двома речами: оригіналом та його однією копією, яка є найближчим продовжувачем цього оригіналу. Якщо таких копій дві або більше, то в такому разі відбувається порушення нумеричної або кількісної ідентичності, як наслідок відношення між вихідною особою чи предметом та їхніми копіями перестає бути транзитивним і симетричним [15, с. 34-35].

Отже, у прикладі з відродженням у Туреччині Віденським гуртком Р. Нозік визнає його найближчим продовжувачем оригінального Віденського гуртка і повністю ідентичним йому. Якщо припустити, що одні члени Віденського гуртка емігрували у США, де намагались відтворити Віденський гурток, а інші до Туреччини, де зробили те саме, то замість одного вихідного Віденського гуртка утвориться два. Тоді жоден із них не буде найближчим продовжувачем вихідного гуртка, тому що інакше порушується умова транзитивності ідентичності: навіть якщо Віденський гурток у Відні буде одночасно тотожним і Віденському гуртку у США, і у Туреччині, то два новоутворені гуртки не будуть ідентичними між собою.

Ідентичність особистості — це сталий зв'язок між темпоральними етапами існування особистості, що обумовлюється свідомістю. На думку Р. Нозіка, людина, яка є найближчим продовжувачем іншої людини,

буде мати тотожну із нею особистість, якщо ці дві людини поділяють одну і ту ж свідомість, і якщо немає іншої людини, яка могла б стати найближчим продовжувачем [15, с. 34-35].

Він розглядає вісім сценаріїв уявного експерименту, за яким особа потрапляє в аварію, а її мозок трансплантують в інше тіло. Уявімо, наприклад, що людина X потрапила в аварію, її мозок пересадили в тіло іншої людини Y, якій потрібна була операція. Прийшовши до тями, Y буде мати сильний психічний зв'язок із X, тому що має її мозок, спогади, моделі поведінки тощо. Отже, Y є найближчим продовжувачем X, а значить у межах особистісної ідентичності вони тотожні. Якщо ж в аналогічній ситуації лише півмозку X пересадили в тіло Y, і обидві особи залишилися живими і навіть прийшли до тями, то X і Y не будуть тотожними, тому що X буде найближчим продовжувачем себе [15, с. 43].

3 Фізичний критерій

Поряд із публікаціями на користь психічного критерію наявні концепції, які обґрунтовують фізичний критерій. Засадничі аргументи для цього критерію полягають у такому: особистість повинна бути протяжна у просторі, тому вона не може існувати у просторі поза межами тіла, особистість неподільна й не може існувати одночасно в багатьох тілах, тому що повинна бути тотожна собі за числом, тобто мати нумеричну ідентичність із собою. Якщо ж тотожність за числом порушується, то це дає підставу говорити, що дві людини — це не одна особистість у двох тілах, а дві різні особистості, які є подібними, але не тотожними.

В аналітичній філософії фізичний критерій набув обґрунтування пізніше, ніж психічний, лише в 1957 р. у публікаціях Б. Вільямса, який виступив із критикою психічного критерію. На його думку, якщо критерій не застосовується у всіх без виключення випадках, то його варто відкинути [28, с. 1]. Локківський погляд на проблему критеріїв він критикує за те, що пам'ять часто підмінюють квазі-пам'яттю, що витлумачується як стан, коли спостерігач починає вважати себе виконавцем дії, тому цей критерій необхідно верифікувати, що можна зробити лише за наявності інших можливих очевидців, які бачать і саму дію, і особистість, яка також виступає у ролі або спостерігача, або діяча. У будь-якому разі, інші очевидці звертають увагу на фізичну присутність, тобто тілом як критерієм ідентичності нехтувати

не можна. По-друге, наявність однієї протяжної у часі свідомості не може виступати критерієм, тому що тотожність існує лише там, де є збіг за числом, тобто наявна нумерична ідентичність. Психіка як критерій ґрунтується на іншому виді тотожності — якісній. Квалітативну або якісну тотожність тлумачать як збіг за усіма властивостями. На думку Б. Вільямса, насправді повного збігу бути не може, оскільки в такому разі дві людини утворювали б одну особистість, що є абсурдним: одна особистість не може бути в двох місцях одночасно, як і дві людини — однією особистістю. Якісна ідентичність без урахування кількісної, за словами Вільямса — це лише подібність. Свою тезу він ілюструє за допомогою уявного експерименту про братів Чарльза та Роберта, які пройшли процедуру зміни особистості, і обидва почали вважати себе Гаєм Фоксом. Але за правилом транзитивності ідентичності особистості $A=C$ і $B=C$, то $A=B$, тобто Роберт і Чарльз будуть ідентичними, що абсурдно. Отже, Б. Вільямс приходить до висновку: одна пам'ять, риси характеру, моделі поведінки обумовлюють подібність, а не тотожність [28, с. 10].

В уявному експерименті «майбутній біль» Б. Вільямс обґрунтував перевагу фізичного критерію над психічним [28, с. 56]. Уявімо, що особі А сказали, що незабаром її піддадуть тортурам, але спогади про це оголошення зітруть. Звісно, вона буде відчувати страх перед тортурами, тому що боїться фізичного болю настільки, що це відчуття не зникне, навіть якщо стерти пам'ять. Далі їй повідомляють, що під час експерименту її особистість будуть поступово змінювати на особистість Б таким чином, що зрештою А перетвориться на Б. Чи буде А боятися тортур? На думку Вільямса, буде, навіть, якщо її психічні стани будуть змінювати один одного, страх фізичного болю буде супроводжувати кожну невелику зміну її особистості. Страх за фізичне тіло в будь-кого настільки сильний і всеохоплюючий, що не зникає, навіть під час зміни ментальних станів чи пам'яті.

Із критикою психічного критерію виступає Дж. Томсон. Представники психічного критерію вважають навпаки: тотожність людини вони пов'язують із психічною сферою, а ідентичність людини — із життєдіяльністю фізичного тіла. На думку Дж. Томсон, існує лише один критерій, тому що поняття «людина» і «особистість» — це одне і те саме. Вона формулює так звану «фізичну тезу»: людина — це її тіло [25, с. 156]. Це твердження пов'язане із критерієм ідентичності, але не всі філософи, які приймають фізичну тезу, відстоюють фізичний критерій ідентичності. Якщо ж філософи визнають одночасно і фізичну тезу, і психічний критерій тотожності, то це призводить до гібридного

підходу [25, с. 161]. Однак такий погляд виявляється вкрай суперечливим, що Томсон ілюструє на прикладі відомого уявного експерименту С. Шумейкера про Брауна і Робінсона (див.: [22]). За умовою, мозок Брауна пересадили в тіло Робінсона, а його власне тіло знищили. Утворився індивід Браунсон, який має тіло Робінсона, але свідомість Брауна. Гібридний підхід стверджує, що якщо ми оберемо психічний критерій ідентичності, то визнаємо, що Браунсон — це Браун, але тоді необхідно відмовитись від фізичної тези. Щоб поєднати два твердження в єдиному підході необхідно визнати можливість існування темпоральних частин, але тоді виникне нова проблема: темпоральна частина до операції буде пов'язана із тілом, а темпоральна частина після операції — зі свідомістю. Відмовитися від фізичної тези, на думку Томсон, не можна, тому що в природі не існує безтілесних особистостей, і всі уявні експерименти з обміном тілами або зміною особистості шляхом «промивання» мозку можна лише уявити, насправді такого буди не може. Психічний критерій без фізичної тези часто призводить до невизначених випадків із ідентичністю, про які, наприклад, писав Б. Вільямс. Щоб позбутися невизначеності тотожності необхідно детально розбирати проблемні випадки і формулювати додаткові тези, щоб обмежити і сконкретизувати критерій тотожності. Однак, якщо критерій не виконується у всіх умовах, тоді від нього варто відмовитися [22, с. 165]. Отже, якщо визнаємо, що людина — це її тіло, то необхідно визнавати також і фізичний критерій ідентичності, який сформульований так: дві особистості в різні моменти часу будуть однією і тією ж особистістю, якщо їхні тіла тотожні, тобто вони мають одне і те ж тіло [22, с. 157]. Такий підхід, на думку Томсон, дасть можливість вирішити проблемні питання із тотожністю.

Проте Б. Гарретт, даючи загальну характеристику тілесному критерію, вказував, що ототожнення тіла призводить до несподіваних наслідків, тому що існування особистості та її фізичного тіла не повністю збігаються у часі: після смерті людини тіло ще деякий час існує. Якщо ж стверджувати, що особистість — це її тіло, то прийдемо до висновку, що тотожність зберігається й після фізичної смерті, і немає різниці між живою особистістю та мертвою. Звісно, Гарретт зауважує, що багато представників фізичного критерію стверджують, що ототожнювати особистість слід не з її тілом як таким, але із живим тілом. Проте, на його думку, це абсурдно: якщо ми стверджуємо, що особистість тотожна із живим тілом, а не з тілом як таким, то тіло як таке і живе тіло не тотожні один одному, тобто в особистості два тіла [2, с. 43-44].

Інший можливий варіант фізичного критерію полягає у збереженні ідентичності завдяки мозку, тому що мозок — це єдина частина тіла, без якої неможливо вижити. У якості прикладу можемо навести думку Т. Нагела, який вважав, що особистість — суб'єкт, тобто Я, але для цього необхідно мати свідомість. Проте, усі ментальні стани є продуктом діяльності мозку, тому Нагел приходить до висновку, що «Я — це мій мозок» [13, с. 40]. А якщо Я або особистість — це продукт діяльності мозку, то неможливо, щоб ментальний стан перейшов у інший мозок. Розділивши мозок на півкулі, отримаємо дві півкулі, що функціонують окремо, отже два різних Я, тоді особистість втратить свою ідентичність. Проте, за зауваженням П. Сноудона, мозок — це лише один із органів людини, а ототожнювати частину із цілим неможливо, тому цей варіант фізичного критерію не набув подальшого обґрунтування [24, с. 75].

Специфічний підхід до фізичного критерію ідентичності розробив представник нео-аристотелізму Д. Вігінс. На його думку, тілесний критерій є ідеально ясным критерієм ідентичності особистості, і міг би легко протистояти іншим критеріям, зокрема критерію пам'яті [27, с. 43]. Він визнавав, що особистість не можна ототожнювати виключно із тілом:

Ми не ідентичні із власним тілом. Наші тіла не володіють арифметикою чи не грають в ігри [27, с. 57].

Однак особистість повинна характеризуватися просторово-часовою протяжністю. На його думку, А не буде тотожним із Б, якщо А і Б не мають спільного родового поняття — «людська істота», що становить суб'єкт свідомості, але має фізичне втілення. Такий підхід Е. Олсон назвав теорією ускладненого психічного критерію [16, с. 21], а П. Сноудон — анімалізмом [23, с. 176].

Детально анімалізм, або біологічний підхід до визначення фізичного критерію, був розроблений вже згаданим Е. Олсоном. Засадою анімалізму є його зв'язок із матеріалізмом, бо людина, перш за все, істота матеріальна. Для формування особистості необхідні біологічні передумови, тобто треба бути високо розвинутою твариною. «Ми не просто тварини, а тварини особливого людського роду», зазначив П. Сноудон [24, с. 73]. На думку Е. Олсона, анімалізм має на увазі те, що людина — це її тіло, однак людина не може бути ідентична з її тілом без того, щоб бути твариною: навіть якщо тіло повністю роботизувати і замінити на штучне: людина лише втратить ідентичність із тілом, але не втратить ідентичність із людською твариною. Біологічний підхід

проголошує, щоб підтримувати своє існування у часі, в першу чергу слід зберігати суто біологічні функції — метаболізм, частоту дихання, кровообіг [16, с. 17-21].

Анімалізм виступає із критикою психічного критерію ідентичності. За словами Е. Олсона, психічна послідовність неважлива для ідентичності: навіть у стані оводу людина продовжує своє існування, але не має у такому стані проявів психічної діяльності [16, с. 18]. П. Сноудон звертає увагу на те, що поняття психічних умов для підтримання ідентичності взагалі розмите. Фундаментальний принцип тотожності полягає в тому, що якщо $A=B$, тобто всі властивості A будуть такими ж як і в B , в іншому випадку порушується тотожність [23, с. 173]. Відповідно до цього, психічний критерій не може бути надійним, тому важко встановити, чи дійсно усі характеристики психіки однієї особистості будуть такими ж як у іншої.

На думку П. Сноудона, ідентичність полягає у повній тотожності усіх властивостей. Тому єдине, що може забезпечити тотожність двох і більшої кількості людей — нумерична ідентичність із тваринами, яку від народження мають усі люди. Анімалізм приходить до висновку, що для збереження свого буття у часі необхідно бути людською твариною, а не особистістю. Анімалізм не здобув підтримки серед філософів. Е. Олсон пов'язує це із загальною недовірою до матеріалізму. С. Шумейкер стверджував, що анімалізм — погляд суперечливий (див.: [20]).

4 Висновки

Проаналізовані концепції дають підставу стверджувати, що жоден із традиційних критеріїв: фізичний та психічний, не є однозначно переконливим.

Психічний критерій наявний як критерій пам'яті та як єдність свідомості чи протяжність психіки у часі. Пам'ять як критерій тотожності дає змогу констатувати, що ідентичність зазнала чи не зазнала змін від певного моменту в часі до сьогодні, проте не дає відповіді на запитання: що дає нам підстави бути впевненими, що особистість завтра не зміниться. Пам'ять не є надійним критерієм: має циклічний характер і легко порушується внаслідок забування. У сучасному варіанті психічного критерію ці недоліки були усунуті, але психічний критерій ідентичності ґрунтується на квалітативній ідентичності. Якщо ж при цьому порушується нумерична ідентичність, то тотожність за якістю

перетворюється на подібність, що є типовим сценарієм багатьох уявних експериментів. Звісно, концепції Р. Нозіка, Г. Нунана та Д. Льюїса намагаються усунути цей недолік, але залишається ще багато питань, на які вони не дають відповіді, наприклад, яким чином буття особистості може на певний час перериватися у часі, і що дає підстави стверджувати, що особистість поділяється на частини. Відповідей на них залежить подальша доля психічного критерію, але серед згаданих представників цього критерію немає спільної думки щодо цього.

На протигагу психічному критерію є фізичний, який з першого погляду може здатися більш надійним, оскільки ґрунтується на нумеричній ідентичності. Однак він фактично ототожнює природу особистості із фізичним тілом людини або його частиною. Сучасний варіант, анімалізм, розглядає ідентичність людини як організму, а не особистості. Таким чином, представники цього критерію нехтують соціальною значущістю категорії ідентичності особистості.

Отже, необхідно шукати нові критерії ідентичності, які відповідати таких вимогам:

- (1) бути застосовуваними в усіх без виключення випадках;
- (2) не порушувати транзитивність ідентичності;
- (3) враховувати і нумеричну, і квалітативну тотожність;
- (4) зважати на часово-просторовий і причинно-наслідковий аспекти буття особистості;
- (5) брати до уваги соціальну значущість ідентичності особистості.

Література

- [1] *Butler J.* The Analogy of Religion, Natural and Revealed to the Constitution and Course of Nature to Which Are Added, Two Brief Dissertations / [ed. by Howard Malcolm]. — Philadelphia : J.B. Lippincott & Co., 1873.
- [2] *Garrett B.* Personal Identity and Self-consciousness. — London : Routledge, 1998.
- [3] *Grice H.P.* Personal Identity // *Mind*. — 1941. — № 50. — P. 330-350.
- [4] *Johnston M.* Human Beings // *The Journal of Philosophy*. — 1987. — № 84. — P. 59-83.

- [5] *Hume D.* A Treatise of Human Nature Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects. — Auckland: The Floating Press, 2009.
- [6] *Lewis D.* On the Plurality of Worlds. — Oxford: Basil Blackwell Ltd., 1986.
- [7] *Lewis D.* Survival and Identity // Personal Identity / [ed. Raymond Martin, John Barresi]. — Cornwall: Blackwell Publishing, 2003. — P. 144-167.
- [8] *Locke J.* An Essay Concerning Human Understanding / [ed. by A. S. Pringle-Pattison]. — Oxford: The Clarendon Press, 1924.
- [9] *Lowe E.J.* The Possibility of Metaphysics. Substance, Identity, and Time. — Oxford: Clarendon Press, 2001.
- [10] *Martin R.* Introduction: Personal Identity and What Matters in Survival: An Historical Overview // Personal Identity. — Cornwall: Blackwell Publishing, 2003. — P. 1-74.
- [11] *Martin R.* Naturalization of the Soul: Self and Personal Identity in the Eighteenth Century. — London: Routledge, 2000.
- [12] *Nagel T.* Mortal Questions. — Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- [13] *Nagel T.* The View From Nowhere. — New York: Oxford University Press, 1989.
- [14] *Noonan H.W.* Personal Identity: [2nd edition]. — London: Routledge, 2003.
- [15] *Nozick R.* Philosophical Explanations. — Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1981.
- [16] *Olson E.T.* The Human Animal: Personal Identity Without Psychology. — New York: Oxford University Press, 1999.
- [17] *Reid T.* Essays on the Intellectual Powers of Man. — London: Macmillan, 1941.
- [18] *Seberger-Forstrom K.J.* John Locke and Personal Identity: Immortality and Bodily Resurrection in Seventeenth-Century Philosophy. — London: Continuum International Publishing Group, 2010.

- [19] *Shoemaker S.* Brown-Brownson Revisited // *Monist.* — 2004. — № 87. — P. 573-593.
- [20] *Shoemaker S.* Eric Olson, the Human Animal // *Nous.* — 1999. — № 33. — P. 496-504.
- [21] *Shoemaker S.* Personal Identity and Memory // *The Journal of Philosophy.* — 1959. — № 56. — P. 868-902.
- [22] *Shoemaker S.* Self-Knowledge And Self-Identity. — Ithaca: Cornell University Press, 1963.
- [23] *Snowdon P.* Animalism and the Lives of Human Animals // *The Southern Journal of Philosophy.* — 2014. — Vol. 52. — P. 171-184.
- [24] *Snowdon P.* Persons, Animals and Bodies // *The Body and the Self.* — Cambridge: MIT Press, 1995. — P. 83-105.
- [25] *Thomson J.J.* People and Their Bodies // *Contemporary Debates in Metaphysics* [ed. by Theodore Sider, John Hawthorne, and Dean W. Zimmerman]. — Malden: Blackwell Publishing, 2008. — P. 155-176.
- [26] *Wiggins D.* Identity And Spatio-Temporal Continuity. — Oxford: Basil Blackwell, 1967.
- [27] *Wiggins D.* Sameness and Substance Renewed. — Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- [28] *Williams B.* Problems of the Self: Philosophical Papers 1956–1972. — Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

Надійшла до редакції 11 червня 2017 р.

ЗБІРНІ ПОНЯТТЯ У СОЦІАЛЬНІЙ І ПОЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ: ПРОБЛЕМА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

О.П. Панафідіна

З-поміж понять, якими оперують соціальні і політичні філософи, а також представники усіх соціальних наук, особливе місце посідають *збірні (колективні)¹ поняття*, наприклад «суспільство», «держава», «нація». Ці ж поняття можуть вживатися і в якості розділових, коли передбачається, що існують різні типи суспільств, держав, націй, виділених за певними критеріями. Як правило, спосіб вживання поняття (як збірного чи як розділового) інтуїтивно зрозумілий у певному контексті. Втім вказані два аспекти застосування таких понять як «суспільство», «держава» і подібних до них важливо чітко розрізняти, аби уникати непорозумінь і помилок в аргументації при аналізі соціально-філософських і політико-філософських проблем. З іншого боку, доцільно розрізняти способи інтерпретації колективних понять, адже саме це є тією фундаментальною основою, на якій вибудовуються різноманітні концепції соціальної дійсності.

Проблема інтерпретації збірних понять може бути сформульована у такий спосіб: чи позначають збірні поняття реально і самостійно існуючі колективні сутності або ж вони є тільки інструментами пізнання, ментальними моделями, за допомогою яких дослідники намагаються реконструювати соціальну дійсність? У цій статті буде розглянуто *дві стратегії інтерпретації збірних понять*, представлених у соціальній і політичній філософії, прояснено позицію їхніх проponentів і

¹ Назви «збірні поняття» і «колективні поняття» у цій статті ми розглядатимемо як синонімічні.

наведено аргументи на користь стратегії конструктивізму (на відміну від реалізму).

Важливість розгляду зазначеного питання обумовлюється не тільки суто дослідницьким інтересом, але й тим, що соціальна і політична філософія належать до *практичної філософії*, а отже напряду пов'язані з актуальною діяльністю людей, із їхньою взаємодією, уявленнями про найвище Благо для усіх і оцінкою різних засобів його реалізації, про найоптимальніший спосіб управління інтеракціями людей і раціональним обґрунтуванням соціальних цінностей та принципів, що лежать в основі різноманітних політичних інститутів і соціальних практик.

1 Особливості збірних понять і проблема їх означення

Критерієм поділу понять на збірні і розділові є зміст поняття, характер елементів його обсягу і (не)можливість перенесення ознак множини об'єктів на окремо взятий елемент цієї множини. У збірних понять елементи обсягу утворюють множину (групу, колектив) однорідних об'єктів, що *мислиться* в якості цілого, втім ознаки таких понять відносяться не до кожного окремого об'єкта цієї групи, а тільки до усієї множини у цілому. Так, наприклад, «суспільство» мислиться як певна сукупність людей, але кожна окрема людина, що відноситься до суспільства, звичайно, не є суспільством і не має його ознак. На противагу до збірних понять обсяг незбірних являє собою не множину окремих об'єктів, що мисляться як ціле, а як клас, отже твердження про них можуть бути віднесені до кожного окремо взятого об'єкта даної множини як спільна ознака чи властивість. Тому коли у фокусі уваги дослідника знаходяться збірні поняття, його цікавить передусім відношення частини і цілого, а коли розділові поняття, то на перше місце виступає родо-видове відношення.

Використовуючи збірні поняття можна припуститись, за висловом Г. Райла, «*категоріальної помилки*», тобто неправомірно відносити поняття, які належать до різних логічних типів, до одного типу. Зокрема, Райл наводить кілька прикладів, що ілюструють можливі ускладнення, спричинені невмілим використанням понять на кшталт «університет», «дивізія», «командний дух», «британська конституція» [11, с. 26-27]. Суть «категоріальної помилки», якої можуть припускатись дослідники, зокрема, соціальних явищ, полягає у тому, що збірні поняття

помилково відносяться до категорій того самого логічного типу, до яких належать і його складові. Припустившись подібної «категоріальної помилки», можна припустись й іншої, що логічно слідує з неї — постулювати реальність особливих колективних сутностей, які існують поруч із одиничними предметами і явищами. Адже так само як іноземець, який вперше опинився в Оксфорді чи Кембриджі, очікував побачити поруч з численними коледжами, бібліотеками, спортивними майданчиками, музеями, науковими закладами та адміністративними офісами університет, дослідник держави постулює її реальність поруч із правоохоронними органами, судами, парламентом, міністерствами, збройними силами та іншими політичними інститутами. Більше того, кожен із перелічених політичних інститутів теж може розглядатись у сенсі збірного поняття, яке може бути розчленоване до найменшої одиниці — окремих індивідів та їхніх соціальних дій. Отже, держава не є деяким безликим Левіафаном, а, як стверджує, наприклад, Л. фон Мізес «створюється діями індивідів. Законодавці, які нав'язують закони силою зброї, і ті, хто підкорюється диктату законів і поліції, утворюють державу своєю поведінкою. Тільки у цьому сенсі держава реальна. За межами цих дій окремих людей не існує жодної держави» [8, с. 186].

Як зазначає Ф.А. фон Гаек, збірні поняття — це побудовані нами ментальні моделі, конструкції людського розуму, за якими не стоять ані реальні речі (у сенсі стійких наборів чуттєвих ознак), ані класи речей. Вони являють собою «добірки певних елементів, виділених зі складної картини світу на основі деякої теорії про їх взаємозв'язок» і «позначають стійку структуру, порядок, в якому різні речі можуть бути співвіднесені одне з одним», хоча в дійсності виділені нами зв'язки можуть і не існувати [15, с. 78-79]. Інтерпретація колективних понять у дусі Гаєка, тобто як ментальних моделей, або мислених конструкцій, актуалізує такий спосіб означення понять, який К. Поппер іменує номіналістським (на противагу широко представленому у соціальних науках есенціалістському). Один із розділів книги «Відкрите суспільство та його вороги» він присвячує аристотелівському есенціалістському *методу означень* і його критиці. Суть цього методу означення понять полягає у тому, що дослідник претендує на вичерпний опис сутності речі, який має включати усі істотні й невивадкові ознаки розглядуваної речі. Такий опис являє собою в означенні визначальну формулу. Головна проблема, яку вбачає Поппер у визначеннях есенціалістського типу, полягає у тому, що *сутність речі*, яка описується у визначальній формулі, *схоплюється за допомогою інтелектуальної інтуїції*, а

тому есенціаліст виявляється цілковито безпомічним, якщо його означення піддається сумніву. Він мусить або вперто повторювати, що його інтелектуальна інтуїція єдино правильна, на що його опонент може закинути йому те саме, і як наслідок, вони обоє опиняються у глухому куті, або ж припустити, що інтуїція опонента є такою ж істинною, як і його власна, але що вона стосується іншої сутності, котру він невдало позначив тим самим іменем, і запропонувати використовувати два різних імені для двох різних сутностей. Втім, як зазначає Поппер, останній варіант рівнозначний повному відходу від есенціалістської позиції, оскільки він передбачає, що ми починаємо з визначальної формули і абсолютно довільно чіпляємо ярлики [10, с. 320-321].

Натомість *номіналістський метод означення* понять передбачає введення нових довільних стенографічних символів чи позначок для того, щоб скоротити довгий текст визначальної формули, і відмову від претензії на те, що воно містить істинне знання, з якого буде виводитись усе інше знання [10, с. 21]. Тому читати означення поняття доцільно не зліва направо, як це пропонується, коли використовується есенціалістський метод, а справа наліво. Наприклад, коли ми даємо означення поняттю «суспільство» використовуючи есенціалістський метод, то, по-перше, передбачаємо наявність реально існуючої колективної сутності, яка не зводиться до соціальних дій індивідів як діяльно активних соціальних агентів, по-друге, претендуємо на відшукання та істинний опис її сутнісних ознак, а тому маємо застосовувати прийом встановлення родо-видових відношень, виявляти ті специфічні ознаки, які відрізняють суспільство від інших соціальних спільнот, якот: самодостатність за рахунок наявності різних сфер, що забезпечують можливість самовідтворення цієї спільноти, проживання на певній території, наявність спільної системи управління, що поширюється на цю територію, власної назви та історії, специфічної культури тощо. Якщо ж ми послуговуємось номіналістським методом, то нам достатньо, як це робить, наприклад, Мізес, ввести поняття «суспільство» на позначення сукупності міжлюдських взаємин, що породжується співпрацею людей один з одним [8, с. 183]. Очевидно, що для методологічного есенціаліста подібне означення суспільства буде явно недостатнім, адже у ньому відсутні ті ознаки, які відрізняють суспільство від інших форм міжлюдських взаємин. Втім потреба у такому уточненні виникає лише у разі постулювання суспільства як реально існуючої самостійної сутності, що саме по собі є проблематичним.

Якщо Поппер акцентує увагу на неплідності застосування есенціалістського методу означення понять у конкретних науках, то І. Кант

вказує на складність здійснення логічної операції означення філософських понять. Так, він спочатку пояснює, що значить давати дефініцію («зображати вичерпне поняття речі в її межах у первісному вигляді»), а потім доводить, що «ні емпірично, ні а ріогі дані поняття не підлягають дефініції» у строгому сенсі цього слова на кшталт дефініцій математичних понять. Отже, залишаються тільки «довільно мислені» поняття, які ми умисно створюємо і які не дані нам ані природою розсудку, ані досвідом, тому у нас немає впевненості у тому, що ми дали дефініцію дійсного предмета. Зрештою Кант робить висновок: «у філософії дефініція, як утілена чіткість, має скоріше завершувати працю, аніж починати», адже «аналітичні дефініції [...] можуть бути в усілякі способи погрішними або тому, що вносять ознаки, насправді відсутні в понятті, або тому, що їм бракує вичерпності яка становить [те] Суттєве, [без якого не може бути] дефініції, бо не можна бути цілком упевненим у завершеності свого аналізу» [6, с. 417-419].

Вирішення проблеми доцільності вибору способу означення колективних понять у соціальній і політичній філософії залежить передусім від того, як ми розуміємо природу соціальної дійсності і яку модель її пізнання застосуємо.

2 Метафізичний аспект інтерпретації збірних понять

Метафізичний аспект інтерпретації збірних понять передбачає розгляд питання «*Що є метафізично існуючим: індивіди в якості соціальних агентів чи різноманітні соціальні спільноти в якості колективних суб'єктів?*». Цілком очевидно, що відповіді на поставлене у такий спосіб питання можливі всього дві: або індивіди, або соціальні спільноти. Звідси — два підходи у вирішенні зазначеної проблеми: *індивідуалізм* і *колективізм*. Згідно з індивідуалізмом, метафізично реальними є індивіди, які являють собою фундаментальну основу людського буття, а різноманітні соціальні спільноти — результат їхньої діяльності і взаємодії. На противагу індивідуалізму, колективізм проголошує метафізично реальними соціальні спільноти як певні впорядковані цілісності, як особливого роду колективні сутності, а індивіди самі по собі, за межами таких спільностей — ніщо інше як вигадані абстракції (див.: [16]). Отже, індивідуалізм і колективізм можна розглядати як діаметрально протилежні підходи у вирішенні питання про те, що є первинним у соціальній дійсності, що є метафізично реальним.

Цікаво, що прихильники колективізму, зокрема марксизму, ставлять питання інакше: «*Чим є суспільство: простою сумою індивідів або ж якісно особливим цілісним утворенням, що не зводиться до сукупності індивідів, які його утворюють, і має свої власні закони розвитку, котрі управляють окремо взятими індивідами?*». Ставлячи питання у такий спосіб, ми вже не сумніваємось, що соціальні цілісності, зокрема суспільство, реально існують; тут запитується тільки про те, як саме вони існують. Тих, хто розглядає суспільство як «просту суму індивідів», Ю.І. Семенов називає *соціологічними номіналістами*, а тих, хто вбачає у ньому самотутню реальність, особливу сферу буття і колективного суб'єкта, — *соціологічними реалістами* (або *соціологічними субстанціалістами*) (див., напр.: [12, с. 52]).

Зіставляючи наведені вище два питання, ми схильні погодитись із Л. фон Мізесом, що сформульоване у другому варіанті питання (що являє собою суспільство?) заплутане арифметичною метафорою, а отже взагалі не має сенсу [8, с. 183]. Тобто більш коректним є питання щодо метафізичної реальності. Справа у тому, що позиція т. зв. соціологічного субстанціалізму ґрунтується, по-перше, на помилковому ототожненні двох типів понять: збірних і загальних розділових (незбірних родових) і, по-друге, на сумнівній аналогії з живим організмом.

Соціологічний реалізм як підхід у вирішенні питання природи соціальної дійсності явно чи неявно відсилає до середньовічного реалізму, укоріненого в платонізмі. Втім, як зауважує Л. фон Мізес, він є «вulgарним відгалуженням» вказаного напрямку філософської думки, адже його прибічники свідомо відмежувались від полеміки між реалістами і номіналістами щодо природи універсалій, що триває й досі, використовують термінологію, зовні відмінну як від термінології, що застосовується у схоластичних суперечках про універсалії, так і від термінології сучасного неореалізму, але ядро сучасної колективістської філософії те саме, що й у середньовічних реалістів — вона приписує універсаліям об'єктивне реальне існування, що передує існуванню окремих індивідів, зазвичай заперечуючи їхнє автономне існування по відношенню до груп, спільнот, націй, держав, суспільства тощо [8, с. 182].

Однак варто зазначити, що якщо середньовічна суперечка про універсалії стосувалась загальних понять, тобто таких, що утворюють клас однотипних об'єктів (у випадку з суспільством тоді йдеться про різні типи конкретних суспільств, виділених за будь-яким критерієм, тобто про загальні родові поняття), то суперечка останніх більш ніж двох століть між прихильниками колективістської та індивідуаліст-

ської традиції у соціальній і політичній філософії стосується загальних понять, взятих в особливому (збірному чи колективному сенсі), які мисляться як дещо цілісне, складене із множини об'єктів, але характеристики цього цілого не переносяться на його складові. Тобто у разі застосування понять «суспільство», «державна» і т.ін. у загальному сенсі ми абстрагуємось від окремих людей, що їх утворюють, хоча і за замовчуванням передбачаємо це. Якщо ж ми застосовуємо їх у сенсі колективних понять, то такого абстрагування не відбувається; важливими об'єктами філософського аналізу тоді виступають не загальні сутності, а людина як «політична тварина» (Аристотель), її соціальна діяльність, потреби, цінності, способи і форми взаємодії з іншими людьми, що мають певний сенс для цих людей.

На думку соціологічних реалістів, «суспільство», «державна», «етнос», «нація», «клас» і подібні поняття позначають самостійно існуючі колективні сутності, які можна розпізнати за розмаїттям явищ (соціальних дій конкретних індивідів), а пізнавши цю глибинну сутність, можна розкрити закони її функціонування і спрогнозувати її майбутні стани (така філософська стратегія іменується К. Поппером історизмом). А в розумінні самих цих колективних сутностей вони здебільшого концентрують увагу на цілісних спільнотах, що утворюють особливі колективні суб'єкти, незвідні до існування людей, що до них входять, і таких, що розвиваються за властивими тільки їм законам. Починаючи від Ж.-Ж. Руссо і К.А. Гельвеція, й особливо від Г. Спенсера, на позначення таких соціальних цілісностей використовується поняття *соціального організму*, введеного за аналогією із поняттям біологічного організму. Зокрема, Спенсер, спираючись на дані біологічної науки, доволі докладно порівнює суспільства та живі організми і приходять до висновку, що, незважаючи на деякі відмінності, між ними багато спільного, що відрізняє їх обох від інших явищ, а саме: поступове збільшення у своїй масі, поступове ускладнення, зростання взаємозалежності їхніх частин, продовження існування як цілого всупереч тому, що покоління одиниць, із яких вони складаються, виникають і зникають [13, с. 306]. На думку Мізеса, ця організмична метафора хибна у своїй основі. Порівнюючи суспільство з біологічним організмом, не варто забувати, що, по-перше, суспільство є інтелектуальним і духовним феноменом; співпрацюючи з іншими людьми, індивіди не позбавляються своєї індивідуальності і зберігають можливість діяти асоціально, у той час як структурно-функціональні системи тіл рослин і тварин — результат біологічної еволюції як суто фізіологічного процесу, в якому неможливо виявити жодних слідів свідомої актив-

ності з боку клітин. По-друге, кожній клітині визначене своє незмінне місце у структурі тіла, у той час як індивіди стихійно обирають спосіб, в який вони інтегруються у суспільну співпрацю, будучи автономними і переслідуючи обрані ними цілі [8, с. 184-185].

Спроби провести аналогію між суспільно-політичними утвореннями та окремими індивідами здійснювались ще в античності. Так, наприклад, Платон, розглядаючи поліс і проблему його найкращого устрою, проводив не біологічну, а психологічну і моральну аналогію. Як зазначає В.М. Карпов, у діалозі *Πολιτεία*, що традиційно перекладається як «Держава», Платон за аналогією з ідеєю найкращої людини накреслює образ найкращого полісу, який виражає добродетельність однієї людини, має ті самі частини, характеризується тими ж властивостями, управляється тими самими законами, прагне до тієї ж мети [7, с. 15]. Вбачаючи у цій платоновій аналогії одне із джерел позиції соціологічного субстанціалізму (реалізму), не можна забувати, що сам Платон не стверджував можливості реального існування такого ідеального полісу в якості колективного суб'єкта. Для доведення цього положення можна послатись на відповідне місце із вказаного діалогу, а саме на кінець IX книги, де Платон називає державу, побудову якої він розглядає, такою, «яка існує лише у сфері думок» і тільки припускає, що «на небі, можливо, є її взірць, приступний для того, хто хоче побачити його, а дивлячись на нього, впорядкувати самого себе» [9, с. 297].

Якщо Платона важко однозначно віднести до соціологічних субстанціалістів, то у Гегеля ця позиція яскраво представлена. Розглядаючи субстанцію в якості духу, він стверджує, наприклад, що «державою є моральною субстанцією, яка володіє самосвідомістю», «розвиток, що відноситься до самого себе», «окремий індивідуум у його відношенні до інших окремих індивідуумів», «живий дух», що «існує безумовно тільки як організоване ціле, розчленоване на особливі функції» [4, с. 350-351]. А якщо вписати ці ідеї у загальний контекст гегелівської філософської системи, можна побачити, що Гегель розглядає збірні поняття на кшталт держави як певний етап саморозвитку Абсолютної Ідеї, котра, у свою чергу, являє собою суб'єкта-субстанцію. Отже, Гегель щодо соціально-філософських і політико-філософських питань займає позицію метафізичного реалізму, котру, як зауважує Пошпер, можна вважати джерелом всього сучасного історизму. Причому на ідеї Гегеля посилаються мислителі широкого спектру політичних орієнтацій: від тих, що займають крайню ліву позицію, як-от марксистів, до тих, що займають крайню праву позицію [10, с. 34, 37]. Головна ідея Гегеля,

що цікавить нас у даному контексті, — уявлення про державу як про організм і наділення її свідомою і мислячою сутністю — «розумом» чи «духом» (так само як Руссо наділяв її колективною «загальною волею»), який являє собою колективний дух нації [10, с. 44-45]. А саме така інтерпретація збірних понять є основою тієї позиції, яку ми позначаємо як реалізм.

Повертаючись до питання «Що є метафізично реальним: індивіди чи соціальні спільноти?», спробуємо навести аргументи на користь позиції індивідуалізму, які водночас слугуватимуть контраргументами щодо позиції колективізму. Зокрема, у даному контексті можна сформулювати два аргументи з відсилкою на філософські ідеї, які прямо не стосувались розглядуваної у статті проблеми, проте які, як нам видається, їй релевантні: (1) аргумент від Аристотеля і (2) аргумент від Канта.

Аргумент від Аристотеля. Коли соціальні спільноти розглядають в якості єдиного цілого, що розвивається у відповідності з власними закономірностями, можна говорити про застосування стратегії субстантивізації таких колективних сутностей, тобто надання їм статусу аристотелевої οὐσία, що латинською мовою передавалось як *substantia* або *essentia*, а в російськомовному перекладі «Метафізики» і «Категорій» — як *суцність*. Однак процедура надання такого статусу некоректна з історико-філософської точки зору, адже, згідно з Аристотелем, «у найголовнішому, первинному і безумовному сенсі» сутністю є *перша сутність* — окремі одиничні предмети, наприклад, «окрема людина» чи «окремий кінь» [1, с. 55]. Крім перших сутностей, Аристотель в «Категоріях» виділяє *другі сутності* — «ті, до яких як до видів належать сутності, що називаються так у первинному значенні», наприклад, вид «людина» та рід «жива істота» [1, с. 55-56]. Причому, як наголошує Аристотель, сутностями називаються передусім перші сутності, а з других сутностей у більшій мірі сутністю є вид, аніж рід, адже він ближчий до перших сутностей [1, с. 57]. Тобто в аристотелівському сенсі сутностями є або одиничні предмети, наприклад, окремі люди, з яких складені суспільство, держава, нація тощо, або види і роди, до яких належать одиничні об'єкти в якості представників певного класу об'єктів. Ні суспільство, ні держава, ні нація, ні інші колективні поняття не є видовими чи родовими поняттями по відношенню до людей як перших сутностей. Із цього слідує, що *колективні поняття не позначають реально існуючі сутності*.

У трактаті «Політика» міститься фраза, яка у значній мірі вводить в оману при проясненні позиції Аристотеля щодо розглядуваного

нами питання (статус колективних понять), але на яку посилаються представники т. зв. соціологічного реалізму чи субстантивізму. Так, у першій книзі Аристотель стверджує:

Отже, держава існує з природи й, очевидно, з природи переує кожній людині; оскільки ж людина, опинившись у відмежованому стані, не є самодостатньою істотою, то вона так співвідноситься з державою, як усяка частка зі своїм цілим. Хто не здатен до об'єднання або, вважаючи себе істотою самодостатньою, не відчуває потреби ні в чому, не становить собою частини держави, — той є або тварина, або божество [2, с. 17].

Ю.І. Семенов, посилаючись на це місце, вбачає тут джерела ідеї розуміння суспільства як єдиного цілого, тобто тієї позиції, якої він сам дотримується.

Проте, перш ніж зараховувати Аристотеля до соціологічних субстантивістів, доцільно звернути увагу на кілька обставин. По-перше, у другій книзі «Політики» містяться твердження, які дозволяють інтерпретувати позицію автора як таку, що відрізняється від позиції соціологічного субстантивізму. Зокрема, «за своєю природою держава являє собою певну множинність»; «домагатися надмірної єдності держави — не найкращий спосіб для її існування [...] Держава існуватиме тільки в тому випадку, коли має об'єднання, куди входить багато самодостатніх одиниць» [2, с. 36]. По-друге, варто зважати на те, що і в більш ранньому російськомовному (1978), і в більш пізньому україномовному (2005) перекладі аристотелевої «Політики» не зовсім адекватно передано зміст ключового у даному відношенні поняття *πόλις*, похідним від якого є поняття політики². *Πόλις* не є державою у сучасному розумінні цього слова, тобто певною сукупністю владних інститутів; це скоріше спільнота, «об'єднання вільних громадян» [2, с. 76], а «громадянином є той, хто може бути суддею і посадовою особою» [2, с. 67]; «громадянином переважно буде той, хто володіє сукупністю громадянських прав» [2, с. 74]. Крім того, як зауважує Аристотель, «будь-

²У давньогрецькій мові *πόλις* означало «місто», «кремль», «цитадель», «країна», «острів», «община», «населення», «громадяни», а похідне від нього *πολιτεία* — «громадянські права», «громадянство», «громадянськість», «громадянський спосіб життя», «державні справи», «державна діяльність», «правління», «державний устрій», «демократична форма правління», «республіка» (див.: [5, с. 1340]). Один із перших перекладачів творів Платона російською мовою В.М. Карпов зазначає, що марно шукати адекватного відповідника в російській мові грецькому *πολιτεία*, який би у повній мірі виражав усі його конотації, зокрема і дію управління, і предмет, що управляється [7, с. 29]. Напевно, *πόλις* і похідне від нього *πολιτεία* ближчі за змістом не стільки до держави у сучасному розумінні цього слова як системи інститутів, стільки до громадянського суспільства і місцевого самоврядування.

яке об'єднання утворюється для певного щастя» [2, с. 15]. Спираючись на ці аргументи, можна зробити висновок, що некоректно приписувати Аристотелю розуміння політичної спільноти («держави», «суспільства») як реально існуючої самостійної сутності, що розвивається за власними, незалежними від індивідів, що її складають, об'єктивними законами. Коли Аристотель говорить, що «завдяки природі люди прагнуть до державного об'єднання» [2, с. 17], то, напевно, йдеться про те, що людина за своєю природою схильна взаємодіяти з іншими людьми, співпрацювати з ними з метою задоволення своїх різноманітних потреб³. Скоріш за все саме це має на увазі і Л. фон Мізес, коли визначає суспільство як сукупність міжлюдських взаємин, що породжується співпрацею людей один з одним. Із цього слідує, що «суспільство саме по собі не є сутністю. Воно є аспектом людської діяльності. Суспільство не існує і не живе за межами поведінки людей. Суспільство не мислить і не діє» [8, с. 183]. Відтак жодне колективне утворення не може бути особливим реально існуючим суб'єктом.

Аргумент від Канта. Спираючись на ідеї Канта, можна аргументувати проти доцільності спроб, так би мовити, онтологічного доказу існування соціальних сутностей, тобто спроб робити апріорний висновок про їхнє реальне існування, виходячи із поняття про ці колективні сутності. Кант говорить про *ілюзію змішування логічного предиката з реальним* (тобто з визначенням речі) і доводить, що із поняття речі не можна вивести факт існування самої речі, оскільки в логічному вжитку існування не є предикатом (властивістю), а лише зв'язкою в судженні. Тому існування не може входити до обсягу жодного поняття. Якщо ж до поняття речі додається поняття існування, наявна гола і «жалюгідна» тавтологія. Перефразовавши Канта, можна стверджувати, що якщо я беру суб'єкта, наприклад, суспільство, разом із усіма його можливими предикатами і кажу: «*суспільство є*» або «*є суспільство*», то я не додаю жодного нового предиката до поняття суспільства, а тільки стверджую суб'єкт сам по собі разом із усіма його предикатами, причому як предмет у відношенні до мого поняття. Оскільки предмет і поняття мусять містити цілком одне й те саме, то

³ Аристотель у Політиці дає означення людині як політичній істоті, яка від природи наділена здатністю говорити, а отже, взаємодіє з іншими людьми. Таке означення охоплює як суто соціальну природу людини (здатність і потреба у взаємодії, спілкуванні, визнанні тощо), так і розуміння людини як громадянина. Причому бути людиною для Аристотеля означає передусім бути громадянином, частиною полісу як об'єднання вільних громадян, які спільно здійснюють управління полісом.

дійсне не містить нічого понад просто можливе, адже якби предмет містив більше, ніж поняття, моє поняття не виражало б предмета в цілому і, отже, не було б його адекватним поняттям [6, с. 351-352].

Кант стверджує, що «хоч би що й хоч би скільки містило наше поняття того чи іншого предмета, та все ж таки аби наділити цей предмет існуванням, ми мусимо вийти поза це поняття» [6, с. 353]. У разі якщо йдеться про предмети чуттів, це здійснюється через зв'язок з яким-небудь із моїх сприйнятих за емпіричними законами; проблеми виникають тоді, коли ми маємо справу із «об'єктами чистого мислення». А саме до таких об'єктів належать колективні сутності, існування яких ми припускаємо, коли вживаємо поняття «суспільство», «держава», «нація», «клас» тощо. (На те, що *соціальні спільності не є предметом чуттєвого досвіду* вказує, зокрема, Гаєк: «в соціальних комплексах нам безпосередньо дані тільки частини, а ціле недоступне безпосередньому сприйняттю і може бути тільки реконструйовано зусиллям нашої уяви», «цілісності як такі взагалі недоступні для спостереження і всі без виключення являють собою конструкції нашого розуму» [15, с. 76].) І хоча, як зазначає Кант, існування за межами царини досвіду не можна оголошувати абсолютно неможливим, проте воно є таким припущенням, якого ми нічим не можемо підтвердити. Отже, якщо слідувати логіці Канта, *колективні сутності* чи соціальні спільності, які за відсутності у нас пізнавальної здатності сприймати системні колективні об'єкти як ціле, *володіють тільки можливим буттям, але не дійсним*.

Наведених аргументів (від Аристотеля і від Канта), на наш погляд, достатньо, аби стверджувати, що позиція реалізму щодо інтерпретації змісту збірних понять у соціальній і політичній філософії виявляється вразлива до критики. Більше того, якщо дослідниками на основі мислено сконструйованого колективного поняття з усіма його предикатами робиться висновок про реальне існування такої цілісної реальності і ставиться за завдання вивчати і прогнозувати їхні майбутні стани, то вони ризикують потрапити, за висловом Р. Будона, у «*пастку реалізму*». Йдеться про те, що коли створювані дослідниками умоглядні схеми розглядаються як такі, що описують реальність саму по собі, як правило, не помічають, що їх не можна прикладати до того чи іншого окремого об'єкта без попереднього уточнення і адаптації. В іншому випадку існує загроза спекуляцій і в силу близькості політичної теорії і політичної практики виходу в сферу ідеології [3, с. 265, 267]. Схожу позицію демонструє і Мізес, стверджуючи, що колективізм трансформує епістемологічну доктрину реалізму в етичні вимоги: говорить людям,

що вони мають робити, проводить межу між справжніми колективними сутностями, до яких вони мають бути лояльними, і хибними псевдосутностями [8, с. 183], яких вони зрештою розглядатимуть як ворогів.

Р. Будон, слідуючи ідеям М. Вебера і Г. Зіммеля, які у свою чергу були близько знайомі з гносеологічними ідеями І. Канта, у своїй, як він зазначає, методологічній праці «Місце безладу. Критика теорій соціальних змін» обгрунтовує тезу, що у разі інтерпретації створених соціальними науками умоглядних схем не в реалістичному, а у формальному сенсі, вони можуть бути ефективними інструментами наукового пізнання, адже їхнє використання дозволяє враховувати розмаїття соціальних фактів, не відкидати існування випадковостей і безладу, виключення яких складає сутнісну особливість ідеологічної думки [3, с. 268]. Відтак стратегія десубстантивізації суспільства і подібних колективних утворень передбачає переведення розглядуваного питання з метафізичної в епістемологічну та методологічну площину. Колективні поняття — це всього лише інструменти пізнання, якими користуються дослідники, розробляючи свої теоретичні, зокрема соціальні і політичні, концепції. На противагу до реалізму, таку стратегію інтерпретації збірних понять можна умовно позначити як *конструктивізм*.

3 Дві традиції інтерпретації збірних понять і два напрямки у сучасній соціальній і політичній філософії

Зважаючи на те, що у соціальній і політичній філософії, починаючи принаймні з епохи Просвітництва, склались дві традиції інтерпретації колективних понять (у реалістичному та конструктивістському ключі), можна виділяти в ній два протилежних напрямки, представники яких розходяться у баченні способу вирішення практично усіх проблем. Вслід за представниками ліберальної політико-філософської традиції, такими як Гаек і Мізес, ми будемо називати їх індивідуалістським та колективістським.

Оскільки навколо дихотомії «індивідуалізм-колективізм» побудована уся сучасна соціальна і політична філософія, необхідно розглянути ці ідеї більш докладно. *Індивідуалізм* — це ідея, згідно з якою життя індивіда належить йому, кожна людина має невід'ємне право прожити його як вона вважає за потрібне, діяти на власний розсуд, залишати собі і використовувати результати своїх зусиль, слідувати тим цінностям, які вона сама обрала. Ця ідея передбачає, що індивід є

суверенним, цінним самим по собі і основною одиницею моральної турботи, має такі невідчужувані права, як право на життя, свободу, власність, бути щасливим тощо⁴. Натомість *колективізм* — це ідея, яка передбачає, що життя індивіда належить не йому, а групі чи суспільству, частиною яких він є, що він не має індивідуальних прав і має принести в жертву свої цінності і цілі заради «загального блага» групи, її збереження, благополуччя і подальшого процвітання. Згідно з колективізмом, група чи суспільство є основною одиницею моральної турботи, а індивід важливий настільки, наскільки він служить групі⁵.

Якщо представники індивідуалістської традиції (А. Сміт, Д. Юм, К. Поппер, Ф. фон Гаек, Л. фон Мізес, Р. Будон) роблять наголос на захищеній законом сфері автономії людини і пріоритетності її прав, цілей та інтересів, то представники колективістської традиції (Ж.-Ж. Руссо, А. Сен-Симон, О. Конт, І.Г. Гердер, Г.В.Ф. Гегель, К. Маркс, неомарксистичні, структуралісти), навпаки, стверджують важливість інтеграції окремих людей у певні колективні сутності (суспільство, націю, клас тощо) заради досягнення єдиної всеохоплюючої мети, що вимагає діяльної участі кожного індивіда. Причому чим більш радикальною є мета, тим меншою стає автономія індивіда у такій спільності, тим більш обмеженою стає можливість критикувати дії влади і більш інтенсивними стають насильницькі дії по відношенню до інакомислячих, тим більше зростаються суспільство і держава.

Індивідуалістський і колективістський підходи настільки розходяться у вирішенні ключових соціально-філософських і політико-філософських проблем, що їх можна розглядати як протилежні. Досить згадати у даному контексті концепції таких класиків соціальної і політичної філософії, як І. Берлін (концепція позитивної і негативної свободи), К.Р. Поппер (концепція відкритого і закритого суспільства, концепція утопічної і часткової інженерії, концепція тоталітарної і гуманістичної справедливості), Л. фон Мізес (концепція протиставлення лібералізму і вільного суспільства, з одного боку, та патерналізму, етатизму, соціалізму, з іншого). Можна говорити і про *дві перспективи вирішення* таких проблем, як проблема соціальної рівності (егалітаризм

⁴Гаек застерігає від неадекватного розуміння індивідуалізму, яким подекуди грішать прихильники різних форм колективізму. Зокрема, він протиставляє «істинний індивідуалізм», основні принципи якого закладені британськими мислителями XVIII ст., і «хибний індивідуалізм раціоналістичного толку», розвинений картезіанською школою. Щодо підстав розрізнення (див.: [14]).

⁵Крейг Бідл доводить, що на усіх рівнях філософського дослідження (метафізичному, епістемологічному, етичному та політико-філософському) коректною є ідея індивідуалізму (див.: [16]).

як рівність результату, з одного боку, та ідея формальної, правової і політичної рівності, з іншого), проблема походження держави (договірні концепції, зокрема найбільш znana і обговорювана нині концепція Дж. Ролза, та різні варіанти не договірних концепцій, наприклад, марксистська чи патріархальна), проблема природи держави (ідея держави як необхідного зла або ж як апарату насилля)⁶.

Усі ці наведені приклади доводять, що у сучасній соціальній і політичній філософії має місце протистояння двох протилежних традицій вирішення ключових і найбільш актуальних проблем, які вище ми позначили як індивідуалістська, що концентрується навколо принципів лібералізму, і колективістська, найбільш поширеним варіантом якої, особливо на пострадянському просторі, є марксизм. Як було показано у цій статті, усі розбіжності у вирішенні фундаментальних соціально-філософських і політико-філософських проблем мають корінням різні способи тлумачення збірних (колективних) понять: або як таких, що позначають реально і самостійно існуючі колективні сутності, або як ефективні інструменти пізнання соціальної дійсності. Саме ця розбіжність є тією фундаментальною основою, на якій виростають дві філософські традиції — індивідуалістська і колективістська.

Висновки

Отже, розглядаючи проблему інтерпретації колективних понять у соціальній і політичній філософії, можна виокремити два підходи до її вирішення, які у цій статті було позначено як реалізм і конструктивізм. Це — дві епістемологічні стратегії, що базуються на різних метафізичних засадах. Якщо реалізм постулює існування колективних суб'єктів соціальної дії в якості самостійно існуючих сутностей, визнає можливість адекватного опису їхньої сутності за моделлю відображення і загалом соціальної реальності самої по собі, а отже послуговується есенціалістським методом означення ключових збірних понять на кшталт суспільства, держави, нації тощо, то конструктивізм — це стратегія, що передбачає розгляд таких понять в якості розумових конструкцій дослідників соціальної дійсності, використовуючи які вони намагаються її реконструювати, а тому не претендують на вичерпний опис сутності речі і послуговуються номіналістським методом означення понять.

⁶Більшість англійської літератури із сучасної соціальної і політичної філософії побудована за принципом опозиції ліберально-демократичної парадигми та її критики з боку різноманітних концепцій колективістського спрямування (див., напр.: [17]).

Проаналізувавши філософські засади та аргументацію на користь цих двох стратегій інтерпретації збірних понять, ми прийшли до висновку, що більш обґрунтованою є позиція конструктивізму, яка у соціальній і політичній філософії напряму пов'язана з аргументацією на користь ліберальної моделі організації спільного життя людей.

Література

- [1] *Аристотель*. Категории // Аристотель. Сочинения в четырех томах. — Москва: Мысль, 1978. — Т. 2. — С. 53-90.
- [2] *Аристотель*. Політика. — Київ: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2005.
- [3] *Будон Р.* Место беспорядка. Критика теорий социального изменения. — Москва: Аспект Пресс, 1998.
- [4] *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. — Москва: Мысль, 1977.
- [5] *Древнегреческо-русский словарь*. Т. II. — Составитель И.Х. Дворецкий. — Москва: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958.
- [6] *Кант И.* Критика чистого разума. — Київ: Юніверс, 2000.
- [7] *Карпов В.Н.* Политика или государство. Введение // Сочинения Платона. — Санкт-Петербург: типография духовн. журнала «Странник», 1863. — Т. 3. — С. 3-48.
- [8] *Мизес Л. фон.* Теория и история: Интерпретация социально-экономической эволюции. — Москва: ЮНИТИ-ДАНА, 2001.
- [9] *Платон*. Держава. — Київ: Основи, 2000.
- [10] *Поппер К.* Відкрите суспільство та його вороги. У 2 т. — Київ: Основи, 1994. — Т. 2.
- [11] *Райл Г.* Понятие сознания. — Москва: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999.
- [12] *Семенов Ю.И.* Проблема социальной реальности // Философия и общество. — 2015. — № 3-4. — С. 51-75.

- [13] *Спенсер Г.* Социальный организм // Спенсер Г. Опыты научные, политические и философские. — Минск: Современ. литератор, 1999. — С. 265-306.
- [14] *Хайек Ф.А.* Индивидуализм: истинный и ложный // Хайек Ф.А. Индивидуализм и экономический порядок. — Челябинск: Социум, 2011. — С. 1-40.
- [15] *Хайек Ф.А. фон.* Контрреволюция науки. Этюды о злоупотреблении разумом. — Москва: ОГИ, 2003.
- [16] *Biddle C.* Individualism vs. Collectivism: Our Future, Our Choice // The Objective Standard. — Vol. 7. — No. 1. Objectivism: Ayn Rand's Philosophy for Living and Loving Life [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <https://www.theobjectivestandard.com/issues/2012-spring/individualism-collectivism/>
- [17] *Christman J.* Social and political philosophy. A contemporary introduction. — London and New York, 2002.

Надійшла до редакції 18 вересня 2017 р.

КРИТИЧНЕ МИСЛЕННЯ: ГРАНИЧНІ ПІДХОДИ ТА ОПТИМАЛЬНІ ШЛЯХИ

Н.П. Козаченко

Критичне мислення — університетська дисципліна, освітня парадигма, особистісна орієнтація, що останнім часом набула неабиякої популярності. Ажіотаж навколо критичного мислення почався з другої половини ХХ ст., коли людство увійшло в стадію інформаційного суспільства. Д. Халперн чітко позначає наявну проблему: освіта має бути розрахована на перспективу (див.: [15]). Сьогодні, щоб орієнтуватися у світі, людина має вчитися впродовж життя і для цього вона повинна володіти певними характеристиками, які зараз дослідники узагальнюють у терміні «критичне мислення». Мета нашої статті — визначити, якими саме характеристиками може бути представлене критичне мислення, які компоненти воно передбачає, які крайні точки можна визначити у розумінні критичного мислення і між якими полюсами має пролягати шлях критичного мислителя.

Популярність критичного мислення приводить до того, що на сьогодні в літературі наявна дуже велика кількість його означень. Не завжди ці означення являють собою різні підходи до розуміння критичного мислення, частіше це переліки різних характеристик, які дослідники вважають більш важливими для реалізації критичного мислення. В цілому ж в літературі дійсно можна виокремити кілька підходів до розуміння КМ, які умовно можна назвати: психолого-педагогічний, логіко-методологічний та науковий.

(1) Психолого-педагогічний аспект КМ. З психологічної точки зору, критичне мислення в загальному вигляді визначається як скупність характеристик особистості, що забезпечують регуляцію не тільки поведінки, а й самого процесу мислення. Це «осмислений і ціле-

спрямований процес, що використовується для інтерпретації та оцінки інформації та досвіду з урахуванням рефлексивних настанов і здібностей, що приводять до осмислених переконань та дій» [24, с. 24]. Або «активний, цілеспрямований, організований процес, який реалізується у ході прискіпливого розгляду власного мислення або мислення інших для прояснення і покращення нашого розуміння» [16, с. 51].

С. Тулмін зазначає, що людське розуміння якраз і розвивається у поєднанні двох шляхів: екстенсивного і рефлексивного: шляхом розширення поля розуміння і, відповідно, його поглиблення.

Коли ми дивимося «зовні себе» і розв'язуємо проблеми, які ставить перед нами той світ, у якому ми живемо, ми розширюємо наше розуміння; коли ми дивимося «всередину» і розглядаємо, як саме ми вирішуємо ці проблеми, ми поглиблюємо його [13, с. 23].

У такому розумінні КМ виступає своєрідним «мисленням вищого рівня» або «метамисленням» — мисленням про мислення. Тобто, критичне мислення — це інтелектуальний усвідомлений контроль за виконанням інтелектуальної діяльності. Завдання КМ — оцінка процесу мислення з метою його поліпшення.

Психологія передбачає дві передумови критичного мислення: схильності та уміння. Якщо перші належать до індивідуальних характеристик, то другі можна набути. Педагогічний аспект дослідження КМ якраз і спрямований на розкриття проявів та ознак критичного мислення з метою подальшого їх формування у вихованців. Тому означення КМ у педагогічних дослідженнях найчастіше представляють собою саме набори ознак і проявів, які вказують на шляхи його формування. Загалом можна умовно виокремити дві сфери критичного мислення, на розробці методів розвитку яких зосереджуються дослідники:

- (1) *мотиваційна сфера*: активність особистості, бажання пізнавати світ, відповідальне ставлення до власних знань, потяг до самореалізації, самоствердження, усвідомлення власних життєвих цінностей, змагальність, пізнавальний оптимізм;
- (2) *емоційно-вольова сфера*: воля, уважність, зосередженість, наполегливість, цілеспрямованість, впевненість у власних можливостях, здатність підтримувати позитивний емоційний стан протягом виконання завдання, сміливість.

Психолого-педагогічні аспекти КМ важко переоцінити, ще свого часу Дьюї зазначав, що для критичності людям найчастіше не вистачає активності, енергійності, або навіть і сміливості піддати сумніву

наявну думку (див.: [5, с. 10]). Рефлексивне мислення, за Дьюї, неспокійне, неінертне, воно передбачає згоду перенести стан розумового занепокоєння і тривоги. З цього ж приводу С. Терно зазначає:

Критичне мислення передбачає свободу від психологічного захисту. Людині інколи дуже важко визнавати свої помилки і не тому, що не вистачає інтелектуальних здібностей, а тому, що спрацьовує психологічний захист. Така людина дуже часто схильна відкидати або викривляти інформацію, що не сумісна з її уявленнями про себе або світ [11, с. 260].

Неабияку роль у критичному мисленні відіграють такі психологічні моменти як цікавість та вміння дивуватися і, навпаки, індиферентність, байдужість стають перешкодою для його розвитку. Аристотель розпочинає свою «Метафізику» словами: «Всі люди за своєю природою прагнуть знання» [3, с. 28], а далі говорить, що саме внаслідок подиву люди починали міркувати, бо хто дивується, той вважає, що він не знає (див.: [3, с. 35]). Саме усвідомлення свого незнання, прагнення до знання, вміння побачити незрозуміле і не відмахнутися від нього є тим ґрунтом, на якому можна зростити КМ. Натомість позиція, носія якої нічим не здивуєш, який не ставить питання «Чи дійсно це так?», оскільки він сприймає світ як такий, в якому можливо все, аж ніяк не сприяє критичному мисленню. Ця позиція «первісної легковірності», що полягає в ототожненні простої думки і міркування (див.: [5]), притаманна міфологічному та релігійному світорозумінню, в якому присутнє диво і тому відсутній подив. Адже, якщо світом керують вищі сили, пояснення яких знаходиться за межами людського пізнання, то сумнів — це ознака слабкості, ересь. Примітно, що віра, впевненість, переконаність традиційно оцінюється більш позитивно, аніж сумнів: людина схильна скоріш приймати недостатньо обґрунтовану точку зору, аніж відкидати її на основі недостатності обґрунтування. Як наслідок, релігійні організації набагато більше шіклуються про поширення своїх вірувань, ніж вільнодумні люди про поширення своїх сумнівів [10, с. 232].

Не тільки сам сумнів, а й потреба позбавитися від сумніву за допомогою власного розмірковування є фактором критичного мислення. Якщо будь-яка думка одразу приймається — це і є ознакою некритичного мислення. Критичне мислення постійно відшукує проблеми (в той час як догматичне мислення їх не бачить) і намагається розв'язати їх (див.: [12, с. 30]).

Якщо зібрати всі психолого-педагогічні означення критичного мислення, отримаємо досить великий перелік ознак. Узагальненим порт-

ретом критичного мислителя постає людина, яка має допитливий характер, відкрита, гнучка, чесна, має бажання бути добре обізнаною, здатна розуміти різні точки зору і готова розглядати інші перспективи поряд з власною думкою [19]. Такий перелік в цілому характерний для нормальної психічно здорової людини і, в такому сенсі, розвиток критичного мислення має на меті виховання людини, яка володіє не чим іншим, як здоровим глуздом.

Попри незаперечну важливість, наявності психологічних характеристик недостатньо для критичного мислення і, зосередивши увагу лише на формуванні психологічного компоненту, є ризик отримати «високомотивованого низькокваліфікованого» персонажа. Тому мотиваційну та емоційно-вольову сфери необхідно доповнювати й *(3) інтелектуальною сферою*, яка передбачає достатній рівень загальнокультурних та спеціальних знань, володіння основними методами пізнавальної діяльності та логічної аргументації, володіння ефективними прийомами вирішення завдань, методами навчання, самонавчання, самоконтролю і самокорекції.

(2) Логіко-методологічний аспект КМ. Основний базис критичного мислення найчастіше визначають через вміння, які прийнято називати логічними. До таких умінь відносять здатність аналізувати факти, обґрунтовувати переконання, здійснювати порівняння, виводити висновки, оцінювати аргументи [17, с. 6]; вміння здійснювати інтерпретацію, аналіз та оцінку виведених наслідків, здатність до пояснення доказових, концептуальних, методологічних, критеріальних або концептуальних міркувань на підтримку власних суджень [19, с. 3]; здійснювати адекватну підтримку власних переконань та не приймати думки, яка не має достатнього обґрунтування [22, с. 64]. Робота думки, — означає Дьюї, — якраз і полягає у виведенні висновків, у міркуванні, завдяки якому одна річ приводить нас до ідеї або впевненості про іншу річ. Міркування — це завжди стрибок, перехід від добре відомого, до чогось іншого, що припускається згідно першого. Невідворотність такого стрибка підкреслює необхідність уваги до умов, в яких він відбувається, методів, якими він здійснюється, для того, щоб зменшити можливість хибного кроку і збільшити можливість правильного переходу (див.: [5, с. 28]).

Фундатор Інституту критичного мислення М. Ліпман характеризує критичне мислення як вміле, відповідальне мислення, що ґрунтується на критеріях, здатне до самокорекції та чутливе до контексту [20, с. 39]. Розглянувши це означення детально, можна побачити значимість логічного компоненту КМ. Володіння логічним інструмента-

рієм забезпечує переважну більшість зазначених Ліпманом характеристик, встановлює критерії правильності міркування, обґрунтованості та істинності, ясності та несуперечливості, аргументованості та підтвердженості, визначає основний набір логічних помилок та методів їх подолання. Крім того, логічно підковане мислення є мисленням методологічним і передбачає володіння низкою методів, за допомогою яких реалізуються вище зазначені процедури. Вочевидь, чим більший «методологічний запас» мислителя, чим більшою кількістю універсальних та спеціальних методологічних підходів він володіє, тим ефективнішою буде його діяльність у пізнавальній та практичній сферах. Прimitно, що знайомство з методами міркування та вміння застосовувати їх у власній діяльності на практиці приводить до формування цілої низки психологічних характеристик, необхідних для КМ. До останніх можна віднести «три кити» логічного мислення: уважність, акуратність та послідовність, а також появу інтелектуальної сміливості — вміння не боятися нестандартних завдань, не пасувати перед незрозумілою проблемою, усвідомлення того, що вдумливий аналіз здатний подолати ці труднощі.

Активний, наполегливий і уважний розгляд будь-якої думки або певної форми знання, в світлі основ, на яких вона ґрунтується, і аналіз подальших висновків, до яких вона приводить, і утворює рефлексивне мислення [5, с. 10].

При достатній наполегливості логічні вміння сформувані неважко, їм можна навчити в школі, методологічні навички можна відтренувати. Тому оволодіння «логічною культурою» найчастіше вказують як невід'ємний компонент навчання і активно застосовують в ході формування КМ. Та можна добре міркувати, володіти методологією чи розумітися на аргументації, але не мислити при цьому критично. Логічні уміння, як і психологічна здатність — є необхідною, але не достатньою умовою КМ. Для того, щоб створити більш стійку основу критичного мислення, необхідно опікуватися не лише чистою логікою, а й розумітися на її прикладних застосуваннях. В логіко-методологічному ансамблі має чітко звучати прагматична нотка, що скеровує і дає змогу використовувати моделі аналізу, притаманні реальному суб'єкту в реальному контексті, що включає різноманітні прояви буденного знання (докладніше див.: [4, с. 200]).

Той, хто мислить критично, визнає, що не існує єдиного правильного шляху розуміння та оцінки аргументів, і що спроби зробити це не обов'язково принесуть успіх [23, с. 4].

Тлом логічних вмінь та методів виступає контекстуальність їх застосування, що додає необхідної гнучкості інтерпретації, ставить результат в залежність від цілей, настанов, фонового знання, ситуативної оцінки тощо.

(3) Науковий аспект КМ. Критичне мислення багато в чому подібне до наукового, хоча, на відміну від останнього, має більш широке застосування, зокрема у буденному житті. Іншими словами, наукове мислення не може бути некритичним, але критичне мислення може не бути суто науковим. Науковий аспект передбачає два напрямки розгляду КМ: звернення до науковості як до критеріальної основи КМ і залучення мислителя до певної наукової спільноти, інституціоналізацію критичного мислення в його комунікативному і дослідницькому аспектах. Як і наукове, критичне мислення соціалізоване і може здійснюватися лише в умовах комунікації в певній спільноті, але, на відміну від наукового мислення, критичне мислення у своєму буденному застосуванні має більшу тенденцію набувати крайніх форм.

Визначаючи критичне мислення як наукове, ми автоматично встановлюємо критерії такого мислення, до яких можна віднести системність, методологічність, обґрунтованість, об'єктивність, евристичність та інші ознаки, які зазвичай використовують для характеристики наукового знання. З іншого боку, критична настанова є невід'ємною складовою наукового методу у найзагальнішому його розумінні. К. Поппер ототожнює раціональну настанову з критичною, яка «полягає в ясному, чіткому формулюванні обговорюваної проблеми і критичному дослідженні можливих її розв'язків» [9, с. 36]. Тобто, яке б розв'язання проблеми не пропонувалося, завдання полягає не в тому, щоб його захищати, а навпаки, у тому, щоб якомога сильніше намагатися його спростувати. Це стосується не тільки пропозицій, висунутих іншими дослідниками, але й власних ідей, які теж потрібно піддавати критиці (див., напр.: [8, с. 199]).

Критичну, вільнодумну і, тим паче, наукову настанову неможливо реалізувати наодинці з собою: для цього потрібен діалог, звернення до історичних коренів проблеми, аналіз попередніх рішень та врахування варіантів, запропонованих іншими учасниками дискусії. Критичне мислення формується і відточується в процесі комунікації, але при тому залишається мисленням самостійним, індивідуальним. Маємо явну дилему: з одного боку, КМ — це мислення самостійне, таке, що здійснюється людиною на основі власного досвіду, з урахуванням її цілей і настанов; з іншого боку, це мислення соціалізоване і навіть певною мірою інституціоналізоване, що використовує універсальні методи мір-

кування, загальноприйняті означення, доступні в суспільстві знання, зважає на спільні для певної групи цінності, норми та критерії.

У вирішенні цієї дилеми можливі дві крайні точки: індивідуалізм і конформізм. Абсолютно не нова для суспільства проблема діалогу: «слухаю всіх, але не дослухаюся нікого» в умовах практично необмеженого доступу до інформації, набуває й іншого прояву: «слухаю всіх, та не дослухаюся себе». Але критичний мислитель не може обрати жодного з цих шляхів. Якби достатньо було вміння міркувати наодинці з собою, керуватися лише власними орієнтирами, проблема критичності ніколи б не була порушена у такому вигляді. Попри наявність величезної кількості способів зв'язку, проблема монологічного міркування не втратила актуальності: манера проводити обговорення наодинці з собою перетворилася на чесноту, що стає симптомом занепаду раціональної дискусії [9, с. 37]. Оскільки, як влучно зазначив Б. Рассел, думка може бути вільною лише в умовах вільної конкуренції з іншими переконаннями [10, с. 215]. Щоб уникнути цих крайнощів, критичний мислитель має поєднувати (1) уміння бачити слабкі місця власної позиції, здатність піддати її критиці та розглянути інші варіанти і (2) уміння побачити обгрунтованість і адекватність своєї думки, відстояти її, розглядіти перспективу, доцільно не піддавшись впливу авторитету, маси і традиції.

Критичне мислення — це мислення гнучке, але впевнене, воно передбачає не тільки вміння критикувати, але й захищати позитивно цінне надбання. Тому без перебільшення найважчим завданням КМ є поєднання гнучкості та поміркованості і впевненості та, як наслідок, наполегливості та послідовності у проведенні своєї точки зору. Передумовою для цього стає вміння визначати цінність деякої позиції не лише з метою її подальшого захисту, але й з урахуванням перспективи втрати такої цінності.

Х. Альберт, продовжуючи попперівське отождоження критичності з раціональністю, зазначає:

Концепція раціональності, втілена в принципі критичної перевірки, відрізняється від класичного вчення насамперед тим, що вона не вимагає апеляції до будь-яких догм і не допускає догматизації у вирішенні проблем будь-якого виду — метафізичних або наукових теорій, етичних систем, історичних тез або практичних, а, отже, і політичних пропозицій. Тим самим відкидається одночасно і всяка вимога непогрішності будь-якої інстанції на користь послідовного фаллібілізма [2, с. 62].

Розуміння погрішності будь-якої інстанції передбачає також і усві-

домлення можливості зміни цінності власної позиції, можливо не в даний час, але під тиском аргументативних факторів чи, що цілком можливо, внаслідок зміни соціокультурних умов.

Знову маємо дилему: з одного боку — це визнання тотальної погіршимості, а з іншого — довірливість. Дійсний стан речей показує, що ці варіанти не лише однаково неприйнятні, але й взаємозалежні. Їх об'єднує ще одна крайня точка, яка передбачає повну відмову від авторитету істини, що сьогодні зумовлюється також і особливостями поширення інформації у суспільстві. Наявність великої кількості невідтвердженої, завідомо хибної, порожньої та суперечливої інформації з часом спричиняє релятивізацію істини, або й повну відмову від використання цього поняття у якості характеристики тверджень. У сучасності такий феномен знайшов вираження в утворенні специфічного терміну «постістина», що характеризує такий стан особистості, при якому знаючи, що інформація, якою вона керується, скоріш за все хибна, людина все одно продовжує зважати на неї, як на істинну.

Здається, що внаслідок усвідомлення хибності інформації має статися вибух скептицизму, але все відбувається навпаки.

Довірливість — набагато більше зло в нашій дні, ніж раніше, тому що [...] стало набагато легше, ніж це було коли-небудь, поширювати брехню через засоби масової інформації [10, с. 231].

Некритичне приписування правдивості певній інформації зумовлене стійким буденним переконанням у тому, що істина недосяжна у сучасному світі комунікацій, всі обманюють і переслідують власні інтереси тощо. Тому місце критерію істинності займають знайомість, тиражованість, повторюваність, нав'язливість інформації, які спричиняють підвищення рівня правдивості. Щоб уникнути пастки довірливості критичний мислитель має володіти методами викриття широко поширених форм обману, які характерні не лише для буденного знання, але й час від часу успішно просуються у науковій спільноті, де отримали назву «псевдонауки».

На повному запереченні присутності істини та цінності у людському житті ґрунтується негативний скептицизм, згідно якого не може існувати впевненості ні в чому, немає ніякого підґрунтя для переконання, смисли повністю суб'єктивні і не можуть бути адекватно трансльовані назовні. Для крайнього скептика сумнівними постають також самі критерії істинності та методи оцінки, немає ніяких норм, спільних для всіх соціальних систем: що є істинним чи хибним, хорошим чи поганим, правильним чи ні — всі ці оцінки оголошуються змінними

і на індивідуальному, і на суспільному рівні (див.: [7, с. 21]).

Неважливо, йдеться про науковий чи буденний рівень критичного мислення, воно завжди є діяльним. Крайній скептицизм робить неможливою, зокрема, діяльну складову КМ, оскільки знищує основу для прийняття рішення. Наслідком крайнього скептицизму є повна відсутність критичності: навіть ставити питання «Чому?», адже не існує ніякого підґрунтя для відповіді. Навіщо діяти будь-яким чином, адже все одно не можна бути впевненим у позитивному результаті (див.: [7, с. 22]). Таким чином, однією з ознак критичного мислення є настанова і здатність не доводити фаллібілізм і скептицизм до крайнощів: дійсно критичний мислитель послідовно підтримує помірковану позицію щодо скептицизму. За словами Б. Рассела:

Жодне з наших переконань не є абсолютною істиною, всі вони несуть на собі принаймні відбиток невизначеності і помилки. Але методи збільшення ступеня істинності наших переконань добре відомі: вони полягають в намаганні вислухати всі сторони, в спробі встановити всі відповідні факти, в стримуванні наших власних уподобань в суперечках з людьми, що мають протилежні настанови, і в готовності відмовитися від будь-якої гіпотези, якщо доведено, що вона неправильна [10, с. 217].

Скептицизм — основа здорового глузду, правильно витлумачений, він не приводить ані до тупіку в пізнанні, ані до екзистенційного відчаю і нігілізму. У контексті критичного мислення скептицизм варто розглядати як базове методологічне правило критично перевіряти претензії на істину і ціннісні судження [7, с. 8].

Р. Пол визначає ряд характеристик мислення, які стають передумовою критичного. Значною мірою вони передбачають певні психологічні якості особистості, але ці якості є набутими в ході формування наукового мислення як діалогічного, комунікативного мислення, зорієнтованого на взаємодію зі спільнотою мислячих людей.

- (1) Інтелектуальна смиренність: розуміння меж знання, уважність до обставин, урахування можливості самообману, спотворення і обмеженості погляду.
- (2) Інтелектуальна сміливість: готовність зіткнутися і справедливо оцінити ідеї, переконання або точки зору, незалежно від наших можливих негативних реакцій на них.
- (3) Інтелектуальне співчуття: вміння подумки поставити себе на місце інших, щоб ясніше зрозуміти їхню позицію.

- (4) Інтелектуальна прямота: визнання потреби бути правдивими стосовно власних суджень, бути послідовним у застосуванні і дотриманні інтелектуальних стандартів.
- (5) Інтелектуальна наполегливість: готовність переслідувати мету досягнення і розуміння істини незважаючи на труднощі і перешкоди.
- (6) Віра в розум: переконаність в тому, що в кінцевому рахунку, інтереси особистості і людства можуть бути реалізовані якнайкраще в результаті вільного розвитку розуму і людських раціональних здібностей.
- (7) Інтелектуальне правосуддя: готовність з розумінням приймати будь-які погляди і оцінювати їх за однаковими інтелектуальними стандартам, незалежно від власних почуттів або інтересів, а також почуттів або інтересів друзів, спільноти, або нації (див.: [25, с. 54]).

До цих характеристик, на нашу думку, можна додати ще й *інтелектуальну чесність*, що характеризує перш за все суб'єкт мислення як адекватного носія інтелекту, що є чесним перед самим собою та іншими в оцінці інтелектуальної діяльності та її результатів, усвідомлює свої недоліки і прагне їх виправити.

Висновки. Якщо існує суспільний запит на виховання критичного мислення, то це зумовлює необхідність дослідження його компонентів і характеристик, оскільки потрібно знати, що виховувати, для того, щоб обрати методи, як виховувати. Як наслідок, в літературі, присвяченій розвитку КМ, використовується досить велика кількість його означень і, залежно від того, який аспект дослідник виокремлює у якості основного, обирається відповідна методика виховання КМ. Якщо послідовно розглянути аспекти критичного мислення: психолого-педагогічний, логіко-методологічний та науковий, можна дійти висновку, що це не стільки сторони-аспекти критичного мислення, а його компоненти, розвиток яких відбувається у тісному взаємозв'язку. У ході вивчення логічних підходів та методів, в процесі комунікації, взаємодії з активною спільнотою здійснюється формування тих психологічних характеристик, що виступають передумовою виникнення і подальшого розвитку КМ. Тому, на нашу думку, є сенс зосередитися не стільки на формуванні окремих характеристик критичного мислення, а на його цілях.

Вочевидь, критичне мислення опинилося в центрі уваги не тільки як засіб розвитку інтелектуального і наукового потенціалу країни, але й як компонент виховання активного громадянина сучасної демократичної держави, оскільки ключові ідеї розуму, раціональності та критичності складають ядро демократії [1, с. 204]. Про актуальність такого компоненту освіти влучно і пристрасно пише П. Фрейре, вказуючи на недостатність політичних чи економічних реформ і на необхідність виховання певного типу мислення, яке зробить можливим якісне існування демократичного суспільства, а не формального його замітника.

Особливий внесок педагога в народження нового суспільства може полягати в критичній освіті, що допомагала б формуванню критичного ставлення до реальності, оскільки наївна свідомість, з якою люди увійшли в історичний процес, робить їх легкою здобиччю ірраціоналізму [14, с. 48].

Концепція громадянської освіти та виховання в Україні окремим пунктом передбачає розвиток критичного мислення, що забезпечує «здатність усвідомлювати та відстоювати особисту позицію в тих чи інших питаннях, вміння знаходити нові ідеї та критично аналізувати проблеми, брати участь у дебатах, вміння переосмислювати дії та аргументи, передбачати можливі наслідки дій та вчинків» [6]. За вказаним документом, метою виховання громадянина мають стати зокрема наступні характеристики: активність, професійність, цілеспрямованість, рефлексивність, скептичність¹. Але в контексті визначення кінцевих цілей формування КМ виникає певна неоднозначність, оскільки характеристики, за допомогою яких можна описати ці цілі, мають тенденцію набувати крайніх значень. Саме в цьому аспекті розкривається ще одна важлива мета КМ, якою постає визначення оптимального шляху міркування та дії, який дозволить уникнути крайнощів і приведе до якісного результату. Щоб проілюструвати наведений висновок можна розглянути зазначені характеристики.

Активність. Критичність мислення протиставляється не скільки догматичності, стільки індиферентності. Крайній скепсис, невпевненість, неготовність та небажання міркувати, вступати в діалог, — найгірші вороги КМ. Антидіалоговість встановлює мовчання і пасивність, заперечує можливість розвитку умов життя людини та розкриття її ін-

¹ Ми виокремлюємо загальні характеристики, релевантні темі даної статті, тому до переліку не увійшли якості культуровідповідності, плюралізму, патріотичності тощо.

телекту (див.: [25, с. 26]). З іншого боку, схильність до постійної суперечки, перебільшена наполегливість, впертість у своїй позиції свідчить про некритичність.

Професійність. Критичне мислення є компонентом діяльності професіонала у будь-якій сфері, та не може існувати як абстрактний набір методів, критеріїв та настанов, універсальний для всіх сфер, але вільний від предметних знань у конкретній області. Для формування КМ потрібно мати інформаційний, знанневий бекграунд, що передбачає не лише загальнокультурну ерудицію, але й наявність професійних знань. Вміння визначити предметну сферу і конкретний спосіб застосування методу найчастіше називають контекстуальністю критичного мислення. Контекстуальність передбачає гнучкість, здатність до оцінки ситуації і вибору відповідних методів, критеріїв та способів її вирішення, та, разом з тим, КМ — це мислення концептуальне, системне, здатне розпізнати не тільки унікальність ситуації, але й визначити її як типову, класифікувати за певною схемою, щоб знайти придатні методи її аналізу та підібрати загальні критерії.

Цілеспрямованість. Критичне мислення прагматичне, діяльне і спрямоване на якісний результат, але разом з тим воно спрямоване на перспективу, оцінку і подальший розвиток діяльності. Критичний мислитель не лише практик, він значною мірою і теоретик, оскільки здійснює узагальнення, типізацію, систематизацію своєї діяльності з метою її вдосконалення. Наслідком такого вдосконалення цілком може бути обґрунтована зміна мети діяльності.

Рефлексивність. Критичне мислення іноді називають метамисленням, мисленням про мислення, що передбачає здатність до постійного перегляду своїх методів міркування та діяльності з метою їх вдосконалення. Рефлексивність теж має точку відліку — критерії, які не дають рефлексії перетворитися на постійний сумнів у правильності власних дій.

Скептичність. Вміння піддати сумніву і свою точку зору, і точку зору опонента, здатність сумніватися у загальноприйнятих способах міркування та дії — визначальна характеристика КМ. Але крайній скептицизм руйнує критичність, оскільки не залишає ніяких підстав для інтелекту. Одне з найскладніших завдань критичного мислителя — знайти основу, ту точку опори, за допомогою якої він зможе якщо не зрушити Землю, то принаймні якомога якісніше реалізувати завдання або вирішити проблему. При цьому він має усвідомлювати відносність і змінність цієї основи, але вміти критично оцінювати ті аргументи і фактори, які впливають на неї.

Література

- [1] *Абдула А.* Разум, рациональность, субъект // Актуальні проблеми духовності: зб. наукових праць / Ред.: Я.В. Шрамко. — Вип. 17. — Кривий Ріг : КДПУ, 2016. — С. 193-210.
- [2] *Альберт Х.* Трактат о критическом разуме. — Москва : Едиториал УРСС, 2003.
- [3] *Аристотель.* Метафизика. — Москва : Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2006.
- [4] *Грифцова И.Н.* Неформальная логика в контексте современной философии познания // Преподаватель XXI век. — 2011. — № 4. — С. 199-206.
- [5] *Дьюи Д.* Психология и педагогика мышления. — Москва : Совершенство, 1997.
- [6] *Концепція громадянської освіти та виховання в Україні* [Електронний ресурс]. — Режим доступу: old.mon.gov.ua/img/zstored/files/doc_30112012.doc
- [7] *Куртц П.* Новый скептицизм: Исследование и надежное знание. — Москва : Наука, 2005.
- [8] *Панафідіна О.П.* Об'єктивність історичного знання і критичний раціоналізм (До питання про можливість історії як науки) // Актуальні проблеми духовності: зб. наукових праць / Ред.: Я.В. Шрамко. — Вип. 16. — Кривий Ріг : КДПУ, 2015. — С. 196-209.
- [9] *Поппер К.* Логика научного исследования. — Москва : Республика, 2004.
- [10] *Рассел Б.* Искусство мыслить. — Москва : Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999.
- [11] *Терно С.О.* Критичне мислення — сучасний вимір суспільство-знавчої освіти. — Запоріжжя : Просвіта, 2009.
- [12] *Терно С.* Світ критичного мислення: образ та мімікрія // Історія в сучасній школі. — 2012. — № 7-8. — С. 27-39.
- [13] *Тулмин С.* Человеческое понимание. — Москва : Прогресс, 1984.

- [14] *Фрейре П.* Формування критичної свідомості. — Київ : ЮНІВЕРС, 2003.
- [15] *Халперн Д.* Психологія критического мышлення. — Санкт-Петербург : Питер, 2000.
- [16] *Chaffee J.* Thinking Critically. — Belmont, CA : Cengage Learning, 2014.
- [17] *Chance P.* Thinking in the classroom: A survey of programs. — New York : Teachers College, Columbia University, 1986.
- [18] *Ennis R.* Critical thinking: What is it? // Proceedings of the Forty-Eighth Annual Meeting of the Philosophy of Education Society [Електронний ресурс]. — Denver, Colorado, March 27-30, 1992. — Режим доступу: http://www.ed.uiuc.edu/PES/92_docs/Ennis.HTM
- [19] *Facione P.A.* Critical thinking: A statement of expert consensus for purposes of educational assessment and instruction. — Millbrae, CA : The California Academic Press, 1990.
- [20] *Lipman M.* Critical thinking—What can it be? // Educational Leadership. — 1988. — Vol. 46(1). — P. 38-43.
- [21] *Scriven M., Paul R.* Critical thinking defined // Handout given at Critical Thinking Conference. — Atlanta, GA, 1992.
- [22] *Tama C.* Critical thinking has a place in every classroom // Journal of Reading. — 1989. — Vol. 33. — P. 64-65.
- [23] *Mayer R., Goodchild F.* The critical thinker. — New York : Wm. C. Brown, 1990.
- [24] *Mertes L.* Thinking and writing // Middle School Journal. — 1991. — Vol. 22. — P. 24-25.
- [25] *Paul R. W.* Critical Thinking: What Every Person Needs to Survive in a Rapidly Changing World. — Rohnert Park, CA : Center for Critical Thinking and Moral Critique, Sonoma State Univ., 1990.

Надійшла до редакції 19 жовтня 2017 р.

РЕЦЕНЗІЇ ТА ВІДГУКИ

***Кудрявцева Н.С.* Лінгвістична відносність і проблеми перекладу філософської термінології: лінгвокогнітивний підхід : Монографія. — К. : Видавничий дім Дмитра Бураго, 2017. — 460 с.**

Монографія Н.С. Кудрявцевої є систематичним дослідженням класичної проблеми лінгвістичної відносності на матеріалі засадничої термінології фундаментальних філософських концепцій. Авторка ставить запитання про способи обумовлення з боку природних мов розуміння та конкретної експлікації таких центральних філософських категорій як простір, час, рух і причина, а отже й про вплив мови загалом на формування відповідних онтологічних концепцій. Актуальність зазначеної проблеми визначається необхідністю максимально широкої верифікації гіпотези Сепіра–Уорфа на різноманітному лінгвістичному матеріалі, який залучається не тільки з природних мов, а й з термінологічного апарату різних наукових галузей. Філософська термінологія має в цьому відношенні особливе значення, з огляду на потреби сучасної перекладацької практики і необхідності введення до вітчизняного загальнокультурного та інтелектуального контексту як класичних філософських творів, так і новітніх досягнень світової філософської думки.

Загалом монографія складається з п'яти розділів. У першому розділі дається загальна характеристика гіпотези лінгвістичної відносності в контексті когнітивної лінгвістики. Спираючись на результати мас-

штабних емпіричних досліджень, Н.С. Кудрявцева переконливо доводить, що лінгвістична відносність посідає важливе місце у сучасних мовознавчих теоріях і являє собою доволі продуктивний когнітивно-антропологічний проект. Вона підкреслює широке розмаїття наявних формулювань самої гіпотези і погоджується з думкою Дж. Люсі щодо необхідності врахування складних чинників, що віддзеркалюють взаємозв'язки між мовою, дійсністю та мисленням. Зазначається вихідна проблемність верифікації гіпотези лінгвістичної відносності у філософському дискурсі (якщо йдеться про контекст, скажімо, античної філософії, чи інших історичних етапів розвитку філософії), оскільки віддаленість у часі унеможливило здійснення експериментів з носіями мов, які вже набули статусу мертвих. З огляду на це, а також зважаючи на специфіку філософської термінології, Н.С. Кудрявцева пропонує звернути увагу на можливості використання для досягнення сформульованих цілей методологічних настанов сучасної когнітивної лінгвістики. «Розгляд різномовних термінів як репрезентантів різних способів конструювання тієї ж самої онтологічної категорії в різних природних мовах, уможливлений когнітивною семантикою, вказує, як видається, на обґрунтованість постановки питання про наявність і характер взаємозв'язку між змістом філософсько-метафізичних концепцій простору, часу, руху і причини та внутрішньою формою конкретно-мовних термінологічних утворень» (стор. 82).

Другий розділ є не таким великим за обсягом і має суто методологічний характер — тут авторка обговорює методологічні засади когнітивно-релятивістського підходу до концептуального аналізу лексики з філософсько-категоріальним значенням. Зокрема докладно розглядаються універсальні та варіативні складові в мисленні і мові, лінгвокогнітивні засади міжмовного концептуального варіювання, а також взаємовідношення між методикою лексичних понять і когнітивних моделей та теорією концептуальної метафори і семантикою фреймів. Останнє передбачає експлікацію конструювання значень мовних виразів через так звані фреймові структури мови як «ідеалізовані когнітивні моделі» (в смислі Лакоффа). Наприкінці розділу Н.С. Кудрявцева формулює шість «теоретико-методологічних настанов», що виявляють сутність когнітивно-релятивістського аспекту перекладу, на яких будуватиметься загальна концепція, представлена в монографії.

У третьому розділі досліджуються безпосередньо поняттєві структури термінів, якими позначаються такі центральні онтологічні категорії як простір, час, рух і причина. Розгляд здійснюється в контексті

ономасіологічного варіювання в аспекті досліджень внутрішньої структури відповідних слів. Важливо відзначити, що авторка здійснює порівняльний аналіз репрезентацій (в тому числі, етимологічних) відповідних категорій на матеріалі давньоіндійської, давньогрецької, латинської, германських та слов'янських мов, що надає їй висновкам високу міру вірогідності. Як зазначає Н.С. Кудрявцева, проведений у розділі аналіз яскраво ілюструє один з двох основних постулатів концепції лінгвістичної відносності, «згідно з яким різні природні мови суттєвим чином відрізняються способами вираження співвідносних поняттєвих систем, що стає доволі виразним у досліджуваному випадку абстрактних понять простору, часу, руху і причини» (стор. 238).

У четвертому розділі будується концепція «мовнофілософської картини світу», що має неабиякий евристичний потенціал і володіє всіма ознаками наукової новизни. Зокрема ця концепція експлікується як певна реалізація уорфіанського ефекту на рівні дискурсу, що знаходить емпіричне підтвердження на тлі класичних і сучасних мов. Н.С. Кудрявцева вводить до наукового обігу нове поняття «мовнофілософської картини світу», що визначається як «система узагальнених, теоретично-обґрунтованих уявлень про співвідношення людини і світу, сформованих на основі конкретної природної мови» (стор. 266). Авторка детально зупиняється на ролі метафоризації у створенні мовнофілософської картини світу, а також ілюструє продуктивність використання цього поняття на прикладах давньоіндійської, давньогрецької та латинської мов, а також на тлі німецької та деяких сучасних слов'янських мов. Результати проведеного дослідження дозволяють зокрема «розташувати слов'янську мовнофілософську картину світу на перетині східного і західного культурних типів» (стор. 318).

Для філософа найбільш цікавим є останній розділ монографії, який містить фаховий аналіз проблем перекладу філософських термінів у світлі лінгвістичного релятивізму. Актуальність зазначеної проблеми для сучасної філософської спільноти в Україні засвідчили зокрема розлогі (і часом доволі гострі) дискусії при підготовці українського видання відомого «Європейського словника філософії». Можна погодитись з думкою Олега Хоми, яку він висловив у своїй статті «Філософський переклад і філософська спільнота» (Філософська думка. — 2010. — № 3. — С. 49-66), що український філософський загал ще має виробити власну філософську мову, для чого зокрема потрібно «перекласти певну критичну масу іншомовних текстів, як давніх, так і найновіших, що дало би змогу виробити достатньо багатий термінологічний тезаурус». Проте абсолютно доречним є твердження Н.С. Кудрявцевої, що

наразі «відповідні напрацювання поки що не отримали необхідної теоретичної систематизації в термінах парадигм і категорій сучасного перекладознавства» (стор. 321). Отже, системне залучення професійного доробку фахівців з перекладознавства до сучасних термінологічних дискусій в царині філософії є не тільки бажаним, а й утворює нагальну потребу. В цьому відношенні також складно переоцінити значення виходу рецензованої монографії.

Загалом, монографія Н.С. Кудрявцевої досить вдало структурована, викладення змісту роботи ведеться послідовно і переконливо, що дозволяє високо оцінити проведене автором дослідження актуальної проблеми лінгвістичної відносності на поняттєво-термінологічному матеріалі фундаментальних філософських концепцій. Розвідка «Лінгвістична відносність і проблеми перекладу філософської термінології: лінгвокогнітивний підхід» демонструє яскраві ознаки міждисциплінарності і ознайомлення з нею буде цікавим як лінгвістам, так і філософам.

Я.В. Шрамко

Кафедра філософії
Криворізький державний
педагогічний університет
м. Кривий Ріг

АНОТАЦІЇ

Історія філософії та сучасність

1. **Голубович І.В.** Одеські роки М.Я. Грота: проект реформи «філософської справи»

У статті досліджується зміст одеського періоду життя і творчості видатного філософа, психолога, логіка, організатора науки Миколи Яковича Грота (1852–1899). На підставі аналізу широкого кола джерел, у тому числі таких, що вперше вводяться до наукового обігу, доводиться переломний характер цього періоду (1883–1886), коли формується проект реформи філософії, конституювання «організму філософії» в Росії та Україні, окреслюються його смислові, інституційні, організаційні та комунікативні засади.

Ключові слова: М.Я. Грот, Новоросійський (Одеський) Імператорський університет, «філософська справа», всеохоплюючий світогляд, диференціація та інтеграція наукового знання, «перегородкова» наука, позанаукова філософія.

Golubovych I.V. Odessa years of the M.Ya. Grot: The Project of the Reform of «Philosophical Organism»

The paper examines the life and work of Nikolai Yakovlevich Grot (1852–1899), an outstanding philosopher, psychologist, logician, organizer of science, during his residency in Odessa. The author argues for a key importance of this period (1883–1886) for developing a project of a reform in philosophy the main task of which was to constitute an «organism of philosophy» in Russia and Ukraine, and to formulate its spiritual, institutional, organizational and communicative principles. A variety of sources are analyzed, some of them being first introduced into scientific circulation.

Keywords: M.Ya. Grot, Novorossiysk (Odessa) University, «philosophical organism», comprehensive synthesis, differentiation and integration of scientific knowledge, «septum-science», non-scientific philosophy.

2. Райхерт К.В. Образ Сократа в філософії Йогана Августа Ебергарда

У статті показано, в який спосіб німецький філософ, теолог і класичний філолог Йоган Август Ебергард зображує Сократа як релігійного і морального філософа для підсилення свого аргументу на користь вчення про Apokatastasis panton. Створений образ Сократа дозволяє Ебергарду зробити філософію Сократа критерієм, за яким можна поділити історію давньогрецької «наукової» філософії на два періоди — «досократівську філософію» та «сократівську філософію».

Ключові слова: досократики, історія філософії, Сократ, теологія, Apokatastasis panton.

Rayhert K.W. The Image of Socrates in Johann August Eberhard's Philosophy

The study demonstrates how German philosopher, theologian and classicist Johann August Eberhard portrayed Socrates as a religious and moral philosopher to prove the doctrine of Apokatastasis panton. Such an image of Socrates allowed Eberhard to consider Socrates' philosophy a criterion for a division of Ancient Greek philosophy into Pre-Socratic and Socratic stages.

Keywords: Presocratics, history of philosophy, Socrates, theology, Apokatastasis panton.

3. Балута Г.А. Філософія освіти Дж. Дьюї та Дж. Брунера: до проблеми лінгвістичної компетентності

У статті досліджуються філософські аспекти лінгвістичної компетентності як пріоритетної цінності освітньої культури в ідеях та аргументах Дж. Дьюї і Дж. Брунера.

Ключові слова: лінгвістична компетентність, мова, комунікація, освітня парадигма, освітня культура.

Baluta G.A. The philosophy of education of J. Dewey and J. Bruner: on the problem of linguistic competence

The paper investigates some philosophical aspects of the linguistic competence as a top value of educational culture in the context of ideas developed by J. Dewey and J. Bruner.

Keywords: linguistic competence, language, communication, educational paradigm, educational culture.

4. Долгочуб А.Ю. Наратив у методологічній стратегії Чарльза Тейлора

Стаття присвячена розгляду місця наративу в методологічній стратегії канадського філософа Чарльза Тейлора. В рамках статті Ч. Тейлор і його творчий доробок розглядаються з точки зору того, як філософ розуміє наратив, великий наратив і яку роль відводить їм у своїй концепції.

Ключові слова: наратив, мастер наратив, метанаратив, секуляризація, конструктивізм, суспільна уява, тло свідомості.

Dolgochub A.Y. Narrative in the methodological strategy of Charles Taylor

The paper considers the place of narrative in the methodological strategy of the Canadian philosopher Charles Taylor. Taylor and his work are considered from the standpoint of his treatment of the narrative and master narrative, and the role he allots them in his conception.

Keywords: narrative, master narrative, metanarrative, secularization, constructionism, social imaginaries, «background».

5. **Бойко А.С.** Концепція факту Дж. Серля

У статті описано концепцію фактів Дж.Р. Серля. Детально розглянуто поняття інституціонального факту, що є засадничим для концепції соціальних інститутів. Запропоновано поєднати теорію фактів Дж. Серля з концепцією третього світу К. Поппера.

Ключові слова: факт, концепція факту, інтенціональність, інституціональний факт, соціальний інститут, концепція «третього світу».

Boiko A.S. J. Searle's conception of facts

The paper considers the conception of facts of J.R. Searle. The notion of an institutional fact is analyzed in detail, what is of a foundational importance for a conception of social institutions. The author proposes to combine J. Searle's theory of facts with a conception of the Third World developed by K. Popper.

Keywords: fact, concept of fact, intentionality, institutional fact, social institute, «The Third World» concept.

6. **Останіна Г.Г.** Філософська парадигма: Схід–Захід

У статті аналізуються механізми і шляхи формування філософії орієнталізму. Продемонстровано, що філософія орієнталізму має складну структуру, яка характеризується наявністю таких основних елементів: середнє положення між Сходом і Заходом; боротьба ворожих світів; дуалізм ментальних конструкцій; діалогічна взаємодія з іншими державами; наслідування іноземних зразків.

Ключові слова: орієнталізм, філософія орієнталізму, Схід, Захід.

Ostanina G.G. Philosophical paradigm: East–West

The paper analyzes some ways of development of an Oriental philosophy. The author highlights a complex structure of this kind of philosophy, being characterized by such elements as dualism, intermediate position between East and West, reproduction of a foreign influence.

Keywords: Orientalism, West, East.

Актуальні теоретико-філософські проблеми

7. **Шрамко Я.В.** Філософська онтологія як теорія категорій: логічний підхід

В статті висвітлюються деякі основні концепції філософської онтології, розроблені в сучасній аналітичній філософії. Аргументується точка зору, що

такого роду концепції зазвичай розуміються як теорія категорій, побудована на засадах логічного підходу.

Ключові слова: філософська онтологія, теорія категорій, логічний підхід.

Shramko Y.V. Philosophical ontology as a category theory: a logical approach

The paper gives account of some key conceptions of a philosophical ontology in the modern analytic philosophy. It is argued that such conceptions are usually understood as a category theory developed by means of a logical methodology.

Keywords: philosophical ontology, category theory, logical approach.

8. **Коваленко А.П.** Два підходи до модифікації співвідношення об'єкт-властивість у майнонганстві

У статті висвітлюються два підходи до модифікації відношення об'єкт-властивість, що здійснюються у рамках майнонганства задля усунення парадоксів, які виникають у зв'язку з включенням інтенційних об'єктів в область інтерпретації повідомлень пропозиційних установок. Аналізуються їх обмеженість у вирішенні зазначених парадоксів. Робиться спроба співставити ці підходи.

Ключові слова: майнонганство, принцип вільного припущення, інтенційні об'єкти, властивість, предикат.

Kovalenko A.P. Two approaches to modification of object-property relation in meinongianism

The paper considers two approaches to a modification of an object–property relation in meinongianism. These approaches are developed to solve some paradoxes emerged due to including intentional objects into the range of interpretation of the propositional attitudes. The author demonstrates the limits of these approaches in resolving the paradoxes, and compares them to each other.

Keywords: meinongianism, principle of unrestricted free assumption, intentional objects, property, predicate.

9. **Сепетий Д.П.** Чи загрожують інтеракціоністському дуалізму «квантові зомбі»?

У статті розглядається проблема можливості елімінації фактів про досвід зі збереженням послідовної причинної історії. Пропонується пояснення того, як інтеракціоніст може задовільно розв'язати цю проблему. Обґрунтовується думка, що основою такого розв'язання має бути індивідуалістично-холістичний погляд на свідомість як сутність, що є онтологічно неподільною і, разом з тим, дуже складною за багатством психічних властивостей та можливостей розвитку, що не може бути адекватно відтворене жодною фізичною моделлю.

Ключові слова: психічний, фізичний, дуалізм, інтеракціонізм, досвід.

Sepetyi D.P. Do «quantum zombies» threaten interactionist dualism?

The author considers a possibility of eliminating the facts about experience with retaining a consistent causal story. He proposes an explanation of how an interactionist can solve this problem. The point is made that such a solution should be based on an individualistic-holistic view of mind as an entity that is ontologically indivisible and, at the same time, very complex with respect to the richness of mental properties and possibilities of development, so that no physical model can adequately represent them.

Keywords: mental, physical, dualism, interactionism, experience.

10. Оліфер О.Є. Критерії ідентичності особистості в англо-американській філософії

У статті розглянута проблема критеріїв ідентичності особистості. Висвітлено два традиційні критерії: психічний та фізичний у різних варіантах. Охарактеризовано основні концепції згаданої проблеми у сучасній англо-американській філософії.

Ключові слова: анімалізм, ідентичність особистості, нео-локкіанізм, психічний критерій, редукціонізм, фізичний критерій.

Olifer O.Y. The criteria of personal identity in Anglo-American philosophy

The paper is devoted to the problem of criteria of personal identity. The author considers two traditional criteria — psychological and physical, and variations thereof. The main conceptions of the mentioned problem in modern Anglo-American philosophy are characterized.

Keywords: animalism, personal identity, neo-Lockeanism, psychological criterion, reductionism, physical criterion.

11. Панафідіна О.П. Збірні поняття у соціальній і політичній філософії: проблема інтерпретації

У статті розглядаються дві стратегії інтерпретації збірних понять у соціальній і політичній філософії. Автор доводить, що реалізм базується на серії логічних помилок і сумнівних аналогій, та аргументує на користь стратегії конструктивізму.

Ключові слова: збірні поняття, реалізм, конструктивізм, соціальна і політична філософія.

Panafidina O.P. Collective terms in social and political philosophy: a problem of interpretation

This paper presents two approaches to interpretation of collective terms in social and political philosophy. The author proves that realism is founded on series of logical mistakes and doubtful metaphors, and argues in favor of constructivism.

Keywords: collective terms, realism, constructivism, social and political philosophy.

12. **Козаченко Н.П.** Критичне мислення: граничні підходи та оптимальні шляхи

Розглядаються характеристики, якими може бути представлено критичне мислення, та крайні точки у його розумінні.

Ключові слова: критичне мислення, логіка, метод, методологія, скептицизм, демократія.

Kozachenko N.P. Critical thinking: the limiting approaches and optimal ways

The paper considers some characteristic features of critical thinking, as well as certain limiting points in its understanding.

Keywords: critical thinking, logic, method, methodology, skepticism, democracy.

НАШІ АВТОРИ

Голубович Інна Володимирівна — доктор філософських наук, професор кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання філософського факультету Одеського національного університету ім. І.І. Мечникова, м. Одеса.

Балута Галина Анатоліївна — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Криворізького державного педагогічного університету, м. Кривий Ріг.

Бойко Анастасія Степанівна — аспірантка кафедри філософії Криворізького державного педагогічного університету, м. Кривий Ріг.

Долгочуб Альона Юріївна — аспірантка кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання філософського факультету Одеського національного університету імені І.І. Мечникова, м. Одеса.

Коваленко Анастасія Павлівна — аспірантка відділу логіки та методології науки Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ, м. Київ.

Козаченко Надія Павлівна — кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії Криворізького державного педагогічного університету, м. Кривий Ріг.

Оліфер Олена Євгеніївна — аспірантка кафедри філософії Криворізького державного педагогічного університету, м. Кривий Ріг.

Останіна Ганна Георгіївна — кандидат філологічних наук, доцент кафедри суспільно-гуманітарних наук Приватного вищо-

го навчального закладу «Інститут ділового адміністрування», м. Кривий Ріг.

Панафідіна Оксана Петрівна — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Криворізького державного педагогічного університету, м. Кривий Ріг.

Райхерт Костянтин Вільгельмович — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і методології пізнання Одеського національного університету ім. І.І. Мечникова, м. Одеса.

Сепетий Дмитро Петрович — кандидат філософських наук, доцент кафедри суспільних дисциплін Запорізького державного медичного університету, м. Запоріжжя.

Шрамко Ярослав Владиславович — доктор філософських наук, професор кафедри філософії Криворізького державного педагогічного університету, м. Кривий Ріг.

Наукове видання

Актуальні проблеми духовності

Збірник наукових праць

Випуск 18

Головний редактор — Я.В. Шрамко

Здано до набору 4.11.2017. Підписано до друку 09.11.2017.

Формат $60 \times 84 \frac{1}{16}$. Папір офсетний. Друк офсетний.

Ум.-друк. арк. — 11,4.

Наклад — 300 прим. Зам. № 021-09.

Адреса редакції: 50086 Кривий Ріг, просп. Гагаріна, 54.

Криворізький державний педагогічний університет

Тел.: (0564) 71-79-30. *E-mail:* akprod6@gmail.com

Виготовлювач: ФОП Маринченко С.В.

м. Кривий Ріг, вул. Героїв АТО, 81А, Офіс 109,

Свідоцтво про державну реєстрацію № 030567 від 19.01.2007 р.

Тел.: (067) 539 66 81