

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 17

Кривий Ріг
КДПУ • 2016

ISSN 2076–7382

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

Фахове видання України з *філософських наук*, затверджено постановою президії ВАК України від 12 червня 2002 р. № 1–05/6 (Бюлетень ВАК України, № 9, 2002), перезатверджено постановою президії ВАК України від 14 квітня 2010 р. № 1–05/3 (Бюлетень ВАК України, № 5, 2010).

Засновник видання: Криворізький державний педагогічний університет.

Редакційна рада:

доктор філософських наук	Бичко А.К.
доктор філософських наук	Голубович І.В.
доктор філософських наук	Капіца В.Ф.
кандидат філософських наук	Козаченко Н.П.
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.
кандидат філософських наук	Хорольська Т.А.
доктор філософських наук	Шрамко Я.В.

Рецензенти: доктор філософських наук **Лисий В.П.**
доктор філософських наук **Любовий Я.В.**
доктор філософських наук **Чуйко В.Л.**

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 10.11.2016 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. 2016.

Цей випуск збірки присвячується
відновленню
КРИВОРІЗЬКОГО ДЕРЖАВНОГО
ПЕДАГОГІЧНОГО УНІВЕРСИТЕТУ



ЗМІСТ

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ	1
<i>Е.-О. Оннаш</i> Від Канта до Гегеля або Що таке класична німецька філософія?	3
<i>О.П. Панафідіна</i> Проблема термінологізації німецької філософії кінця XVIII–початку XIX ст.: радянська версія	16
<i>А.С. Сивиця</i> Розвиток дискусії між представниками континентальної та аналітичної філософії	36
<i>В.А. Самчук</i> Ідеї комунікативної природи освіти у філософському прагматизмі Джорджа Міда і Джона Дьюї	48
<i>О.Є. Оліфер</i> Проблема ідентичності особистості у філософії Античності та Нового часу	60
<i>И.Н. Сидоренко</i> Метафизический характер войны в концепциях Э. Юнгера и Я. Паточки	72
<i>В.О. Полякова</i> Архітектура пам'яті у творах Готфрида Лейбніца в перспективі сучасних досліджень	81
<i>О.В. Мішалова</i> Історичні твердження та поняття як конститутивні елементи історичної дійсності	95

СВІДОМІСТЬ. МОВА. СУСПІЛЬСТВО.....	131
<i>Д.П. Сепетий</i>	
Філософія свідомості Вільяма Хаскера: аргументація за інтераціоналістський дуалізм.....	133
<i>Н.П. Козаченко</i>	
Свідомість: проблема означення.....	148
<i>Т.О. Дроздова</i>	
Свідомість, пансіхізм та наукова картина світу.....	171
<i>М.В. Тищенко</i>	
Діалогові протоколи як спосіб моделювання контекстів аргументації.....	181
<i>А.И. Абдула</i>	
Разум, рациональность, субъект.....	193
<i>Г.А. Балута</i>	
«Мовна гра» як універсальний ігровий тип.....	210
<i>В.Н. Сокольчик</i>	
Виртуальность как атрибут пространства и времени современного социума.....	219
<i>В.Ю. Куценко</i>	
Аскетика как предмет философского осмысления.....	227
<i>А.С. Шпильова</i>	
Сучасні філософські концепції соціальних інститутів.....	238
АНОТАЦІЇ.....	248
НАШІ АВТОРИ.....	255

ІСТОРИЯ ФІЛОСОФІЇ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРИЇ

ВІД КАНТА ДО ГЕГЕЛЯ АБО ЩО ТАКЕ КЛАСИЧНА НІМЕЦЬКА ФІЛОСОФІЯ?¹

Ернст-Отто Оннаш

1 Вступ

Останніми роками в німецькомовному просторі назва «класична німецька філософія» витіснила назву «німецький ідеалізм». Звісно, з появою нової назви часто також виникають і нові питання й проблеми. Якщо досі ми майже не знали, що саме розуміється під «німецьким ідеалізмом», то зараз ми ще менше знаємо це стосовно нової назви. Що вона охоплює, а що ні? Що повинна охоплювати, а що залишати поза увагою? У позанімецькому мовному просторі нова назва «класична німецька філософія» поки що не змогла укорінитися. Це, певна річ, пов'язано й з тамтешнім станом джерельної бази, оскільки, зокрема, філософія Фіхте й Шеллінга практично відсутня в позанімецьких обговореннях, уже не кажучи про багатьох інших важливих мислителів, які залишили свій слід у тогочасних філософських дебатах. Тому стан джерельної бази буквально змушує до того, аби звузити філософську ситуацію того часу до протистояння між Кантом і Гегелем. І тут, цілком природно, мало що зміниться, доки німецькомовній філософії не вдасться пояснити її передсуд щодо того, що вона розуміє

¹Вперше опубліковано в *Onnasch E.-O. Von Kant zu Hegel. Oder: Was heißt klassische deutsche Philosophie? // Wissenschaft und Natur. Studien zur Aktualität der Philosophiegeschichte.* — Nordhausen : Verlag Traugott Bautz, 2011. — P. 109-123.

під «класичною німецькою філософією». А це буде особливо важливо в тому разі, якщо класична німецька філософія зможе виявитися корисною для проблематики сучасних філософських дебатів. Звужене до Канта й Гегеля філософське розуміння може лише шкодити такій актуалізації. Зрештою, історичне значення того, що слід розуміти під класичною німецькою філософією, вирішує, якою мірою філософія Гегеля є застосовною для актуалізації сучасних дискусій.

2 Системні сучасні проблеми позиціювання «від Канта до Гегеля»

Втім, нова на перший погляд назва «класична німецька філософія» має за собою доволі довгу історію, яка багатьом уже невідома. Вона вперше зустрічається в маленькому творі 1888 року під назвою «Людвіг Фейєрбах і кінець класичної німецької філософії». Ця книжечка написана Фрідріхом Енгельсом. Він позначає як класичний період в історії філософії від Канта до Фейєрбаха. При цьому він спочатку встановлює певний безперервний розвиток від Канта до Гегеля, який далі, як це усвідомив Фейєрбах, завершився тим, що Гегель нібито вперше визнав за природою незалежне від ідеї існування. Тим самим, на думку Енгельса, була створена передумова, аби Фейєрбах зміг на решті звести «матеріалізм [. . .] на трон» [2, с. 12]. Критичне подолання гегелівської філософії, звісна річ, залишилося потім критичному матеріалізму. Класична німецька філософія утворює, таким чином, попередній етап наукового соціалізму. Енгельс зрештою завершує свою брошуру такими глибокодумними словами: «Німецький робочий рух є спадкоємцем класичної німецької філософії» [там само, с. 78].

Певна річ, офіційна філософія тодішнього Східного блоку перейняла назву «класична німецька філософія» від своїх теоретичних засновників, аби цим позначити ту філософську традицію, спадкоємцею якої вона себе бачила. І до цього спадку, звісно, не належала «буржуазна» філософія, наприклад романтиків. Взагалі, у цій традиції прикметник «класичний» завжди використовувався тоді, коли потрібно було ізолювати буржуазне культурне надбання. Так, існувала класична політекономія Рікардо на противагу вульгарній політекономії Австрійської школи. Отже, поняття «класичний» ніколи не було нейтральним, особливо в німецькій історії та філософії. Втім, не лише у соціалізмі, але й у буржуазно-ліберальній традиції поняття «класичний» повсякчас використовується, аби тим самим принизити небажа-

ні культурні надбання як малоцінні або взагалі викривлені.

Цілком зрозуміло, що будь-яке визначення «класичної німецької філософії» має рішуче відмежуватися від подібних ідеологізацій. Водночас, нова назва «класична німецька філософія» має надати більш точну характеристику історичним взаємозв'язкам, ніж колишня назва «німецький ідеалізм». Це означає, що нова назва має охопити як ті ж самі напрямки «буржуазної» філософії, так і великі наукові досягнення, які тоді ще розуміли як філософські, але сьогодні скоріш утворюють засади окремих наук.

У визначенні цього поняття Фрідріхом Енгельсом наявна ще одна глибоко проблематична характеристика, яку також поділяє звичне для Заходу позначення «німецький ідеалізм», а саме, що начебто від Канта до Гегеля пролягає більш-менш прямий історико-філософський шлях, який визначається подібними предметними питаннями систематичного характеру. З часів Гегеля губилися в здогадках щодо характеру цих предметних питань, і всі спроби їх встановити зазнали краху, або через абстрактність відповіді — гарними прикладами тут є суб'єктивна філософія, критичний матеріалізм чи трансцендентальна філософія — або через те, що ці відповіді тільки з певною натяжкою можна підігнати під самосвідомість тодішньої філософії. Отже, необхідно дистанціюватися від тези про безперервність «від Канта до Гегеля».

Є ще одна підстава відмовитися від цієї тези про безперервність. З часів неокантіанства на континенті та Стросона в англосаксонському світі розвинулось тлумачення Канта, яке більш-менш безпосередньо базується на самих творах Канта, без того, щоби при такому трактуванні Канта брати до уваги післякантівський німецький ідеалізм. Через це раптом з'являється *один* Кант, який веде нас до нашого сьогодення, та *інший*, який ініціює певний особливий філософський розвиток, або ж навіть заводить у глухий кут німецького ідеалізму². Німецький ідеалізм стає назвою для післякантівського ідеалізму Фіхте, Шеллінга й Гегеля, в той час як філософія Канта до цього ідеалізму більше не належить.

Ще один аргумент на користь нової назви «класична німецька філософія» полягає в тому, щоб возз'єднати Кантівську філософію з зазначеною філософською традицією, як би хто її не розумів. При цьому, звісно, оживає стара проблема під назвою «від Канта до Гегеля», яка, на мою думку, є безкрайньою і, зрештою, безплідною. Про-

²За висловом відомого дослідника Канта Клауса Райха, «після Канта в Німеччині почалося розм'якшення мозку».

те питання, якою мірою Кант належить до класичної німецької філософії, є невідкладним як ніколи до цього. Ця невідкладність визначається хоча б тим, що провідні прибічники Канта в аналітичній філософії раптом серйозно починають займатись Гегелем (пор.: [12]). Так, Дж. МакДоуел позначає свою книгу «Свідомість і світ» (1994) як «Пролегомени» до гегелівської «Феноменології духу». Втім, МакДоуел є представником кантіанства, яке розвинулось лише в ХХ ст., а саме кантіанства аналітичної школи (пор.: «Вступ» до [5]). А це кантіанство дійсно майже не дотичне до післякантівського ідеалізму. Отже, для свого тлумачення Гегеля він виходить із такої інтерпретації Канта, яка повністю відрізняється від гегелівської. Загалом можна сказати, що англосаксонська аналітична філософія має справу з Гегелем, чия філософія уявляється як така, що на неї вплинула критична філософія Канта, але, у свою чергу, розуміється не крізь її історичну рецепцію в німецькому ідеалізмі, але швидше з точки зору післягегелівської, або аналітичної, традиції. Тут виникає запитання, чи можливе взагалі (а якщо так, то як саме його слід розуміти, а значить, і ставитись до нього серйозно) таке тлумачення гегелівської філософії, що у своєму прочитанні Канта використовує шаблони, які для історичного Гегеля не могли мати жодного значення, оскільки виникли лише у ХХ ст., а отже, виходили зовсім не з тих передумов, що були дійсними для Гегеля.

Отже, для сучасного, особливо англосаксонського обговорення Гегеля характерним є розрив зв'язку, причому лінія розлому проходить між претензією, що *приписується* філософії Гегеля, бути подальшим розвитком кантівських мотивів та історичною дійсністю цієї претензії. Вирішальним є те, що ця розірваність належить не до власної динаміки самої класичної німецької філософії, а постала з сучасних дискусій. З цього погляду необгрунтованою виглядає думка про деякий однорідний розвиток в межах класичної німецької філософії, тобто в межах історичного сплетення думок між 1781 р. («Критика чистого розуму») та 1831 р. («Енциклопедія філософських наук»), — я обмежуюся цими вузловими пунктами, ясно усвідомлюючи, що тут немає можливості обговорити не менш важливе питання, коли саме завершується класична німецька філософія.

Чи зможе класична німецька філософія стати корисною для сучасної проблематики, значною мірою, якщо не повністю, залежить від того, чи вдасться так поєднати післякантівський ідеалізм і його систематичні питання з філософією Канта, щоб при цьому, з одного боку, чітко виявлялися систематичні взаємозв'язки між ними, але, з іншого

боку, відмінності не маргіналізувалися, чи то взагалі оголошувалися діалектично необхідними моментами вищої свідомості (все одно, у гегелівському чи у марксистському історичному розумінні).

Якщо класична німецька філософія дійсно може й повинна стати корисною для сучасної проблематики, вона має утворити певний *вид* філософствування, який можна було б якось більш точно визначити. Проте цей *вид* неможливо більш детально визначити ані ззовні, оскільки тоді класична німецька філософія швидко перетворилася б на просте часове поняття, ані зсередини, через те що тоді ми неминуче змушені були б мати справу з діалектично витлумаченим історичним взаємозв'язком, вершиною розвитку якого була б гегелівська філософія або критичний матеріалізм. Якщо ж ані ззовні, ані зсередини неможливо визначити, що таке класична німецька філософія, то, можливо, розумною стратегією буде розглянути спочатку її відправний пункт з точки зору її систематичних намірів. Тобто детальніше окреслити значення філософії Канта для засад післякантівської філософії. На цьому переходимо до третьої частини.

3 Сприйняття кантівської філософії

Чим би не була класична німецька філософія, кожен погодиться з тим, що значення критичної філософії Іммануїла Канта для її становлення важко переоцінити. Але що тут мається на увазі? Якщо, наприклад, застосувати це твердження до дійсної історичної ситуації близько 1790 року, то можна дійти висновку, що хоча значення критичної філософії Канта для становлення класичної німецької філософії загалом неможливо переоцінити, фактично на той час це значення майже не відчувалось.

Дуже важливо пам'ятати, що до 1790 року кількість книг, виданих про критичну філософію, буквально можна було порахувати на пальцях, крім того, вони майже всі без винятку були критично налаштовані щодо Канта. Лише в інституційному відношенні Німеччина на той час вже перетворилася на «країну Канта». А саме, Єнський університет уже в середині 80-х зробив філософію Канта обов'язковою для вивчення на філософському факультеті³. Завдяки цій реформі та з подальшим призначенням Карла Леонарда Рейнгольда і його наступника Йогана Готліба Фіхте університет швидко перетворився на один із провідних навчальних закладів Німеччини. Рушійною силою рефор-

³ Див. щодо цього чудове дослідження Хорста Шрьопфера [15].

маційних зусиль був Крістіан Готфрід Шютц, який також стояв біля витоків одного з найуспішніших журналів того часу. Йдеться про видання «Альгемайне Літератур-Цайтунг», яке, крім іншого, захоплено займалось кантівською філософією та її поширенням.

Після публікації «Критики чистого розуму» мало минути добрих чотири роки, поки наприкінці липня 1785 з'явився перший позитивний відгук на філософію Канта. Рецензія в «Альгемайне Літератур-Цайтунг»⁴ змістовно сильно спирається на єдиний тоді доступний реферат першої «Критики», а саме на опублікований у 1784 «Коментар до "Критики чистого розуму" пана професора Іммануїла Канта», який видав надвірний проповідник у Кенігсбергу, а згодом професор математики Йоганн Шульц. Сьогодні мало хто усвідомлює, що значення цієї книги для XVIII ст. було набагато більшим, ніж значення самої «Критики». Усі класичні німецькі письменники й філософи першої хвилі познайомилися з критичною філософією через цю книгу. За одним винятком, а саме — Фіхте. Він був одним із небагатьох, хто особисто читав праці Канта і через їх вивчення прийшов до систематичних положень — згідно з їх буквою, а не так, як Рейнгольд, згідно з їх духом — критичної філософії (нижче ми ще коротко до цього повернемося). Через це філософія Фіхте співвідноситься з філософією Канта зовсім не так, як із філософією студентів Тюбінгенської семінарії. Останні *сприйняли* філософію Канта *не безпосередньо*, а через «Коментар» Шульца й праці Карла Леонарда Рейнгольда.

Рейнгольд був одним із перших у другій половині 80-х років, хто прийняв філософію Канта. Його інтерес до Канта був пробуджений згаданою рецензією в «Альгемайне Літератур-Цайтунг». Вже через рік він написав перші два із восьми «Листів про кантіанську філософію», які публікувалися з серпня 1786 по вересень 1787 у журналі Віланда «Тойче Меркур». Ці листи мали публіцистичний мегауспіх. Не буде перебільшенням сказати, що саме завдяки ним філософія Канта тоді взагалі вперше постала на філософському порядку денному.

Слід зазначити, що «Листи» Рейнгольда в жодному разі не є коротким викладом технічних тонкощів критичної філософії. Скоріше вони присвячені значно загальнішому питанню щодо її *корисності*⁵. Такою постановкою питання Рейнгольд взагалі вперше відкрив освіченій публіці вкрай складну критичну філософію, проте, тим самим він

⁴ Автором рецензії був Крістіан Готфрід Шютц, і вона була опублікована 12-30 липня 1785 у таких номерах: № 162, с. 41-44; № 164, с. 53-56; № 178, с. 117-118; № 179, с. 121-124 і 125-128 (передруковано також у [14, с. 147-182]).

⁵ Більш детально див. також у [10, с. XLI].

також задав і доволі конкретного спрямування дебатам, що виникли після цього. А саме, основна заслуга критичної філософії, на думку Рейнгольда, полягає в тому, що вона звільняє нас від сліпої віри і від неправильних уявлень про віру й таким чином відкриває шлях до нового просвіченого суспільства. Кантіанська філософія очищає релігію і завершує на засадах розуму те, що християнство засновувало на засадах серця. Проте це жодною мірою не було власною філософською програмою Канта! Вищою мірою майстерно й у спосіб, що надзвичайно сильно подіяв на публіку, Рейнгольд використовує результати критичної філософії у власній програмі, яку він проводив ще зі свого віденського періоду. Визначальним для цієї програми є об'єднання серця й розуму в такий спосіб, що останній відкриває для нас те, що вже було закладено в серці при виникненні християнства. Достатньо лише побіжного погляду на ранню філософію Гегеля, щоб побачити, що саме ці гасла подібно блискавці пробудили молодих студентів-теологів у Тюбінгені з їхньої «догматичної дрімоти».

Для мене тут важливо особливо наголосити, що коли йдеться про кантіанство того часу, то його слід радше назвати рейнгольдівством. «Листи» Рейнгольда і його наступна основна праця 1789 року «Спроба нової теорії людської здатності уявлення» вперше «поріднили» — принаймні в Тюбінгені — молодих семінаристів із Кантом, як висловився у 1790 р. його палкий прихильник Іммануель Діц [8, с. 176].

На жаль, ми дуже недостатньо знаємо про рецепцію Канта в семінарії. Втім, практично відсутні джерельні дані про те, що на початку 90-х років семінаристи вже особливо інтенсивно студіювали власне трактати Канта⁶. Для них важливим джерелом щодо особливостей першої «Критики» були насамперед праці Шульца, у той час як Рейнгольд окриляв дух і закликав його підвестись до нових висот.

Далі, приблизно з кінця 1790 р., у семінарії почали окреслюватися два протилежні табори. Перший із них покликається у своїй інтерпретації Канта насамперед на рейнгольдівські «Спроби» і розвинутий там виклад першої «Критики», у той час як другий табір головним чином надихався «Листами» Рейнгольда. До першого табору належали радикальні кантіанці, передусім, Діц. Другий табір до цього часу залишається практично не дослідженим. А в ньому була здійснена спроба примирити Кантівську філософію й теологічні здобутки тюбінгенської школи Шторра. До цієї групи належав померлий у 1794 р. Готліб Хри-

⁶За винятком невеличкої групи семінаристів, які читали Канта між літом і зимою 1790 року, див. про це [6, с. 716]. Проте, напевно, у своєму вивченні першої «Критики» семінаристи не просунулись далі «трансцендентальної естетики».

стіян Рапш, праці якого інтенсивно вивчав Гегель у свій Бернський період, і які згодом вплинули на його власну думку (див. щодо цього [1, с. 381-428]). Цей табір, який також надихнув Шеллінга, систематично покликається передусім на зміст рейнгольдівських «Листів».

Для розвитку основних положень об'єктивного ідеалізму Шеллінга та Гегеля історично важливою далі є дискусія в семінарії навколо морального доказу буття Бога в кантівській філософії. Вона була порушена тьубінгенським професором філософії Йоганом Фрідріхом Флаттом. Він відхиляє кантівський метод доказу, проте лише з тієї причини, що цей доказ представлений Кантом як *єдиний* доказ буття Бога і безсмертя. На противагу цьому він стверджує, що це лише суб'єктивний доказ, який не може претендувати на «*об'єктивну* чинність і необхідність», і є, по суті, сліпою вірою: «*Я хочу, аби був Бог*» [3, с. 16, с. 72]. Хоча Флатт так не формулює, але його критика критичної філософії полягає загалом у тому, що критична філософія є нібито лише суб'єктивним ідеалізмом. Суб'єктивність кантівського підходу, проте, не лише просто критикується; Флатт також її плідно використовує, коли, спираючись на Канта, наводить аргументи на користь доказу буття Бога через одкровення, яке належало школі Шторра. Не вдаючись тут у подробиці, зазначимо, що він висуває на користь цього доказу ще один аргумент, який є поєднанням фізико-теологічного доказу з космологічним [там само, с. 31]. Надзвичайно примітно, що Гегель і Шеллінг використовували дуже схожу стратегію.

На початку 1795 р. Шеллінг скаржитись в листі до Гегеля на галас, який вчинили в семінарії самопроголошені кантіанці, зокрема на те, як «вони спритно маніпулюють моральним доказом» [НКА, III/1.16]⁷. На це Гегель йому відповідає, що він якраз розробляє метод, що дозволить доповнити морально-теологічний доказ кантіанців фізико-теологічним доказом [НКА, III/1.19.], з чим Шеллінг його захоплено вітає⁸. Хоча деталі цього Гегелівського методу до цього часу залишаються непроясненими, вражає, що він вдається до засобу, дуже схожого на той, що його використав раніше Флатт проти односторонності морального доказу; але наявність у Гегеля цього засобу, очевидно, можна пояснити лише тим, що молоді тьубінгенці поділяють критику Флатта щодо односторонності суб'єктивного ідеалізму. Як би критично молоді семінаристи на ставилися до своїх вчителів, вони перейняли від них основну ідею й надалі систематично її дотримувалися (при цьому варто зазначити, що

⁷ Міхаель Франц переконливо аргументує, що це твердження не стосувалося вкладачів семінарії [4].

⁸ Шеллінг пише: «Чудова ідея, яку ти замислив здійснити» [НКА, III/1.21].

шторрніанці самі практично ніяк не розробляли фізико-теологічний доказ). Гегелівський задум поєднується з одночасним опрацюванням ним великої статті, присвяченої кантівському вченню про мотив, яку в 1792 р. опублікував тьобінгенський репетитор Рапш у «Реперторіумі» Маухарта⁹. Рапш належав, як вже зазначалося, до тих семінаристів, які намагалися примирити теологію тьобінгенської школи Шторра з кантівською філософією. Саме з цією метою він реферує Рейнгольда, зокрема його «Листи про кантівську філософію». Він стверджує, що «шлях серця» християнського вчення, який, за Рейнгольдом, поступився критичній філософії, залишається обов'язковим для обґрунтування моралі, оскільки лише цим шляхом «чуттєві схильності суб'єкта» і моральні мотиви можуть проникнути один в одного [там само, с. 151]. Як аргументує у своїх бернських фрагментах Гегель, наші чуттєві схильності можуть стримуватися лише силою, яка має чуттєвий вплив.

Витоки великої післякантівської ідеалістичної традиції об'єктивного ідеалізму криються, отже, у полеміці, яка сама має лише опосередковані точки дотику з Кантом та його критичною філософією. Скоріше ці витoki слід убачати в дискусіях між шторрніанцями, з одного боку, і Кантом та його філософією, в інтерпретації Рейнгольда, з іншого. Тут знаходиться початок становлення об'єктивного ідеалізму.

Однак, є ще один чинник, який до цього часу недостатньо усвідомлюється. Йдеться про роль Фіхте. Близько 1790 р. Фіхте почав вивчати філософію Канта. У найкоротший час він опрацював три «Критики» і приблизно через півроку навчання відчув себе достатньо компетентним, аби написати свого роду компендіум до третьої «Критики». Як би не оцінювали окремі деталі його інтерпретації Канта, все ж таки не можна не погодитися, що, на відміну від більшості інших тогочасних читачів Канта, він зрозумів критичну філософію дуже точно, тобто буквально. Таку оцінку підтверджує перша друківана праця Фіхте — «Спроба критики всілякого одкровення» 1792 року, яку «апостол Канта» Рейнгольд навіть спочатку визнав твором Канта. Коли незабаром після публікації своєї книги про одкровення Фіхте ознайомився з працями Рейнгольда і був зачарований розвинутою в них основоположною філософією (що її у той час у Єні вже суворо критикували, він не міг знати), то це окреслило межі його подальшої філософської роботи, яка знайшла своє втілення в його впливових «Основах загального науков-

⁹ Див.: [11] Т. 1 і продовження Т. 2, с. 130-156 і с. 133-220. Свідчення про те, що Гегель опрацював цю статтю, міститься у його листі до Шеллінга від 24 грудня 1794 р. [НКА, III/1.14].

чення» 1794-1795 рр.

Засвоєння критичної філософії з боку Фіхте відбувалося зворотнім шляхом, порівняно з молодими тьобінгенцями: спочатку Кант, а потім Рейнгольдова елементарна філософія (здається, що «Листи» Рейнгольда практично не вплинули на Фіхте в систематичному аспекті). Коли молоді семінаристи незабаром після виходу Фіхтової книги ознайомилися із нею (пор. також [10, с. 171-190]), вони вже були перейняті створенням філософської програми, яка мала подолати Канта і зрештою, також Фіхте. Про це свідчить, зокрема, критичне зауваження Гегеля щодо Фіхте у зв'язку з його власним проєктом: нібито через «Одкровення» «знову вводиться стара манера догматичного доказу» [НКА, III/1.19]. Докір у догматизмі поділяє також Гьольдерлін; на його думку, Фіхте хотів «повз факти свідомості, дійти до *теорії*» (див. [7, с. 568]). У своєму фрагменті «Буття, судження, модальність» він конкретизує цю критику тим, що, на його погляд, самосвідомість не може передувати буттю та засновувати його.

Отже, на ранньому етапі рецесії Канта можна виокремити дві стратегії розвитку: перша веде від Канта прямо до Фіхте і після «Одкровення», через Рейнгольдові основоположні ідеї, до «Науковчення»; інша лінія засвоює критичну філософію опосередковано спочатку через Шульца і — особливо це стосується систематичних інтересів — через Рейнгольда. До цієї лінії належать тьобінгенські студенти. Лише після того, як у семінарії книга Фіхте розбурхала молодих семінаристів, вони почали вивчати власні твори Канта, але й тоді вони спочатку ознайомилися з твором 1793 року «Релігія в межах тільки розуму»; а він є значно менш абстрактним і технічним, в плані аргументації, ніж «Критики», які, зокрема, для Гегеля на той час залишалися замкненими на сім замків¹⁰. Коли ж семінаристи почали читати самого Канта, вони були вже під таким сильним впливом яскраво вираженої Рейнгольдівської інтерпретації Канта, що це вже майже унеможливило неупереджене сприйняття ними Канта самого по собі.

4 Висновки

Вище було зазначено, що для більш точного визначення того, що, власне, має означати «класична німецька філософія», належить спо-

¹⁰Пор. щодо цього також [9, с. 7]. Так само і в рукописах, що залишились після Гьольдерліна і Шеллінга, ми практично не знаходимо до 1974 року відголосу безпосереднього читання праць Канта.

чатку переосмислити наявний історичний матеріал. А як вчив Кант, коли ми маємо справу з доцільними взаємозв'язками — а саме так мають бути охарактеризовані історичні взаємозв'язки, — першочергове значення має опора на емпіричний матеріал, бо інакше розум практично неминуче вдається до необмежених фантазій. Що слід розуміти під класичною німецькою філософією, залежить, таким чином, від точного визначення окремих чинників, що її конституують. Якщо нова назва «класична німецька філософія» дійсно має запропонувати більше, ніж стара й надійна назва «німецький ідеалізм», то слід, перш за все, більш точно зрозуміти ту роль, яку філософія Канта відіграла для післякантівських ідеалістів. Бо як, сподіваюся, чітко видно із вищевикладеного, той Кант чи те кантіанство, що стоїть біля витоків класичної німецької філософії, — це, фактично, інший Кант, ніж той, що стоїть біля витоків сучасної філософії, але й не той Кант, який вивчається сучасним кантознавством. А отже, між історичним Кантом та історичним засвоєнням Канта утворилася широка прірва, яку неможливо зрозуміти, якщо виходити з цілей, які ставив перед собою сам Кант, а можна зрозуміти, лише здійснивши точний аналіз тогочасних систематичних інтересів, які спрямовували реєкцію Канта. Для сучасної філософії, а особливо в аналітичних дебатах, історичний Кант не є результатом філософської інтерпретації, здійсненої крізь призму післякантівського ідеалізму, скоріше його необхідно розуміти, виходячи із основних засад, які були закладені з його перевідкриттям у ХІХ і ХХ ст. А від цього Канта дійсно немає шляху до Гегеля, хіба що такий шлях розуміють як реконструкцію, без претензії на історичну точність.

Але чи не заперечується цим загальнозначущість нових аналітичних інтерпретацій філософії Гегеля? І так, і ні. Якщо ми розуміємо філософію Канта як джерело аналітичної філософії, тоді аналітично інтерпретоване тлумачення Гегеля має розумітися як внутрішня дискусія. Аналітичні трактування Гегеля мають тим самим значущість лише в межах аналітичної парадигми, проте не можуть претендувати на всезагальне філософсько-історичне значення. Фактично, лише одне тлумачення Гегеля, яке намагається зрозуміти гегелівську філософію з її власних генетичних взаємозв'язків, може взагалі претендувати на те, щоби виявляти дійсний історичний стан справ. А це саме те, на чому так ґрунтовно наголошує Вольфганг Нойзер у своїх багатьох роздумах про гегелівську філософію. Ми продовжуємо його роздуми кожен своїм способом.

Література

- [HKA] *Schelling F.W.J.* Historisch-kritische Ausgabe. Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayrischen Akademie der Wissenschaften. — Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1976.
- [1] *Brecht M.* Die Anfänge der idealistischen Philosophie und die Rezeption Kants in Tübingen (1788–1795) // Decker-Hauff, Hansmartin (Hrsg.): 500 Jahre Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Beiträge zur Geschichte der Universität Tübingen 1477–1977. — Tübingen, 1977.
- [2] *Engels F.* Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. — Stuttgart: J.H.W. Dietz, 1888.
- [3] *Flatt J.F.* Briefe über den moralischen Erkenntnisgrund der Religion überhaupt, und besonders in Beziehung auf die Kantische Philosophie. — Tübingen: J.G. Cottaische Buchhandlung, 1789.
- [4] *Franz M.* Johann Friedrich Flatts philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit Kant // Ders. (Hrsg.): «... an der Galege der Theologie»? Hölderlins, Hegels und Schellings Philosophiestudium an der Universität Tübingen. Schriften der Hölderlin-Gesellschaft. — Bd. 23/3. — Tübingen: Schriften der Holderlin-Gesellschaft, 2007. — P. 189-222.
- [5] *Hanna R.* Kant and the Foundations of Analytic Philosophy. — Oxford: Clarendon press, 2001.
- [6] *Henrich D.* Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus Tübingen-Jena (1790–1794). — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.
- [7] *Hölderlin F.* Sämtliche Werke und Briefe / Von M. Knaupp (Hrsg.). — Darmst.: Wiss. Buchges., 1992.
- [8] *Immanuel Carl Diez:* Briefwechsel und Kantische Schriften. Wissensbegründung in der Glaubenskrise Tübingen-Jena (1790–1792) / D. Henrich (Hrsg.). — Stuttgart: Klett-Cotta, 1997.
- [9] *Jaeschke W.* Hegel-Handbuch : Leben, Werk, Schule. — Stuttgart: Metzler, 2005.

- [10] *Onnasch E.-O.* Hegel zwischen Fichte und der Tübinger Fichte-Kritik // Krijnen Ch., Heidemann D.H. (Hrsg.) Hegel und die Geschichte der Philosophie. — Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007.
- [11] *Rapp G.C.* Ueber die moralischen Triebfedern, besonders die der christlichen Religion // Mauchart I.D. (Hrsg.) Allgemeines Repertorium für empirische Psychologie und verwandte Wissenschaften. — Nürnberg, 1792.
- [12] *Redding P.* Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought. — Cambridge : Cambridge University Press, 2007.
- [13] *Reinhold K.L.* Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. — Band 1. — Hamburg : Meiner Felix Verlag GmbH., 2010.
- [14] *Rezensionen zur Kantischen Philosophie 1781–87 / Landau A.* (Hrsg.) — Bebra : Landau, 1991.
- [15] *Schröpfer H.* Kants Weg in die Öffentlichkeit. Christian Gottfried Schütz als Wegbereiter der kritischen Philosophie. — Stuttgart : Frommann-Holzboog, 2003.

Переклад з нім. О.Є. Оліфер за науковою редакцією Я.В. Шрамка.

Надійшла до редакції 22 червня 2016 р.

ПРОБЛЕМА ТЕРМІНОЛОГІЗАЦІЇ НІМЕЦЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ КІНЦЯ ХVІІІ–ПОЧАТКУ ХІХ СТ.: РАДЯНСЬКА ВЕРСІЯ

О.П. Панафідіна

1 Вступ

Сформульована тема статті має відношення не тільки до історії вітчизняної філософії, але, в не меншій мірі, залишається актуальною і для її сучасності. Справа у тому, що в філософській літературі наукового й особливо навчального характеру подекуди некритично і неproblemатично застосовуються поняття, значення яких при більш детальному розгляді виявляється багато в чому застарілим і мало зрозумілим за межами звичних концептуальних каркасів. Такі поняття потребують уточнення змісту і прояснення значення, а можливо і взагалі усунення із філософського вжитку. Метою і результатом здійснення такого роду діяльності має стати оновлення мови філософії як науки і як навчальної дисципліни.

Одним із таких філософських термінів, широко використовуваних передусім у навчальній сфері, є термін НКФ (німецька класична філософія¹), яким, як правило, послуговуються у вітчизняній філософській традиції на позначення німецької філософії кінця ХVІІІ — поча-

¹Тут і в подальшому в статті на позначення радянської версії вирішення проблеми термінологізації німецької філософії кінця ХVІІІ — початку ХІХ ст. ми будемо послуговуватись терміном «німецька класична філософія» у вигляді аббревіатури (НКФ), яка подекуди використовується у літературі практично як самостійний термін.

тку XIX ст. і некритичне використання якого, на наш погляд, не дозволяє адекватно представити історико-філософський процес XIX — XX століть.

Тим, хто хоча б трішки знайомий з радянською та пострадянською філософською літературою наукового і навчального характеру, безперечно, відомо, що таке НКФ. Це термін, який позначає сукупність вчень п'ятьох німецьких філософів останньої третини XVIII — першої половини XIX ст.: І. Канта, І.Г. Фіхте, Ф.В. Шеллінга, Г.В.Ф. Гегеля і Л.А. Фейєрбаха, а також — одне із головних теоретичних джерел марксизму². Відомо також, що цей термін запроваджує Ф. Енгельс у праці «Людвіг Фейєрбах і кінець класичної німецької філософії» (1886) і що ним послуговуються лише у вітчизняній філософській традиції³. Втім, якщо уважно прочитати згадану працю Енгельса, виявиться, що в ній, по-перше, вживається не термін «німецька класична філософія», а «класична німецька філософія»; по-друге, жодного разу не згадуються Фіхте і Шеллінг; по-третє, ім'я Канта згадується кілька разів дуже побіжно і тільки натякається на якийсь «філософський рух з часів Канта», який завершується гегелівською філософією⁴, натомість по цілій главі присвячено філософії Гегеля та філософії Фейєрбаха. Крім того, і це по-четверте, фраза Енгельса «Гегелем взагалі завер-

²П. Резвих стверджує, що поняття «німецька класична філософія» передбачає виокремлення кількох ключових фігур у європейській філософії першої половини XIX ст., які акумулюють філософський процес цього історичного періоду, а також включає уявлення про пряму спадкоємність між чотирма філософами (Кантом, Фіхте, Шеллінгом і Гегелем), про телеологічно організований історико-філософський процес. Але це поняття не в повній мірі відображує ті історичні реалії, на опис яких претендує, оскільки не включає в себе важливі феномени, що визначають інтелектуальний клімат першої чверті XIX ст. (романтичний рух, традицію герменевтичної думки тощо). Див.: *Резвих П.* *Немецкая классическая философия как понятие* [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://postnauka.ru/video/26234>. Багато в чому погоджуючись з аналізом поняття НКФ, здійсненого П. Резвих, зокрема з тим, що цей термін має сильне ідейне навантаження, а тому не є нейтральним описовим терміном, ми зосередимо увагу на дещо інших аспектах, пов'язаних з його радянською інтерпретацією.

³В англomовній традиції тих німецьких філософів, яких у нас зараховують до НКФ, окрім Фейєрбаха, називають німецькими ідеалістами, а в німецькомовній — ще й трансцендентально-критичними філософами, класичними німецькими ідеалістами, діалектичними ідеалістами, після-кантівськими ідеалістами. Хоча останніми роками спостерігається тенденція до використання терміну «класична німецька філософія» з розширеним у порівнянні з вітчизняною традицією набором представників, куди відносять філософів від І. Канта до Е. Гуссерля і навіть М. Гайдеггера.

⁴*Энгельс Ф.* *Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии* // Маркс К., Энгельс Ф. *Избранные сочинения.* В 9-ти т. — Т. 6. — М.: Политиздат, 1987. — С. 289.

шується філософія»⁵ і навіть сама назва праці нашттовхують на думку, що Фейербах не належав до класичної німецької філософії, а був, як зазначає Енгельс у передмові, «сполучною ланкою між філософією Гегеля і нашою теорією»⁶.

Отже, уважне прочитання праці Енгельса викликає цілу низку питань: (1) Звідки взяли імена п'ятерох філософів, об'єднаних терміном НКФ? Може в Енгельса чи Маркса є якісь інші праці, де згадуються усі п'ять «німецьких класиків»? (2) Якщо ні, то коли і в кого з'являється це загальноприйняте й до сьогодні філософське кліше? І яка мета переслідувалась запровадженням цього терміну? (3) Зрештою, наскільки доцільно сьогодні послуговуватись цим терміном у такому поширеному у вітчизняній філософській традиції значенні?

Аналіз творів класиків марксизму дозволяє зробити висновок, що ні у Маркса, ні в Енгельса в жодній праці немає навіть згадки про те, що ми звикли іменувати НКФ. Вони або (1) просто згадують частину з цієї п'ятірки⁷, або (2) віддають належне видатним досягненням своїх попередників, здебільшого Гегелю і Фейербаху⁸, або ж (3) критикують ідеї окремих філософів з цієї п'ятірки⁹. (Чи не єдиним виключенням можна вважати спільну працю Маркса і Енгельса «Німецька ідеологія», в якій згадуються усі п'ять філософів, однак у ній не йдеться про об'єднання цих філософів у якийсь єдиний напрямок і до того ж, поруч із Кантом, Фіхте, Шеллінгом, Гегелем і Фейербахом, згадуо-

⁵ Там само. — С. 292.

⁶ Енгельс Ф. Предисловие к книге «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения. В 9-ти т. — Т. 6. — М.: Политиздат, 1987. — С. 327.

⁷ Зокрема, наприкінці передмови до першого німецького видання «Розвитку соціалізму від утопії до науки» Енгельс зазначає: «ми, німецькі соціалісти, пишаємося тим, що ведемо своє походження не тільки від Сен-Симона, Фур'є та Оуена, але також і від Канта, Фіхте та Гегеля». Див.: Енгельс Ф. Предисловие к первому немецкому изданию «Развития социализма от утопии к науке» // Маркс К. Энгельс Ф. Сочинения. — М.: Государственное издательство политической литературы, 1961. — С. 323.

⁸ Тут можна згадати «Тези про Фейербаха» та «Капітал» Маркса (у передмові до другого видання він обгрунтовує значення діалектичного методу Гегеля і показує, як саме він трансформує його) або ж працю Енгельса «Людвіг Фейербах і кінець класичної німецької філософії», у якій, на думку автора, він повертає «неоплатний борг честі» тому мислителю, який здійснив на нього і на Маркса найбільший вплив після Гегеля.

⁹ Наприклад, Енгельс після відвідування лекцій Шеллінга у Берлінському університеті гостро розкритикував його «філософію одкровення», зокрема у таких працях, як «Шеллінг про Гегеля», «Шеллінг і одкровення», «Шеллінг — філософ у Христі».

ться також багато інших німецьких філософів першої половини ХІХ ст., здебільшого представників правого і лівого гегельянства.) Більше того, такої звичної п'ятірки немає навіть у Леніна ні в його праці «Три джерела і три складові марксизму», ні в енциклопедичній статті «Карл Маркс», ні в його головній філософській праці «Матеріалізм та емпіріокритицизм». Говорячи про німецьку класичну філософію в якості одного з теоретичних джерел марксизму, він, як і Енгельс у згадуваній праці, докладно розглядає вплив діалектики Гегеля і матеріалізму Фейєрбаха на формування поглядів класиків марксизму. Отже, з великою долею ймовірності можна припустити, що термін НКФ і поняття, яке він позначає, є надбанням саме радянської філософії.

Щоб зрозуміти логіку структурного наповнення терміну НКФ, необхідно розглянути історію його появи в контексті тих загальних процесів, що мали місце в радянській культурі першої половини ХХ ст., а саме ідеологізації усіх сфер суспільства, зокрема сфери науки. Головним *інструментом* такої *ідеологізації виступала мова*, яка активно трансформувалась і використовувалась для формування нового типу людини і нового типу суспільства. У зв'язку з цим у статті буде реалізована *спроба довести, що НКФ – радянська філософська ідеологема*. Простеживши історію її становлення в контексті загального процесу ідеологізації мови і науки, зокрема філософії, що активно відбувалися в СРСР до середини ХХ ст., корисно буде також поміркувати, наскільки (не)доречно використовувати термін НКФ за межами радянської філософської традиції, наскільки (не)вдало він відображує ті загальні тенденції реального історико-філософського процесу, що мав місце у Німеччині наприкінці ХVІІІ – на початку ХІХ ст.

2 НКФ як *радянська* філософська ідеологема: історія появи

Отже, на основі аналізу праць К. Маркса і Ф. Енгельса виявилось, що у класиків марксизму відсутнє те, що зазвичай іменується НКФ, а тому ми припустили, що цей термін і поняття, яке він позначає, є надбанням більш пізньої, радянської, філософії. Спробуємо далі довести це положення історико-філософським шляхом.

Вивченню німецької домарксистської філософії в СРСР, як відомо, приділялась особлива увага з огляду на її значення для становлення марксизму. Пріоритетні напрямки історико-філософських досліджень були визначені у т. зв. філософському заповіті Леніна (мається на ува-

зі його лист до редакції журналу «Під прапором марксизму», опублікований у березні 1922 року під назвою «Про значення войовничого матеріалізму»), в якому він серед іншого наголошував на необхідності детального вивчення діалектики Гегеля¹⁰. На виконання ленінського філософського «заповіту» вже у 1930-ті роки в СРСР перекладаються з німецької і публікуються головні праці Гегеля, а також Фейєрбаха (Канта — значно пізніше, в 1960-ті, Шеллінга — у 1980-ті (у 1966 — вийшла друком тільки «Філософія мистецтва»), Фіхте — аж у 1990-ті¹¹). Саме на цих двох філософів як на своїх безпосередніх попередників вказували Маркс і Енгельс — на Гегеля як творця найбільш зрілої форми діалектики, а на Фейєрбаха як матеріаліста й атеїста. Гегель, у свою чергу, віддавав належне у розробці новітньої діалектики, зокрема у «Лекціях з історії філософії», Канту і особливо Фіхте та Шеллінгу. Такою є внутрішня марксистська логіка структурного наповнення терміну НКФ, оформлення якої відбувалось поступово в рамках радянської історії філософії.

Окрім офіційного джерела (деяких творів Леніна та його філософського заповіту), радянські історико-філософські дослідження німецької домарксистської філософії мають ще й таке джерело, яке можна було б назвати професійним, — здебільшого йдеться про праці Л.І. Аксельрод (Ортодокс), А.М. Деборіна та В.Ф. Асмуса. Так, ще у 1908 році, до 25-ої річниці смерті Маркса, Л.І. Аксельрод пише статтю «Карл Маркс і німецька класична філософія»¹², в якій вперше згадується термін НКФ, хоча автор у зв'язку з філософією Маркса розглядає тільки ідеї Канта, Гегеля і Фейєрбаха, не згадуючи ні Фіхте,

¹⁰Зокрема, у цьому листі Ленін зазначає: «Група редакторів і співробітників журналу “Під прапором марксизму” має бути, на мій погляд, свого роду “товариством матеріалістичних друзів гегелівської діалектики”, «тієї діалектики, яку Маркс практично застосовував і у своєму “Капіталі” й у своїх історичних та політичних працях». Див.: *Ленін В.І. О значенні воюючого матеріалізму // Ленін В.І. Полное собрание сочинений.* — М.: Издательство политической литературы, 1970. — Т. 45 — С. 30.

¹¹Йдеться про публікацію перших російськомовних збірок праць цих філософів. Однак варто зауважити, що, наприклад, основні кантівські праці перекладались російською мовою, зокрема М.М. Соколовим, ще на межі XIX–XX ст. В СРСР у Державному соціально-економічному видавництві вийшли друком «Пролегомени» (1937) і двотомна збірка праць т. зв. докритичного періоду (1940). Див.: *Иммануил Кант: Библиографический указатель литературы на русском языке. 1803–1994.* — М.: ИФ РАН, 1996. Гегелівські «Феноменологія духу» та «Наука логіки» теж були відомі російськомовному читачу ще на початку XX ст.

¹²*Аксельрод Л. (Ортодокс) Против идеализма. Критика некоторых течений философской мысли. Сборник статей. Издание третье.* — М.-Л.: Издательство социально-экономической литературы, 1933. — С. 52-64.

ні Шеллінга. А.М. Деборін — автор «Нарисів з історії діалектики» — досліджує новітню німецьку діалектику, зокрема кантівську, і розглядає Маркса як «послідовника німецької ідеалістичної філософії». Він теж послуговується терміном НКФ, проте тільки у назві відповідної глави, натомість по тексту говорить про «великі ідеалістичні системи Канта, Фіхте, Шеллінга, Гегеля», «класичну німецьку філософію», «німецький ідеалізм», називає Маркса «послідовником німецької ідеалістичної філософії»¹³. Один із учнів Деборіна Асмус, розглядаючи кантівську теоретичну філософію на предмет наявності в ній основ новітньої діалектики, робить висновок про генетичний зв'язок між ідеями «*трьох класиків німецького ідеалізму*», «*трьох великих діалектиків післякантівського ідеалізму*»¹⁴, загалом відмежовуючи їхні вчення від філософського спадку Канта.

Отже, у період, що передує суцільній догматизації філософської думки 1930–1950-х років, паралельно оформлюються дві традиції у дослідженні німецької домарксистської філософії: (1) *офіційна*, започаткована Леніним, та (2) *професійна*, становленню якої сприяли передусім Аксельрод, Деборін та Асмус — філософи за фахом і родом діяльності. В силу об'єктивних обставин у подальший період у філософії загалом перемагає перша, хоча у царині історії філософії друга традиція утримувала сильні позиції впритул до кінця 1930 — початку 1940-х років. Історико-філософські дослідження в СРСР найдовше залишалися за межами прискіпливої уваги партійних функціонерів і тому ця галузь філософського знання, незважаючи на певне обмеження дослідницьких напрямків (історія матеріалізму, історія діалектики та історія утопічного соціалізму), найдовше демонструвала наукові (на відміну від квазінаукових) успіхи. Причиною такого стану справ, як справедливо зауважує О.П. Огурцов, можна вважати те, що «сюди важче було дібратися дилетантам від філософії, адже окрім мови необхідно було знати праці мислителів минулого, літературу, що полемізує з ними або аналізує їхні ідеї, розкриває соціально-культурний контекст виникнення філософських систем минулого»¹⁵. У цей період (що передує сталінському) вже з'являється термін НКФ, але він поки

¹³ Див.: Деборин А. Очерки по истории диалектики. Очерк первый. Диалектика у Канта // Архив К. Маркса и Ф. Энгельса. — Под. ред. Д. Рязанова. Книга первая. — М.: Государственное издательство, 1924. — С. 13-75.

¹⁴ Асмус В.Ф. Диалектика Канта. — М.: Издательство Коммунистической академии, 1929.

¹⁵ Огурцов А.П. Подавление философии // Суровая драма народа. — М.: ИПЛ, 1989. — С. 367.

що не має звичного для нас сьогодні структурного наповнення. Більше того, в працях Деборіна та Асмуса, присвячених історії діалектики, використовуються й альтернативні терміни на позначення вчень Канта, Фіхте, Шеллінга та Гегеля, а в Асмуса навіть Кант відмежовується від того, що й на Заході у ХХ столітті іменувалось німецьким ідеалізмом.

1940 — середину 1950-х років можна вважати періодом, коли в історії філософії, зокрема німецької домарксистської, остаточно перемагає офіційний підхід. Загальна тенденція «сталінізації» філософії стає все більш помітною, поступово знижується рівень навіть історико-філософських досліджень¹⁶. Кульмінацією спроб перетворити історію філософії на квазінауку можна вважати «дискусію» з приводу «Історії західноєвропейської філософії» Г.Ф. Александрова¹⁷ та виступ секретаря ЦК ВКП(б) А.О. Жданова 24 червня 1947 року, присвячений підведенню підсумків цієї «дискусії» і визначенню стану справ на «філософському фронті»¹⁸. Саме в цей період оформлюється канонічна формула НКФ як сукупності п'ятьох німецьких філософів, які разом утворюють одне із теоретичних джерел марксистизму. Головними віхами на вказаному шляху були перший радянський багатотомник з історії філософії, над яким Інститут філософії АН СРСР розпочав роботу з 1939 року, згаданий вище перший радянський вузівський підручник з історії західної філософії Г.Ф. Александрова (1946) та невеличка брошура Т.І. Ойзермана, одного з учнів Александрова і на той час уже доктора філософських наук, з дуже промовистою назвою «Німецька класична філософія — одне з теоретичних джерел марксистизму» (1955). Цю працю Ойзермана, на мою думку, можна розглядати в якості кон-

¹⁶Ці процеси, пов'язані з реакцією радянської філософської спільноти на публікацію сталінського «Короткого курсу історії ВКП(б)», зокрема глави «Про діалектичний та історичний матеріалізм», доволі детально описані в літературі. Див., напр.: *Яхот И.* Подавление философии в СССР (20–30-е годы) // *Вопросы философии*. — 1991. — № 9. — С. 44-68; № 10. — С. 72-138; № 11. — С. 72-115; *Огурцов А.П.* Указ. соч. — С. 353-374; *Баранец Н.Г.* Метаморфозы этоса российского философского сообщества в XX веке. — Ульяновск : УлГУ, 2008.

¹⁷Ця книга Александрова по суті представляла собою незначною мірою видозмінений курс його лекцій з історії філософії 1930-х років, який він читав у МІФЛІ. Вона була рекомендована Міністерством вищої освіти СРСР в якості підручника для студентів і за неї Александров отримав Сталінську премію другого ступеня. Наприкінці 1946 року він був обраний діючим членом Академії наук СРСР, а три його заступники на посаді начальника управління агітації і пропаганди П.М. Федосєєв, М.Т. Іовчук і О.М. Єголін стали членами-кореспондентами АН СРСР.

¹⁸Див.: *Жданов А.А.* Виступлення на дискусії по книзі Г.Ф. Александрова «История западноевропейской философии» 24 июня 1947 г. — М.: Госполитиздат, 1952.

цептуального вираження загальної тенденції розвитку офіційної радянської історії філософії сталінського періоду в питанні експлікації німецької філософії як такої, що передувала появі марксистської.

Що стосується багатотомника «Історія філософії», третій том (1943) якого було присвячено німецькій філософії кінця XVIII — початку XIX ст., то він на сьогодні, наскільки мені відомо, в Україні є недоступним для безпосереднього ознайомлення, на відміну від перших двох томів, де розглядаються давня і середньовічна філософія та філософія Нового часу і Просвітництва відповідно. Про вирішення проблеми термінологізації німецької домарксистської філософії авторами третього тому цього видання можна судити, на жаль, тільки за опосередкованими свідченнями, наприклад, на основі Постанови ЦК ВКП(б) «Про недоліки в науковій роботі у галузі філософії» від 1 травня 1944 року, опублікованої в «Історичному журналі» та журналі «Більшовик» під заголовком «Про недоліки і помилки у висвітленні історії німецької філософії кінця XVIII і початку XIX ст.»¹⁹, епістолярної спадщини, передусім збереженого листа завідуючого кафедрою діалектичного та історичного матеріалізму Московського державного університету ім. М.В. Ломоносова професора З.Я. Белецького Сталіну від 27 січня 1944 року, що викликав до життя вказану постанову, та досліджень авторів, які мали змогу ознайомитись із забороненим свого часу третім томом²⁰. Спираючись на ці доступні джерела можна зробити висновок, що у третьому томі не використовувався термін НКФ²¹ і що структурно цей том не передбачав розгляд філософських вчень виключно п'ятьох філософів, узагальнених цим терміном²².

¹⁹ О недостатках и ошибках в освещении истории немецкой философии конца XVIII и начала XIX вв. // Исторический журнал. — 1944. — № 5-6; Большевик. — 1944. — № 7-8.

²⁰ Див., наприклад: Батыгин Г.С., Девятко И.Ф. Советское философское сообщество в сороковые годы: почему был запрещен третий том «Истории философии» // Вестник Российской Академии наук. — 1993. — Т. 63. — № 7. — С. 628-639.

²¹ Так, З.Я. Белецкий у своєму листі Сталіну використовує здебільшого термін «філософія німецького класичного ідеалізму», але іноді послуговується альтернативними термінами: «ідеалізм німецької класичної філософії», «німецький ідеалізм», «німецька ідеалістична філософія» і лише один раз зустрічається термін «німецька класична філософія». Див.: Косичев А.Д. Философия, время и люди. Воспоминания и размышления декана философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова. — М.: ОЛМА Медиа Групп, 2007. — С. 36-51. У Постанові ЦК ВКП(б) на позначення «німецької філософії кінця XVIII — початку XIX ст.» взагалі не використовується жодний термін.

²² За свідченням Г.С. Батыгина й І.Ф. Девятко, у третьому томі «Історії філософії» окремі глави були присвячені німецькому Просвітництву, філософії Канта, Фіхте, Гегеля та молодогегельянства. Див.: Батыгин Г.С., Девятко И.Ф. Указ. соч. —

Замість запланованих семи томів, як відомо, вийшло друком всього три і після інциденту з третім томом (йдеться про ліквідацію сталінської премії з ініціативи З.Я. Белецького²³) робота над багатотомником була призупинена і відновлена у другій половині 1950-х (нова версія видавалась, починаючи з 1957 року). Один із авторів і редакторів колективного проекту «Історія філософії» Г.Ф. Александров у 1946 році запропонував на розсуд читачів свій підручник з «Історії західноєвропейської філософії». Автор цього вузівського підручника, напевне врахувавши нищівну партійну критику викладу історії німецької філософії у третьому томі, у сьомій главі концептуалізує власний виклад відповідного періоду в історії західної філософії, характеризуючи філософські вчення Канта, Фіхте, Шеллінга, Гегеля і Фейєрбаха, тобто він згадує усіх п'ятьох філософів, хоча поки що не вживає терміну НКФ (глава, яка передує «Виникненню марксистської філософії», називається просто «Німецька філософія»)²⁴. Незважаючи на врахування партійної критики, наповнення ідеологічним змістом історико-філософського матеріалу і більш низький теоретичний рівень цього підручника у порівнянні з тритомною «Історією філософії», публікація підручника Александрова спричинила справжню «дискусію», інспіровану Сталінінм, яка розтягнулась на півроку і результатом якої стало так би мовити «прикручування гайок» «працівникам філософського фронту».

Апофеозом і своєрідним завершенням розглядуваної тенденції стосовно осмислення німецької домарксистської філософії у сталінський період можна вважати працю Ойзермана «Німецька класична філософія — одне з теоретичних джерел марксизму», в якій не тільки вперше в історії радянської філософії одночасно зустрічається термін НКФ й усі звичні для нас її представники, але і чітко вибудовується логічна схема історико-філософської спадкоємності між цими філософами, з одного боку, та їхнім філософським спадком і марксистською філософією, з іншого. Доволі показовою є структура цієї роботи Ойзермана: вона складається з п'яти глав, перша з яких присвячена марксизму як «найбільш величному завоюванню історії суспільної думки», друга — історичним умовам формування і розвитку німецької класичної філософії, третя — філософським вченням Канта, Фіхте і Шеллінга разом,

С. 633.

²³Цікаво, що за два перших томи сталінська премія не була ліквідована, а на XX з'їзді КПРС було поновлено премію і за цей третій том.

²⁴Див.: Александров Г.Ф. История западноевропейской философии. — М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1946. — С. 356-442.

четверта — діалектичному ідеалізму Гегеля, й остання — антропологічному матеріалізму Фейєрбаха²⁵.

Простежуючи та узагальнюючи радянську історико-філософську традицію вивчення німецької домарксистської філософії у післясталінські часи можна прийти до висновку, що далеко не у всіх працях, де розглядається цей період в історії філософії, використовується термін НКФ й аналізуються вчення виключно п'ятьох філософів, перерахованих у праці Ойзермана. У 1960–1980-ті роки співіснують і деякою мірою переплітаються дві філософські традиції, що існували і в досталінські часи: офіційна і професійна. Зустрічаються й різні термінологічні позначення німецької філософії зазначеного періоду²⁶, і різне структурне наповнення²⁷. Чому ж у сучасній вітчизняній навчальній літературі до сих пір представлена передусім офіційна версія, як-от, наприклад, у курсі лекцій М.О. Булатова²⁸? Це питання залишається значною мірою риторичним. . .

3 НКФ як радянська *філософська ідеологема*: прояснення значення

Прослідкувавши історію появи терміну НКФ в радянській філософії і зафіксувавши класичне означення цього поняття (як сукупності філософських вчень Канта, Фіхте, Шеллінга, Гегеля і Фейєрбаха, що

²⁵ Див.: *Ойзерман Т.И.* *Немецкая классическая философия — один из теоретических источников марксизма.* — М.: Издательство «Знание», 1955.

²⁶ Зокрема, «класична німецька філософія» (*Краткий очерк истории философии* / Под ред. М.Т. Иовчука, Т.И. Ойзермана, И.Я. Щипанова. — М.: Мысль, 1971. Причому «ідеалістичні вчення Канта, Фіхте, Шеллінга, Гегеля» та «антропологічний матеріалізм Л. Фейєрбаха», хоча й узагальнюються під вищевказаною назвою, проте розглядаються у різних главах) та «класичний німецький ідеалізм» (*Нарский И.С.* *Западновропейская философия XIX века.* — М.: Высшая школа, 1976).

²⁷ Так, наприклад, А.В. Гулига, окрім традиційної п'ятірки, розглядає філософські ідеї Гердера, Шиллера, німецьких якобінців, Гьоте, братів Гумбольдтів, романтиків. Див.: *Гулига А.В.* *Немецкая классическая философия.* — М.: Мысль, 1986. Або ж інший приклад — у третьому томі чотири томної «Антології світової філософії» розглядаються класичний німецький ідеалізм, філософи кантівського і гегелівського напрямів першої половини XIX ст. (у т.ч. молодогегельянці), німецькі матеріалісти 1840–60-х років. Див.: *Антология мировой философии: В 4-х т.* — Т. 3. — М.: Мысль, 1971.

²⁸ *Булатов М.А.* *Немецкая классическая философия.* В 2-х частях. — К.: Сти-лос, 2003, 2006. Цікаво і доволі показово, що друга частина, в якій розглядаються філософія Гегеля і Фейєрбаха, значно більша за обсягом (544 с.), ніж перша, де презентовані філософські ідеї Канта, Фіхте і Шеллінга (322 с.).

разом утворюють теоретичне джерело марксизму) у праці Т.І. Ойзермана, далі спробуємо обґрунтувати тезу, що у цьому значенні НКФ представляє собою філософську ідеологему, яка *виконує функцію наукового терміну тільки в контексті радянської філософії* — квазінауки та провідної ділянки «ідеологічного фронту». За межами цієї парадигми доцільність використання терміну НКФ втрачається, оскільки поняття, яке він позначає, є порожнім.

Отже, поява терміну і поняття НКФ в радянській філософській думці пов'язана з намаганням осмислити сутність марксизму, його «революційний» зміст у порівнянні з попередніми філософськими, економічними і соціалістичними вченнями. Ним позначили одне із суттєвих теоретичних джерел марксизму. Слідуючи *внутрішній марксистській логіці*, варто зазначити, що це вчення, будучи революційною науковою теорією, пориває зі старою філософією, котра «лише пояснювала світ», але не перетворювала його. В основі марксизму лежить діалектичний метод — результат великого філософського руху в Німеччині, починаючи з часів Канта і завершуючи Гегелем. Згідно з цим методом, марксистське вчення, як і всі інші, виникло не на пустому місці, воно є етапом у розвитку попередніх ідей, якісно, а не кількісно відрізняється від них, причому виникло воно не шляхом простого заперечення відкидання старого, а й діалектичного заперечення (метафізичний і механістичний матеріалізм XVIII ст. — *теза*; діалектичний німецький ідеалізм — *антитеза*; діалектичний матеріалізм Маркса й Енгельса — *синтез*)²⁹.

Внутрішня логіка обґрунтування того, що таких різних філософів, як Кант, Фіхте, Шеллінг, Гегель і Фейєрбах можна і треба об'єднати в рамках одного напрямку, зрозуміла тільки в контексті марксизму. За межами марксистської традиції логіки немає жодної, адже не можна віднайти такої спільної риси, яка б об'єднувала усіх п'ятьох (як правило, випадають Кант і Фейєрбах), або ж спільна для них риса не є унікальною і властивою тільки для цих філософів навіть їхньої епохи. Інша річ — обґрунтування внутрішньої єдності вчень вище перелічених філософів в рамках марксизму, точніше марксизму-ленінізму: найбільш видатним німецьким філософом до Маркса і Енгельса

²⁹Німецька класична філософія, як зазначає Ойзерман, «відіграла велику роль в історичній підготовці філософії марксизму: спираючись на її досягнення, критично їх переробляючи з позиції робітничого класу, Маркс і Енгельс подолали метафізичну обмеженість матеріалізму XVIII століття і створили єдино науковий світогляд — діалектичний та історичний матеріалізм». *Ойзерман Т.И.* Указ. соч. — С. 6.

був Гегель, який сформулював закони діалектики як закони розвитку усього сущого, хоча й на хибній ідеалістичній основі. Другим за значенням проголощувався Фейербах, головними заслугами якого називалися відновлення і розвиток матеріалістичної традиції XVIII ст. Що стосується Канта, Фіхте і Шеллінга, то їх зараховують до когорти німецьких класичних філософів на тій підставі, що вони висунули низку діалектичних положень, які дістали подальшого розвитку й остаточного оформлення в діалектиці Гегеля. (До речі, сам Гегель стверджував, що в Німеччині наприкінці XVIII — на початку XIX ст. було багато філософів, але «усі їхні думки або запозичені у Фіхте, Канта чи Шеллінга, [...] або ж вони вносять у запозичені ними вчення деяку несуттєву зміну, [...] або ж вони змінюють другорядні форми»³⁰.) Отже, згідно з внутрішньою марксистською логікою, НКФ представлена вченнями Канта, Фіхте, Шеллінга, Гегеля та Фейербаха, які заклали основи для революційних філософських висновків Маркса й Енгельса.

У такому значенні, з нашої точки зору, НКФ можна розглядати в якості радянської філософської ідеологемі, експлікація появи якої можлива тільки у певному *соціокультурному* та *історико-філософському* контекстах. Йдеться про період т. зв. «сталінізації» усіх сфер життя радянського суспільства (формування «ідеологічного фронту»), у т. ч. й сфери наукової діяльності. Панівна в СРСР комуністична ідеологія формувала позитивний образ науки як могутньої соціально-перетворюючої сили, здатної впливати на усі сфери суспільного життя, і тим самим намагалася максимально використати її у своїх трансформаційних цілях. Як наслідок, з одного боку, *наука набуває ідеологізованого характеру*, а з іншого, сама ідеологія прагне стати науковою («науковий комунізм»). Такий двосторонній процес зближення і взаємовпливу ідеології і науки породив т. зв. *квазінауку* — вчення, прийняте в радянській науці, що перебуває у стані взаємного заперечення зі своїм однойменним світовим аналогом, має ряд специфічних особливостей у порівнянні з ним і в основі якого лежить діалектико-матеріалістичний метод.

Квазінаука як суто радянський феномен не була справжньою наукою, але у повній мірі видавалась за неї. Дослідник цього феномену В.А. Леглер, простеживши ланцюжок аналогій між ідеологією і квазінаукою, робить висновок про серйозну внутрішню і зовнішню схожість між цими функціонально близькими соціальними явищами. З-поміж

³⁰ Гегель. Лекции по истории философии. Книга третья // Гегель. Сочинения. Т. XI / Пер. с нем. В. Столпнера. — М.-Л.: Соцэкгиз, 1935. — С. 460.

виділених ним *особливостей квазінаук* у контексті розглядуваної у статті проблеми найважливішими можна вважати такі:

- (1) переважання негативного змісту над позитивним, критики свого світового аналогу над власною конструктивною частиною;
- (2) наявність багатьох власне наукових ознак (логічна структура, визначеність понять, однозначність, ясність), втім тільки у її негативній частині (у позитивній використовуються туманні формулювання, неясності, неточності);
- (3) полеміка з опонентами відбувається на кшталт ідеологічної боротьби (опонент — це не поважний співбесідник, з яким можна мирно і плідно обговорювати наукові проблеми, а страшний привид з іншої реальності);
- (4) наявність «шкіл» і «дискусій» всередині квазінауки (котра проголошувалась беззаперечно істинною), своєрідна наукова імітація;
- (5) широке застосування методу ярликів (якими можуть служити імена, наукові напрямки, філософські поняття) з метою чіткого розмежування наукового світу на «хорошу» і «погану» половини³¹.

Загальна тенденція ідеологізації торкнулась в не меншій, а можливо навіть і в найбільшій мірі, порівняно з іншими сферами, радянської філософії, яка поступово набувала рис догматизованої державної ідеології. У 1930–50-ті роки формується «*філософський фронт*» як частина загального «ідеологічного фронту», покликаною допомагати комуністичній партії у побудові нового типу суспільства в умовах ворожого «буржуазного» оточення як за межами країни, так і всередині неї³².

³¹ Див.: *Леглер В. А.* Идеология и квазинаука // *Философские исследования*. — 1993. — № 3. — С. 68-82.

³² Дуже показовим у цьому відношенні є пояснення Ждановим, чого очікує партія і особисто Сталін від філософів: «Коли говорять про філософський фронт, то одразу ж напрошується уявлення про організований загін войовничих філософів, досконало озброєних марксистською теорією, які ведуть розгорнутий наступ на ворожу ідеологію за кордоном, на пережитки буржуазної ідеології у свідомості радянських людей у нас всередині країни, рухають невпинно нашу науку вперед, озброюють трудивників соціалістичного суспільства усвідомленням закономірності нашого шляху і науково обґрунтованою впевненістю у конечній перемозі нашої справи». Див.: *Жданов А. А.* Указ. соч. — С. 35.

Головні напрямки роботи для «працівників філософського фронту» були визначені Леніним у програмній статті «Про значення воєнничого матеріалізму» (1922), яку зазвичай іменують його *філософським заповітом*. Зокрема, Ленін визначив два головних напрямки роботи журналу «Під прапором марксизму», а по суті і розвитку всієї радянської філософії: (1) «неухильне викриття і переслідування усіх сучасних “дипломованих лакеїв попівщини”», тобто ідеалістів; (2) «невтомна атеїстична пропаганда і боротьба»³³.

Отже, головними напрямками він проголошував «воєнничий матеріалізм» та «воєнничий атеїзм». Перемога «воєнничого матеріалізму», на думку Леніна, можлива тільки за умови союзу, по-перше, з матеріалістами, які не належать до комуністичної партії, і по-друге, з представниками сучасного природознавства, які схиляються до матеріалізму³⁴. Крім того, необхідно було надати серйозне філософське обґрунтування і природознавству, і матеріалізму, щоб вони змогли вистояти проти натиску буржуазних ідей. А для досягнення цієї мети, як вважав Ленін, необхідно «організувати систематичне вивчення діалектики Гегеля з матеріалістичної точки зору»³⁵. Пріоритетність матеріалістичного перетлумачення діалектики Гегеля пов'язана передусім з тим, що саме цей метод є основою радянської квазінауки у всіх її розгалуженнях.

Задля того, щоб активно використовувати таку науку в ідеологічних цілях та інтересах правлячої партії, щоб радянська наука успішно виконувала функцію закладення основ для прийняття фундаментальних принципів комуністичної ідеології, необхідно було трансформувати і *мову*, яка виступає не тільки засобом передачі інформації, але й потужним засобом формування концептуальної картини світу. З огляду на це мова стає об'єктом пильної уваги з боку представників радянської влади, які намагаються використати весь її (мови) трансформуючий потенціал як знаряддя формування типу мислення «нової» людини, комуністичного типу особистості. З боку партійної ідеології спостерігається *лінгвістичний екстремізм* (К.В. Зуєв) — потужне впровадження в мову і мислення суспільства ідеологічних стереотипів. Одним із таких стереотипів стає образ ворога, котрий культивується у різних (політичних, літературних, наукових) текстах, що мають директивний характер — заклик до боротьби з ворогом з метою ство-

³³ *Ленін В.И. О значении воинствующего материализма // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. — М.: Изд-во политической литературы, 1970. — Т. 45. — С. 25.*

³⁴ *Там само.* — С. 29.

³⁵ *Там само.* — С. 29-30.

рення нового суспільства, єдиної держави, де не буде ні внутрішнього, ні зовнішнього ворога, з єдиною мовою та єдиним типом мислення. Як наслідок, досить широко використовуються лексеми «ворог», «боротьба», «фронт» тощо³⁶.

На основі здійсненого К.В. Зуєвим аналізу того, як т. зв. лінгвістично-опозиціонери 20-х років ХХ ст. сприймали й інтерпретували мовні процеси післяреволюційного періоду³⁷, можна виділити провідні тенденції таких процесів, що демонструють *напрямки трансформації мови* загалом і мови науки зокрема. По-перше, у науковій, літературній та інших сферах явним стає прагнення авторів через текст наблизитись до ідеологічного простору влади, що має наслідком формування ідеологізованої мови професійного спілкування, яка поступово втрачала свій референційний зв'язок із дійсністю (слова перестали виражати те, що думає людина, а слугували позначенням тільки того, як вона має думати). Деформація мови, особливо її лексики, сприяла широкому розповсюдженню шаблонного типу мислення, стандартизації поведінки людей у суспільстві (мислити можна образами і поняттями, але не можна мислити словарними штампами). Люди жили у світі фраз, лозунгів, словесних конструкцій, які заміняли їм об'єктивну інформацію про дійсність. Партія володіла монополією на істину і не залишала простору для суспільної думки. У результаті сформувався т. зв. «словесний фетишизм» — віра у силу слів, які значили для багатьох більше, ніж очевидні і наглядні факти; формується своєрідна «віртуальна» реальність.

По-друге, створюються нові слова, що позначають явища і предмети, які з'явилися під час революції і в наступні роки, а вживаним словам зазвичай надаються нові значення, активно використовуються різні типи аббревіації (т. зв. «радянські скорочення») — один із інструментів здійснення влади і впливу на суспільну свідомість. Отже, відбувається модернізація мови, яку зазвичай лінгвісти характеризують як її спрощення, передусім йдеться про лексичну систему, оскільки здебільшого орієнтувались на рівень мовної культури народних мас. Спрощення словника виразилось головним чином у його скороченні за рахунок релігійно-філософської термінології та усіх слів, так чи інакше пов'язаних з «буржуазною культурою». У той же час словник поповнився неологізмами, які представляли собою здебільшого скороче-

³⁶ Зуев К.В. Идеологизация языка в политических, авангардистских и научных текстах начала XX века. Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. — Ставрополь, 2005. — С. 5, 108.

³⁷ Див.: Там само. — С. 74-93.

ння лексем різних типів: буквенні, звукові, складові, змішані і складні (НЕП, генштаб, політбюро, виконком тощо). Абревіації і неологізми, як правило, мали ідеологічний характер.

По-третє, радянська словесність була побудована строго ієрархічно: її нормуючу основу складали тексти засновників марксизму-ленінізму, партійні документи, тексти виступів осіб, наближених до партійного керівництва. Усі інші тексти, згідно з принципом партійності, мали співвідноситись з нормами мовного стандарту, згідно з яким можна було легко відрізнити мовлення представника комуністичної ідеології від мовлення представника буржуазії. Щоб стати членом партії, діяти у відповідності з її вказівками, необхідно було оволодіти властивими для неї мовними особливостями.

Отже, можна стверджувати, що мовні процеси періоду формування радянського суспільства позначені загальною тенденцією до ідеологізації. Мова розглядалась партійним керівництвом як інструмент поширення ідеологічного впливу на усі сфери соціокультурного життя, як інструмент формування нового типу суспільства і нової людини, а для успішної реалізації своєї функції має бути трансформована сама мова, у т. ч. і мова науки.

Наслідком процесу ідеологізації мови і науки стає, зокрема, ідеологічна *навантаженість мови науки*, в якій широко представлені *ідеологеми* — ідеологічно навантажені слова чи словосполучення. За визначенням Г.Ч. Гусейнова, ідеологема — це «мінімальний відрізок письмового тексту чи потоку мовлення, предмет або символ, який сприймається автором, слухачем, читачем як відсилка — пряма чи опосередкована — до метамови, або до уявного зводу світоглядних норм і фундаментальних ідейних настанов, якими має керуватись суспільство»³⁸. Оперування ідеологемами дозволяє виробити спільний ідеологічний простір, що орієнтує на сферу належного як в аспекті мислення, так і в аспекті дії, і застерігає від недозволеного. Ідеологема у структурі квазінауки виконує функцію наукового терміну, а теоретична навантаженість фактів замінюється ідеологічною навантаженістю.

Ідеологемами була пройнята уся мова, яка використовувалась у взаємодії партійного керівництва з народом з метою ідеологічного впливу і максимального поширення комуністичних принципів та ідей у масовій свідомості. Широко представленими ідеологемами були і в мові усїєї радянської науки (квазінауки), у тому числі (і з огляду на методологі-

³⁸ Гусейнов Г.Ч. Советские идеологемы в русском дискурсе 1990-х. — М.: Три квадрата, 2003. — С. 27.

чну значущість передусім) у філософії. *Філософську ідеологему* можна розглядати в якості найменшої значимої одиниці ідеологічно навантаженої мови філософії, деякого мисленого каркасу, що має ідеологічний смисл і сприймається носіями такої мови як своєрідний орієнтир у поясненні певних філософських ідей, напрямків, підходів тощо³⁹.

Розглянувши соціокультурний та історико-філософський контексти появи терміну НКФ, що використовувався на позначення сукупності вчень п'ятих філософів, які разом утворювали теоретичне джерело марксизму, можна виокремити *аргументи* на користь тези, що цей термін представляє собою одну із радянських філософських ідеологем.

1. В рамках одного напрямку об'єднані філософи тільки за тим принципом, що вони заклали основи для філософських висновків Маркса й Енгельса. Інша логіка для здійснення такого поєднання вчень п'ятих філософів не спрацьовує. Адже Кант, як відомо, ще за життя своєю заявою про неспроможність науковчення Фіхте⁴⁰ відмежувався від того, що можна назвати німецьким спекулятивним ідеалізмом. Він не розглядав онтологічних питань, намагався обмежити спекулятивні претензії чистого розуму, не вважав наявність суперечностей позитивним явищем, слідуючи у розумінні суті наукового пізнання принципам традиційної аристотелівської (а не діалектичної) логіки. Те, що Кант своїми ідеями вплинув на оформлення філософських систем Фіхте, Шеллінга та Гегеля, не дає підстави стверджувати, що він є засновником відповідного напрямку у філософії, адже кантівські ідеї так само сильно вплинули і на появу інших вчень німецьких філософів кінця

³⁹В якості типових радянських філософських ідеологем можна передусім розглядати терміни, що використовувались у зв'язку з ілюстрацією тези про ідейну боротьбу на «філософському фронті», як-от: «*основне питання філософії*» (питання, у вирішенні якого розходяться, як стверджував Ленін в «Матеріалізмі та емпірокритицизмі», дві протилежні «*партії у філософії*», тобто матеріалісти та ідеалісти, що «у кінцевому рахунку виражають ідеологію ворожих класів сучасного суспільства»), «*ідеалізм*» як ворожа «*партія у філософії*» (цей термін міг додатково навантажуватись ідеологічним змістом, наприклад, «схильний до меншовизму»; ідеалістами називали навіть тих філософів, які не мали жодного відношення до постановки і спроб вирішення онтологічного питання; найбільш показовим у цьому відношенні є ленінська характеристика кантівської філософії як еkleктичної, примиренської, половинчастої і непослідовної), «*критика сучасних буржуазних вчень*» (під критикою у даному контексті розумілась не орієнтація на конструктивну дискусію з науковим опонентом і на перегляд власних ідей, а орієнтація на викриття реакційної сутності ворожих ідей, боротьбу з ними від імені класиків марксизму, чії ідеї визнавались безумовно істинними і не підлягали сумніву, доведення обмеженості і неспроможності позиції ідейного ворога) тощо.

⁴⁰Див.: Кант И. Заявление по поводу наукоучения Фихте // Кант И. Сочинения. В 8-ми т. — Т. 8. — М.: Чоро, 1994. — С. 263-264.

XVIII — початку XIX ст., зокрема А. Шопенгауера, але ж на цій підставі Кант не розглядається як засновник сучасного ірраціоналізму. Ще більше випадає із цієї п'ятірки Фейєрбах, який принципово не сприймав того, що утворювало основу вчень Фіхте, Шеллінга і Гегеля — діалектику та ідеалізм. Не дарма Енгельс говорив, як ми уже згадували на початку статті, що «Гегелем взагалі завершується філософія».

2. Використання терміну НКФ передбачає визнання телеологічно організованого філософського руху не просто від Канта до Гегеля (як це логічно випливало із гегелівського прочитання історії філософії і було сприйнято у тому числі й на Заході, про що свідчить дуже поширений впритул до початку XXI ст. вислів «*von Kant bis Hegel*»), а у напрямку до кульмінації усього розвитку європейської філософії першої половини XIX ст. — марксизму. Визнаючи наявність «раціонального зерна» особливо у вченнях Гегеля і Фейєрбаха, марксизм претендував на критичне подолання їхніх недоліків шляхом синтезу їхніх переваг (діалектики і матеріалізму відповідно). Тому НКФ у даному контексті — це не самодостатнє явище в історії філософії, а всього лише головне теоретичне джерело марксизму.

3. Такі мовні явища як активне використання абревіацій, спрощення лексичної системи внаслідок орієнтації на рівень мовної культури народних мас позначились і на способі термінологізації німецької філософії кінця XVIII — першої половини XIX ст. в радянській філософії. Йдеться передусім про переставляння місцями у терміні слів «класична» та «німецька». Всупереч тому, як цей термін згадувався у класика марксизму (що вже саме по собі мало орієнтувати на наслідування), поступово домінуючою стає тенденція його використання у видозмінній формі — замість енгельсівського «класична німецька філософія» — «німецька класична філософія», а згодом, особливо у навчальній літературі, — просто НКФ. Яке може бути цьому раціональне пояснення? З нашої точки зору, коли у вказаному терміні на перше місце ставиться слово «німецька», підкреслюється значення цієї філософії в якості одного із теоретичних джерел марксизму (поруч із *англійською* політичною економією та *французьким* утопічним соціалізмом; однотипний початок у назві трьох джерел сприяє кращому їх запам'ятовуванню, а наголос на національній приналежності підкреслює значущість самого марксизму, який узагальнює усі найкращі здобутки передової європейської культури першої половини XIX ст.). Чи змінюється від такої перестановки слів значення терміну в цілому? Напевне, змінюється. Термін набуває передусім більш ідеологізованого і спрощеного характеру (досить згадати, що, слідуючи Енгельсу, сумнівним є

віднесення до традиції класичної німецької філософії Фейєрбаха. Крім того, у сучасній і пострадянській, і західній філософській думці спостерігається тенденція до структурного розширення і наповнення новим змістом запропонованого Енгельсом поняття⁴¹).

4 Висновки

Розглянута у статті радянська версія вирішення проблеми термінологізації німецької філософії кінця XVIII — початку XIX ст. дозволяє зробити деякі висновки. Використання терміну і поняття НКФ у значенні етапу розвитку домарксистської німецької філософії, що утворюють філософські вчення І. Канта, І.Г. Фіхте, Ф.В. Шеллінга, Г.В.Ф. Гегеля і Л.А. Фейєрбаха, доцільне і зрозуміле тільки в контексті радянської філософської традиції. Натомість наукова легітимність його застосування за межами радянської філософії видається не тільки проблематичною, але і досить сумнівною. Здійснене у статті прояснення значення терміну і поняття НКФ дає підстави стверджувати, що вони поступово формувалися в контексті офіційної радянської філософії (на відміну від професійної, яка, звичайно, зазнавала ідеологічного впливу з боку офіційної, особливо у 1930–50-ті роки, але була в деякій мірі автономною у період до і після суцільної догматизації радянської філософії) у якості однієї із філософських ідеологем, тобто такої одиниці мови, що має ідеологічну навантаженість. За межами вказаної філософської традиції термін НКФ у розглядуваному у статті значенні втрачає функцію наукового терміну, позначаючи порожнє поняття. Використання цього терміну не сприяє, по-перше, включенню в історико-філософський процес численних вчень того доволі насиченого і плідного у філософському відношенні періоду; по-друге, усуненню телеологічного підходу, згідно з яким уся попередня філософська традиція знаходить своє завершення у марксизмі (який іноді явно, але найчастіше у завуальованій формі, представлений у вітчизняній літературі навчального характеру, про що свідчить, зокрема, спосіб викладу т. зв. теоретичної, або систематичної, філософії); по-третє, навіть розгляд філософських вчень включених до цього «напрямку» п'ятьох філософів у їхній багатогранності і самодостатності, передусім це стосується

⁴¹ Див., напр.: *Огнаш Е.-О.* Від Канта до Гегеля або Що таке класична німецька філософія? // Актуальні проблеми духовності. — Кривий Ріг, 2016. — Вип. 17. — С. 3-15; *Охотников О.В.* О смысле термина «немецкая классическая философия» // Вестник ОГУ. — 2003. — № 3. — С. 21-26.

критичної філософії І. Канта, яка заклала основи не тільки спекулятивного німецького ідеалізму, але й, наприклад, сучасної аналітичної філософії, негативно налаштованої щодо будь-яких проявів філософської спекуляції.

Надійшла до редакції 09 серпня 2016 р.

РОЗВИТОК ДИСКУСІЇ МІЖ ПРЕДСТАВНИКАМИ КОНТИНЕНТАЛЬНОЇ ТА АНАЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

А.С. Синиця

Розподіл на континентальну й аналітичну філософію, попри усі його неточності¹, набув сьогодні чималої популярності, і це не зважаючи навіть на те, що заговорили про нього відносно недавно. Зокрема, у Британії концепт «континентальна філософія» став фігурувати у назвах університетських навчальних курсів лише на початку 1980-х років [10, с. 39]. Їх укладачі мали на меті продемонструвати відмін-

¹Адже, з одного боку, поняттям, протилежним до «аналітичний», буде «неаналітичний», а до «континентального» — «неконтинентальний» (або ж «острівний»). З іншого боку, серед мислителів, які творили на континенті, було багато таких, яких зараховують до представників аналітичної філософії. Йдеться насамперед про одного з її засновників — Г. Фреге, про представників Львівсько-Варшавської логіко-філософської школи, про таких німецьких філософів як А. фон Савіньї і Е. Тугендгат, про фінських логіків і філософів Г.Г. фон Врігта і Я. Хінтікку та ін. Разом з тим, помилково буде й вважати, що в Англії чи США всі філософи працювали тільки в руслі аналітичної філософії. Наприклад, в Англії на початку ХХ ст. був популярним абсолютний ідеалізм, у США — прагматизм, які послуговувалися власною дослідницькою методологією. Слід мати на увазі й те, що проблеми логіки й епістемології, теми мови, смислу, значення, істини, які традиційно визначають специфіку аналітичної філософії, були не чужими для континентальних філософів. Зі свого боку, важливі з погляду континентальної філософії проблеми етики, антропології, соціальної й комунікативної філософії отримали розвиток у межах аналітичної філософії. Та все ж, для того щоб кардинально не протиставляти континентальну й аналітичну філософії, не робити наголос винятково на одній із них, а назву другої утворювати за залишковим принципом способом простого заперечення, чим фактично констатувати неможливість їх подальшої взаємодії, у пропонованій статті я застосовуватиму цей поділ і надалі, звісно, враховуючи його вищевказані неточності.

ність британської аналітико-філософської традиції від тих невластивих їй способів філософування, що були поширені на континенті — зокрема феноменології, екзистенціалізму, структуралізму, постструктуралізму тощо. Популярність такого розподілу у наш час можна пояснити кількома причинами. По-перше, слід звернути увагу на традиційне для історії філософії співіснування двох типів філософування, один з яких — епістемний — зорієнтований на знання і їх обґрунтування в науково-теоретичному ключі й, загалом, на пошук істини, а другий — софійний — зорієнтований на мудрість, віднайдення смислів і рефлексії довкола них у практичних дискурсах. Перший спосіб філософування у наш час найяскравіше проявив себе саме в аналітичній філософії, другий — в континентальній. Аналітична філософія сьогодні стала чи не найпопулярнішим філософським напрямом у світі, ідеї якого швидко поширюються насамперед у зв'язку з тим, що вже тривалий час саме англійська є мовою міжнародного спілкування. Тому й не дивно, що тепер багато ідей континентальних філософів стають популярними як своєрідна альтернатива міркуванням філософів-аналітиків. По-друге, раз по раз до теми конфронтації континентальної й аналітичної філософії звертаються дослідники, як-от С. Крічлі [10] чи А. Врагіміс [17]. Зрештою, по-третє, останнім часом все частіше на цій розрізненості активно акцентують увагу й самі філософи з обох боків. Чи виправданими є дискусії між ними, чим вони зумовлені й наскільки плідними були їхні результати, я спробую з'ясувати далі. Наразі, для більш якісного розгляду ще раз окреслю співвідношення змістів понять «континентальна філософія» й «аналітична філософія».

Сутнісне протиставлення. Терміном «континентальна філософія» позначають цілу низку філософських напрямів і шкіл Західної Європи — герменевтику, екзистенціалізм, феноменологію, структуралізм і постструктуралізм, ідеї представників Франкфуртської школи тощо. Серед предтеч континентальної філософії, поширеної передусім у Франції, Німеччині, Іспанії, доцільно виокремити імена таких мислителів як Ф. Ніцше, С. К'єркегор, Ф. Достоевський, Е. Гуссерль та ін. Для континентальних філософів властивий не аналітичний, а дескриптивно-рефлексивний стиль філософування. Вони дотримуються позиції антисциєнтизму, оскільки переконані, що, з одного боку, наука й сама на дотеоретичному рівні визначена світоглядними установками дослідника, а з другого — й самому дискурсу науки (теоретичної і прикладної) у наш час притаманні найрізноманітніші інтерпретації, багато з яких є контрадикторними одна одній. У зв'язку з цим континентальні філософи більше звертаються до осмислення духовних

основ людського буття, метафізичних передумов існування людини, її сутності, комунікації і співжиття з іншими членами людської спільноти. Апелюючи до методології плюралізму, представники континентальної філософії більше схильні до філософування як продукування коментарів на думки попередників, до вибудовування власних інтерпретацій тієї чи іншої історичної дійсності, до критики наявних у ній традиційних і сьогочасних практик. Метою такої критики є прагнення подолати наявні на рівні особистості й суспільства екзистенційні та соціальні кризи. Для цього часом доводилося здійснювати переоцінку цінностей, зокрема й на нігілістичний лад. Філософи, які не мали наміру поділяти ідеалів нігілізму, часто шукали першооснови філософських смислів у сферах літератури (особливо в поезії) й мистецтва. Їх міркування виявлялися сповненими роздумів на соціально-політичні й метафізично-релігійні теми. Будучи позбавленими досвідного підґрунтя ідеї континентальних філософів не раз підлягали демістифікації й деміфологізації, адже ставало не зовсім зрозумілим, чим власне філософія відрізняється від жанру інтелектуальної літератури, як вона, не спрямовуючись на віднайдення істини, може бути наставницею життя, а філософ — любителем мудрості, а не мудрування (дет. див., напр.: [10]).

Зі свого боку, *аналітична філософія* як філософія наукова завжди більше націлена на пошук достовірних знань про світ, а не просто на запитання про людське буття у світі чи віднаходження суті людини в мудрості. Аналітична філософія мало цікавилася історичною складовою філософської проблематики й була більше у своїх рефлексіях спрямованою не на традицію і минуле, а на інновації і майбутнє. Скажімо, у наш час представники цього напрямку філософської думки багато міркують щодо проблем теорії штучного інтелекту, розвитку нейронауки, штучних особистостей тощо. Загалом аналітична філософія набула поширення переважно в англійських країнах (Англії, США, Австралії) завдяки творчим зусиллям мислителів з Кембриджського університету — Дж. Е. Мура, Б. Рассела, Л. Вітгенштейна. Її осердя визначене методом аналізу, який передбачає скрупульозне вивчення досліджуваної проблеми, чіткість у викладі думок, високі вимоги до логічного рівня аргументації тощо. Втім, історично склалося так, що тематика аналітичної філософії швидко змінювалася. Спершу логічний аналіз мови змінився лінгвістичним, згодом взагалі відбувся поступовий перехід від дослідження мови до вивчення свідомості. Застосування методу аналізу в різних наукових сферах (метафізиці, політиці, релігії, етиці, історії тощо), вплив ідей феноменології, гер-

меневтики й постмодернізму зробили концепт аналітичної філософії дуже узагальненим, таким, що позначає аж надто відмінні за своєю суттю системи знань (дет. див., напр.: [5], [6]). Зрештою, чималі труднощі наявні і при застосуванні поняття «континентальна філософія» на позначення не меншою мірою різнорідних за суттю філософських напрямів і шкіл.

Зважаючи на наведені сутнісні відмінності, не викликає подиву думка, що за понад сторічну історію розвитку філософії між представниками аналітичної і континентальної філософії виникали запеклі дискусії. Щоправда треба зауважити, що з часом змістова складова цих дискусій все більше нівелювалася. Відповідно, й самі дискусії ставали все менш конструктивними.

Етап 1. Формальні відмінності за наявності часткової змістової єдності. Наприклад, якщо, з одного боку, розглянути філософські погляди німецького мислителя, засновника феноменології Е. Гуссерля (1859–1938), а з другого — його співвітчизника Г. Фреге (1848–1925), творчість якого стала першоджерелом формування аналітичної філософії, то з'ясуємо, що їх можна зіставити без особливих проблем. Як відомо, Е. Гуссерль у праці «Логічні дослідження» [13], [14], що вийшла друком у 1900–1901 рр., намагався відповісти на критику його ідей філософії арифметики з боку Г. Фреге. Саме з цієї праці й почався розвиток континентальної філософії у формі феноменології. Одним з ключових понять «Логічних досліджень» Е. Гуссерля було поняття смислу. Не меншого значення у своїх наукових розвідках цьому поняттю надавав і Г. Фреге, автор знакової для становлення ідей аналітичної філософії праці «Про смисл і значення» [7] (1892). Обоє, критикуючи психологізм у логіці, сформулювали тричленну епістемологічну конструкцію, в якій смисл виступає медіальним терміном. Щоправда в Е. Гуссерля він є медіумом між інтенціональним актом та інтендованим предметом, а в Г. Фреге — між визначеним знаковим комплексом і значенням знаків. Тим не менше, їхні тлумачення концепту смислу мають багато спільних рис. Наприклад, смисл обоє наділяли ідеальним статусом; переконували, що його можна досягнути в особливому інтелектуальному досвіді; що досягнення смислу слід відрізняти від пов'язаних з цим досягненням уявлень; що в понятті смислу зафіксовано прийняття предмета до уваги певним способом тощо. Ключова відмінність у їхніх міркуваннях полягає в тому, що Е. Гуссерль розкриває зміст поняття смислу через аналіз свідомості, а Г. Фреге — через аналіз мови. Хоча в обох досліджуваний концепт і виступає дещо нейтральною сутністю: зокрема, Е. Гуссерль переконаний, що смисл не визначає

факт реального існування предмета, у той час як Г. Фреге — що смисл не впливає на значення істинності відповідного висловлювання.

Етап 2. Окреслення змістово-методологічних відмінностей.

Градус дискусії між представниками континентальної та аналітичної філософії було посилено в часи Веймарської республіки (1919–1933) екзистенціалістом М. Гайдеггером (1889–1976), з одного боку, і логічним позитивістом Р. Карнапом (1891–1970), з другого. Кардинальна відмінність їх поглядів яскраво проявилася щодо проблеми наявності метафізичних знань у філософії. А все тому, що філософський підхід М. Гайдеггера до пояснення феноменів дійсності за своєю суттю був екзистенційним (герменевтичним), а Р. Карнапа — науковим.

Про ставлення М. Гайдеггера до завдань метафізики, а заодно й щодо ідей на кшталт наукової філософії, довідуємося з інавгураційної лекції «Що таке метафізика?», прочитаної ним 24 липня 1929 р. на спільному засіданні природничонаукових і гуманітарних факультетів у Фрайбурзькому університеті з нагоди його обрання професором філософії. Уже на самому початку лекції М. Гайдеггер замість того, щоб одразу відповісти на запропоноване у її назві коротке й на перший погляд просте запитання, вирішив підмінити його й поміркувати над окремим метафізичним запитанням з наміром, що у такий спосіб зможе наблизитися до розуміння суті метафізики. Метою цього німецького мислителя було відродження в метафізиці первісної єдиної основи наук, що на даному етапі розвитку людства стали аж надто розрізненими. Ба більше, про їх спільну основу ніхто й не намагався говорити. Зі свого боку, М. Гайдеггер вказував на те, що для всіх наук є характерним вести мову про суще. Йому протистоїть Ніщо, про яке в науці не йдеться. А все тому, що наука апелює лише до теоретичних конструкцій розуму й відповідно не спроможна проаналізувати Ніщо. Втім, без нього не можна зрозуміти саму суть науки. Адже слід мати на увазі, що саме буття ще до теоретичного рівня відкривається перед нами у наших відчуттях. Тому у нас вже існує певна налаштованість до світу. Налаштованістю, яка веде до Ніщо, є тривога (нім. «angst»), що супроводжує нас усе життя. Ніщо є не сущим, а «умовою можливості розкриття сущого як такого для людського буття» [8, с. 23]. Завдяки запитованню про Ніщо, ми й здатні відкрити для себе метафізику як таку. Вона запитує про сутність буття, виходячи за його межі. Міркування в такому ключі відкривають перед дослідником і питання Бога, який творить світ з Ніщо. Втім, М. Гайдеггер більше зосереджує увагу саме на філософській складовій питання, завершуючи лекцію основним питанням метафізики: «Чому взагалі є суще, а

не навпаки, Ніщо?» [8, с. 27].

Як бачимо, відповідаючи на запитання «Що таке метафізика?» М. Гайдеггер застосовує неприйнятну для аналітика методологію. Щоб прояснити сутність науково-філософської позиції, Р. Карнап написав працю «Подолання метафізики за допомогою логічного аналізу мови» [4] (1932). У ній метафізику через відсутність будь-якого роду апелювання до емпіричних фактів визнано безглуздою. Р. Карнап писав, що одним з основних недоліків метафізики є «плутанина сфер [застосування] понять» [там само, с. 55], що порушує логічний синтаксис. Наприклад, недоречно утворювати висловлювання на кшталт «Цезар є просте число», оскільки в ньому буде змішано суб'єкт, що належить до особистостей, і предикат, що належить до сфери чисел. Але, як зауважує Р. Карнап,

псевдовисловлювання цього виду найчастіше зустрічаються у Гегеля і Гайдеггера, який перейняв разом з багатьма особливостями гегелівської форми мови також і деякі її логічні недоліки (наприклад: визначення, які повинні відноситися до певного виду предметів, а замість цього відносяться до відношення цих предметів до «буття», «наявного буття» або до відношень між цими предметами) [там само, с. 56].

Окрім міркувань філософського штибу, Р. Карнап апелював і до тверджень інших мислителів, які різко виступили проти філософії-ніщо М. Гайдеггера, що йшла врозріз як з методологією філософії науки (О. Краус), так і з теорією доведення (Д. Гільберт) (див.: [там само, с. 61]).

У відповідь і сам М. Гайдеггер, хоча й не любив дискутувати з критиками, в одному зі своїх листів, написаному 1964 р. і вміщеному як передмова до свого тексту з 1920-х рр., згадав про Р. Карнапа в такому контексті:

Досі приховане осердя тих зусиль, на яких сходяться навіть найбільш крайні полюси «філософії» сучасності. Дехто нині називає такі позиції технічно-науковим поглядом на мову і спекулятивно-герменевтичним досвідом мови (цит. за: [10, с. 105]).

Відштовхуючись від позиції М. Гайдеггера, навряд чи аргументи Р. Карнапа варто було б визнати такими, що стосуються суті природи буття. Лінгвістичний аналіз не виходить за межі мови. Але навіть і ті критерії, які пропонували логічні позитивісти, зокрема метод верифікації, по суті ґрунтовані на метафізичних принципах, адже немає жодних емпіричних способів доведення того, що саме верифікація є

оптимальним методом визнання одних висловлювань істинними, а інших, навпаки, — хибними. Таким чином Р. Карнапа певною мірою можна визнати таким же метафізиком, як і М. Гайдеггера. Звісно, сам Р. Карнап і близько не погодився б з подібною оцінкою. Не приймав він і спосіб філософування М. Гайдеггера, який важко піддати логічному аналізу у зв'язку з властивою йому мізерною кількістю визначень, безліччю метафор і незрозумілих тверджень. Мабуть Р. Карнап лише б риторично й з долею скепсису запитував, що означають висловлювання на кшталт, наведених у М. Гайдеггера: «Величина душі вимірюється тим, наскільки вона здатна на вогненне споглядання, через що стає вона своєю в болеві. Болеві властива сутність, зворотна в собі» [1, с. 62]. «Величина душі», «вогненне споглядання», «сутність, зворотна в собі» і т. д. Хіба є це однозначно зрозумілі поняття? Який смисл у них закладено? А якщо взяти його відоме «Мова мовить» [2, с. 28]. Чи не можна тоді сказати, що розум розуміє, письмо пише, а смак смакує? Або ж один з відомих у М. Гайдеггера зворотів: «Сутність мови: Мова сутності» [3, с. 154]. Чи не можна за цим же зразком утворити безліч інших абстрактних визначень? Наприклад, взявши абстрактні поняття «істина», «буття», «сутність», «свобода» можна в комбінаторний спосіб утворити багато нових визначень, як-от «буття істини — це істина буття», «сутність істини — це істина сутності», «сутність істини — це свобода», «сутність свободи — це буття істини» і т. д. Звісно можна перекопувати, що всі вони (або ж деякі з них), на відміну від запропонованого М. Гайдеггером, позбавлені значення. Можна перекопувати, що й вони мають певний сенс. Р. Карнап, як я уже зазначав, всі такі визначення, сповнені метафізичних смислів, зараховував до безглуздих.

Втім, як відомо, міркування логічних позитивістів з часом були переглянуті. Той же Л. Вітгенштейн, який своїми працями надихав представників Віденського гуртка (зокрема і Р. Карнапа), й у ранній період творчості займався винятково властивими для аналітичної філософії питаннями, згодом розчарувався у формалізмах і став також досліджувати проблематику, типову для континентальної філософії (як-от питання культури і цінностей), у зв'язку з чим, відповідно, став більш тематично (але не методологічно) ближчим до міркувань М. Гайдеггера. Природа невимовного, метафізичного чи то пак етичного, цікавила Л. Вітгенштейна звісно завжди, попри те, що з погляду логіки міркування про щось подібне й слід було визнати безглуздими. Зауважу, що такий перехід Л. Вітгенштейна став можливим завдяки гнучкості аналітичного методу дослідження, тому цей мислитель

і надалі залишився в межах аналітичної традиції філософії. А от зворотний перехід — від континентальної традиції до аналітичної — видається складнішим завданням, оскільки відповідна методологія (феноменологічна, структуралістська тощо) є менш гнучкою, а проблематика науки більш складною і такою, що вимагає ґрунтовнішої підготовки у суміжних наукових сферах (логіці, лінгвістиці, природничих науках).

Етап 3. Втрата смислів. Відомою в історії філософії була дискусія між прихильником лінгвістичної філософії американцем Дж. Серлем (нар. 1932 р.) і французьким постструктуралістом Ж. Дерридою (1930–2004), яка розгорілася в 1970-х рр. щодо теорії мовленнєвих актів англійського філософа Дж. Остіна (1911–1960). Дж. Серль був учнем Дж. Остіна, а тому вважав неприйнятним метафізичне перепрочитання творчості вчителя, яке здійснив Ж. Деррида у праці «Підпис — подія — контекст» [12] (1972). Згідно з його постструктуралістською інтерпретацією, запропонована Дж. Остіном ідея контекстуальності значення була, по суті, метафізичною. Мало того, й саме поняття комунікації, а також переконання в можливості зрозуміти думки співрозмовника, на чому наголошував і Дж. Серль, виявились, як вважав Ж. Деррида, не менш метафізичними, а можливість чіткої дистинкції між дескриптивами і перформативами — загалом невиправданою. Зрештою, Ж. Деррида на свій лад витлумачив поняття мовленнєвого акту, інтенціональності, смислу, значення, розрізнення написаного і промовленого тощо. Ясна річ, що подібного роду інтерпретації для Дж. Серля були недоречними (дет. див.: [17, с. 160-181]). Щоб вкотре наголосити на неприйнятті ідей Ж. Дерриди, уже набагато пізніше, у 1994 р., Дж. Серль дорікнув йому за незнання ідей ключових для аналітичної філософії мислителів. Він писав: «Наскільки мені відомо, Деррида не знає майже нічого про праці Фреге, Рассела, Вітгенштейна й інших» [16, с. 193]. Таким чином розвивати й саму дискусію видавалося недоречним.

Резонансною була й дискусія між американським лінгвістом і філософом-аналітиком Н. Хомським (нар. 1928 р.) і французьким мислителем-постструктуралістом М. Фуко (1926–1984) щодо людської природи (вроджених знань, творчості, демократії тощо), що відбулася в листопаді 1971 р. у Вищій технічній школі Ейндговена й була висвітлена голландським телебаченням [11]. Варто зауважити, що сама дискусія була доволі тактовною, хоча й учасникам, які відповідали на запитання модератора Ф. Елдерса, і було дещо важко підходити до аналізу того чи іншого питання зі спільних позицій, оскільки вони послуговувалися різними методологіями, до того ж, спілкувалися різними мова-

ми: Н. Хомський — англійською, М. Фуко — французькою (якою йому було легше витончено формулювати думки). В їх дискусії, особливо щодо філософсько-теоретичних питань, кожен мав на меті донести до аудиторії щось своє; вони мало розвивали думку одне одного й більше просто генерували все нові і нові смисли, почасти апелюючи до фактів з минулого.

Етап 4. Демонстративно-формальна конфронтація. Пізніше, всередині 1990-х рр., Н. Хомський вкрай негативно висловився щодо творчості континентальних філософів, уже не вдаючись до евфемізмів. Він звинуватив їх у «мракобіссі», творенні «постмодерністських культур», «тарабарщині», додаючи, що «Деррида, Лакан, Ліотар, Кристева і т. д., навіть Фуко, з яким я був знайомий і який мені подобався, котрий дещо вирізнявся від решти, пишуть речі, які я також не розумію» [9]. Їхні твори видавалися йому нецікавими й позбавленими теоретичної цінності у зв'язку з ненауковістю. Справжню теорію вони підміняли низкою неологізмів з украй нечітким значенням й видавали власну вигадану думку за істинну, що звісно неприпустимо.

Що цікаво, у грудні 2012 р. у своїх заочних дебатах зі знаним континентальним мислителем — словенським філософом і культурологом С. Жижеком (нар. 1949 р.) — Н. Хомський висловився так:

Кажучи, що мене не цікавить теорія, я мав на увазі, що мене не цікавить хвалювате використання химерних термінів — усіх цих багатоскладових слівць — задля створення видимості теорії на порожньому місці. Адже з такого непотребу теорії не зліпш — принаймні теорії в усталеному в науці та й будь-якій іншій серйозній галузі її розумінні. Спробуйте-но знайти у згадуваних вами працях бодай якісь принципи, висновки з яких, придатні до емпіричної перевірки, ви не змогли б розтлумачити дванадцятирічній дитині за п'ять хвилин² [15].

Звісно, дискусії на кшталт цієї радше розраховані на привернення уваги сторонніх осіб до власних філософських концепцій, а не на віднайдення філософської істини.

Висновки. Як бачимо, взаємодія між представниками континентальної та аналітичної філософії мала місце від самого початку становлення обох філософських традицій. І якщо спершу критика у бік протилежної сторони була доволі виваженою, а в багатьох випадках можна віднайти спільне бачення на ті чи інші проблеми (як-от у випадку Е. Гуссерля і Г. Фреге щодо концепту смислу і його ролі в епістемологічних дослідженнях), то згодом непорозуміння між представниками континентальної і аналітичної філософії тільки посилювалися.

²У перекладі з І. Грабовським.

Наприклад, способи філософування і позиції позитивіста Р. Карнапа й екзистенціаліста М. Гайдеггера щодо потреби у метафізичних знаннях кардинально протилежні. Прагнення осмислити ідеї представників іншої філософської традиції, як це зробив Ж. Деррида у випадку з теорією мовленнєвих актів Дж. Остіна, лише посилили конфронтацію між представниками обох філософських традицій, оскільки були, згідно з Дж. Серлем, явно далекими від суті й спотворювали зміст цих ідей. Разом з тим спроби спільного обговорення певних проблем (як це зробили Н. Хомський і М. Фуко) були мало ефективними й не призводили до порозуміння. У наш час можна помітити, що протистояння між прихильниками, з одного боку, зорієнтованого на науку філософування, а з другого — на літературу, стало більш показовим, демонстративним. Це відбулось, можливо, під впливом збільшення кількості критичних досліджень, прагнення привернути увагу до власних поглядів, зважаючи на швидкість і простоту поширення інформації у час технологічних інновацій. Тому, як правило, уже мало хто прагне зрозуміти протилежну сторону (як у випадку дискусії Н. Хомського з С. Жижеком). Втім, у таких дискусіях, які щоправда відбуваються нечасто, мало конкретики. Вочевидь це пов'язано з тим, що сам поділ філософії й філософування на різні види є значною мірою умовним. Адже не випадково, окрім посилення конфронтації між представниками континентальної та аналітичної філософії, відбулося й багато спроб синтезу ідей обох традицій філософування, наслідком чого стали, зокрема, поява таких філософських концепцій як трансцендентальна прагматика (К.-О. Апель), універсальна прагматика (Ю. Габермас), постаналітика (Р. Рорті) тощо. Вивчення специфіки цих концепцій — це, звісно, вже предмет окремого історико-філософського дослідження.

Література

- [1] *Гайдеггер М.* Мова в поезії. Означення поезії Георга Тракля // Гайдеггер М. Дорогою до мови. — Львів : Літопис, 2007. — С. 41-79.
- [2] *Гайдеггер М.* Мова // Гайдеггер М. Дорогою до мови. — Львів : Літопис, 2007. — С. 21-40.
- [3] *Гайдеггер М.* Сутність мови // Гайдеггер М. Дорогою до мови. — Львів : Літопис, 2007. — С. 135-184.

- [4] *Карнап Р.* Преодоление метафизики логическим анализом языка // Путь в философию. Антология. — М. : ПЕР СЭ; СПб. : Университетская книга, 2001. — С. 42-61.
- [5] *Синиця А.С.* Аналітична філософія : монографія. — Львів : ЛДУ-ФК, 2013.
- [6] *Синиця А.С.* Вступ. Що таке сучасна аналітична філософія? // Антологія сучасної аналітичної філософії, або жук залишає коробку. — Львів : Літопис, 2014. — С. 9-24.
- [7] *Фреге Г.* О смысле и значении // Фреге Г. Логика и логическая семантика : сборник трудов. — М. : Аспект Пресс, 2000. — С. 230-247.
- [8] *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. — М. : Республика, 1993. — С. 16-27.
- [9] *Chomsky N.* [On Postmodernism] [Електронний ресурс] // Z-Magazine's Left On-Line Bulletin Board. — [Cited 2016, 17 May]. — Режим доступа: <http://bactra.org/chomsky-on-postmodernism.html>
- [10] *Critchley S.* Continental Philosophy: A Very Short Introduction. — Oxford : Oxford University Press, 2001.
- [11] *Debate Noam Chomsky & Michel Foucault — On Human Nature* [Subtitled] [Електронний ресурс] // Noam Chomsky, Michel Foucault. — [Cited 2016, 17 May]. — Режим доступа : <https://www.youtube.com/watch?v=3wfn12L0Gf8&feature=youtu.be>
- [12] *Derrida J.* Signature — Evenement — Context // Marges de la philosophie. — Paris : Les editions de Minuit, 1972. — P. 367-393.
- [13] *Husserl E.* Logische Untersuchungen. Th. 1. Prolegomena zur reinen Logik. — Leipzig : Verlag von Veit & Comp., 1900.
- [14] *Husserl E.* Logische Untersuchungen. Th. 2. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. — Halle a/S. : Max Niemeyer, 1901.
- [15] *Noam Chomsky Slams Žižek and Lacan: Empty «Posturing»* [Електронний ресурс] // Open Culture. — [Cited 2016, 21 May]. — Режим доступа: http://www.openculture.com/2013/06/noam_chomsky_slams_zizek_and_lacan_empty_posturing.html

- [16] *Searle J.R.* Literary Theory and Its Discontents // The Emperor Redressed: Critiquing Critical Theory. — Tuscaloosa, Alabama : The University of Alabama Press, 2014. — P. 166-198.
- [17] *Vrahimis A.* Encounters between Analytic and Continental Philosophy. — New York : Palgrave Macmillan, 2013.

Надійшла до редакції 12 червня 2016 р.

ІДЕЇ КОМУНІКАТИВНОЇ ПРИРОДИ ОСВІТИ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ПРАГМАТИЗМІ ДЖОРДЖА МІДА І ДЖОНА ДЬЮЇ

В.А. Самчук

Філософія класиків прагматизму є потужним джерелом для формування теоретичних передумов продуктивної, орієнтованої на творчу взаємодію та якісний інтелектуальний обмін освітньої практики. В цьому контексті ідейна спадщина Джорджа Міда та Джона Дьюї має неабиякий потенціал, адже ці автори пропонують моделі раціоналізації особистісного та суспільного рівнів існування як таких, що існують у формі постійного взаємоузгодження та вдосконалення з огляду на ефективне розв'язання проблем та ускладнень засобом комунікації. Бути діяльно причетним до спілкування — означає здобувати практичний досвід, вивчати та реалізовувати ефективні моделі навчання та спілкування. Отож, ця робота має на меті реконструкцію освітньо-спрямованих елементів прагматичних концепцій Міда та Дьюї. Варто зазначити, що відтворення та порівняльний аналіз Мідової інтелектуальної спадщини нині є назрілим та практично актуальним завданням, тому в нашому дослідженні більша увага сфокусована саме на виокремленні характерних теоретичних настанов цього автора.

Важливим завданням статті є оприявлення та аналіз підстав як сумірності, так і відмінності у специфіці філософсько-прагматичних підходів Міда та Дьюї до тлумачення природи освіти та відповідних їй практик. Зокрема, і для Міда, і для Дьюї розумність — це мислення, що тлумачить та перевіряє вже здобутий досвід. Раціональність же існує як спрямованість на реорганізацію поведінкових механізмів у межах нових просторів досвіду. Утворення сфери активної публі-

чної взаємодії також має пріоритет для обох авторів; що діяльніша освічена та свідома своїх прагнень комунікативна мережа, то краще для суспільства. Факт наявності освіченої суспільної активності, налаштованої на результативність, легітимує демократизацію соціально-політичного ладу.

Попри те, що теоретичні горизонти обох філософів є схожими, слід уникати тенденцій до повного злиття або заміщення підходів Міда лише відносно суголосними їм концепціями Дьюї. Налаштованість на надто тісну історико-філософську презентацію, що зумовлює фактичне накладання теоретичних поглядів цих авторів, особливо у дослідженнях творчості Міда, може мати наслідком нівеляцію інтересу до оригінальності філософсько-прагматичного теоретичного спадку цього філософа. Ускладнення може також зумовити аргументація на зразок такої: аби дізнатись про Міда варто побільше прочитати Дьюї, значно популярнішу постать в історико-філософському каноні як прагматизму, так і філософії загалом.

Одразу варто відзначити, що для обох видатних американських філософів багато в чому спільними є джерела, пов'язані з континентальною, зокрема німецькою, філософією. Це — трансценденталізм Канта та діалектична філософія Гегеля [8, с. 66], від яких вони у власному мисленні радше відштовхуються, аніж послідовно дотримуються напрацьованої німецьким ідеалізмом аргументації. Йдеться про інструментальне залучення понять і тих аспектів філософствування німецьких ідеалістів, що спрацьовують у ситуаціях, аналітикою і тлумаченням яких займаються Дьюї та Мід. В освітньому контексті безумовно важливим є те, що Гегелева логіка дозволяє поглянути на природу реальності як на процес. Але у фокусі уваги Дьюї знаходиться не «чиста» діалектика процесу, а те, що Мід називає безпосереднім «виміром моральної реальності», яка дорівнює «цілокупності вільної життєвої гри» (the full free play of human life). Аналіз такої безпосередньої моральної активності у контексті раціональної поведінки здійснюється не засобом Гегелевої логіки, а через осягнення взаємодії та соціально ефективних спрямувань імпульсів, почуттів, ідей, звичок. Сукупність цих досвідно обумовлених і комунікативно проявлених характеристик становить основу динамічної структури особистісної єдності.

Версія запропонованої Гегелем тези про діалектичне існування понять та буттєвих процесів передбачає не лише актуально динамічну, але й спрямовану на перспективу еволюційну складову, котра є значимою у тлумаченнях процесуального виміру існування у теоріях як Міда, так і Дьюї. Йдеться про систему взаємовпливів організму (й спіль-

ноти як системної єдності організмів) та середовища. За такого підходу освіту варто інтерпретувати як вдосконалювальну «організовану реакцію суспільства», спрямовану на те, аби навчити наступні покоління вирішувати ситуації ускладнення, де за взірць править налаштована на експерименталізм дослідницько-теоретична процедура. Потрактована у такий спосіб експериментальна наука стає взірцем через те, що демонструє потужний потенціал контролю за наявним середовищем у вигляді його соціально-ефективного («корисного») розвитку в інтересах спільноти.

Особливість природи побутування об'єктів в еволюційно-інтерактивній системі координат — їх окресленість інтересом, вкоріненим у попередніх досвідах (об'єкт — це те, на що формотворчо спрямована увага). Спонуки і прагнення є джерелами, причетними до формування об'єктів. Об'єктами в такому сенсі є, зокрема, і такі «ідеальні» утворення як успіх, освіта, мораль. Природу істини, у власній філософії та поглядах Дьюї, Мід розглядає частково з позицій неогегельянства: жоден людський погляд на світ не може бути істинним в абсолютному сенсі; міра істини будь-якого формулювання визначається «позитивним» значенням в діалектичному відношенні до того, що йому передувало — саме поступ у такій істинності спроможний продукувати людський розум [8, с. 71].

Професійно-практичний об'єднавчий фактор — діяльність в освітній сфері на рівні шкіл та університетів і її теоретичне обґрунтування — становить осердя філософського й життєвого спадку як Дьюї, так і Міда. Зокрема, вони співпрацювали в межах проекту «Експериментальної школи» (буквально — «школи-лабораторії») при факультеті філософії, психології та освіти Чиказького університету [там само, с. 72]. В рамках цієї інституції активно реалізовувався принцип зацікавлення як цілі та фундаментальної засади в освітній роботі. Суть його полягає у тому, що дитина як особистість має відчутти на власному досвіді цінність предметних повідомлень для себе і свого оточення. Наприклад, арифметика чи мовна освіта — у разі коли вони надані дитині без усвідомлення нею не лише їх практичного потенціалу, але і без перетворення їх на об'єкти, в здобутті навичок роботи з якими «ця конкретна дитина» зацікавлена — є для розуму реципієнтів порожньою авторитарно нав'язаною інформацією. Фактично тут виникає ситуація тренування з примусу. Мід та Дьюї на етапі роботи в «школі-лабораторії» поділяли ряд робочих гіпотез, що походили із сучасної їм психології. Філіпе Да Сілва зазначає, що Дьюї, у цьому контексті, чітко виокремлює ряд положень («психологічних тез, засвоених у формі

освітніх принципів»):

- розум індивіда є функцією його соціального існування;
- освіта — теж іманентна складова суспільного буття;
- відкинуто дуалістичні тенденції у тлумаченні співвідношень тіла та розуму, психологічної теорії та освітньої практики;
- запропоновано підхід до розумності як до процесу становлення і вдосконалення, а не вмістилища фіксованих об'єктів у фіксованих класифікаційних структурах [3, с. 183].

Отже, в освітній діяльності слід орієнтуватися на розум дитини як особистості, а не на абстрактну розумність «суми інтелектуальних здобутків культури на цей момент». Панівна освітня традиція початку ХХ ст. у Сполучених Штатах Америки (у цьому вона подібна до української сучасності) полягала у визнанні можливості «механічного» перенесення знання із посібника у свідомість дитини, яка розглядалася як пасивний сприйнятливий матеріал. Всупереч цьому, на переконання обох філософів, зміст освітньої програми мусить бути прилаштованим до досвіду дитини, а не навпаки. Педагог більшою мірою має працювати з індивідуальними особливостями пізнання, аніж із суто довідниковим матеріалом. Уже в 1896 р. у своїй викладацькій практиці Мід вдається до такого метафоричного порівняння: деякі освітяни, мовляв, розуміють розум і свідомість дитини як порожню країну, куди вони дозволяють собі втручатися свавільно; вони поведуться «мов ті менеджери телеграфних компаній, що планують прокладання ліній зв'язку, де їм заманеться» на цих «вільних» просторах. Ключовим поняттям і принципом в освітній орієнтації має слугувати не «принцип роботи чи виробництва», а «принцип гри» [там само, с. 184]. Освіта й освітні інститути є інстанціями, засобами розумного і чутливого контролю за природним процесом розвитку дітей; вчительська раціональність за цих умов менше претендує на зовнішнє дисциплінарне втручання в імпульси дітей.

Зазначимо, що «ігрова» тематика притаманна власне Міду і мало артикульована у Дьюї. Гра є важливою фазою становлення та соціалізації особистості. Згідно з Мідом, у дитячій грі відбувається напрацювання і розвиток здатності ставати на позицію соціального «іншого», як-от «приміряти на себе» ролі полісмена, медсестри, пірата чи індіанця. Важлива мовна деталь у текстах Міда: дитячій грі відповідає англійське слово «play», а організований грі за правилами — «game» [7,

с. 269]. Участь в організованій грі за правилами, в свою чергу, чітко навчає сприймати себе як частину структурної єдності специфічної суто ігрової ситуації. Виконання ігрових функцій чітке, бо вимагає соціально обумовленої, контрольованої самою особистістю поведінки та розуміння, що організація якісного ігрового процесу забезпечується усвідомленням кожним із гравців системи правил, що чітко регулюють ігрові можливості та обмеження для окремих гравців. Отже, у грі за правилами тільки узгоджена і свідома взаємодія усіх учасників забезпечує цілісність ігрового досвіду.

Варто зауважити, що тлумачення Мідом дитячої гри дещо надмірно специфіковане у відповідності до орієнтації на ігровий рольовий розподіл. Гра може функціонувати не лише як система соціалізації, але і як процес, спрямований на забезпечення потреб суто фізіологічного розвитку дитини. Ігрова реальність може існувати просто як спосіб досягнення стану фізичної втоми або психічного полегшення. Дитяча гра може, окрім того, бути досить хаотичною грою у «війну, ворожнечу», з утворенням союзів, базованих на емоційній приязні, прихильності чи антагонізмі. Отже, соціальна дійсність (особливо у випадку дитячої гри) не обов'язково має бути попередньо зрежисованою й уподібнюватися контрольованій театральній виставі.

Обидва філософи погоджуються з тим, що освітня доктрина повинна бути спрямованою на поступовість переходу від шкільного життя до «справжнього». Увесь пізнавальний процес має стосуватися поведінки чи перспектив поведінки в межах середовища [8, с. 74]. Концепція знання, в такому випадку, корелює з техніками перевірки поведінкової активності, з напрацюванням цих технік. Поведінкова вкоріненість явленої раціональності — об'єднавчий фактор для Міда та Дьюї, але у Міда цей акцент більш помітний, у зв'язку з чим його вчення отримало назву соціального біхевіоризму.

Науково-дослідницька практика, цілком закономірно, править за взірцем раціональної активності для обох американських філософів. Теоретична підстава пізнавальної позиції прагматизму полягає у невизнанні суб'єкт-об'єктного дуалізму, котрий був джерелом ускладненості доступу розуму до його об'єктів; відповідно, розумова активність відбувається у цілісному досвідному полі. У перевірці структури знання ключовим визнано критерій успішності в реалізації діяльності на її основі. Успішність у провадженні життєвої активності і в реалізації планів вказує на задовільність інтелектуальної програми, що нею керується індивід. Слід зауважити, що задовільність тут не повністю сумірна задоволенню, адже джерелами, наприклад, гедоністичного за-

доволення можуть бути і принципово хибні поведінкові стратегії.

Згаданий раніше «принцип зацікавлення» походить із нагальної для Міда потреби — узгодити освітню теорію із психологічною. З одного боку, психологічна структура особистості значною мірою формується у соціальній взаємодії і оприявлено існує у суспільно-орієнтованій поведінці [7, с. 251]. З іншого ж боку, на думку Дж. Міда, важливо врахувати теоретичні зауваги щодо дійсної природи свідомості з боку Анрі Бергсона. У зв'язку з цим слід відзначити, що доволі відчутний вплив французького філософа на прагматизм був помітним вже у випадку Вільяма Джеймса, а пізніше Міда, на відміну від Дьюї. Справжнє наповнення свідомості — це динаміка активності інтересу, взаємоорганізація поведінкових зацікавлень. Апарат свідомості (наразі як людський пізнавальний інструмент у фізіологічно-об'єктивному сенсі) не схильний копіювати об'єкти, а спрямований на відтворення їх практично придатних схем. Підставою для такого погляду є характерний підхід до розуміння способу функціонування перцепції, котра як безпосередній досвід індивіда є не простим усвідомленням, а поведінково ангажованим утворенням (базове відношення — не пасивна сприйнятливність, а активнісна спрямованість) [там само, с. 255].

Отож, ситуація пізнання виникає тоді, коли за наявних обставин постає проблема з узгодженістю поведінки та пізнавально-інтелектуальної активності, яка ініціюється присутністю дійсного ускладнення. У той час як слово «awareness» вказує на співвідношення чутливого організму і середовища, слово «conduct» (поведінка) — як визначальне джерело перцептивної селекції — орієнтоване на співвідношення творчого, розумного й активного організму та середовища. Наслідком сприйняття цієї теоретичної настанови для філософського прагматизму Міда стало врахування тих моментів, що вказують не лише на реальність відношень, але й на неунікний для будь-якої пізнавальної ситуації фактор індивідуальності та, до певної міри, приватності пізнавального процесу: увесь цілісний вміст досвіду (образи, уявлення, схеми активності, порядок їх слідування, виникнення чи невиникнення, закономірності їх узгодження) не може бути ототожненим із досвідом жодного іншого організму. Тобто досвід середовища, переживаний особистістю є, значною мірою, унікальним. Селективна спроможність до зосередження, функція уваги обумовлена власними імпульсами та пошуками шляхів для експресії. А тому, особливо в освітній сфері, належить враховувати дієві особистісні імпульси й індивідуальні візії способів самореалізації: варто цікавитися емоційно-інтелектуальним тлом та походженням тих, з ким взаємодієш в освітньому процесі, адже

спонуки до вдосконалення можуть корінитися в минулих досвідах; з іншого боку, майбутні цілі та прагнення потрібно брати до уваги як необхідну противагу тенденціям в освітній діяльності, що можуть продукувати нагромадження неактуального для конкретної особи фактажу.

Що ж, на думку Міда, продукує освіта? Інтелектуальна робота є роботою з уявленнями [7, с. 258]. Людській істоті властиво оперувати ідеями-уявленнями: добудовувати об'єкти, емоційно їх забарвлювати, змістовно насичувати, а тому варто розвивати схильності до творчої роботи. Проілюструймо висловлене: скажімо, предметом розгляду на уроках географії є поняття та образ країни; робота відбувається з виображенням в усвідомленні, з уявленням; отож, поняття про країну та її образ поступово розвивається, вдосконалюється; сам предмет не є статичним, рівень зростання його інформаційно-образної насиченості і є мірилом освітнього поступу: те ж саме можна сказати і про літературознавчі студії, адже поняття про твір чи особистість письменника також є динамічними утвореннями. Однак, врахувати слід і суто «матеріальний» аспект, основу потенції виображення-уявлення. Мід вдається до ілюстрації з дружніми взаєминами: вгледівши краєм ока обличчя друга ми в уяві добудовуємо його цілісний і приязний образ; щодо країни, то тут можна орієнтуватись на мапи, людей і знайомих, що походять із певної місцевості, спогади про досвіди перебування, кінофільми та фото; письменники — це живий чи віртуальний досвід спілкування із ними, досвід читання літературних творів і т. ін. Мід звертає увагу на те, що ці образи формуються з огляду на можливості із ними взаємодіяти: спілкування із друзями, мандрівки країною, натхнення від читання літературних творів.

Виходячи із попередніх формулювань, мета прагматично-освітньої діяльності полягає у збагаченні пізнавального потенціалу особистості, розвитку досягнутого індивідом образу дійсності, збагаченого актуальним фактажем, і, зрештою, у формуванні та динамічному розвитку практично-комунікативних навичок — провідного інструменту втілення особистого та суспільного блага. Тобто, Мід узгоджує запит на індивідуальність з позиціями соціально-еволюційної прагматики (основоположність індивідуалізму не суперечить потребам соціальної інтеграції та взаємодії). Освіта й освітні інституції як соціальні проекти мають визначати способи діяльності та горизонти власних прагнень виходячи із потреб життєвого процесу груп, в межах яких вони функціонують — ця теза Міда передбачає сумірність загальносуспільного й індивідуального [7, с. 264]. У будь-якому разі, добре освічені індиві-

ди (коли вони налаштовані реалізовувати здобуті навички та знання відносно локально) забезпечують конкурентну перевагу для групи в цілому.

Провідна ідея Міда полягає у тому, що значення та орієнтири на-працьовуються у досвіді взаємодій в межах соціального процесу [8, с. 78]. В цьому контексті, сферою освітньої компетенції і відповідальності необхідно визнати спрямування на те благо, котре можна розглядати як функціонально спільне з огляду на практичну результативність. Закономірно, що теза про співвідношення соціального й індивідуального та їх розумний баланс зумовлює постання питання про «ліміт пластичності» у пристосуванні індивідуального до загальногрупового: суто особистісні мотиви та моральні норми, очевидно, мають сформувати приватні простори, зазіхання на які (навіть певним чином суспільно вмотивоване) напштовхнеться на спротив. Отож, у момент, коли соціальний об'єкт (цінність освіти, патріотичні заклики і т. ін.) пропонується особі як орієнтир для індивідуальної активності, то таке стимулювання мусить бути обґрунтованим і підкріпленим позитивними відгуками з боку оточення на сприйняття подібних норм та поведінкових спрямувань. Обрання соціальної мотивації «як своєї» повинне відкривати перспективи неускладненої співпраці. Додамо, що у випадку із соціально ангажованим прагматизмом як Дьюї, так і Міда навіть таке явище як індивідуальна свобода існує, коли є підстави для його діяльної проявленості, а тому є культурним, суспільним і традиційним утворенням. Невимушена й адекватна поведінка — не готовий, вроджений продукт, а здобуток. Розумно систематизована освітня активність є, певним чином, необхідністю, що лише на її основі може бути здобута справжня, свідомо причетна до свого культурного спадку («капіталу цивілізації», згідно з термінологією Дьюї) індивідуальність. Безсумнівною перевагою врахування ефективного підходу до соціалізації, на думку Дьюї, є налаштування на розширення пізнавальних горизонтів індивідів, що дозволяє здійснити вихід за межі «вихідної звуженості у типах активності та чуттєвості», адже у такий спосіб набуто спроможність мислити свої дії та можливості з позиції загального добробуту. Відповідно, освіті варто орієнтуватись на об'єднанчі та відносно усталені культурні цінності і навички: комунікацію, порядність, дослідницьку цікавість, вміння поважати і розуміти власне оточення (людей, традиції, культурне та природне середовище). Окрім того, якісний освітній процес повинен бути також і механізмом еволюційної соціальної адаптації — механізмом, що дозволяє сприяти тому, аби особа навчилася контролювати свої інтелектуально-освітні

та комунікативні інструменти (знання, прагнення його розвивати і застосовувати, вміння спілкуватися та існувати у спілкуванні). Орієнтація на розвиток навичок та особисте спрямування до вдосконалення є підставою динаміки цивілізаційного розвитку.

Дьюї наводить ряд вагомих аргументів на користь повсякчасної актуальності освіти в умовах демократії. В основі соціально-політичного демократичного поступу лежить активність ініціативних угруповань, котрі виявляються спроможними до «переадаптації старих інститутів та ідей в такий спосіб, щоб вони відповідали новітнім фізичним умовам» [4, с. 225]. Межа, з якою Дьюї вбачає потребу актуальної взаємодії, — моральна. Ресурс, на який слід орієнтуватись, є людським, а не матеріальним. Особливо актуальним цей аргумент є в ситуації кризи. Складні, «кризові» часи закривають старі можливості, але їхня перспективність у тому, що виникає попит на креативність у відшуканні нових шляхів, варіантів, нового потенціалу особистісної самореалізації та соціальної динаміки. Об'єднавчий інтерес усіх членів спільноти — у створенні умов для максимізації індивідуальних потенціалів та можливостей для їх реалізації усіма членами спільноти.

Зміни, реалізовані добре освіченими й свідомими своїх прагнень громадянами, повинні відрізнятися якістю «узгодженої інтерактивності», наголошує Дьюї. Школи, навчальні заклади — забезпечують підґрунтя для того, аби невпинна динаміка суспільного становлення відбувалася на засадах розуміння його перспективності для особи та спільноти. Справжня, реалізована найбільш повно і для якнайбільшої кількості осіб, свобода — можлива лише у ситуації автентичної суспільної злагоди. Дуже близьким до погляду Дьюї, у згаданому сенсі, є освітній підхід Міда, який Да Сілва називає рухом до «обізнаної громадянськості», що є вираженням прагматичного етосу вільної демократії, який полягає в інтелектуальній причетності, розумінні усіх аспектів і функцій суспільного цілого. Певним чином сформульовано регулятивний орієнтир «ідеального» суспільства, що базується на понятті про наскрізну, всеохопну кооперацію як організаційний принцип. Мета існування суспільства та його інститутів — не створювати бар'єри, а формувати простори для неускладненої комунікації [3, с. 189]. Освіті належить формувати прикладний конструктивний горизонт актуальних потреб, проблем і можливостей, цінність і значення котрих лежить у площині взаємодії.

Близький Міду також і соціальний прогресизм у версії, запропонованій Дьюї. Ця соціально-політична прагматична програма не передбачала теорії досконалого суспільства, проте була орієнтована на по-

стійне вдосконалення наявного соціального ладу та його інститутів. В інституційно-освітньому контексті яскравою є наступна теза: «Жодна освіта не є прогресивною, якщо вона не прогресує» [2, с. 171]. Відкрита творча демократія потребує освітньої системи, де реалізовано динамічний процес морального та інтелектуального розвитку, здійснюється взаємодія й обмін результатами досліджень та ідеями вільних і незалежних осіб, що усвідомлюють інтелектуальні здобутки (додамо — і прорахунки) попередніх поколінь, а також свої власні, і відштовхуються від них у подальшому прагматично-комунікативному поступі.

Дьюї достатньо детально зосереджується на суто практичному питанні про презентацію змісту освіти. Досліджуваний предмет бажано представляти як вже присутній у вже здобутому досвіді, як життєвий фактор, з яким доцільно активно та ефективно взаємодіяти. Постає завдання досліджувати засоби регуляції і взаємодії з минулими й майбутніми «досвідними просторами». Як наслідок, можлива наступна теза: і гуманітарні, і природничо-наукові зацікавлення мають бути спрямовані на здобуття й розробку якісніших, актуальніших методів (таких, що охоплюють сучасний емпіричний матеріал і його новітні теоретичне тлумачення), форм контролю досвіду. Засвоєння предметів, наданих в освітніх курсах, має бути обгрунтоване новими досвідними можливостями. Наприклад, запропонуємо наступне формулювання: засвоєння «такої-ось» позиції дозволяє зробити наше існування більш відкритим, людиномірним, гнучким, автентичніше витлумаченим; через врахування «таких-ось» характерних рис буття — відкриваються «такі-ось» перспективи.

У прагматично-освітньому контексті важливим є статус мови. У підходах Міда та Дьюї він витлумачується функціонально: мова — не тільки логічний, але і соціальний інструмент; це засіб комунікації, що сприяє можливостям ділитися знанням і його, відтак, колективно вдосконалювати. Освіта і виховання — джерела можливостей для постійної реконструкції досвіду засобом спілкування у контекстах соціальної та індивідуальної перспектив [6, с. 79]. Отже, Мід, цілком послідовно, тлумачить мову і мовлення як соціальні утворення, що слугують соціальним цілям й існують як комунікація [3, с. 181]. У цьому сенсі, інструктування в навчанні варто перевести у площину спілкування, приязної розмови-діалогу. Увага учня, його зосередженість на спілкуванні є «процесом організації свідомості». Індивідуальна свідомість, отож, існує як впізнавання і визнавання свідомості «іншого», «інших». Отже, прагматичний комунікативний чинник є умовою та ознакою ефективної динаміки розвитку інтелекту і, зрештою, освіче-

ності.

Як підсумок у розумінні філософським прагматизмом освітніх за-
сад та відповідних їм практик може слугувати переконливе для нашого
часу осмислення функціональної специфіки діяльності університету
як фундаментального освітнього та соціального інституту [3, с. 190].
Згідно з зазначеними теоретичними настановами Міда, університет
повинен зосередитися на з'ясуванні того, чим є культура у практи-
чно-комунікативній площині та, спираючись на результати дослідже-
ння різноманіття аспектів цієї проблематики, — усіляко стимулювати
розвиток провідних культурних рухів, працювати над ефективністю
й соціальною корисністю культурної та громадянської динаміки. Уні-
верситет повинен також формувати й заохочувати знання про способи
професійного навчання та впроваджувати їх. Вкрай важливим чинни-
ком успішного функціонування університету як соціального інституту
є чинник моралі — на практичному й теоретичному рівні. Зрештою,
університет є провідним осередком новітньої та ефективної дослідни-
цької діяльності. Університет функціонує «у режимі без наперед за-
даної цілі», проте як інститут саморефлексивний він чітко встановлює
ознаки поступу чи стагнації. Орієнтована на результативність, універ-
ситетська освіта спирається на постійну самоперевірку і спрямована
не на впровадження формалізованих критеріїв, а на конкретні відпо-
віді на принципово актуальне питання: чи знайдені наразі адекватні
та своєчасні формулювання і розв'язання виниклих нагальних утру-
днень.

Література

- [1] *Barrow L.* A Brief History of Inquiry: From Dewey to Standards // *Journal of Science Teacher Education.* — 2006. — Vol. 17. — P. 265-278.
- [2] *Cremin L.* John Dewey and Progressive-Education Movement, 1915–1952 // *The School Review.* — 1959. — Vol. 67, Issue 2. — P. 160-173.
- [3] *Da Silva F.* School and Democracy: A Reassessment of G.H. Mead's Educational Ideas // *Ethics & Politics.* — 2010. — Vol. 12. — P. 181-194.
- [4] *Dewey J.* Creative Democracy — The Task Before Us // *John Dewey. The Later Works, 1925–1953. Volume 14: 1939–1941* [ed. by Jo Ann Boydston]. — Southern Illinois University Press, 1988. — P. 224-230.

- [5] *Dewey J.* Democracy and Education. — A Penn State Electronic Classics Series Publication, 2001.
- [6] *Dewey J.* My Pedagogic Creed // The School Journal. — 1897. — Vol. 14, Issue 3. — P. 77-80.
- [7] *Mead G.H.* The Genesis of the Self and Social Control // International Journal of Ethics. — 1925. — Vol. 35, Issue 3. — P. 251-277.
- [8] *Mead G.H.* The Philosophy of John Dewey // International Journal of Ethics. — 1935. — Vol. 46, Issue 1. — P. 64-81.

Надійшла до редакції 7 червня 2016 р.

ПРОБЛЕМА ІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ У ФІЛОСОФІЇ АНТИЧНОСТІ ТА НОВОГО ЧАСУ

О.Є. Оліфер

У сучасній аналітичній філософії проблема ідентичності особистості викликає серйозну зацікавленість і охоплює широке коло питань, як-от: витлумачення понять «особа» і «людина», обґрунтування їх співвідношення; взаємозв'язок свідомості й тіла; можливість існування множинної ідентичності та перенесення однієї ідентичності на іншу людину; проблеми конструювання різних видів ідентичності тощо [29, с. 354]. Професор Стенфордського університету Дж. Перрі присвятив згаданій проблемі низку статей, зокрема «Діалог про ідентичність особистості та безсмертя» і «Чи може особистість поділитися?», у яких окреслює два погляди на ідентичність особистості: як співвіднесену зі свідомістю та як таку, що пов'язана виключно з тілом [25; 26]. П. Берк і Ж. Стетс у монографії «Теорія ідентичності» розглядають соціальні аспекти ідентичності особистості, підкреслюючи роль середовища у її формуванні [15]. Представник Оксфордської школи Д. Парфіт у монографії «Причини і особистості» стверджує, що ідентичність особистості ніколи не буває ні сталою, ні завершеною [24].

Усі згадані філософи спираються на традиційне визначення ідентичності особистості, яке тісно пов'язане, по-перше, із уявленням про тотожність як категорію буття, що закладається у класичних системах давньогрецької філософії, а по-друге, із поглядами Дж. Локка, який одним із перших сформулював проблему не тотожності як такої, а тотожності особистості щодо самої себе протягом часу.

Згадки про тотожність як таку знаходимо у Платона в діалогах «Федон», «Тімей», «Федр», «Держава», «Парменід» та «Софіст». Уже в діалозі «Федр» ідентичність постає у двох значеннях: як схожість

речей між собою і як подібність речі собі або самототожність. У діалозі «Софіст» серед п'яти категорій буття Платон називає тотожність, встановити яку можливо, лише осягнувши істину. Л.П. Герсон зазначає, що слово «тотожність» починає переважати над словами «схожий» і «подібний» у діалозі «Парменід» і згодом ідентичність стає «одним із ключових понять у метафізичних поглядах Платона» [17, с. 305]. На думку В.Ю. Попова, «тотожність є для Платона категорією, що вказує на ідеальну саморівність Космосу, Людини та Держави» [13, с. 98].

Розгортаючи свою космологічну концепцію, Платон зображує небесну сферу як незворушну і самототожну. Через те, що людина є відображенням Усесвіту, мікркосмом, їй також притаманна самототожність. Зокрема, йдеться про самототожність душі людини, яку філософ визнає нематеріальною, безсмертною, що існує до тіла і не виникає із народженням. Її завдання — «панувати і керувати» (Федон, 80a). Кількість душ у світі незмінна, тому після смерті фізичного тіла душа перероджується, отже, не дивно, що у діалозі «Федон» Платон стверджує: тіло і душа співвідносні між собою як плащ та людина, яка його одягає (Федон, 87e). Проте Платон не розмірковує над тим, чи буде одна і та ж душа після втілення в новому тілі вважати себе однією й тією ж особистістю. Подібного прикладу в діалогах не знаходимо, лише в діалогах «Федр» та «Держава» Платон зазначає, що досконалість душі пов'язана з місцем людини у суспільстві. Як зауважує В.Ю. Попов: «Ідентичність розглядається Платоном як самототожність та незворушність Космосу, Полісу та людської душі, основа світу ідей, до якої повинна прагнути кожна людина» [13, с. 98].

Аристотель розглядає ідентичність також у двох значеннях: як тотожність між двома предметами, і як незмінність одного предмета із плином часу. На думку І.В. Макарової, заслуга Аристотеля полягає у тому, що він надав терміну «ідентичність» онтологічного наповнення [6, с. 23]. Ідентичність як тотожність собі пов'язана в Аристотеля, перш за все, із поняттями «сутність» та «субстрат». У трактаті «Категорії» він визначає перше згадане поняття як тотожне за числом і таке, що не має протилежності (Категорії 4a10, 4a17, 4b15), і «в найбільшій мірі вважається сутністю перший субстрат» (Метафізика, 1028b35–1029a1). Сутності за Аристотелем поділяються на перші і другі, тобто індивідуальне та спільне у речах. Перша сутність не може бути використана для пояснення змін, скоріше вона зазнає змін, у «Метафізиці» він пропонує шукати інший початок. Субстрат витлумачується як сутність і «в одному сенсі це матерія» (Метафізика, 1042a27). Субстрат, ознакою

якого є тотожність, пов'язаний із поняттям форми. Проте, незважаючи на властивість форми поєднуватись із матерією і забезпечувати сталість особи або речі, вона є універсальною, точніше, позбавленою індивідуальності.

Отже, антична філософія формує уявлення про ідентичність як про категорію буття, що пов'язана також із космосом. Людина ж розглядається як частина Всесвіту, тому ідентичність постає як спільне, позбавлене індивідуальності, незмінне. На противагу до цього погляду у Новий час постає субстанційна теорія ідентичності, вихідною точкою якої є філософські погляди Декарта. Філософ у роботі «Медитації про першу філософію» продовжує платонівський погляд на душу, однак переосмислює його. Шукаючи надійний критерій, який не можна було би піддати сумніву, Декарт приходить до відкриття власного Я. Сутність людини, на його думку, вкарбована у тезі «я є річчю справжньою й такою, що насправді існує» [7, с. 163]. Мислення — це не лише здатність людини, а субстанція, що «не протяжна в довжину, широчину та глибину, й немає нічого від тіла, — перебуває [в мені] набагато виразнішою, ніж ідея будь-якої тілесної речі» [там само, с. 214]. Тіло ж, навпаки, є матеріальною субстанцією, характеристика якого — протяжність. Людина — сполучення обох.

Розмірковуючи про наявність певної тілесної природи та її взаємозв'язок із мисленням, Декарт ставить питання про тотожність цих двох субстанцій, на яке відповідає, що «немає жодної спорідненості [...] між відчуттям речі, яке викликає біль, і думкою про смуток, яка виникає із цього відчуття» [там само, с. 260]. Як зазначають Дж. Барессі і Р. Мартін, Декарт, на відміну від Платона, не ставиться до тіла як кормчий до корабля. Зв'язок із тілом відбувається через ідентифікацію, яку індивід здійснює у відчуттях. Як наслідок цієї ідентифікації, коли ми знаємо, що на наше тіло впливають, ми скоріше відчуваємо, що щось з нами відбувається, ніж просто думаємо, що це трапляється із нашим тілом [23, с. 22].

Декарт не прийшов до створення певного цільного уявлення про ідентичність особистості, і у своїх працях це питання не формулював, однак він прийшов до декількох важливих висновків. По-перше, людина усвідомлює себе як непротяжна ідеальна субстанція, тобто у мисленні. По-друге, Декарт стверджував: «Я воістину відмінний від мого тіла й можу існувати без нього» [7, с. 264]. Остання теза широко використовується представниками психологічного редукціонізму, особливо в мислених філософських експериментах Д. Парфіта, який, розглядаючи приклад із телепортацією, припускав, що можливо існу-

вати у двох тілах і у двох місцях одночасно, тому що вважав, що «я — сутність, що існує окремо від мого мозку та тіла» [24, с. 243].

На відміну від Декарта, Локк у трактаті «Есе про людське розуміння» одним із своїх завдань чітко ставить витлумачити термін «ідентичність особистості». Він починає розгляд із тези, що одна і та сама річ, яка займає певне місце у просторі, буде тією, що існувала вчора, тому що «одна річ не може мати двох початків існування, також дві речі одного початку; неможливо для двох речей одного виду бути чи існувати одночасно, в одному місці, чи тій самій речі в різних місцях» [20, с. 280].

Локк виокремлює три види субстанції: Бог, конечні душі і тіла. Дві останні мають свій початок і кінець у просторі та часі. На думку Локка:

Усі три види субстанції, як ми їх визначаємо, не виключають одна одну із одного й того ж місця, однак ми не можемо не уявляти собі, що вони із необхідністю повинні виключати одна одну із одного і того ж місця: інакше поняття й слова «ідентичність» й «різноманітність» були б марні, і не було б ніякої різноманітності субстанцій, і ніщо не відрізнялося б одне від одного [там само, с. 281].

Локк виокремлював декілька видів ідентичності: ідентичність речей, рослин, тварин і людей. Кожен вид відрізняється і має різні підстави виокремлення. Підставою ідентичності неорганічних речей є тотожність матерії, з якої вони утворені, причому це єдиний вид, коли тотожність розуміється як тотожність атомів:

Допоки вони існують, об'єднані разом, маса, що складається із тих самих атомів, повинна бути тією ж масою або тим самим тілом, незважаючи на те, як би по-різному не перемішували частини [там само, с. 282].

Ідентичності тварин та рослин Локк розглядає не як просту тотожність атомів і матерії, навпаки, він вважає, що пагін дуба й сам дуб будуть одним і тим самим деревом, навіть якщо у них немає жодного спільного атома. Підставою тотожності є послідовність життя, або, як назвав би це Аристотель, ідентичність форми чи субстрату:

Оскільки ця організація, що існує в певний момент у певній сукупності матерії, є в цьому випадку дійсно відмінною від усіх інших, і становить окреме життя, яке постійно існує, починаючи від того моменту і в майбутньому, і в минулому в одній безперервності непомітно послідовних частин, об'єднаних у живий організм чи рослину, вона має ідентичність, що утворює ту саму рослину, і всі частини частин тієї

самої рослини, протягом усього часу допоки вони існують, об'єднані в одну послідовну організацію, яка здатна підтримувати спільне життя в усіх частинах, з'єднаних таким способом між собою [там само, с. 282].

З ідентичністю особистості все набагато складніше. По-перше, Локк відрізняє поняття «особистість» від поняття «людина». Для філософа особистість є, перш за все, юридичним терміном. Це поняття Локк витлумачує як «розумну істоту, яка має здоровий глузд і рефлексію і спроможна розглядати себе як себе» [там само, с. 286]. Людина ж, на його думку, визначається тим, що «не лише ідея мислячої чи розумної істоти утворює людину у багатьох значеннях, а також ідея такого тіла такої форми, з яким вона пов'язана» [там само].

Тому Локк, розглядаючи приклад про душу Геліогабала, який перетворився на свиню, вважає некоректним питати, чи є свиня тією ж людиною, що і Геліогабал. Однак ідентичність тіла не може бути зведена до простої тотожності матерії, з огляду на це одна і та сама людина у дитинстві й у дорослому віці була б різними людьми, оскільки складалася б із різних атомів. Однак людина у дитинстві та у дорослому віці залишається однією і тією ж особою. Отже, за Локком варто говорити про ідентичність людини, ідентичність особи та ідентичність субстанції:

Одна справа — бути тією ж субстанцією, інша — тією ж людиною, а третя — тією самою особистістю, якщо особистість, людина і субстанція — три назви, що означають три різні ідеї, оскільки як ідея належить назві, такою повинна бути ідентичність [там само, с. 284].

На думку Дж. Барессі, подібне розмежування термінів призводить до того, що приклад Локка про розумного папугу, який міг розмовляти і розуміти людську мову, можна інтерпретувати, що папуга не є людиною, проте його можна вважати особистістю [23, с. 26].

Подібне розмежування понять було необхідне Локку для пошуку надійного критерію ідентичності. Як слушно зауважив Б. Міджусковіч, погляди матеріалістів та раціоналістів видавалися крайніми для Локка і тому неприйнятними. Перші зводили ідентичність особистості до ідентичності тіла, раціоналісти, наприклад Декарт, робили концептуальну помилку, оскільки розривали будь-який зв'язок між тілом та душею, яку фактично і проголошували особистістю [21, с. 207].

Надійним критерієм ідентичності у Локка проголошується свідомість.

Ніщо, окрім свідомості, не може поєднати в одну і ту саму особистість окремі існування, ідентичність субстанції цього не зробить [20, с. 294].

Основою свідомості у Локка є пам'ять, а тотожність особистості простягається не далі свідомості, або, як стверджував Локк, «без свідомості немає особистості» [там само]. Звісно, він припускав, що свідомість може перериватися, наприклад під час сну або непритомності, тому єдність свідомості забезпечується єдністю пам'яті. Тобто, якщо перефразувати Локка, — без пам'яті немає особистості. Треба зауважити, що поняття «свідомість» («consciousness») в англійській мові XVII ст. витлумачувалось як внутрішнє знання, тому «бути свідомим про щось» означало «пам'ятати про щось» [там само, с. 42].

Другий важливий висновок, який робить Локк: ідентичність особистості полягає «не в ідентичності субстанції, але в ідентичності свідомості» [там само, с. 292]. Причому лише одна свідомість може утворювати одну особистість. На думку Х. Буше, Локк створив складну концепцію, проте не зміг показати зв'язок між різними рівнями ідентичності: тотожності особистості, тотожності людини і тотожності субстанції [3, с. 71]. Проте, на нашу думку, найяскравіше концепцію тотожності Локка ілюструє наведений ним приклад про людину із множинною ідентичністю. Уявімо: в тілі Сократа наявні дві особистості «нічний Сократ» і «денний Сократ». Чи можливо взагалі існування двох особистостей в одному тілі? Якщо припустити, що ідентичність особистості пов'язана лише із матеріальною субстанцією, це буде певним чином спрощення. Якщо ж вважати, що ідентичність особистості, як у Декарта, обумовлюється лише нематеріальною субстанцією, тоді наявність множинної ідентичності неможлива, адже це суперечить тезі Локка про те, що «одна річ не може мати двох початків існування, також дві речі одного початку» [20, с. 284]. Отже, одне тіло не може містити дві нематеріальні субстанції. Проте, якщо в одному тілі є дві свідомості, які відокремлені одна від одної, то тоді можна припустити, що в одному тілі будуть дві особистості, оскільки це не суперечить твердженням про тотожність свідомості і особистості та про відмінність між ідентичністю людини й ідентичністю особи.

Концепція Локка про ідентичність особистості викликала гучний резонанс серед сучасників як у Великобританії, так і закордоном. Одним із перших його критиків був Лейбніц, який також розглядав проблему ідентичності особистості в онтологічному і в теологічному планах.

В першому аспекті його вчення розвивається як спроба пояснити онтологічний статус індивідуальної субстанції, що розкрито у погля-

дах на монаду, яку він вважає нематеріальною простою субстанцією, що утворює складні, простою, тобто позбавленою частин [5, с. 153]. Душа у тлумаченні Лейбніца також являє монаду. Монада є ентелехією або душею тіла, яке у своє чергу, сполучаючись із нею, утворює живу істоту. Душа і тіло гармонійно взаємопов'язані, хоча і підкорюються своїм власним законам. Причому не існує ані «душ, геть чисто відокремлених, ані Геніїв без тіла, один Бог є цілком від нього відгороджений», тобто існування свідомості чи мислення окремо від тіла, про яке згадував Декарт, неможливе [там само, с. 173]. Монада, на думку Лейбніца, постає ніби як жива істота, суб'єкт, який має свої атрибути, тому не буває двох однакових монад, оскільки в «природі ніколи немає двох істот, одна з яких була би в усьому як інша, й у яких неможливо було би віднайти внутрішню або засновувану на внутрішньому іменуванні відмінність», тому не буває двох однакових людей [там само, с. 155]. Однак монада тому відображає усі зміни, які відбуваються у Всесвіті. Душа людини є монадою, значить вона не може бути незмінною. Оскільки монада вічна, то і душі вічні, але змінні, тобто перебувають у постійному становленні. На думку Дж. Барессі, в цьому аспекті Лейбніц передбачив так званий чотиривимірний погляд на ідентичність особистості, за яким «річ або особистість, яка існує в цей момент або під час короткого інтервалу, — це не повна особистість, а лише частина» [23, с. 23]. Отже, за Лейбніцем, людина — це тіло та душа, дві субстанції, які гармонійно взаємодіють між собою.

В теологічному плані, як зауважує Е. Валлаті, Лейбніц критикує Локка, тому що той будує свою концепцію, залишаючи Бога осторонь, що Лейбніц певною мірою сприймав як заперечення безсмертності душі [30, с. 37]. Така позиція і обумовлює його критичні зауваження щодо позиції Локка.

Лейбніц, як Локк і Декарт, розглядає людину як сполучення матеріальної і нематеріальної субстанцій. Причому тлумачення ним матеріальної тотожності подібне до думки Локка. Лейбніц також зауважував, що тіло змінне, тому говорити про його ідентичність важко [19, с. 229]. Якщо у Локка Я стосувалося суто ідентичності людини, яка відмінна від ідентичності особи, то у Лейбніца треба відрізнати прояв Я від стану Я [там само, с. 234], які становлять фізичну тотожність і моральну тотожність відповідно. Остання співвідносна із локківським уявленням про ідентичність особистості. Проте критерію пам'яті для Лейбніца не достатньо, щоб бути тотожним собі, треба залишатися однією особою з погляду моралі й лише в такому випадку «свідомість чи самосвідомість є доказом моральної особистісної ідентичності» [там

само, с. 233].

Схожі думки щодо критики поглядів Локка висловлювали його співвітчизники Дж. Батлер та Т. Рід. Як і Лейбніц, вони ставили під сумнів критерій пам'яті, а також визначення «особи». На думку Батлера, витоки ідеї про ідентичність особистості є тими самими, що і у випадку з ідеями подібності і рівності: якщо ми порівнюємо два трикутника, то у мисленні одразу виникає ідея подібності; коли стверджуємо, що двічі по два — чотири, виникає ідея рівності; ідея ідентичності виникає, коли порівнюємо свідомість власного Я чи нашого існування у будь-які два моменти часу. Ідея ідентичності — це висновок, до якого приходять особистість, усвідомлюючи, що її теперішнє Я і Я у минулому — це одне і те саме Я [16, с. 314]. Рід вважав, що ідентичність — «зв'язок між предметом, про який знаємо, що він існує у певний момент часу, й існував у інший» [27, с. 201]. Проте він не давав жодного витлумачення цьому поняттю, тому що «це дуже просте поняття, щоб допускати логічне означення» [там само, с. 202].

Аналізуючи погляд Локка, Батлер звернув увагу на те, що поняття ідентичності не вжито «у строгому філософському значенні»: по відношенню до різних предметів він вживає його по-різному, тому і називає різноманітні критерії ідентичності. Використовуючи його по відношенню до предметів, він тлумачить тотожність як ідентичність матеріальної субстанції, по відношенню до рослин і тварин — як послідовність життя, тобто як тотожність нематеріальної субстанції, однак ці критерії, за Локком, неможливо застосувати по відношенню до особистості. Така непослідовність у використанні термінології, на думку Батлера, не може ставити під сумнів усю концепцію, особливо критерії ідентичності. Батлер зауважує:

Говорячи у строгому філософському значенні, жодна людина, жодна жива істота, жодна форма життя — ніщо не може бути однаковим у тому, де дійсно немає нічого спільного. Тут «однаковість» використана в останньому значенні, у зверненні до особистостей. Ідентичність яких, отже, не може існувати в різноманітності субстанцій [16, с. 315].

Рід, навпаки, вважав, що ідентичність особистості не варто розглядати буквально як тотожність матеріальної субстанції. Він звертав увагу на інший аспект проблеми, на витлумачення Я. За Локком, Я стосується людини, а не особистості, при цьому тотожність людини і тотожність особистості не збігаються. За Рідом, якщо ми усвідомлюємо власне Я, то ми усвідомлюємо і свою особистість. Для нього Я нерозривно пов'язане не лише з фізичними, але і з психічними процесами: пам'яттю і відчуттями.

Обидва філософи звертали увагу на подвійність прочитання основної тези Локка: особистість — розумна істота (*a rational Being*), що також можна інтерпретувати як «розумне буття». Вірогідно, саме у такому значенні цей постулат і сприймався сучасниками Локка, оскільки Рід вважав, що з цього визначення неодмінно випливає, що особистість може бути втрачена, а буття продовжуватися і навпаки, що призводить до суперечності [27, с. 213]. Батлер звертав увагу на те, що ідентичність особистості — тотожності розумної істоти (*the sameness of rational Being*), що можна також проінтерпретувати як «тотожність буття». Категорія буття та субстанції у філософській думці XVIII сторіччя сприймалась як «одна й та сама ідея» [16, с. 316], тому думка Локка про нетотожність особистості субстанції сприймалась як суперечлива.

Другим аспектом критики Локка виступала критика пам'яті і свідомості як критеріїв ідентичності. Основна думка і Батлера і Ріда полягає у тому, що свідомість можна розглядати не як цілісний психофізичний процес, а як послідовність станів сприйняття: свідомість виступає синонімом знання, яке можливе після чуттєвого сприйняття предмета. Дж. Батлер наголошує, що споглядаючи один і той же предмет у різний час, ми двічі виконуємо два перцептивні акти, що дає підставу стверджувати, що свідомість у різний момент часу різна, тому про ідентичність особистості можна говорити лише умовно [там само, с. 317]. Рід також наголошував, що свідомість є сукупністю послідовних актів, тому що мають місце процеси, які за своєю природою становлять послідовність, а не протяжність. Наприклад, відчуття болю: «Біль, який відчуваю сьогодні, не такий, що відчував учора» [27, с. 202]. Він проголошує: «Мої думки, мої дії і відчуття змінюються кожний момент, вони мають не протяжне, а послідовне буття» [там само, с. 203]. Однак ідентичність передбачає тривале і неперервне буття, тому єдність свідомості не може бути надійним критерієм ідентичності.

Щодо пам'яті, вона також не задовольняє як основа ідентичності, тому що, як слушно зауважує Батлер, з часом наші спогади втрачають чіткість, у індивіда немає впевненості у тому, що він дійсно виконував певну дію. Подібну думку виражає і Рід. Пам'ять, на його думку, невід'ємна від впевненості, однак «припускати, що моя пам'ять простягається далі, ніж моя віра і впевненість у моєму існуванні — суперечність» [там само, с. 201]. На думку Батлера, лише визнавши особистість субстанцією, ми можемо отримати достовірне знання про її ідентичність, тому що ідентичність є атрибутом особистості, а «одна властивість не може бути перенесена із однієї субстанції на іншу» [16,

с. 320]. Рід, захищаючи субстанційну теорію, піддає критиці твердження Локка про існування декількох нетотожних особистостей в одному тілі:

Ідентичність особистості — це досконала ідентичність [...] неможливо, щоб вона була частково однакова, а частково різна; тому що особистість — це монада, і не поділяється на частини [27, с. 202].

У своїх роботах Лейбніц, Рід і Батлер показали, що пам'ять і свідомість не можуть виступати як надійний критерій ідентичності особистості. Під час пошуку більш вірогідного критерію, у XVII–XVIII ст. дедалі більшу увагу почали звертати на взаємозв'язок мови і свідомості. Дійсно, важливість мови важко переоцінити, оскільки, за висловом О.О. Потебні, «у слові вперше людина усвідомлює свою думку, так в ньому вона насамперед бачить ту законність, яку потім переносить на світ» [8, с. 26].

Сьогоднішні ж дискусії наголошують на ролі мови як критерію ідентичності особистості. Так, у монографії «Мова та ідентичність» Дж. Джозеф підкреслює, що ідентичність як категорія буття має суто мовну природу, оскільки тотожність як така є однією із фундаментальних функцій мови. Про це він пише так:

Саморепрезентація ідентичності становить центр, що організує та угруповує уявлення індивіда про світ. Так само у комунікації наша інтерпретація сказаного і написаного для нас формується й організовується навколо нашого ототожнення з тими, із ким ми спілкуємося [18, с. 20].

Ідентичність особистості — це «первинний текст, що займає особливе місце у мові» [там само, с. 12]. Однак, допоки погляд на мовну природу ідентичності не набув поширення особливо у вітчизняній філософській думці, залишаються нез'ясованими її соціокультурні особливості, що є перспективою наших майбутніх досліджень.

Література

- [1] *Аристотель*. Сочинения в 4-х томах / [Под. ред. В.Ф. Асмуса]. — М. : Мысль, 1976. — Т. 1.
- [2] *Аристотель*. Сочинения в 4-х томах / [Под. ред. З.Н. Микеладзе]. — М. : Мысль, 1978. — Т. 2.

- [3] *Буше Х.* Моральная и физическая идентичность личности: Лейбниц против Локка // *Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге: [научный сборник].* — М. : Модест Колеров, 2007. — С. 64-78.
- [4] *Крючкова С.Е.* Идентичность и принцип «тождества неразличимых» Лейбница // *Субъективность и идентичность.* — М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. — С. 128-153.
- [5] *Ляйбніц Г.В.* Монадологія [пер. П. Бартусяк; за ред. О. Хоми] // *Sententiae, XXVIII.* — 2013. — № 1. — С. 151-177.
- [6] *Макарова И.В.* Истоки понятия субъект в греческой философии // *Субъективность и идентичность.* — М. : ВШЭ, 2012. — С. 15-34.
- [7] «*Медитації*» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень : Жан-Марі Бейсад, Жан-Люк Майрон, Кім Сан Он-Ван-Кун. — К. : Дух і Літера, 2014.
- [8] *Потебня О.* Думка й мова (фрагменти) // *Слово. Знак. Дискурс : Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст.* — Львів : Літопис, 1996. — С. 23-39.
- [9] *Платон.* Діалоги. — Харків : Фоліо, 2008.
- [10] *Платон.* Сочинения в 4-х томах / [Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса]. — СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та ; Изд-во Олега Абышко, 2007. — Т. 2.
- [11] *Платон.* Сочинения в 4-х томах / [Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса]. — СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та ; Изд-во Олега Абышко, 2007. — Т. 3., Ч. 1.
- [12] *Попов В.Ю.* Чотири навігації давньогрецького духу // *Філософські обрії.* — 2012. — № 27. — С. 13-24.
- [13] *Попов В.Ю.* Діалектика тотожності в діалогах Платона // *Наука. Релігія. Суспільство.* — 2009. — № 1. — С. 93-99.
- [14] *Разеев Д.Н.* Ложные воспоминания и тождество идентичности // *Вопросы философии.* — 2015. — № 1. — С. 45-50.
- [15] *Burke P.J., Stets J.E.* Identity Theory. — Oxford : Oxford University Press, 2009.

- [16] *Butler J.* The Analogy of Religion, Natural and Revealed to the Constitution and Course of Nature to Which Are Added, Two Brief Dissertations. — London: Printed for J.J. and P. Knapton, 1906.
- [17] *Gerson L.P.* Plato on Identity, Sameness, and Difference // The Review of Metaphysics. — 2004. — Vol. 58., No. 2. — P. 305-332.
- [18] *Joseph J.E.* Language and Identity: National, Ethic, Religious. — New York: Palgrave Macmillan, 2004.
- [19] *Leibniz G.W.* von Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. — Berlin: L. Heimann's Verlag, 1873.
- [20] *Locke J.* An Essay Concerning Human Understanding. — London, 1819. — Vol. 2.
- [21] *Mijuskovic B.L.* Locke and Leibniz on Personal Identity // The Southern Journal of Philosophy. — 1975. — Vol. 13., Issue 2. — P. 205-214.
- [22] *Noonan H.W.* Personal Identity. — London: Routledge, 2003.
- [23] *Martin R., Barresi J.* Personal Identity. — Cornwall: Blackwell Publishing, 2003.
- [24] *Parfit D.* Reasons and Persons. — Oxford: Clarendon Press, 1987.
- [25] *Perry J.* A Dialogue on Personal Identity and Immortality. — Indianapolis: Hackett Publishing, 1978.
- [26] *Perry J.* Can the Self Divide? // The Journal of Philosophy. — 1972. — Vol. 69., No. 16. — P. 463-488.
- [27] *Reid T.* Essays on the Intellectual Powers of Man. — London: Macmillan, 1941.
- [28] *Scheffler S.* Leibniz on Personal Identity and Moral Personality // Studia Leibnitiana. — 1976. — Bd. 8., H. 2. — P. 219-240.
- [29] *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind* / [ed. by Stephen P. Stich and Ted A. Warfield]. — Cornwall: MPG Books Ltd, Bodmin, 2003.
- [30] *Vailati E.* Leibniz's Theory of Personal Identity in the New Essays // Studia Leibnitiana. — 1985. — Bd. 17., H. 1. — P. 36-43.

Надійшла до редакції 12 червня 2016 р.

МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР ВОЙНЫ В КОНЦЕПЦИЯХ Э. ЮНГЕРА И Я. ПАТОЧКИ

И.Н. Сидоренко

В конце XIX — начале XX веков в философии актуализировалась проблема войны и насилия. Во многом это было связано с социально-политическим и экономическим кризисом, с Первой мировой войной и революцией. Современный мир начала XXI столетия также ввергнут в состояние кризиса, его сотрясают войны и революции. Существенное отличие этих эпох заключается в том, что войны конца XX — начала XXI вв. приобретают глобальный характер, а приватизация насилия приводит к его эскалации в так называемых «нетрадиционных войнах». Представление о том, что мир является *causa finalis* военного столкновения двух держав, определял все войны, которые велись в системе монархических государств вплоть до XX века. Причины и особенности ведения этих войн предполагали их частный характер, то есть война представляла собой не отрицание, а, наоборот, подтверждение мира. Окончание войн подразумевало обеспечение мира, что, в итоге, изначально наделяло войну возможностью быть рационализированной и иметь «нравственное» оправдание. Однако Первая мировая война утрачивает эту возможность вместе с утратой частного характера, что свидетельствует о стирании границ между войной и миром, и, собственно, о трансформации войны. В силу этого, сегодня возникает необходимость в философском осмыслении сущности насилия и обращении к философским концепциям войны.

Немецкий мыслитель Эрнст Юнгер и чешский философ Ян Паточка, каждый по-своему и в свое время, ставят задачу разъяснить природу войн XX века. Так, в концепции «тотальной мобилизации» Юнгера и в экзистенциально-феноменологической философии Паточки война

приобретает метафизический характер, определяющий, в свою очередь, всю «ткань» социальной реальности. В современном мире война из средства политики превращается в саму политику, из средства достижения мира — в сам мир, из ограниченных во времени и пространстве военных конфликтов — в тотальную войну. Существенные изменения, связанные с трансформацией современной войны, состоят в том, что война из преступления превращается в полицейскую акцию; разрозненные проявления терроризма трансформируются в глобальный терроризм; происходит размывание границ национальных государств, что, в свою очередь, лишает их права на национальный суверенитет; регулярная война, основанная на принципах Публичного европейского права, превращается в новую «справедливую войну», стремящуюся к тотальности. Поэтому обоснована и справедлива интерпретация Юнгером и Паточкой Первой мировой войны как события, радикально определившего исторические черты новой эпохи, ознаменовавшего поворот, смену эпох.

Прежде всего, стоит отметить, что Юнгер определяет войну как символическое проявление бытия, как тотальность, объединяющую в себе как зло, так и добро, как ночь, так и день. В силу этого он наделяет войну метафизическим характером, который есть не что иное, как тотальная мобилизация, выступающая в форме технической революции (см.: [3]). Первая мировая война стала «общей судьбой», позволившей объединить разобщенное общество бюргеров, именно в этом проявилась ее «новизна» и метафизический характер. Мировая война, разрушая ложную индивидуальность бюргера, предстала перед Юнгером как некая творческая сила, способная объединить и сделать всех равными. Ссылаясь на Юнгера, Эрик Лид указывает, что именно на войне оборона Германии была обороной от бюргерства как социального атомизма, торгашества, аналитического разума и договорных общественных отношений, воспроизводящих эксплуатацию, всего того, что было характерно для коммерциализированной Англии [4, с. 59].

Так война стала символом отказа от ложной индивидуальности бюргера, от разобщающей частной жизни, от социального хаоса, от противоречий общества модерна. Вот как об этом пишет Ханна Арендт:

Фронтное поколение, в заметном отличии от избранных ими духовных отцов, было совершенно захвачено желанием увидеть гибель всего этого мира фальшивой безопасности, поддельной культуры и притворной жизни [1, с. 436].

Не удивительно, что Юнгер воспринял Первую мировую войну как

ключевое событие в жизни своего поколения: в этой битве массы и машины разрушились прежние устои, и произошла глубокая трансформация личности и общества. Человек перестал быть значимой величиной в этой войне, которая предстала как мощь самопреобразующегося бытия, став мистическим столкновением природных сил, вызвавшим шоковое состояние. Именно поэтому в событии войны немецкий мыслитель открывает огромный революционный потенциал: благодаря осмыслению войны как космического феномена жизни, примиряющего и объединяющего в себе дневную и ночную стороны, он фиксирует переход войны из частичного состояния в состояние тотальное. Сущность войны — это работа, то есть степень вооружения. В силу этого, метафизический характер новой войны проявляется уже не в битвах армий солдат, а в битве армий рабочих. В результате происходит размывание границ между миром и войной, так как уже невозможно различить работу в мирных целях и работу в целях войны. Отсюда тотальность, присущая новой войне XX столетия, сама становится миром. Стирается граница между солдатом и рабочим, их уже нельзя различить: солдат стал рабочим в гигантском техническом аппарате, а рабочий трансформировался в солдата, чья деятельность теперь подчинена только войне.

Вслед за Юнгером, Паточка также истолковывает мировую войну через открытие феномена ночи, отмечая при этом, что величайший опыт фронта и пребывания на линии огня заключается именно в том, что он заставил увидеть ночь и уже не позволяет забыть о ней [2, с. 155]. Несмотря на то, что с позиции дня жизнь представляет собой высшую ценность, которая правит человеком через требование избегать опасности смерти, на фронте она уступает место жертве, в которой обнаруживается свобода от всех интересов мира, жизни и дня, поскольку от тех, кто «приносится в жертву, требуется лишь выдержка перед лицом смерти». Таким образом, самое глубокое открытие фронта, — подчеркивает Паточка, — состоит в переживании «обрыва жизни в ночь, борьбу и смерть, осознание, что их нельзя списать со счетов жизни, хотя с точки зрения дня они кажутся просто небытием» [там же, с. 151]. Риторика XX века как «эпоха ночи, войны и смерти» не может быть описана в терминах XIX века. Являясь, согласно Паточке, следствием «онаучивания», война, тем не менее, не поддается рационализации, поскольку не имеет смысла в себе самой. Что же означает его утверждение о том, что вторая мировая война не закончилась, а перешла в странное состояние «ни войны, ни мира»? Используя его определение войны через феномен ночи, можно ответить так: мир властвует

над человеком через угрозу смерти, а воля к войне ориентируется на будущие поколения, то есть на мир. Таким образом, война сопутствует миру, закрывающему глаза на смерть.

Юнгер, раскрывая метафизический характер мировой войны, полагал, что смысл войны может быть раскрыт только исходя из смысла самой истории. Так, тотальная мобилизация, проявившаяся в Первой мировой войне, предстает у Юнгера как характеристика современной эпохи, суть и цель которой заключаются в вооружении. Эту современную эпоху он определяет как «эпоху работы». Именно поэтому Первая мировая война становится небывалым историческим событием, по своей значимости превосходящим Французскую революцию. Война превращается в гигантский механизм, «фабрику», которая одновременно производит и потребляет энергию. Для того, чтобы выдержать в этой войне, государству недостаточно просто вооружиться; вооружение должно «проникнуть до мозга костей», стать сутью жизни общества и человека как проявления типического, как Рабочего.

Эту задачу принимает на себя тотальная мобилизация, акт, посредством которого широко разветвленная и сплетенная из многочисленных артерий сеть современной жизни одним движением рубильника подключается к обильному потоку военной энергии [3, с. 449-450].

К поиску смысла войны обращается и Паточка. Различие между войнами он видит в их идейности. Войны всегда проходили на фоне всеобщего убеждения в наличии позитивной идеи, например, идеи о том, что разум управляет миром. Что же касается войн XX века, то их питает идея о том, что не существует никакого вечного объективного смысла мира и вещей и что смысл можно установить только посредством силы. Первая мировая война определила весь характер XX столетия, прежде всего показав, что

преобразование мира в лабораторию, где актуализируются запасы энергии, аккумулярованные на протяжении миллиардов лет, должно осуществляться именно посредством войны. Поэтому война имела значение определяющего прорыва в том понимании сущего, исток которого принадлежит XVII в. и которое связано с возникновением механистического естествознания, с отстранением всех «конвенций», стоящих на пути этого высвобождения силы, — путем переоценки всех ценностей под знаком силы [2, с. 154].

В силу этого энергетическое преобразование мира должно происходить посредством войны потому, что война, как крайняя форма столкновения, является самым интенсивным средством быстрого высвобождения аккумулярованных сил.

Конфликт — это великое средство, которым, выражаясь мифологически, воспользовалась Сила для перехода из потенциального в актуальное состояние [там же].

В свою очередь Юнгер, видя в Первой мировой войне симптом новой эпохи, отсвет нового мира, приходит к выводу о том, что есть три причины этого процесса осуществления новой эпохи: во-первых, это человеческая ненависть и вражда, во-вторых, это застой и омертвление расы, в-третьих, это механизация и варваризация Европы (см.: [3]). Начнем с первой причины войны как главного симптома новой эпохи. Юнгер полагает, что враждебность и насилие укоренены в природе человека, который был создан «бюргерской эпохой», базирующейся на ценностях и идеалах духа Просвещения. Результатом бюргерского «разумно-добродетельного образа мира», с точки зрения Юнгера, является господство ловкого дельца, который все измеряет экономическими категориями. Экономика же, по мысли немецкого философа, не есть та власть, которая может предоставить свободу, поэтому «высший закон борьбы» главенствует и над экономикой. Война символизирует приход нового четвертого сословия, отождествляемого с рабочим. Рабочее сословие выступает против общества как сферы «общественного договора», и сутью восстания рабочего становится не экономическая свобода, которая есть лишь иллюзия, и не экономическая власть, а власть вообще и подлинная свобода духа. Для этого недостаточно одной только борьбы за свободу, необходима ломка всей системы. В силу этого, война предстает не просто как некое действие, а как священное действие, очищающее и преобразующее мир.

Вторая причина Первой мировой войны, которую выделяет Юнгер, — это болезнь расы. Здесь необходимо отметить, что войну как борьбу народов философ не связывает с достижением справедливости, напротив, он ее рассматривает как борьбу за бытие, за творческую силу народа. В такой борьбе нет однозначно правых и виноватых, а значит, война может быть оправдана с двух сторон. На первый взгляд, кажется, что Юнгер становится на позицию нравственного индифферентизма, однако это не так. Война рассматривается ним как средство преобразования массы индивидов в единый тип. Задачу нации, так же как и единичного человека, он видит в том, чтобы отказаться от индивидуального образца и постичь себя как представителя гештальта рабочего. Рабочий — это принципиально иной социальный тип, который формирует общество нового типа, в котором война и труд, будучи тождественны, размывают социальные границы. Отсюда цель народа — это не благополучие, а героическое и трагическое переживание

народом своей исторической судьбы. Поэтому правомерность войны заключается в том, что она преодолевает раздробленность нации и деструкцию мира: зло разделяет и разобщает, война объединяет и делает целостным.

Симптом новой эпохи, проявившийся в Первой мировой войне, имеет и третью причину: это механизация и варваризация Европы. Существование Европы перед мировой войной мирным назвать нельзя: за ее иллюзорным миром скрывалась вражда и ненависть, ее мир охранялся только угрозой войны. Однако технизация Первой мировой войны только усугубила силы милитаризма под видом «футуристической техники». Понимание войны как тотальности позволило Юнгера увидеть в технической революции современности скрытый «военный потенциал», выражающийся в том, что техника, обнажая свой военный характер, одновременно выдает свою связь с жизнью, является «инструментом жизни». Так, военный потенциал техники открывает возможность для преобразования мира, смены эпох. Первая мировая война принесла не только смерть, ужас и страдания, она проявила не только онтологическое зло, но и сделала явным роковой процесс механизации жизни, замену органической жизни механической. Таким образом, в эпоху масс и машин образ войны вписывается в повседневную жизнь, становится составляющей мира. При этом, как отмечает Паточка, продолжая развивать эту идею Юнгера, силы дня, которые на протяжении XX века посылали миллионы людей в огненную геенну войны, не умирают, а только исчерпываются, и им все равно, уничтожать или организовывать массы [2, с. 150-151].

Паточка, раскрывая метафизическую природу войны, прослеживает ее экзистенциальные аспекты. Он обращается к описанию фронтового опыта Юнгера, испытавшего потрясение фронта, которое можно определить не просто как травму, а как основополагающее изменение в человеческом существовании. Несомненно, война как фронт, отмечает человека навсегда, проявляя экзистенциальный ужас, отличный от страха, боязни. Подчеркнем, что у Паточки не идет речь о военной романтике и притягательности гибели, «то, что овладевает человеком на фронте, — это подавляющее все чувства ощущение смысловой полноты, которую, однако, трудно выразить с помощью слов» [там же, с. 155-156]. Паточка, анализируя фронтовой опыт, выделяет в его переживании несколько фаз.

Первая фаза — это переживание бессмысленности, абсурдности фронта и невыносимого ужаса. Осмысленным здесь остается только мысль о том, что мир, порождающий нечто подобное, должен

исчезнуть. В силу этого, второй фазой становится активное неприятие, которое выдается как борьба за мир. Ее следствием становится то, что едва столкнувшись с потрясением мира, человек вновь «захватывается» силами мира, мобилизуясь для новой борьбы. Так, бессмысленность прежней жизни и войны учреждает смысл новой войны, войны против войны. Победа в такой войне является лишь видимостью, благодаря которой готовится будущее поражение, а поражение приводит к возникновению новых битв. То, что действительно побеждает в этой борьбе, — это сила, использующая мир как средство войны. Так мир становится составной частью войны. Именно поэтому, отмечает Паточка, Германия оказалась способной к повторению драмы 1914 года, т. е. способной ни к чему иному, как к повтору, сопровождаемому еще более бессмысленной военной машинерией, более изощренными актами насилия, мести и *ressentiment*. С точки зрения Паточки, мир, жизнь, день властвуют над человеком при помощи смерти и угрозы для жизни [там же, с. 149]. В воле к войне, таким образом, господствуют день и жизнь, использующие смерть. Воля к войне рассчитывает на будущие поколения, а значит, в ней господствует мир. Таким образом, от войны невозможно избавиться, поскольку, вооружаясь для защиты мира и тем самым подчиняясь господству жизни, мы обрекаем себя на войну.

Что касается третьей фазы переживания опыта фронта, то она связана с тем, что этот опыт взывает к ночи, даря абсолютную свободу. Мир, во имя которого мы ведем войны, господствует, посылая одних на смерть для того, чтобы у других был завтрашний день. Как уже было отмечено, от тех же, кого приносят в жертву, требуется выдержка перед лицом смерти. Наступает понимание того, что жизнь — это не все, от нее самой можно отказаться. С позиции мира и дня именно этот отказ и требуется. Опыт же фронта — это абсолютный опыт, дающий возможность постигнуть абсолютную свободу, «свободу от всех интересов мира, дня и жизни». Это означает, по мысли Паточки, что

жертва этих обреченных теряет относительное значение, перестает служить путем к программам восстановления, прогресса и расширения жизненных возможностей и получает значение исключительно в себе самой [там же, с. 160].

Оказаться способным к такой свободе, быть призванным в мир, который посредством конфликта мобилизует силу, это значит одновременно преодолеть эту силу, суметь противостоять миру, ставшему волей к войне и опредметившему человека, «вывернув его наизнанку».

Так ночь внезапно становится абсолютным препятствием на пути к дурной бесконечности завтрашнего дня [там же, с. 161].

Ночь, если следовать мысли Паточки, раскрывает предельную возможность для жертвы провозгласить себя в качестве «истинной надындивидуальности». Враг перестает быть абсолютным противником, он становится соучастником постижения опыта абсолютной свободы, тем, с кем возможно «согласие в разногласии». Именно так, согласно мысли чешского философа, проявляется солидарность потрясенных вопреки противостоянию. Четвертой, и последней, фазой становится открытие наличия жизни в ночи, в смерти, преобразование жизненного смысла на границе с Ничто, что в итоге приводит к пониманию того, что именно сама жизнь и порождает войну, а война как средство силы, служащее ее высвобождению, не может закончиться сама собой. Паточка сожалеет, что опыт абсолютной свободы, объединивший врагов в акте солидарности, не нашел применения в истории XX века, породившей такой феномен как «война против войны» [там же, с. 156-157].

Если Паточка актуализирует экзистенциальный аспект войны, то Юнгер акцентирует проблему правового обеспечения войны, видя в ней не способ остановить войну, а средство камуфлирования войны под мирное вторжение, санкционирования *de jure* уже свершившихся *de facto* актов насилия. Законы не могут сдерживать войны и насилие, человечество еще не создало «механизма», который бы остановил и покончил с милитаризмом, а значит, война еще не выполнила полностью свою онтологическую миссию — закалку и победу духа в борьбе со злом. В силу этого, механизация войны, ее техническое усовершенствование может стать стимулом к преодолению самой возможности войны как тотального уничтожения жизни.

Однако Первая мировая война не стала победой духа, а закончилась «дурным миром», то есть внутренним продолжением войны, вылившимся в трагедию Второй мировой войны. Тоталитаризм техники и варваризация цивилизации, симптоматику которых описали, каждый по своему, Юнгер и Паточка, обернулись не победой духа, а возникновением новых «нетрадиционных войн», сущность которых заключается в том, что одновременно имеют место и война, и мир; происходят как преступления, так и боевые действия, страдают как гражданские лица, так и солдаты. Новая «нетрадиционная» война ведется не в национальных интересах, напротив, она снимает ограничение ответственности государств национальной территорией, превращаясь в

своеобразные «мировые полицейские войны», утверждающие не «подлинное единство нации» в понимании Юнгера или «опыт солидарности» Паточки, а политику военизированного гуманизма, приводящую к эскалации насилия. Таким образом, вывод очевиден и печален: размах социально-экономического кризиса, нищета в странах «третьего мира», военные конфликты и терроризм доказывают неспособность человека глобализирующегося мира победить в войне, которая понимается как «борьба за мир», ведь условием возможности мира уже давно стала война, а мир уже давно перестал быть мирным. Паточка видит только один выход из сложившейся ситуации — это реализация солидарности потрясенных, тех, кто понимает и не остается равнодушным, и в чьих руках, поэтому, потенциально находятся все силы. В силу этого солидарность потрясенных может противостоять всем тем мобилизационным мероприятиям, делающим состояние войны непрерывным.

Литература

- [1] *Арендт Х.* Истоки тоталитаризма. — М.: ЦентрКом, 1996.
- [2] *Паточка Я.* Еретические эссе о философии истории. — Минск: И.П. Логвинов, 2008.
- [3] *Юнгер Э.* Рабочий. Господство и гештальт; Тотальная мобилизация; О боли. — СПб.: Наука, 2002.
- [4] *Leed E.* No man's land. Combat & identity in World War I. — Cambridge, London, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1979.

Надійшла до редакції 10 червня 2016 р.

АРХІТЕКТУРА ПАМ'ЯТІ У ТВОРАХ ГОТФРИДА ЛЕЙБНИЦА В ПЕРСПЕКТИВІ СУЧАСНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

В.О. Полякова

Останніми роками стає все більш розповсюдженою теза, що із пам'яттю людини відбуваються певні трансформації, спричинені розвитком цифрових технологій. Теперішнє проживається у темпі, який не дозволяє, або не припускає запам'ятовування, — і події, і оточуюче фіксується без участі людини (технології Google Glass та ін.). У даному випадку «пригадати» виглядає як звернутись до Google — «усуспільненого минулого» (Б. Гройс). Розуміння цієї ситуації можливе на основі звернення до філософського знання, перш за все, творчого спадку Лейбніца, і саме це обумовлює актуальність даної статті. Метою є виявлення окремих характеристик пам'яті, що висвітлюються у роботах Лейбніца та знаходять подальший розвиток у сучасній науковій літературі. В статті ми ставимо завдання спробувати визначити місце пам'яті в структурі особистості, зв'язок між пам'яттю і досвідом, як їх розуміє Лейбніц. Ми акцентуємо увагу на тих аспектах концепції пам'яті, що відображаються за допомогою просторових або архітектурних порівнянь.

Майже обов'язковою для коментарів до текстів Лейбніца є згадка про універсалізм філософа, адже надзвичайно широкий спектр тогочасних насущних проблем привертав його увагу та був висвітлений у творах. Це обумовлює звернення до комплексу літератури як із філософії, так із психології та когнітивних наук. Причина полягає у тому, що саме когнітивістика, яка об'єднує найрізноманітніші галузі знань — від філософії та психології до нейронауки і досліджень штучного інтеле-

кту, відповідає всеохоплюючому колу питань, на які шукав і знаходив відповіді Лейбніц.

Розуміння ключових аспектів епістемології Лейбніца стає можливим завдяки зверненню до монографії С.Г. Секунданта [10], в якій надзвичайно глибоко розглянуто дане питання. Також ми звертаємось до низки статей, що висвітлюють результати експериментальних досліджень пам'яті, та до окремих робіт таких авторів, як засновник когнітивної психології Ульрік Найсер [9], нейробіолог Ерік Кендел [13], психолог Даніель Канеман [5]. У цих роботах ми не знаходимо безпосередньої згадки імені Лейбніца, але, так чи інакше, підґрунтя вищезазначених праць було закладене саме цим німецьким філософом. Їх автори зробили те, про що писав сам Лейбніц: «Мені хотілось би, щоб хто-небудь виніс із спадщини древніх те, що відповідає потребам і смаку нашого часу в цілому, не звертаючи уваги на розбіжності партій» [6, т. 3, с. 273]. Стосовно досить показової долі перекладів філософського спадку Лейбніца російською мовою, зокрема йдеться у статті Д.А. Баюк і О.Б. Федорової «Лейбніц в Росії: переклади і їх автори» [2]. Треба зазначити, що значна частина творів Готфрида Лейбніца ще чекає на свій україномовний переклад, тому настільки важливою є перекладацька діяльність О.І. Хоми, завдяки якому український читач може ознайомитись із текстами «Принципи природи і благодаті» (2008) та «Монадологія» (2013).

Ще у 60-тих роках минулого сторіччя Маршалл Маклюен у своїй відомій роботі «Галактика Гутенберга» цитує саме Лейбніца:

Я навіть побоююсь, що люди, марно вичерпавши цікавість і не дочекавшись від наших досліджень ніяких суттєвих результатів для покращення свого благополуччя, відчують відразу до наук і, прийшовши у відчай, знову впадуть у варварство. І цьому вельми сприяє жажлива маса книг, яка все продовжує зростати. Кінець кінцем цей безлад стане непереборним. Безкінечність кількості авторів загрожуватиме усім загальною небезпекою — забуттям. Надія на славу, що надихає стількох людей в їх трудах раптом згасне, і бути автором стане ганебним тою ж мірою, якою колись це було почесним. В найкращому випадку, письменники будуть писати лише невеликі книги, розраховані на короткочасний успіх, які будуть служити лише для того, щоб ненадовго розвіяти нудьгу читача, але не справі розвитку знання або для того, щоб заслужити визнання нащадків [7, с. 371-372].

Звичайним сьогодні опиняється досвід «письменництва», в якому кожен є автором і потенційним читачем. Сучасні тексти, у будь-яких формах — книг, автобіографічних нотаток тощо (які можливо вже досягли того рівня безладу, про який каже філософ) — поширюються

переважно через мережу, або Інтернет-простір. Теми просторовості неможливо уникнути, говорячи і про пам'ять.

В коментарях до філософських робіт Лейбніца помітно, що те, як розуміє пам'ять філософ, може бути висловлено за допомогою певного типу метафор. І перше, про що йдеться — це архітектура. Вся множина образів, що відносяться до порівнянь пам'яті із будинками та їх частинами, із спорудами, які вписані в ландшафт, або взяті окремо й височіють у невимовній відсутності будь-чого, зображує принципове — без дому людина була б розпиленою. Як каже Гастон Башляр, дім є тілом і душею, першим світом людини [3, с. 19]. Ще до того, як розвиток мозку дозволить осягнути власну присутність у світі та сформулювати будь-яке питання (а іноді лише до усвідомлення присутності), дитину оточує безпечна колиска дому.

Так, коментуючи Лейбніца, Марк Елліот Бобро пропонує наступну модель структури особистості — образ собору зі скла, що має кришталеві шпилі, обсидіановий дах та величезні контрфорси [12, с. 32]. Дана витончена конструкція, в якій стіни символізують свідомість, а дах раціональність притаманного людині способу мислення, має можливість протистояти внутрішнім і зовнішнім руйнівним силам, і залишатись цілісною завдяки контрфорсам — пам'яті. Однак слід зауважити, що, говорячи про пам'ять, Лейбніц застосовує два різні терміни. Як підкреслюється у роботі «Епістемологія Лейбніца в її нормативно-критичних засадах», філософ розмежовує такі модуси (стани) мислення: «спогад (*reminiscence*) і пам'ять (*souvenir*)» [10, с. 152]. *Souvenir* є актом відновлення минулих перцепцій, отже спогади можуть бути втрачені, не впливаючи на тотожність особистості; але пам'ять, що є основою самосвідомості, дозволяє усвідомлювати цю тотожність.

Згадаємо, що Є.В. Малишкін вказує на звернення філософії до різних метафор пам'яті — сховища та начерку, проекту [8]. Як зазначає автор, метафора сховища (сліду) розгортається у метафорі проекту, розкриваючи декілька значень: безначальність і міцність пам'яті. Теоретичне осмислення архітектури, що відкриває Вітрувій, із самого початку говорить про міцність як сягання фундаментом глибин «до материків» та ретельності у відборі будівельного матеріалу. На спорідненість теми архітектури і проєктивності пам'яті вказує і Г. Башляр, нагадуючи про образ дому-людської душі, фундамент якої занурений у майже безначальну глибину [3, с. 16]. Філософія і нейронауки мають нерозривний зв'язок із архітектурою та її образами. Сформульована Вітрувієм тріада — *firmitas, utilitas, venustas* — охоплює і тіло, і процеси роботи мозку, і створене людиною матеріальне оточення — від біоло-

гічного нейрона, до першої цеглини, покладеної при будівництві найбільшого міста на континенті. Тіло, як засіб взаємодії із природою, елементом якої він є, наділене корисними для цієї взаємодії частинами, вони є досконалими і красивими, і одночасно достатньо міцними, щоб протистояти руйнації.

Саме метафора проекту застосовується до тих змістів, які розкриває Лейбніц у своїх роздумах про пам'ять. Пам'ять не стільки огортає, скільки з'єднує, робить видимим зв'язок монади із універсумом. Адже кожна монада є його дзеркалом:

Таким чином, хоча кожна створена монада представляє увесь універсум, але найвиразніше представляє вона те тіло, яке власне з нею зв'язане і ентелехію якого вона становить; і, як це тіло внаслідок зв'язності усієї матерії в наповненому просторі виражає увесь універсум, так і душа представляє увесь універсум, представляючи те тіло, яке їй власне належить [6, т. 1, с. 424].

Лейбніц розгортає картину всесвіту, в якому немає нічого необробленого й неплідного, в ньому неможливі смерть і хаос. Адже будь-яка частина матерії є вмістилищем цілого світу творинь, живих істот, душ; це сад, сповнений рослинами, кожна крапля соку яких є таким же самим садом. Усе наповнене життям, оскільки складається з простих субстанціальних одиниць — монад, навіть найнижчий рівень яких володіє перцепцією, або несвідомим сприйняттям. Якщо для Аристотеля усе живе, що здатне відокремлювати теперішнє від минулого та майбутнього, володіє пам'яттю, то у творах Лейбніца вона є «родом зв'язку за послідовністю» й одночасно робить видимою різницю між рівнями монад — лише те, що володіє чітким сприйняттям і пам'яттю, можна назвати душею [6, т. 1, с. 416], а підіймаючись вище та володіючи розумом душа опиняється серед духів. Відлуння почуттів (сприйняття, що супроводжуються пам'яттю) зберігаються на довгий час і можуть бути почуті знову [там само, с. 405], але Лейбніц не зображує місце такого збереження.

Розумна душа пізнає себе завдяки встановленню зв'язку між монадичною субстанцією та усіма монадами, і це дозволяє говорити не лише про пізнання, але й «відкриває безкінечну перспективу в минуле і майбутнє — до події створення всесвіту» [там само, с. 40]. Людина здатна до аперцепції, свідомої, внутрішньої рефлексії, але можливість перебувати у цьому стані дана не усім душам, і навіть у однієї душі буває не завжди. Те, що відчувається саме як «непам'ять», або заплотнення та сон без сновидінь, є станом душі, що не відрізняється від

буття простої монади, але він є обмеженим у часі. Можливість повернутись до свідомості доводить, що душа — це більше, ніж проста монада. Наявність пам'яті, почуттів та уяви дозволяє підійматись вище до тваринного світу, від світу неістот і володіти активним сприйняттям — аперцепцією. У книзі «Про пізнання» вказується, що усе не тільки живе, але й не піддається чіткому розмежуванню: «важко сказати, де починається чуттєве і розумне, і яка нижча ступінь життя. Так поступово збільшується або зменшується в правильному конусі величина діаметру» [6, т. 2, с. 485].

Концепція внутрішніх схильностей, викладена у філософській праці «Нові досліді про людське розуміння», є відповіддю Джону Локку на твердження про душу як *tabula rasa* (пріоритету досвіду та виключного впливу зовнішніх умов). Цікаво, що цей діалог між філософами продовжується і сьогодні, а саме вже в рамках нейронауки. Ми знаходимо його, зокрема, у книзі «В пошуках пам'яті» Еріка Кендела — лауреата Нобелівської премії з фізіології та медицини 2000 року, нейробиолога, професора біохімії [13]. Автор розповідає про дослідження структури психічної діяльності та вказує на її зв'язок із генетично обумовленими механізмами розвитку. А отже, по-суті, про співвідношення того, що Лейбніц називає прожилками у мрамурі, а Кант — апіорними формами знання, із «досвідом» Локка. На основі багаторічних експериментальних досліджень науковці зазначають, що генетичні процеси встановлюють зв'язок між нейронами, визначаючи коли і які нейрони створюють синаптичні зв'язки; але сила, або довгострокова ефективність, таких зв'язків залежить від досвіду.

Ця точка зору передбачає, що потенціал багатьох форм поведінки організму вбудований у мозок і до відповідного ступеню визначається генетикою та механізмами розвитку; однак оточуюче середовище та навчання змінюють ефективність роботи попередньо заданих провідних шляхів (*pathways*), тим самим призводячи до виникнення нових форм поведінки. . . . Анатомія нейронного ланцюга дає нам простий приклад кантіанського апіорного знання, в той час як зміна сили деяких зв'язків у цьому ланцюгу відображає вплив досвіду. Більш того, відповідно до думки Локка про те, що повторення — мати навчання, тривалість дії багаторазового досвіду є основою пам'яті [13].

Отже Кендел підкреслює, що позиції і емпіризму, і раціоналізму є по суті вірними, лише доповнюючи одна іншу.

Генетична обумовленість поведінки, вбудованої у мозок «вродженістю самому собі», разом із набутим у процесі життєдіяльності досвідом та непомітними перцепціями, пояснює, як каже Готфрід Лейбніц:

«яким чином дві людські душі або дві речі одного і того ж виду ніколи не виходять цілковито тотожними із рук творця і володіють кожна своїм первинним відношенням до того положення, яке їм належить зайняти у всесвіті» [6, т. 2, с. 57]. При цьому, свідомість для Лейбніца не є чимось пасивним, а як зауважує С.Г. Секундант, вона є «ланцюгом взаємопов'язаних станів, що розвиваються за певним принципом: схильність, тенденція, результат» [10, с. 169]. Вбудований у мозок «потенціал багатьох форм поведінки» повертає до архітектурних порівнянь: у тілесність людини вписана її самість; існуючи у просторах і проживаючи, рухаючись серед речей і споруд, людина створює їх. Місця і будинки володіють різним значенням, а особливі із них, як вказує Гастон Башляр, є сукупністю органічних звичок, але й слово «звичка» є недостатнім, щоб насправді розкрити той чуттєвий зв'язок тіла, яке пам'ятає, із домом, який пам'ятаєш [3, с. 22].

Акцентована Лейбніцем різниця між свідомим та несвідомим сприйняттям має безпосереднє відношення до двох типів пам'яті. Перша — експліцитна, або декларативна, є здатністю свідомо пригадувати місця, предмети, факти, події та ін. Це епізодична пам'ять, що більш підвладна забуттю, до неї відносяться автобіографічні спогади. Друга — імпліцитна, не є єдиною системою, а сукупністю процесів, в яких задіяні різні частини мозку. Виступаючи основою звичок, вироблення умовних рефлексів, моторних навичок і сприйняття, вона носить машинальний характер та проявляється у виконанні дій без участі свідомих зусиль, або усвідомленого звернення до пам'яті. Те, як людина сприймає довколишнє середовище і діє, змінюється під впливом досвіду, але безпосередньо цей досвід майже не підвладний свідомому пригадуванню. Зауважимо, що ці області не є сталими, але завдяки тривалому повторенню експліцитна пам'ять може перетворитись на імпліцитну.

Я гадаю навіть, що в душі відбувається щось, відповідне до кровообігу і усім рухам наших внутрішніх органів, чого ми, однак, не усвідомлюємо, так само як люди, що живуть біля водяного млину, не усвідомлюють шуму, що він спричиняє [6, т. 2, с. 116].

Отже у діях, реакціях, виборі поведінки, отриманні навичок, у всьому, що ґрунтується на пам'яті, важливу роль відіграють два типи нейронних ланцюгів. В одному з них легко упізнається та сама заздалегідь встановлена гармонія:

Це обумовлені генетикою та механізмами розвитку нейронні компоненти поведінки, її нейронна будова... Під час навчання mediating

circuit (основний ланцюг) відіграє роль учня, що здобуває нові знання. В свою чергу, modulating circuit (модуляторні ланцюги) мають локківську природу і виступають в якості вчителя. Вони не залучені у безпосередньому забезпеченні поведінкової реакції, але слугують точному налаштуванню цієї реакції під час навчання [13].

Таким чином і сприйняття теперішнього, і накопичення та робота зі змістом пам'яті є результатом відбору та інтерпретації. Адже консолідація, закріплення в пам'яті потребує обробки сприйнятого. Це процес за участю уваги та систематичних асоціацій із знаннями, що вже зберігаються в пам'яті. Ерік Кендел порівнює спогади із творчістю, адже здається, ніби мозок зберігає лише основу спогаду, а під час згадування інформація допрацьовується та реконструюється. Згадати — це свідомо викликати, або отримати ззовні ключовий сигнал, який може бути асоційованим із тим, що вже «записано» в пам'яті. Цікаво, що експериментально доведена активізація під час спогадів тих самих ділянок кори головного мозку, що і під час реальної ситуації.

Роздуми про пам'ять, що проростає із теперішнього, підштовхують до необхідності зупинитись і на проблемі сприйняття. Цей процес не має нічого спільного із безпосередніми відбитками актуального за допомогою органів чуттів, або отриманням достовірних відображень оточуючої реальності. Його специфічність яскраво ілюструє порівняння бачення із дотиком до оточуючих предметів, а погляду із невидимими пальцями, які вивчають межі та поверхню. В роботі «Мистецтво і візуальне сприйняття» Рудольф Арнхейм (спеціаліст у сфері гештальтпсихології та психології мистецтва) підкреслює, що сприйняття є активною дією, принципово відмінною від отримання фотографічного зображення. Будь-яка найпростіша річ не сприймається окремо в ізольованому моменті теперішнього, а лише як одна із багатьох, недавня в нескінченній низці сприйнятих об'єктів. Бачити — це звертатись до пам'яті, знаходити схоже, аналізувати, реконструювати, контактуючи зі слідами попередніх сприйнятих, залишених у пам'яті. Кожен сприйнятий образ не уникає такого впливу, однак, як зауважує Арнхейм, образи чітко окресленої форми часто є досить сильними для протистояння помітному впливу слідів пам'яті. Таким чином, сприйняття теперішнього — це активне його дослідження, не механічна реєстрація, не пасивний процес, а аналіз та відбір. Але, з точки зору Лейбніца, безпосередній досвід неможливо зводити лише до чуттів, як вказує С.Г. Секундант:

Чуттєві сприйняття можуть стати предметом безпосереднього досвіду тільки якщо вони є предметом рефлексії свідомості. Неусвідомлені

чуттєві сприйняття самі по собі не є предметом досвіду, але впливають на формування уявлень [10, с. 221].

Як відбувається відбір того, що зберігається пам'яттю, за яким принципом із розмаїття відчутого в ній залишається окреме? Зазначимо лише деякі моменти, які дають відповідь на ці питання. Пам'ять, яка відноситься до процесу звикання, обумовлена частотою контакту із подразником, сигнали від нього припиняють реєструватись мозком. Отже звикання — це оволодіння здатністю розпізнавати подразники, що повторюються і можуть бути безпечно ігнорованими. Такий процес допомагає не витратити активність на зайві реакції і зосередити увагу на важливому. Протилежний до цього процес — сенсibiлізація, навпаки провокує ввімкнути увагу, реагуючи на ширший спектр подразнень після загрози. Обидва процеси слугують збереженню життя істоти та адаптації, так само як і неусвідомлене застосування накопиченого в пам'яті при виборі стратегії активності. Із пам'яті отримується відповідь на питання «що є наявним?» і «як на це реагувати?», в ній зберігаються результати досвіду.

Людина не просто реагує на оточуючий світ, нагадує Р. Елісон Адкок, професор психіатрії та біхевіоризму із США, а скоріше запам'ятовує важливе, те, що привертає увагу, не залишає індиферентним [14, с. 712]. Зацікавленість є специфічним сигналом для мозку бути готовим до збереження інформації, що надходить. Експерименти з впливу мотивації на декларативну пам'ять демонструють, що активність окремих ділянок мозку (реєстрована за допомогою МРТ) дозволяє передбачити процес запам'ятовування ще до того, як зображення будуть показані піддослідним. Отже людина заздалегідь демонструє готовність запам'ятовувати лише окреме, незалежно від свідомого контролю над цим процесом. Як вказує Лейбніц:

Втім, є тисячі ознак, що говорять про те, що в кожному мить в нас є нескінченна множина сприйняттяв, але без свідомості і рефлексії, тобто наявні в самій душі зміни, яких ми не усвідомлюємо, тому що ці враження або надто слабкі і численні, або надто однорідні, так що в них немає нічого, що відрізняє їх одне від іншого; але в поєднанні із іншими сприйняттями вони впливають і відчуються — принаймні нечітко — у своїй сукупності [6, т. 2, с. 53].

Лейбніц робить ремарку про ненадійність пам'яті: «Я вже казав, що наша пам'ять іноді нас обманує. І ми їй довіряємо або ні в залежності від того, наскільки вона яскрава і наскільки пов'язана із відомими нам речами» [там само, с. 457]. Думка філософа про те, що довіра

ґрунтується на яскравості та зв'язку із вже відомим, знову відсилає нас до даних сучасної науки, які твердять — людина має тенденцію надавати перевагу знайомому [5, с. 98]. В цьому контексті слід вказати на ефект передування, або так званий праймінг. Більш детально даний ефект розглянуто у книзі «Думай повільно... Вирішуй швидко» [5] Деніела Канемана, лауреата Нобелівської премії з економіки 2002 року, американо-ізраїльського психолога. Емпірично доведено — події, які навіть не усвідомлюються (знову згадаємо введене Лейбніцем поняття перцепції), є причиною дій та емоцій людини.

Слово або зображення, що були побачені раніше, сприймаються легше і ця легкість надає відчуття знайомості. Більш того, слова, які легко вимовити, викликають до себе довіру і прихильне ставлення. Канеман наводить надзвичайно цікаві приклади, які демонструють, що повторення довільного стимулу викликає прихильність (ефект простого пред'явлення). Цей процес є незалежним від свідомості і не має нічого спільного із усвідомленим відчуттям знайомства. Адже еволюційно сформована реакція остороги і страху на нові подразники гарантує виживання істоти, а згасання попередніх підозр (адаптація) виникає оскільки повторення зіткнення зі стимулом не призводять до поганих наслідків. Добрий настрій сигналізує, що все в порядку, оточення безпечне, оборона може бути меншою і навпаки — поганий настрій викликає пильність. Когнітивна легкість, яка з'являється при зіткненні зі знайомим, пов'язується мозком із гарним відчуттям, вона є причиною і наслідком цього відчуття. Отже, те, що бачиться частіше, більше подобається. В принципі, можливість звертатись до усього масиву асоціативних зв'язків, які зберігає мозок, є тим, що, з точки зору Лейбніца, повідомляє людині про реальність оточуючого. Коментуючи цю думку німецького філософа, С.Г. Секундант зазначає: «Явище, що претендує на реальність, має узгоджуватись із тими, що передують» [10, с. 263].

Розгалуженість цієї структури обумовлює і ефективність наступного: «Для досягнення методичності демонстративного знання потрібно: по-перше, виявити шляхом аналізу усі ланки у ланцюгу доказу, по-друге, перевірити надійність їх зв'язків і, по-третє, ефективність усього ланцюга в цілому» [там само, с. 146]. Адже порівняння із довгим ланцюгом висновків, про яке йдеться у Лейбніца, кореспондується із моделлю робочої пам'яті британського психолога Алана Бедделі [4].

Оскільки наше знання, навіть найбільш доказове, виходить дуже часто в результаті довгого ланцюга висновків, то воно має дійсно містити в собі спогад про деякий минулий доказ, який ми вже не розрізняємо чітко, коли висновок вже зроблений... І навіть у процесі доказу його

не можна охопити одразу цілком, адже всі його частини не можуть бути одночасно представлені у розумі; тримаючи постійно перед очима попередню частину, ми ніколи не дійшли би до останньої, завершальної у висновку ланки [6, т. 2, с. 366].

У цій моделі робоча пам'ять теж є не стільки «сховищем», простором, але системою, що не лише здатна зберігати, але й обробляти інформацію. Операційна пам'ять є функцією, що допомагає відслідковувати наявне (положення в просторі, залучення в процесі та ін.), і є актуальною протягом часу, потрібного для прийняття рішення. Операційна пам'ять є чимось більшим, ніж сховищем короткострокової пам'яті, і лежить в основі когнітивних задач та навчання. На думку Бедделі, операційна пам'ять спирається на інші системи, ніж довгострокова (люди з амнезією можуть мати нормальну операційну пам'ять). Він припускає, що в основі операційної пам'яті лежить контролююча система уваги, що координує допоміжні системи, за термінологією автора — візуально-просторовий блокнот (відтворення та маніпуляція візуальними образами), та артикуляційна петля (маніпуляція інформацією на основі мови). На понятті артикуляційної петлі слід зупинитись більш докладно — почуте опиняється у нетривалому накопичувачі фонологічної інформації і згасаючий слід пам'яті перед повним зникненням оживлюється за допомогою повторення про себе. Таким чином, зв'язок між короткочасною та робочою пам'яттю, письмом і фонетичною обумовленістю короткочасної пам'яті забезпечує запам'ятовування [4, с. 59].

Саме тому настільки важливим є наведений Лейбніцем докладний приклад із перевірками рахунків, де в правильності результату можна бути впевненим при фіксації кожного кроку на шляху до висновку, залишаючи сліди як на папері, так і у пам'яті:

Все це показує, що люди можуть мати строгі докази на папері і, безумовно, мають їх нескінченну кількість. Але без згадки про прояв у минулому такої строгої точності неможна мати в душі цієї достовірності [6, т. 2, с. 368].

Те, що мають на меті запам'ятати, має бути не стільки механічно повторене, скільки структуроване. Асоціативна активація відбувається за тим же самим принципом ланцюга. Канеман вказує, що окрема думка, викликає множину інших думок, спричиняючи у мозку хвилю активності, ця хвиля є когерентною, а це означає — усі її елементи пов'язані між собою та підтримують і підсилюють один одного. Те чи інше слово викликає спогади, а далі почуття, що формують вираз обличчя та інші реакції.

Але, як неодноразово наголошує Лейбніц, пам'ять є ненадійною. За твердженням філософа, допомогою у вирішенні цієї проблеми є використання матеріальних об'єктів, креслень, текстів, письма: «З цієї ж самої причини було б важко створити науки без писемності, адже пам'ять недостатньо надійна» [6, т. 2, с. 366]. Про зв'язок пам'яті та візуальних образів Лейбніц каже наступне: «креслення — дуже корисний засіб проти невизначеності слів» [там само, с. 392]. Цю думку повністю підтверджують результати сучасних експериментальних досліджень функціонування людської пам'яті. При запам'ятовуванні слів ті з них, що відносяться до конкретних об'єктів (дозволяють сформувати візуальний образ), зберігаються в пам'яті набагато успішніше ніж абстрактні, де такий образ сформувати важко [4, с. 92]. Таким чином існує зв'язок між образним уявленням слова та легкістю його запам'ятовування, а створення образу в уяві відіграє важливу роль у збереженні в пам'яті.

Отже, підсумовуючи вищесказане, зазначимо, що принцип людинорозмірності, спорідненості процесів, що є актуальними для окремої людини як частини природи й універсума у тому розумінні, яке вкладав у це поняття Лейбніц, дає підстави порівнювати будову індивідуальної свідомості із природою в цілому, і переносити ці взаємозв'язки на культуру — сферу, в якій діє і висловлюється людина. Таким чином, слід вказати на наступні характеристики пам'яті, відображені у філософському спадку Лейбніца, що є співзвучними із сучасними дослідженнями проблеми пам'яті та знаходять в них своє підтвердження: пам'ять — це основа самосвідомості, в структурі особистості вона слугує не стільки сховищем, що зберігає, але, перш за все, вирішує завдання утримувати від руйнації особистість та раціональність мислення.

Повертаючись до метафор проекту й архітектури, можна сказати, що пам'ять здатна виконувати цю функцію, оскільки дім-свідомість досягає фундаментом невимовних глибин і розташований на конкретній точці у просторі; його вертикальна структура має точку зародження — будівництва та унікальний вплив оточуючого середовища. Або, як говорить стосовно цього Лейбніц, має первинне відношення до того положення, яке належить зайняти у всесвіті.

Як підкреслює Лейбніц, кожна особистість є унікальною і те, що відрізняє «дві людські душі», є внутрішніми схильностями. Ці схильності є вродженими і мовою сучасної науки можуть бути названі потенціалом форм поведінки організму, що є вбудованим у мозок та визначається генетикою й механізмами розвитку. Одночасно він не є сталою

системою, під впливом оточуючого середовища, навчання, досвіду змінюються ділянки кори головного мозку (Кендел). В даному випадку припустимо порівнювати процеси, що відбуваються у мозку окремої людини із аналогічними, але в іншому масштабі — на рівні спільнот. Так само як і особистість, групи, що поділяють спільний досвід, відрізняються від інших, цей досвід впливає на формування певного культурного простору та знаходить відображення в тому числі і в меморіальних практиках.

Лейбніц підкреслює, що будь-яке явище в оточуючому середовищі є реальним, коли воно є узгодженим із тими, які передують; в принципі і довіра до пам'яті ґрунтується на зв'язках із вже знайомим. Така узгодженість є співставною із уподібненням представлення про структуру світу в якості різних типів асоціативних зв'язків у величезній мережі різноманітних типів ідей (Канеман). При цьому із довколишнього запам'ятовується те, що привертає увагу, викликає зацікавленість. Саме зацікавленість є специфічним сигналом, який повідомляє мозку про необхідність приготуватись до збереження інформації, що надходить.

Проблему ненадійності пам'яті Лейбніц вирішує звертаючись до засобів, що дозволяють фіксувати проміжні етапи на шляху до висновку: «креслення — дуже корисний засіб проти невизначеності слів», «було б важко створити науки без писемності, адже пам'ять недостатньо надійна», але, незважаючи на ретельність такої фіксації «без згадки про прояв у минулому такої строгої точності, не можна мати в душі цієї достовірності». Насправді, сучасні емпіричні дослідження твердять, що існує безпосередній зв'язок між образним уявленням слова, структурованим матеріалом та легкістю збереження в пам'яті. Адже довіряти пам'яті — це мати можливість перевірити правильність кроків, що призвели до результату — оскільки збережене у пам'яті є чітко структурованим, а побачене або почуте розбуджує хвилю активності мозку, викликаючи асоціації та спогади.

Це є справедливим як на рівні окремої людини, так і у масштабі суспільства, на рівні культурно-історичної пам'яті, яка потребує матеріальних носіїв, втілюючись у них. Причому даній сукупності об'єктів притаманна двоїста характеристика: як фізичні об'єкти, вони відносяться до певного часового періоду, навантажені культурними кодами і є символами, що відсилають до певного змісту; одночасно вони присутні і розкриваються як елемент ландшафту, супутник повсякденного життя, частина карти, по якій прокладені відомі ординарні маршрути, що допомагають орієнтуватись у часі і на місцевості. В цьому випадку вони лише «знайомі», а отже безпечні, і мають не стільки символі-

чну цінність, скільки повідомляють, що оточуюче не містить загрози. Отже, вирішення актуальних на сьогодні завдань, пов'язаних із дослідженнями як індивідуальної, так і у більшому масштабі — пам'яті груп та спільнот, обговорення і осмислення минулого досвіду, потребує подальших міждисциплінарних студій, які уможливають плідну взаємодію філософії, історії, психології і нейронауки.

Література

- [1] *Арнхейм Р.* Искусство и визуальное восприятие. — М.: Прогресс, 1974.
- [2] *Баяж Д.А., Федорова О.Б.* Лейбниц в России: переводы и их авторы // Вопросы истории естествознания и техники. — 2014. — № 2. — С. 3-24.
- [3] *Башиляр Г.* Избранное: Поэтика пространства. — М.: РОССПЭН, 2004.
- [4] *Бэддели А.* Ваша память. Руководство по тренировке и развитию. — М.: ЭКСМО-ПРЕСС, 2001.
- [5] *Канеман Д.* Думай медленно... решай быстро. — М.: АСТ, 2014.
- [6] *Лейбниц Г.-В.* Сочинения в четырех томах. — М.: Мысль, 1982-89 гг. — т. 1 ; т. 2 ; т. 3 ; т. 4.
- [7] *Маклюэн М.* Галактика Гутенберга: Сотворение человека печатной культуры. — К.: Ника-Центр, 2004.
- [8] *Малышкин Е.В.* Две метафоры памяти. — СПб.: Издательский дом Санкт-Петербургского государственного университета, 2011.
- [9] *Найссер У.* Познание и реальность. — М.: Прогресс, 1981.
- [10] *Секундант С.Г.* Эпистемология Лейбница в ее нормативно-критических основаниях [монография]. — Одесса: Печатный дом, 2013.
- [11] *Шевцов К.* Память монад в системе «предустановленной гармонии» // *Sententiae*. — 2012. — № 2. — С. 29-45.
- [12] *Bobro M.E.* Self and Substance in Leibniz. — Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers. — 2004. — VII.

- [13] *Kandel E.R.* In Search of Memory: The Emergence of a New Science of Mind. — New York: W.W. Norton & Company, 2006.
- [14] *Murty V.P., LaBar K.S., Hamilton D.A., Adcock R.A.* Is all motivation good for learning: Dissociable influences of approach and avoidance motivation in declarative memory [Електронний ресурс] // Learning and Memory. — 2011. — № 18. — P. 712-717. — Режим доступу: <https://web.duke.edu/adcocklab/publications/publications.html>

Надійшла до редакції 07 грудня 2015 р.

ІСТОРИЧНІ ТВЕРДЖЕННЯ ТА ПОНЯТТЯ ЯК КОНСТИТУТИВНІ ЕЛЕМЕНТИ ІСТОРИЧНОЇ ДІЙСНОСТІ

О.В Мішалова

Все це логічно, струнко, все просто. «Просто» — це жасливе слово, котре історик повинен виключити не лише зі свого словника, але й зі своєї свідомості. Тому що історія — це одна з наук про людину. А все, що стосується людини, — не є простим¹.

Люс'єн Февр

В історії немає ані авторитетів у строгому сенсі слова, ані вихідних даних (у розумінні наявних історичних фактів, «готових» ще до початку історичного дослідження), оскільки звідки історія їх отримує, як не від самої себе. Тому у відношенні до історичної науки в цілому вони не є вихідними даними, а являють собою її результат чи «завоювання». Історичне знання виростає із самого себе². Цією думкою Робіна Коллінгвуда можна певною мірою підсумувати досить довготривалу дискусію серед істориків та філософів історії щодо природи історичного знання. Її зміст полягав у вирішенні питання епістемологічного статусу історичного факту: його об'єктивного існування чи суб'єктивного конструювання істориком. Одна сторона учасників у цій дискусії наполягала на тому, що поняття історичного факту є онтологічною категорією, історичні факти містяться у історичних свідоцтвах і більш-менш точно та об'єктивно відображають історичну дійсність (події, явища, процеси). Так, наприклад, французькі методологи Шарль-Віктор Ланглуа і Шарль Сеньобос у своїй роботі «Вступ до вивчення історії» підкреслювали, що історик дістає факти з документів³.

Протилежна позиція починає формуватися на декілька десятиліть раніше і пов'язана з іменем Іогана Дройзена. У своїй праці «Енциклопедія та методологія історії» він наголошував, що немає сенсу ані очікувати від історика, що той може спостерігати об'єктивні факти минулого, оскільки вони були й пройшли раз і назавжди, ані вважати, що історик здатен дати адекватне відображення того чи іншого аспекту минулої дійсності, оскільки таке відображення було б лише образом його уяви. Відповідно, поняття «об'єктивного факту» є просто безглуздим⁴. Завершеної форми другий підхід отримує у працях засновників школи Анналів — Марка Блока та Люс'єна Февра. Останній у своїй відомій роботі «Суд совісті історії та історика» однозначно стверджує, що встановити історичний факт означає «виробити» його, історик сам створює об'єкти свого спостереження, часто за допомогою складних технічних прийомів, а потім приступає до їх вивчення⁵. Отже, відповідно до цієї позиції, про історичний факт можна говорити лише як про гносеологічну (або епістемологічну) категорію, окремі історичні факти є конструкціями історика.

Слід зазначити, що на філософію історії школи Анналів істотний вплив справило неокантіанство в уособленні Генріха Ріккерта та Макса Вебера. Останній, зокрема, наголошував, що наше «пізнання» співвідноситься з вже перетвореною категоріями дійсністю (оскільки будь-яке сприйняття дійсності є її перетворенням). Винесення історичного судження являє собою абстрагування, в процесі якого історик перетворює «дійсність» на «факт» як мисленнєву побудову⁶.

Пом'якшену конструктивістську позицію у питанні природи історичного факту та історичної дійсності висуває представник російського неокантіанства Олександр Лапшо-Данілевський. У 1909 році з'являється його лекційний курс «Методологія історії», у якому автор наголошує, що кожного разу, коли ми виносимо судження про дійсність, ми маємо справу зі своїми уявленнями про неї (зі своєю побудовою дійсності), а не з дійсністю як такою. Висловлюючи свою думку про факт, історик розуміє, вибудовує і зображує його у відповідності зі своєю точкою зору. Однак, історичні факти не з'являються у історичному переказі самі по собі, а лише за посередництва творця переказу, який повідомляє про них на тій підставі, що вважає ці факти такими, що заслуговують на увагу⁷. Отже, з одного боку, історичний факт є конструкцією, створеною автором історичного першоджерела, а з іншого, історик більш пізнього часу знаходить історичні факти у тексті першоджерела, яке розглядається ним під певним кутом зору.

Такої свого роду «серединної» позиції дотримується також Едуард

Карр, один з відомих теоретиків історичної науки другої половини ХХ ст. Карр проводить чітке розрізнення між «фактами про минуле» та «історичними фактами» («фактами істориків»). Факти минулого, незалежно від того, знаходяться вони в історичному джерелі чи ні, обов'язково переробляються істориком перед тим, як він зможе їх використати у своєму наративі, перетворюючи їх на історичні факти⁸. Співзвучні думки висловлює найбільш авторитетний радянський методолог історії Іван Ковальченко, вирізняючи три типи історичних фактів: факти історичної дійсності, факти історичного джерела («повідомлення джерела») та науково-історичні факти («факти — знання»)⁹.

Коротко підсумовуючи, слід зазначити, що наведений поділ думок є абстрактним і дещо штучним, оскільки кожен дослідник, який хоча б колись займався історією та замислювався над процесом історичного пізнання, розуміє всю складність однозначного вибору між ними. Відповідно, метою даної роботи є спроба переосмислити з позицій аналітичної філософії модель співвідношення понять «*історична дійсність — історичне твердження — історичне поняття*», а також переглянути поняття *об'єктивності* в історичній науці. У прагненні досягнути поставленої мети ми будемо спиратися на окремі ідеї з філософського доробку Людвіга Вітгенштейна, Хіларі Патнема, Карла Пошера, Дональда Девідсона, Артура Данто, Аллана Меггіла, Франка Анкерсмита, Макса Вебера, Густава Шпета, Райнгарда Козеллека та Єжи Топольського.

Історична дійсність

Історична дійсність як в онтологічному, так і у гносеологічному сенсі складається із фактів. «Світ — це все, що має місце. Світ — сукупність фактів, а не речей»¹⁰. Це положення зі знакової для філософії ХХ ст. праці Людвіга Вітгенштейна «Логіко-філософський трактат» має особливу методологічну цінність для історичної науки. Історична дійсність як така — це сукупність історичних подій (фактів), тобто це все те, що відбулося, що мало місце у минулому. В гносеологічному плані історична дійсність також виступає сукупністю фактів, однак фактів, зафіксованих в текстах або залишках матеріальної культури. Історична дійсність є семіотичною за своєю природою і лише в такий спосіб є доступною для сприйняття та пізнання історика¹¹.

Зазвичай, опосередкованість історичної дійсності словом (семіотичність) і віддаленість у часі розглядаються як головні недоліки істори-

чної науки, як привід до позбавлення історії статусу науковості. Справді, історичні тексти (наративи) представляють собою вихідну реальність для історика, тому він змушений бути, насамперед, свого роду «текстуальним археологом». Ланглуа і Сеньбос дуже влучно підкреслюють цю обставину.

Факти минулого відомі нам лише по слідах, які збереглися від них. Однак, ці сліди, що мають назву історичних документів, історик спостерігає безпосередньо [...] Документ служить для нього відправною точкою, а факти минулого — кінцевою ціллю дослідження¹².

В даному випадку варто згадати зауваження Густава Шпета щодо порівняння вченого-природознавця та історика. Природознавець («спостерігач») насправді має справу зі своєю власною «системою речень» про досліджуваний предмет, тобто у своєму дослідженні спостерігач має справу з власними судженнями про предмет, він пізнає, читаючи ним самим сформульовані речення. Отже, природознавець читає свій власний текст, а історик — записаний чи взагалі переданий іншими¹³. Більш того, на думку Шпета, з якою не можна не погодитися, наукове пізнання починається не з безпосереднього переживання, а з його осмислення.

Наукове знання, зокрема його система, не є переживанням, а становить собою рефлексію про нього, не є досвідом, а становить собою критику досвіду¹⁴.

Тому, як зазначав Дройзен, історія являє собою певне знання про те, що відбулося (тобто, історія — це події, про які знають), а не просто сума пригод чи загальний хід усіх подій. Саме знання про минуле робить минуле неминучим¹⁵.

В даному контексті віддаленість історика у часі від об'єкта пізнання слід розглядати як його суттєву перевагу, оскільки дозволяє побачити і, відповідно, проаналізувати досліджувані події разом з їхніми наслідками у часовій перспективі. Артур Данто наголошує на цій унікальній можливості історика, відмова від якої є згубною для історичної науки.

Завдання історії полягає як раз у тому, щоб знати про події не так, як про них знали їх очевидці, а як їх знають історики — у зв'язку з більш пізніми подіями та у контексті часу. [...] Люди багато б віддали, щоб бачити свої дії очима майбутнього історика¹⁶.

Окремі події минулого набувають історичного значення завдяки своєму зв'язку з іншими подіями, котрі з якоїсь причини є для нас

важливими. Минуле, звертає увагу Данто, можливо і не змінюється, однак змінюється наш спосіб його організації, тобто історик відбирає різні події та в інший спосіб вибудовує часову структуру (нарратив або оповідь). Одна й та сама подія може бути складовою частиною у необмеженій кількості різних часових структур¹⁷.

Слідуючи за думкою сучасного американського епістемолога історії Аллана Мегілла, який говорить про «тотальність історичних джерел»¹⁸, варто зробити ще один крок і стверджувати тотальність історичних тверджень, які у своїй сукупності складають історичну дійсність (універсум історичних висловлювань). Звертаючись до ідей Вітгенштейна, можна говорити, що «історичний світ» або світ історії складається із історичних фактів як тверджень про певні стани справ. Під поняттям факт Вітгенштейн розуміє як певний стан справ, так і картину цього стану справ, яка є твердженням про нього.

- 1.1. Світ є сукупністю фактів, а не речей. [...]
2. Те, що має місце, що є фактом, — це існування станів справ.
- 2.01 Стан справ є поєднанням об'єктів (речей, предметів). [...]
- 2.1. Ми створюємо собі картини фактів. [...]
- 2.141. Картина є фактом. [...]
- 4.01. Твердження — картина дійсності. Твердження — модель дійсності, як ми її собі мислимо. [...]
- 4.023. Твердження є описом стану справ¹⁹.

Таким чином, прояснюється певна складність у використанні поняття «факт» у історичній науці, коли, з однієї сторони, словом «факт» позначається реальний стан справ — подія, явище, особа — у минулій історичній дійсності (хоча історик і не працює з ним безпосередньо), а з іншої — твердження про цей стан справ, яке виступає предметом і матеріалом, з яким працює історик. Тому, коли Данто говорить, що, будуючи нарратив, історик відбирає «події», насправді він відбирає твердження про ці події (факти) з історичних текстів різних часів. Саме у такому контексті, ймовірно, слід розуміти Ланглюа та Сеньобоса, які, у свою чергу, стверджують, що історик знаходить факти (твердження про події, явища, процеси) в історичних джерелах. Історичні факти як твердження насправді є об'єктивно існуючими, об'єктивованими в історичному тексті будь-якого типу.

Історичне твердження

Першим звертає увагу на особливості будови історичних тверджень Данто. Він говорить про «нарративні речення» як про основний вид ре-

чень, котрі використовуються в історичних працях. Найбільш загальною особливістю наративного речення є те, що воно містить згадування, принаймні, двох розділених у часі подій, однак описує лише те, що відбулося раніше. Засобом формулювання наративних речень ми передаємо наше сприйняття світу у часі. На думку Данто, детальний аналіз наративних речень дозволяє виявити найбільш важливі риси нашого поняття історії²⁰. Важливо зазначити, що наративне речення, яке посилається на дві розділені у часі події і описує більш ранню з них, щоб бути істинним, логічно передбачає, що ці дві події дійсно мали місце²¹.

Франк Анкерсміт, один із засновників наративної філософії історії, більш диференційовано підходить до розгляду структури історичної оповіді (нاراتиву), вирізняючи у її будові два основних типи висловлювань — описові («буквальні») та наративні («індивідуалізуючі» чи «метафоричні»)²². Функція останніх полягає у визначенні або індивідуалізації «точки зору» (тобто певного тлумачення конкретної історичної ситуації). Підкреслюється невід'ємна взаємозалежність цих двох типів висловлювань в історичній оповіді.

Окремі індивідуальні висловлювання у наративі можуть вказувати у всіх мислимих напрямках і лише наративна «точка зору» задає їм «нاراتивний напрямок», однак сама «точка зору» виникає лише завдяки цим безпомічним описовим висловлюванням²³.

Від характеру історіографії буде залежати який саме тип висловлювань буде переважати в окремій оповіді. Так, наприклад, у дослідженні цін на зерно у роки, що передували Великій французькій революції, будуть переважати описові твердження, а у наративі, котрий розповідає, як в цей самий період змінюються уявлення про людину, — наративні твердження²⁴.

Загалом, відповідно теорії Анкерсміта, історичний наратив являє собою когерентну систему речень у формі оповідного тексту, а історик уподібнюється архітектору. Наратив визначає певне бачення фрагменту минулого. Особливістю є те, що той фрагмент минулого, який потрапляє у сферу цього «бачення як», часто істотно виходить за межі того, про що говориться в окремих висловлюваннях наратива. Тому, оскільки наратив задає певне «бачення» минулого, він функціонує у якості свого роду системи правил, котрі визначають, як слід уявляти собі минуле²⁵. У такому розумінні поняття наративу Анкерсміта, на нашу думку, нагадує поняття «концептуальної схеми», запропоноване засновником «внутрішнього реалізму» Хіларі Патнемом, і дуже вдало впроваджене до академічної історії Крісом Лоренцом.

Справді, можна знайти цілий ряд паралелей між позиціями Анкерсмита та Патнема-Лоренца²⁶. Останній, наприклад, подібно до Анкерсмита також вирізняє два рівні у структурі історичного наратива: фактологічний (фактологічні твердження) і нормативний (ціннісні судження). При цьому Лоренц зауважує, що коли ми говоримо про факти і дійсність, ми завжди говоримо про дійсність у межах певної описової схеми. Фактуальні висловлювання та їх істинність змінюються в залежності від описової схеми, до якої належать²⁷.

У даному контексті окремо слід зазначити, що вперше поділ на фактологічні твердження та ціннісні судження був ґрунтовно проаналізований ще Вебером у праці «Критичні дослідження в області логіки наук про культуру». У ній наголошується:

Орієнтовані на «цінності» «точки зору», з яких ми розглядаємо культурні об'єкти, у результаті чого вони тільки і стають для нас «об'єктами» історичного дослідження, підвладні змінам; оскільки, і до тих пір, поки вони є такими (за умови, що «матеріал джерел» залишається незмінним, з чого ми постійно виходимо у нашому логічному аналізі), історично «суттєвими» будуть ставати усе нові «факти» і завжди по-новому²⁸.

На думку Вебера, історична змінність і можливість вибору цінностей свідчить про їх невід'ємну суб'єктивність, а отже, і про суб'єктивність історичного знання загалом, що є недоліком. Однак, слід підкреслити, що ціннісні судження цікавлять його не лише як критерії відбору фактів, але й як предмет вивчення філософії історії. Так, він наводить приклад з «Капіталом» Карла Маркса, який, звичайно, є «літературним продуктом», однак для дослідника ця робота (як «історичний індивідуум») важлива не через приналежність до певного роду літературних об'єктів, а, перш за все, своїм неповторним «духовним змістом», який він у ньому знаходить²⁹.

Найкращу критику класичної веберівської позиції протиставлення «фактів» та «цінностей» здійснив Патнем у другій половині ХХ ст. Він зазначає, що коли Вебер ввів сучасне розрізнення між фактами і цінностями, його головний аргумент проти об'єктивності ціннісних суджень полягав у тому, що неможливо встановити істинність ціннісного судження так, щоб задовольнити усіх раціонально мислячих людей, у той час як правильність наукової теорії може бути продемонстрована. Однак, дещо іронічно наголошує Патнем:

Усі приклади Вебера [...] дійсно демонструють, що ціннісні судження не можуть бути підтверджені за згодою усіх освічених людей або усіх

розумних людей, однак це аж ніяк не те саме, що усіх раціональних людей. [...] В дійсності ми взагалі не отримуємо згоду переважної більшості з тезою про істинність довільно прийнятої наукової теорії. Більшість людей прикро необізнані у науках, а більшість теорій, особливо у точних науках, потребують для свого розуміння так багато математики, що більшість людей не здатні навіть зрозуміти їх³⁰.

Патнем наголошує на інструментальній природі факту³¹. Поняття факту (або істинне твердження) є ідеалізацією поняття твердження, яке заслуговує раціональної довіри³². Тому проведення лінії розмежування між фактом і цінністю можливе лише за умови повного викривлення поняття факту³³.

У 90-х рр. ХХ ст. відомий польський методолог історії Єжи Топольський вводить до наукового обігу поняття «базового історичного твердження», під яким він розуміє речення, яке описує окремий простий факт на основі конкретної інформації з історичного джерела з мінімальною інтерпретативною складовою (наприклад, відомості хронік або державних реєстрів). Відповідно концепції Топольського, базові історичні твердження представляють собою «реалістичне алібі» історичних наративів, здійснюючи функцію з'єднувальної ланки з минулою дійсністю³⁴. У своїй фундаментальній праці «Як ми пишемо і розуміємо історію. Таємниці історичної нарації» Топольський наголошує, що його базові історичні твердження лише формально можуть нагадувати протокольні речення неопозитивістів чи попперівські базові твердження³⁵.

Наші базові відомості та твердження — це матеріал нарації, але не «цеглинки». З них можна будувати різні нарації, а це означає: у кінцевому підсумку, коли з тих самих базових відомостей можна конструювати різні нарації, то вирішальною у цьому конструюванні є інтерпретація історика³⁶.

З вищезазначеною тезою Топольського одночасно можна як погодитись, так і не погодитись. Погодитись, безперечно, можна з визначальною роллю інтерпретації (наративу, концептуальної схеми, теорії) дослідника у побудові історичної праці. Однак, на наш погляд, у епістемологічному сенсі окремі історичні висловлювання будь-якого характеру — як фактологічні твердження, так і ціннісно-концептуальні судження, — являють собою основний будівельний компонент історичної нарації, виступають окремими цеглинками у побудові історичної дійсності.

Вітгенштейн наголошував, що всі речення є рівноцінними між собою³⁷, «речення є картиною дійсності, тому що я знаю представлений

ним стан речей, якщо я розумію дане речення. І я розумію речення без того, щоб мені був пояснений його смисл»³⁸. Звичайно, тут слід пам'ятати, що у світі «Логіко-філософського трактату» цінності як такі взагалі відсутні. «Етика не може бути висловлена. Етика є трансцендентальною»³⁹. Оскільки світ являє собою сукупність фактів, тобто станів справ, які відображуються в картинах (реченнях), що одночасно є моделями світу, а цінності (які асоціюються Вітгенштейном зі сферою належного, а не дійсного) не входять до складу світу, то, відповідно, не може бути жодних картин (речень) етики. У більш пізній роботі «Лекція про етику» він розрізняє судження про абсолютні цінності та судження про відносні цінності. Використовуючи слова «понауковому» — як посудини, які здатні зберігати і передавати значення та смисл, ми можемо переформулювати судження про відносну цінність у фактологічне твердження. Будь-яке судження про відносну цінність можна розглядати як судження про факт⁴⁰. Важливо підкреслити пізнавальну рівнозначність, за Вітгенштейном, суджень про відносні цінності та істинних фактологічних висловлювань як «описових фактів»⁴¹.

Ідеї Вітгенштейна можна продовжити думками Поппера, який наголошує на принциповому дуалізмі між фактами та цінностями (нормами і лініями поведінки), хоча і визнає їхній тісний взаємозв'язок. Норми завжди відносяться до фактів, а факти оцінюються відповідно норм.

Факт прийняття або відкидання деякої норми деякою особою або суспільством слід як факт відрізнити від *будь-якої норми*, включаючи ту норму, яка приймається чи відкидається⁴².

Однак Поппер визначає і ряд спільних рис між фактами (які фіксуються у реченнях) та нормами (які фіксуються у передбаченнях), найважливіша з яких — відкритість для раціональної дискусії. Це означає, що ми можемо вільно їх обговорювати і навіть критикувати, а також використовувати у відношенні до них регулятивні ідеї.

У світі фактів — це ідея відповідності між висловлюванням чи реченням та фактом, тобто, ідея істини. У світі норм чи нормативних передбачень відповідну регулятивну ідею можна описати різними способами і назвати різними іменами, наприклад, «справедливість» або «добро»⁴³.

Згідно нашої позиції, якщо в онтологічному плані статус цінностей і ціннісних систем є досить суперечливим і дискусійним, то у гносеологічній площині щодо минулої історичної дійсності (семіотичної за

своєю природою) цінності цілком здатні виступати предметом дослідження, об'єктивовані у ціннісно-концептуальних судженнях історичних творів та праць. Тому вони правомірно можуть виступати об'єктом раціонального критичного вивчення і аналізу на рівні звичайного фактологічного висловлювання, розглядатися як свого роду ціннісно-концептуальний факт⁴⁴. На нашу думку, щодо фактологічних висловлювань використання традиційних критеріїв істинності є звичайною процедурою критичного аналізу історичних текстів, стосовно ж ціннісно-концептуальних суджень, які відображують значимість та оцінку тієї чи іншої події (ситуації або явища), адекватним критерієм повинна бути констатація і аналіз цієї значимості, а не перевірка на істинність⁴⁵.

Звичайно, можна сміливо погодитися з положенням Поппера, відповідно до якого буде корисним використовувати ідею абсолютної істини як відповідності фактам у якості зразка для світу норм і цінностей, враховуючи, що універсального критерію істинності не існує. Поппер розробляє поняття правдоподібності (точніше, ступеню правдоподібності) як наближення до істини і підкреслює, що воно є особливо продуктивним у випадках, коли ми знаємо, що маємо справу з теоріями, які у найкращому випадку являють собою лише наближення до істини, оскільки відомо, що істинними вони бути не можуть, як це часто відбувається у соціальних науках⁴⁶. Тут знову можна провести певні паралелі між позиціями Поппера і Вітгенштейна, зокрема, коли останній наголошує, що будь-яке обґрунтування має межі, що ми формулюємо твердження про дійсність з різним ступенем впевненості, а істинність окремих емпіричних речень залежить від нашої системи референцій⁴⁷ (це дозволяє також проводити певні паралелі між поняттям «мовної гри» Вітгенштейна та ідеєю «концептуальної схеми» Патнема). Підсумувати варто цікавими розмірковуваннями Патнема щодо неможливості перевірки ціннісних суджень методами науки:

Не можна дійти будь-якого висновку, виходячи з факту, що ми не можемо надати «наукового» пояснення можливості цінностей до тих пір, поки не буде доведено, що є можливим «наукове» пояснення можливості значення, істини, виправдання тощо⁴⁸.

Насамкінець, доцільним буде додати, що вельми продуктивною щодо аналізу історичного твердження (як фактологічного, так і ціннісно-концептуального) видається запропонований Дональдом Девідсоном підхід, відповідно до якого істина визнається властивістю висловлювань або мовних актів, а не речень як таких⁴⁹. Це означає, що у будь-

якій природній мові істинність є відношенням між реченням, носієм мови та часом⁵⁰.

Теорія істини для природної мови повинна враховувати той факт, що багато речень змінюють свій істинний статус залежно від часу їх висловлювання, від того, хто їх висловлює, і, навіть, можливо, від того, хто їх сприймає. Ми можемо пристосуватись до цього феномену або заявляючи, що істинними характеристиками володіють конкретні висловлювання або мовні акти, а не речення, або вважаючи істину кореляційним відношенням між реченням, тим, хто його висловлює, і часом його висловлювання⁵¹.

Не можна сказати, що пропонований девідсонівський підхід є абсолютно новим для історичної науки. Так, наприклад, Райнгард Козеллек називає «старою тріадою» в історіографії «місце, час та особу», які обов'язково присутні у творі будь-якого автора, що пише на історичну тему. Якщо місце, час і особа змінюються, виникають нові твори, навіть якщо вони нібито стосуються того самого предмета дослідження⁵². Саме це, на наш погляд, має на увазі Анкерсміт, говорячи про необхідність перенесення стратегії історизму з аналізу історичної дійсності як процесу до аналізу і вивчення історичних текстів⁵³ як єдиної безпосередньо даної історичної дійсності. Важливо наголосити, що Анкерсміт використовує термін «речення — дія» як текстуальний аналог реальних людських дій, з яким вони зіставляються⁵⁴ (що не може не нагадувати концепт девідсонівського висловлювання як акту мовлення).

Таким чином, можна зробити висновок, що, з одого боку, історичні факти (фактологічні твердження чи ціннісно-концептуальні судження) насправді є об'єктивно існуючими, об'єктивованими в історичному тексті будь-якого типу. У той же час, сучасний історик, подібно до інженера-архітектора, використовує всю сукупність універсума фактологічних тверджень та ціннісно-концептуальних суджень у якості «будівельного матеріалу» у конструюванні своєї власної історичної оповіді за допомогою певних концептуальних настанов.

Історичне поняття

У якості концептуальних настанов історик послуговується теоріями, концептуальними схемами чи наративами⁵⁵, які представляють собою різні підходи, позиції та точки зору. Важливо, що історик потребує певних концептуальних настанов як у написанні своєї власної

праці, так і у процесі читання-дослідження історичних джерел і документів. Як влучно підкреслює Альфред Уайтхед, теорія виступає у ролі «путівника»⁵⁶. Документи можна читати різними способами й усі вони, принаймні теоретично, однаково правомірні, наголошує Річард Еванс у своїй доволі провокаційній роботі «На захист історії»⁵⁷. Наукова вага теорії для історика, на його думку, полягає у тому, що вона дозволяє прочитати історичне джерело певним чином. Наприклад, крізь призму історії праці, розвитку міст та промисловості, згідно марксизму і т. п. Різні галузі історичного дослідження вимагають застосування різної методології, що на практиці часто призводить до їх конфлікту: історик політики наполягає на використанні переважно своїх методів, історик-економіст чи історик інтелектуальної сфери обстоюють свої методологічні стратегії. Еванс закликає до історичного синтезу та інтелектуальної толерантності стосовно методів⁵⁸.

Визначальною особливістю історії як науки є комплексний та багатоаспектний характер об'єкта її пізнання. Це не просто абстрактні предмети у заданому просторі чи окрема група мікроорганізмів у звичному для них природному середовищі, історія вивчає конкретних людей і суспільство в унікальних обставинах того чи іншого історичного періоду на певній території у постійному русі (тобто, історик досліджує людину у конкретному суспільстві з властивими для нього політичним устроєм, формами господарювання, соціальною структурою, релігійними віруваннями, рівнем культурного та освітнього розвитку, які знаходяться у відношеннях взаємного впливу і розвитку). Для цього історик (якщо він справжній історик) залучає філософські, політологічні, соціологічні, економічні та культурологічні теорії і методи дослідження, а не займається лише «встановленням» фактів. Власне для встановлення — відкриття чи конструювання — факту історик потребує використання теоретичних напрацювань різних гуманітарних наук. Не випадково, що у ХІХ — на початку ХХ ст. весь комплекс гуманітаристики мав назву «історичних наук»⁵⁹.

На наш погляд, сучасна філософія історії має акумулювати та інтегрувати у собі теоретико-методологічні здобутки і новачі кожної з гуманітарних наук, створюючи умови для міждисциплінарного методологічного синтезу з метою якнайбільш глибокого та точного дослідження і відтворення минулого. «Не “теорія пізнання”, а теорії пізнання — ось, що потрібно методології», — зазначав Шпет⁶⁰. Цю думку слід доповнити, а саме: філософія історичного пізнання потребує теорій з концептуального арсеналу усього комплексу гуманітарних наук. Саме у такому розумінні можна говорити про теоретичну історію або тео-

рію історії, мається на увазі не онтологічна чи спекулятивна філософія історії (історичного процесу), а комплексна теорія чи філософія історичного пізнання. «Ми повинні усвідомити потребу в теорії, її злободенність, якщо й надалі волиємо усвідомлювати себе наукою»⁶¹. Однак, як застерігає Мегілл, історик повинен «розумно теоретизувати»⁶².

Будь-яка теорія передбачає наявність концептуального інструментарію — понять, які у відношенні до історичної науки відіграють роль конституюючих елементів історичної дійсності. Наприклад, засновник німецької школи історії понять Райнгарт Козеллек зазначає:

Без використання історичних понять, які дають можливість «збагнути» минуле, неможливо оповісти про жодну подію, зобразити жодну структуру, описати жоден процес. Утім будь-яка понятійність є за своїм обсягом ширшою від індивідуальності минулого, збагнути яку вона допомагає. Мовна оповідь про будь-яку окрему подію категоріями такої ж індивідуальності чи одноразовості, на які вона може претендувати, неможлива. Це — тривіальна істина. Але її варто нагадати, щоб з усією ясністю показати структурний характер, на який претендують історичні поняття, без вживання котрих не обійтись⁶³.

Далі, Козеллек, ніби дискутуючи з Генріхом Ріккертом, обстоює ту думку, що історичні поняття, будучи індивідуалізуючими (тобто конкретними) за своєю суттю, все ж володіють певним ступенем загальності, що дозволяє їм виконувати функцію узагальнення до певної міри. Сформульоване колись поняття містить у собі з суто мовної точки зору можливість узагальнюючого вживання, типізації або ж свободи змінювати кут зору з метою порівняння. Той, хто має справу з конкретною партією, конкретною державою чи конкретною армією у мовному відношенні потрапляє в площину, на якій потенційно і незримо присутні усі партії, держави чи армії⁶⁴. Історична семантологія, підкреслює він, засвідчує, що кожне поняття, яке входить у тканину оповіді — наприклад, держава, демократія, армія або партія — висвітлює зв'язки завдяки тому, що піднімає їх над рівнем одноразовості та індивідуальності. Поняття, які містять у собі факти, зв'язки чи процеси минулого, стають для історика, котрий використовує їх у процесі пізнання, формальними категоріями, що постулюються як умови можливих історій.

Тільки поняття, що претендують на сталість, повторні можливості свого вживання та емпіричну спроможність, тобто поняття зі структурним змістовним наповненням, прокладають дорогу можливості уявити собі сьогодні — який узагалі колись мала вигляд «справжня» історія та як її можна відповідно до цього зобразити⁶⁵.

Ріккерт накреслив до сьогодні актуальний поділ понять на генералізуючі (поняття природничих наук або «наук про природу», що націлені на узагальнення і позбавлені ціннісної складової) та індивідуалізуючі (поняття гуманітарних наук або «історичних наук про культуру», які спрямовані на відображення сутності індивідуальних й конкретних подій, обставин, явищ і включають цінності як свій структуротворчий компонент). При цьому слід зазначити, враховуючи специфіку об'єктів історичного дослідження, він виокремлює особливий вид історичних понять — індивідуалізуючі колективні поняття. Таке поняття містить у собі індивідуальність всіх членів певної групи (подій, людей, явищ, предметів), котра є важливою для історика. Метою побудови історичних групових понять виступає не узагальнення, що практикується у генералізуючих науках, а відображення індивідуальності групи (*Gruppenindividualität*). Такого роду загальні поняття одночасно є продуктами індивідуалізуючого метода, оскільки вони формуються за тим самим принципом віднесення до значимої цінності і лише у цьому зв'язку можуть бути зрозумілими⁶⁶. У цілому, згідно позиції Ріккерта, будь-яке знання є продуктом перетворюючого розуміння дійсності, будь-яке судження про дійсність представляє собою суттєве спрощення цієї дійсності, а будь-яке поняття є абстрактною побудовою думки. Більш того, «ще до того, як наука приступає до своєї роботи, вже усюди вона знаходить утворення понять, які виникли ще до неї самі по собі, і продукти цього донаукового утворення понять, а не вільна від усякого розуміння дійсність, являють собою власне матеріал науки»⁶⁷.

У своїх роботах Козеллек вводить доволі продуктивне розрізнення двох принципово різних видів історичних понять: поняття, вкорінені в джерелах (він називає їх евристичним «входом, завдяки якому досягається минула дійсність»), та поняття як наукові категорії пізнання (у цьому випадку історик використовує категорії, творення і дефініція яких відбувається *ex post* і які вживаються попри неможливість їх віднаходження у письмових джерелах). Часто історичне поняття та історична категорія можуть виражатися одним і тим же словом, тому надзвичайно важливо для історика чітко уявити собі різницю між ними. Історія понять, наголошує її засновник, саме і займається дослідженням та встановленням цієї різниці чи конвергенції між старими поняттями і сьогоднішніми пізнавальними категоріями. Внаслідок цього історія понять розглядається ним як щось на зразок пропедевтики до наукової теорії історії⁶⁸.

Ще однією важливою думкою Козеллека є наголошення принципової багатозначності історичного поняття (оскільки воно виступає кон-

центратом багатьох лексичних смислів) і вирізнення трьох груп історичних понять відповідно до змінюваності їхніх значень. Це традиційні поняття, первинне значення яких зберігається у тій чи іншій мірі до нашого часу і з емпіричної точки зору (навіть за нинішніх умов) є цілком прийнятним (наприклад, «демократія»); до другої групи належать поняття, зміст яких зазнав кардинальної зміни настільки, що, зберігаючи матеріальну оболонку (тобто слово), вони стали майже не зіставлюваними, а тому паралелі між ними можна проводити лише при їх історичному розгляді (наприклад, «історія» як процес та «історії» як розповіді про конкретні предметні сфери чи особу); третю групу історичних понять становлять так звані неологізми — нові поняття, які з'являються внаслідок вчасного реагування дослідників на певні політичні, соціальні або культурні процеси і події, новизну яких вони намагаються зафіксувати або спровокувати (наприклад, поняття «комунізм» чи «фашизм»). Слід зазначити, що є ряд понять, які можуть бути віднесені до всіх трьох груп, тобто розглядатися з усіх точок зору, яскравим прикладом чого є вже згадуване поняття «демократія»⁶⁹.

У межах нашого дослідження важливо згадати розуміння поняття як деякого інтелектуального мікроінституту, представлене Стівеном Тулміном у контексті своєї цікавої теорії людського розуміння. Тулмін говорить про існування наборів понять — свого роду «популяцій понять» — того чи іншого періоду наукового розвитку. Вони, подібно до членів певної природної популяції, зберігають за собою своє місце у науці лише завдяки тому, що постійно підтверджують свою необхідність та цінність. Показником прийняття поняття виступає вміння його використовувати. Кожне поняття має три аспекти функціонування: мовний, репрезентативний і прикладний. Близько до ідей Козеллека, Тулмін також розглядає поняття, з одного боку, як форму пізнання та інструмент дослідника, а з іншого — як предмет вивчення і свідчення про досліджувану дійсність (за допомогою цього поняття). Так, він підкреслює, що «специфічні теорії, поняття і концептуальні системи — це минулі продукти або поперечні зрізи цілісних та історично зростаючих наук»⁷⁰.

Розгляд специфіки історичного поняття як форми знання був би суттєво неповним без звернення до концепції ідеального типу Вебера. Якщо Ріккерт зосереджується на проблемі побудови та структури історичного поняття, наголошуючи на тому, що поняття є продуктом науки⁷¹, то Вебер, разом з тим, приділяє значну увагу функціонуванню понять, підкреслюючи їхній інструментальний аспект. На його думку, ідеальний тип (ідеально-типічне поняття) — це конструкція істори-

ка, евристичний засіб (свого роду лінійка або масштаб), з яким той співставляє та порівнює дійсність. Це мисленнєвий образ, «котрий не представляє собою ані істину, ані тим більше “справжню” реальність. Ще менше він придатний служити схемою, до якої явище дійсності може бути введене у якості окремого випадку. За своїм значенням це чисто ідеальне пограничне поняття, з яким дійсність співставляється, порівнюється для того, щоб зробити більш виразними певні значимі компоненти її емпіричного змісту»⁷².

Окремої уваги заслуговує теза Вебера щодо дискурсивної природи нашого пізнання. Ми досягаємо дійсність лише у зчепленні мінливих уявлень, що обумовлює необхідність конструювання чітких понять (їхнього «стенографування»), особливо у сфері аналізу культури⁷³. Пізніше Вітгенштейн буде писати, що ми аналізуємо не феномен (наприклад, думку), а поняття (наприклад, мислення), і, відповідно, використання слів⁷⁴. Тому фактично описуємо використання слів, якими позначаються дійсні явища (наскільки вони взагалі можуть бути «дійсними» у такому випадку). Згідно позиції Вебера, слід бути особливо уважним до процесу конструювання і використання понять у соціальних науках, встановлення ясних та чітких понять — це єдиний спосіб уникнути маніпуляцій у сфері історико-гуманітарного пізнання. Лише наука здатна продукувати поняття і судження, які, не будучи емпіричною дійсністю і не відображуючи її, дозволяють належним чином мисленнево її впорядковувати⁷⁵.

Наголошення Вебером особливої необхідності у використанні чіткого та однозначного концептуального апарату в гуманітарних дослідженнях є прямим наслідком розуміння ним поняття як інструменту пізнання, а не його мети. Поняття виступає засобом пізнання значимих під індивідуальним кутом зору зв'язків. Саме тому зміст історичних понять з необхідністю постійно змінюється, що зумовлює необхідність кожного разу їх чітко формулювати.

Засобом утворення чітких, однозначних понять для будь-якої окремої точки зору створюється можливість ясно усвідомити кордони їх значимості⁷⁶.

Будучи абстрактним індивідуальним типом, поняття є теоретичною, відповідно, «односторонньою» точкою зору на дійсність, з якою ми, звичайно, можемо співвідносити дійсність, але в жодному разі не розглядати її як схему, котра охоплює і відображує дійсність в цілому. Оскільки жодна з таких мисленнєвих систем (теорії, концептуальні схеми, наративи), без використання яких дослідник не може обійтись,

досліджуючи той чи інший важливий аспект дійсності, не здатна відобразити її безкінечне різноманіття. Усі вони являють собою лише спробу внести певний порядок на даному рівні нашого знання і наявних у нашому розпорядженні понятійних утворень у хаос значної кількості фактів, які історик включає до сфери своїх інтересів⁷⁷. На думку Вебера, розвиток гуманітарних наук базується на постійному оновленні та перетворенні понятійного апарату, що дозволяє відкривати і вивчати нові сторони досліджуваного предмета, явища або процесу⁷⁸. У зв'язку з цим Вебер називає історію наукою, якій подарована вічна молодість⁷⁹. Схоже до цього Козеллек говорить про постійне «переписування історії» як про засадничу умову самої професії історика (а не просто як про роботу з виправлення помилок).

На практиці об'єктом історії є все або ніщо, бо майже все можна оголошити предметом історичної науки, зробивши його об'єктом відповідної постановки питання. Ніщо не може сховатися від історичної перспективи⁸⁰.

На зв'язок структурної будови поняття з певною точкою зору вказує також відомий радянський логік Євген Войшвілло, підкреслюючи, що різним видам понять відповідають різні види або способи мисленнєвої діяльності⁸¹. Він запропонував широке визначення поняття як системи знання, що певним чином нагадує веберівське розуміння ідеального типу.

У найбільш строгому сенсі слова поняття як система знання — це сукупність відомих нам як основних, так і похідних ознак, мислимих у понятті предметів, а також знання про те, у яких конкретних формах існують у дійсності ці узагальнювані у понятті предмети⁸².

Не випадково Анкерсміт проводить певні функціональні паралелі між теоретичними поняттями та своїм поняттям нарративних субстанцій, котрі являють собою лінгвістичні прийоми, допоміжні засоби, за допомогою яких історики намагаються окреслити максимально ясно та погоджену репрезентацію минулого⁸³.

Таки чином, історичне поняття — це концептуальний структуруючий елемент історичної дійсності, за допомогою якого історик поєднує емпіричний (минуле, представлене сукупністю історичних текстів і залишків матеріальної культури) та теоретичний (сукупність теорій, концептуальних схем, нарративів) рівні історичного пізнання. Карл Поппер зазначає, що наука не спочиває на твердому фундаменті фактів. Жорстка структура її теорій підіймається над болотом, наука схожа на будівлю, котра зведена на палях⁸⁴. У ролі таких паль у

побудові історичного знання, на нашу думку, виступають історичні поняття. Вони не є чимось даним, як, наприклад, твердження історичних джерел, а мають суто інструментальний характер.

Поняття представляють собою частково засоби формулювання теорій, частково засоби стислого викладення теорій. У будь-якому випадку їхнє значення перш за все інструментальне і вони завжди можуть бути замінені іншими поняттями⁸⁵.

Отже, можна коротко підсумувати словами польського методолога історії Єви Доманської, що по суті всі історики є конструктивістами, а історія є найбільш конструктивістською з усіх гуманітарних дисциплін⁸⁶.

Історична об'єктивність

На рівні використання понять, які конструюють або входять до складу тієї чи іншої теорії, концептуальної схеми або наративу, ми стикаємося з одним з найскладніших питань у філософії історії — проблемою об'єктивності історичного знання. Ми виходимо з позиції, що історичне знання є ціннісно-нормативним за своєю природою, тому не може бути загальнозначимим за змістом — об'єктивним у розумінні природничих і точних наук, що, однак, зовсім не говорить про його не-об'єктивність. На наш погляд, історична об'єктивність включає у себе три ключові компоненти: об'єктивованість історичних текстів, принципова відсутність єдиної точки зору у дослідженні конфліктних питань та відкритість методології дослідження.

(1) Історичне знання, будучи ціннісним за своєю природою, є об'єктивним у поперівському розумінні об'єктивності і певної автономності «третього світу» наукового знання⁸⁷.

Жителями мого третього світу є перш за все теоретичні системи, іншими важливими його жителями є проблеми та проблемні ситуації. Однак, його найбільш важливі жителі [...] критичні роздуми і те, що може бути названим — за аналогією з фізичними станами або станами свідомості — станом дискусій чи станом критичних спорів; звичайно, сюди відносяться і зміст журналів, книг та бібліотек⁸⁸.

Поппер говорить про «об'єктивний» підхід або підхід з позицій «третього світу» як підхід зі сторони продуктів діяльності — наукового знання. Знання у об'єктивному сенсі являє собою знання без того, хто знає, — це знання без пізнаючого суб'єкта. Воно належить до світу об'єктивних теорій, об'єктивних проблем та об'єктивних роздумів⁸⁹.

У цьому сенсі стає зрозумілим теза Анкерсміта про автономність наративного універсуму, який є сукупністю історичних наративів, значною мірою автономних від історичного минулого⁹⁰. Дуже часто це висловлювання Анкерсміта, як і багато інших положень провідних теоретиків наративізму — Хайдена Уайта, Ролана Барта, трактувалися як доказ їхньої зневаги до історії як науки, як заперечення ними існування будь-якої історичної дійсності та претензій на істинність у історичному дослідженні як таких, що говорить про значну ступінь тенденційності щодо наративної філософії історії. Дискутуючи з цим досить розповсюдженим науковим кліше Доманська наголошує, що такий погляд є не зовсім вірним, жоден з цих дослідників нічого подібного не писав, вони лише наголошували той факт, що до дійсності минулого немає безпосереднього доступу⁹¹.

Козеллек, розробляючи теорію різних часових пластів, формулює дуже схоже на попперівське положення про «трансцендентальність» культурного досвіду, до якого можна віднести знання, релігійні та метафізичні ідеї. Він зазначає, що вони трансцендентні не в сенсі потойбічного, а у сенсі того, що вони виходять за межі того чи іншого покоління⁹².

(2) Другий компонент історичної об'єктивності становить принципова відсутність єдиної точки зору чи позиції як єдино правильної і остаточної, особливо у вивченні конфліктних питань. Історична наука, як і будь-яка інша, є значною мірою залежною від державної політики та економічних кон'юнктурних інтересів. Однак, якщо залежність точних і природничих наук проявляється у переважному фінансуванні досліджень у економічно прибуткових галузях чи використанні їхніх результатів у військових цілях, то результати історичних досліджень часто перетворюються на обґрунтування певних ідеологічних програм (іноді навіть організовуються і проводяться виключно з такою метою). На жаль, це досить звична річ у гуманітаристиці. Так, наприклад, це Вебер наголошував, що «інтереси науки у загальному підсумку менш за все грають роль там, де намагаються не помічати неприємні факти та життєві реалії у всій їхній гостроті»⁹³.

На сьогодні у філософії історичного пізнання та серйозній академічній історіографії стало загальним місцем твердження Анкерсміта про те, що історичні дискусії (у їхній найбільш типовій формі) ведуться не з приводу фактів відносно минулого, а з приводу інтерпретації минулого, тобто щодо тієї чи іншої «точки зору», з якої пропонується розглядати минуле⁹⁴. Ця обставина пояснюється ціннісною природою історичного знання, що було чітко відчуте ще Вебером. Однак, на наш

погляд, його опозиція у цьому питанні містить певний парадокс. З однієї сторони, Вебер абсолютно правомірно говорить, що в історії ми прагнемо пізнати значиме явище у своїй індивідуальній своєрідності, що пізнання культурної дійсності завжди здійснюється з певних специфічних точок зору, в основі яких лежать певні цінності, оскільки інакше історик не мав би принципу, необхідного для обробки історичного матеріалу (і, відповідно, не було би справжнього пізнання індивідуальної реальності)⁹⁵. Більш того, він підкреслює, що це не означає обов'язкової «суб'єктивності» висновків в області наук про культуру у тому сенсі, що для однієї людини вони значимі, а для інших не мають значення. У той же час, з іншого боку, Вебер розглядає цінності як виключно суб'єктивні за своєю сутністю, пропонує цілу градацію цінностей за їхньою значимістю і бере в лапки твердження про об'єктивність результатів соціальних наук. Оскільки цінності є суб'єктивними, відповідно і визначені ними точки зору також є суб'єктивними.

Не існує абсолютно «об'єктивного» наукового аналізу культурного життя, [...] незалежного від особливих «односторонніх» точок зору⁹⁶.

На нашу думку, Веберу було дуже важко вирішити для себе це протиріччя, оскільки він був замкнений у методологічній парадигмі природознавства — фізикалістському дискурсі, як пізніше назве її Патнем. Згідно його позиції, етика не знаходиться у суперечності з фізикою, як це передбачає термін «ненауковий». Слова «справедливий» або «благо» є поняттями у дискурсі, який не може бути зведений до фізичного. Насправді, існує багато видів дискурсу, що не можуть бути зведені до фізичного дискурсу, але не є ненауковими з цієї причини. Так, розмірковування про «справедливість», як і про «референцію», можуть бути позанауковими, не будучи при цьому ненауковими. Крім того, об'єкти дослідження фізика так само є залежними від нашого способу бачення чи творення світу, на що вказує велика кількість радикально різних версій пояснень, які будують фізики про «одні й ті самі» об'єкти⁹⁷. Наголошуючи надзвичайну складність і неоднозначність поняття «об'єктивності» у методології науки, він називає «об'єктивність» та «суб'єктивність» надприродними поняттями і говорить, що було би правильним накласти на них мораторій⁹⁸.

Думку Патнема про складність однозначного визначення поняття «об'єктивності» підтримує Мегілл, зазначаючи, що часто набагато легше сказати, чим об'єктивність не є, аніж надати їй чітку дефініцію⁹⁹. Мегілл вирізняє чотири типи об'єктивності: філософська, дисциплінарна, інтеракціональна та процедурна¹⁰⁰. Вони не стосуються сфе-

ри історичних досліджень та історіописання, оскільки це лише чисті концептуальні типи, котрі на практиці переплітаються. Вирізнення і використання таких типів, на його погляд, може допомогти історикам більш чітко уявити ті виклики і обмеження, з якими вони стикаються, займаючись історичним описом, історичним поясненням, обґрунтуванням та інтерпретацією¹⁰¹.

Важливою у межах цього питання видається теза Мегілла щодо неприпустимості ототожнення понять «об'єктивність» та «нейтральність» чи «виваженість» у історичному дослідженні, оскільки перше означає включення до розгляду навіть відверто безглузвих точок зору, а друге призводить до нескінченного балансування між різними позиціями. Насамкінець він підкреслює, що об'єктивність не є єдиним концептом, а представляє собою множинність концептів, які не можуть бути зведені до одного¹⁰².

На наш погляд, більшість історичних подій (процесів або явищ), особливо конфліктних, окрім внутрішньої і зовнішньої сторони, про які говорить Коллінгвуд¹⁰³, як правило, має декілька сторін її учасників, бачення яких будуть різнитися. Історичну подію можна назвати бінарною (чи дуальною) за своєю природою. Принципово важливо, щоб у відповідній історичній праці було рівною мірою висвітлено бачення цієї конфліктної історичної події з усіх зацікавлених сторін її учасників. Наявність двох (чи більше відповідно до кількості учасників) точок зору на історичну подію не означає наявності двох історичних дійсностей, а лише говорить про два правомірно можливі пояснюючі описи. Нав'язування єдиної «правильної» точки зору або підведення конфліктної історичної події під так званій «спільний знаменник», що становить ніби правило історіописання, насправді знищує природну сутність історії як всебічного дослідження (що відображується у етимології слова «історія», яке означає «дослідження»)¹⁰⁴. Переважання одного погляду неминуче призводить до зникнення (або знищення) будь-якого погляду на минуле. «Точки зору» на минуле, підкреслює Анкерсміт, можуть існувати лише у випадку, якщо існують інші «точки зору». Свобода думки є найважливішим методологічним принципом, що визначає та обумовлює саму можливість історичного знання¹⁰⁵.

(3) Третім компонентом історичної об'єктивності виступає «відкритість методу». За аналогією з попперівською теорією «відкритих» та «закритих» систем, історичне знання і процедура його обґрунтування повинні бути відкритими та прозорими незалежно від того, якої методології дотримується той чи інший історик. Тут варто звернутись до думки Шпета про необхідність окремої науки про прийоми, методи і

способи наукового викладення в історії.

Думайте і відчувайте, що бажаєте, але викладайте правильно — не тільки у відповідності з тим, що було, але й у відповідності з вимогами логіки, інакше ви ризикуєте розповісти навіть про те, що було, та тільки це буде не наука, а, можливо, роман, поема, проповідь¹⁰⁶.

З розробкою методів і законів історичного пізнання (а не законів історії) пов'язував сенс історичної об'єктивності Дройзен, який вважає, що саме чітка система методів може надати об'єктивні критерії та контроль над нашим безпосереднім сприйняттям будь-якої речі чи людських думок, тим більше, що про минуле ми маємо лише думки інших та фрагменти того, що колись було¹⁰⁷.

Поппер прямо визначає наукову об'єктивність як інтерсуб'єктивність наукового методу, тобто визнаної процедури проведення наукового дослідження і перевірки його результатів.

Досягнення наукової об'єктивності — це завдання наукового методу. Причому, об'єктивність тісно пов'язана з соціальними аспектами наукового методу, з тим фактом, що наука і наукова об'єктивність не є (і не можуть бути) результатом спроб окремого вченого стати «об'єктивним». Вона являє собою результат дружнього ворожого співробітництва багатьох вчених. Тому наукова об'єктивність може бути визначена як інтерсуб'єктивність наукового методу¹⁰⁸.

Згідно з Поппером, наукова об'єктивність є інституціонально організованою і первинною, у той час як індивідуальна неупередженість окремого вченого становить собою її результат¹⁰⁹. В іншій своїй праці він зазначає, що об'єктивність наукових висловлювань ґрунтується на можливості їхньої інтерсуб'єктивної перевірки¹¹⁰.

Про необхідність розробки моделі «методично коректної» наукової аргументації в області соціальних наук, яка б визнавалася правильною і китайцем, вперше говорив ще Вебер¹¹¹. Більш того, ніби випереджаючи Поппера, він звертає увагу на ту обставину, що історики часто намагаються надати більшій виразності тому чи іншому поняттю чи теорії («ідеальному типу») засобом залучення у якості ілюстрації емпіричного матеріалу історичної дійсності. Однак, небезпека цього самого по собі цілком законного методу, підкреслює Вебер, полягає у тому, що історичне знання слугує тут теорії, у той час як повинно бути навпаки. Як приклад цього він аналізує усі плюси та мінуси застосування марксистських схем у вивченні історії¹¹².

Окремої уваги потребує питання наявності відвертої оцінки історика у його праці (нарративі), що нібито вважається ознакою «поганого

смаку» з часів Леопольда Ранке. Слід наголосити, що така думка є не зовсім вірною ані стосовно позиції Ранке, ані стосовно практики історичного дослідження взагалі. На факті дуже поверхневої оцінки Ранке як «об'єктивіста», який нібито закликає істориків відмовитись від своєї точки зору, відмежувати історичні факти від цінностей, однаково наголошують у своїх роботах Козеллек¹¹³ та Мегілл¹¹⁴. Відома його теза про те, що «історик прагне показати, як власне все було насправді»¹¹⁵, зазвичай, використовують відірвано від контексту. Цим положенням Ранке підсумовує свої роздуми проти розуміння історії як «наставниці або судді», тобто він просто виступає проти моралізаторства, історик повинен досліджувати минуле, а не судити його і давати настанови майбутньому. При цьому він дуже добре розуміє наявність невід'ємного перспективізму, притаманного історичним працям залежно від національної приналежності чи релігійних вподобань історика¹¹⁶. Отже, можна зробити висновок, що якщо вже він є, то це має бути чітко артикульовано. Власна оцінка істориком тієї чи іншої події не має виступати у якості аргументу на користь певної точки зору. Її наявність сама по собі, зауважує Данто, не суперечить і не порушує критерії, за якими визначається хороший історичний твір¹¹⁷. «Справжню майстерність» Ранке у цьому відношенні підкреслював Вебер, зазначаючи, що вона «проявляється зазвичай саме у тому, що відомі факти співвідносяться з добре відомими точками зору і між тим створюється щось нове»¹¹⁸.

Таким чином, можна зробити ряд важливих висновків:

- по-перше, історична дійсність як в онтологічному, так і у гносеологічному сенсі складається з фактів. Історична дійсність як така — це сукупність історичних подій (фактів), тобто це все те, що відбулося, що мало місце у минулому. В гносеологічному плані історична дійсність також виступає сукупністю фактів, однак фактів, зафіксованих у текстах або залишках матеріальної культури. Історична дійсність є семіотичною за своєю природою і лише у такий спосіб є доступною для сприйняття та пізнання;
- по-друге, окремі історичні висловлювання будь-якого характеру (як фактологічні твердження, так і ціннісно-концептуальні судження) у епістемологічному сенсі являють собою основний будівничий компонент історичної нарації, виступають окремими цеглинками у побудові історичної дійсності;
- по-третє історичні факти (фактологічні твердження чи ціннісно-

концептуальні судження) насправді є об'єктивно даними, об'єктивованими в історичному тексті будь-якого типу; в той же час, сучасний історик, подібно до інженера-архітектора, використовує всю сукупність універсума фактологічних тверджень та ціннісно-концептуальних суджень у якості «будівельного матеріалу» у конструюванні своєї власної історичної оповіді за допомогою певних концептуальних настанов;

- по-четверте, у якості концептуальних структуроутворюючих елементів історичної дійсності виступають історичні поняття, за допомогою яких історик поєднує минуле, представлене сукупністю історичних текстів і залишків матеріальної культури (емпіричний рівень), та сучасне, як сукупність теорій, концептуальних схем, наративів (теоретичний рівень);
- по-п'яте, історичне знання є ціннісним за своєю природою, тому не може бути загальнозначимим за змістом — об'єктивним у розумінні природничих і точних наук, що, однак, зовсім не говорить про його необ'єктивність; історична об'єктивність включає у себе три ключові компоненти: об'єктивованість історичних текстів, принципова відсутність єдиної точки зору у дослідженні конфліктних питань та відкритість методології дослідження.

Примітки

¹ *Февр Л.* Научный порыв Возрождения // Февр Л. Бои за историю. — М.: Наука, 1991. — С. 388.

² *Коллингвуд Р.Дж.* Идея истории. Автобиография. — М.: Наука, 1980. — С. 232, 235.

³ *Ланглуа Ш.-В., Сеньобос Ш.* Введение в изучение истории. — М.: Государственная публичная историческая библиотека России, 2004. — С. 183, 198. Незважаючи на чітку позицію Ланглуа та Сеньобоса щодо того, що історичні факти «запозичуються» з історичних джерел, їх навряд чи можна назвати «істориками-об'єктивістами» у загальноприйнятому в історіографії розумінні об'єктивізму. Так, Ш.-В. Ланглуа та Ш. Сеньобос наголошували на суб'єктивності історії як науки, оскільки висновки історика залежать від кількості збережених документів, історичний метод є «опосередкованим», тому поступається методам дослідження «прямих» наук, історія — це завжди вибір фактів «у океані всесвітньої історії» (докладніше див.: *Там само.* — С. 202, 192-196, 214.). Особливий інтерес становить розрізнення, яке проводиться між фактами, здобутими безпосередньо з історичного джерела, та фактами, які історик отримує шляхом розмірковування.

Ніколи не можна змішувати факти, добуті безпосередньо з документу, з результатами розмірковувань. Коли стверджують факт, відомий лише завдяки розмірковуванню, не повинні давати привід думати, що він знайдений

у документах, а зобов'язані попереджати, за допомогою якого прийому він був добутий (див.: *Там само.* — С. 230.).

Крім того, авторами «Вступу до вивчення історії» наприкінці XIX ст. досить чітко формулюється положення, яке нагадує сучасне визначення когерентної концепції істини.

Кожному окремому спостереженню загрожує небезпека помилки, виключити котру повністю не є можливим; але якщо цілий ряд спостережень погоджуються між собою, то ця схожість не може бути результатом повторення однієї і тієї ж помилки; найбільш ймовірно причиною схожості виступає те, що спостерігачі бачили одну й ту ж дійсність і всі описали її точно (див.: *Там само.* — С. 187.).

⁴ Дройзен И.Г. Историка. Лекции об энциклопедии и методологии истории. — С-Пб.: Владимир Даль, Наука РАН, — 2004. — С. 70-71. Якщо бути більш точними, Дройзен вважав безглуздими у методології історичного пізнання три поняття: «об'єктивний факт», «свідцтво очевидця» та «повнота матеріалу». Матеріалом дослідження для історика виступають думки учасників історичних подій чи тих осіб, які їх переоповідають. Історик може вивчати лише те, що залишилося від так званих «фактів у їхній минулій дійсності» (тобто, переоповідання, пам'ятки та залишки минулого). Без оповідача «об'єктивні» факти лишались би нікими. Однак, на відміну від Ланглуа і Сеньбоса, Дройзен наголошує на тому, що історія є так само наукою, як і природничі науки, тому її сутність полягає у встановленні істини (сутність науки як такої є здобуття істини). Об'єктивність результатів історичного дослідження він пов'язує з особливим методом історії, який ним пропонується, — «метод розуміння шляхом дослідження» (докладніше див.: *Там само.* — С. 210, 164, 496, 70; а також див.: Дройзен И.Г. Речь, произнесенная при вступлении в Берлинскую Академию наук // Дройзен И.Г. Историка. Лекции об энциклопедии и методологии истории. — С-Пб.: Владимир Даль, Наука РАН, — 2004. — С. 578.). Робота Дройзена «Енциклопедія та методологія історії» є надзвичайно цікавою та сучасною за своїм ідейним наповненням, хоча й була написана ще у середині XIX ст. Як зазначає Ірина Савельєва, цій науковій праці не пощастило двічі. Перший раз вона була опублікована у 1858 році у тезисному вигляді під назвою «Нарис історики» і лишилася майже непоміченою у наукових колах. Можливо, це пояснюється складними соціально-політичними обставинами Німеччини, яка на той час повним ходом рухалася до свого об'єднання. Вдруге ця робота була видана у 1936 році і знову час та місце виявилися надзвичайно несприятливими, оскільки прихід до влади в Німеччині партії Адольфа Гітлера, зокрема його внутрішні і зовнішня політика, призвели до певної ізоляції країни навіть у сфері науки. Тому, хоча цього разу публікація «Історики» співпала за часом з виданням інших цікавих праць з філософії та методології історії Робіна Коллінгвуда, Чарльза Бірда, Марка Блока та Люс'єна Февра, вона знову не отримала достатньої уваги з боку істориків і філософів-гуманітаристів (див.: *Савельєва И.М.* Обретение метода // Дройзен И.Г. Историка. Лекции об энциклопедии и методологии истории. — С-Пб.: Владимир Даль, Наука РАН, — 2004. — С. 5-6.).

⁵ Февр Л. Суд совести истории и историка // Февр Л. Бои за историю. — М.: Наука, 1991. — С. 14-15. Ця робота Февра важлива, передусім, тим, що у ній було опротестовано два широко розповсюджених кліше у вивченні історії. Перше представляє собою відому формулу: «історію вивчають за допомогою текстів». Февр не відкидає цю позицію в цілому, однак наполягає, що поняття історичного тексту потребує суттєвого розширення, історик повинен використовувати не лише архівні документи (історичні джерела або свідцтва, які є «традиційними» історичними

текстами), але й художню літературу (п'єси, вірші), картини, тобто джерела або свідцтва будь-якої природи. Друга теза, з якою він дискутує у цій роботі, — «історик не повинен відбирати факти». Будь-яка наука, наголошує Февр, — це вибір, тому історія також є результатом постійного вибору. Історична наука є «вибором», перш за все у зв'язку з випадковістю, яка одні джерела зберігає для наступних поколінь, а інші знищує; крім того, вона є вибором внаслідок особливостей людського мислення (в результаті поступового накопичення джерел, історик змушений щось скорочувати, а щось підкреслювати); насамкінець, історія є вибором, оскільки історик сам створює або відтворює матеріали для своєї роботи, визначаючи проблему дослідження, яка потребує вирішення, та робочу гіпотезу, котру слід перевірити.

Сказати, що все це не має жодного відношення до «наукового методу», — означає визнати, що ми просто-напросто не маємо чіткого уявлення про науку, її особливості та методи (див. детальніше: *Там само.* — С. 12, 20; 14.).

Ці досить сміливі для свого часу положення Февра, на нашу думку, є співзвучними з думками Артура Данто, одного із засновників аналітичного підходу в історичному пізнанні. Останній зазначав, що будь-яка оповідь являє собою структуру історика, яку той накладає на події і у такий спосіб одні події поєднує між собою, а інші виключає як такі, що не мають значення.

Опис [...] за самою своєю природою повинен залишати описувані події ззовні, і в історії, як у будь-якій іншій галузі, вміння працювати з матеріалом передбачає здатність щось виключати з розгляду, а чомусь надавати більш важливого значення у порівнянні з чимось іншим (детальніше див.: *Данто А. Аналитическая философия истории.* — М.: Идея-Пресс, 2002. — С. 128-129.).

⁶ Вебер М. Критические исследования в области логики наук о культуре // Вебер М. Исследования по методологии науки. — Ч. I. — М.: Наука, 1980. — С. 100, 88. У цій роботі Вебер пропонує цікаве розмірковування про принципово однаковий за своїм характером процес тлумачення людиною як своїх спогадів, так і спогадів інших, що може наштовхнути на проведення певних аналогій з думками Густава Шпета. Вебер називає передсудом думку, що ступінь їхньої повноти та доступності різняться суттєвим чином, і підкреслює, що «пережите», ставши «об'єктом», завжди набуває перспективи і зв'язків, які у самому «переживанні» не пізнаються (детальніше див.: *Там само.* — С. 93.).

⁷ Лаппо-Данилевский А. С. Методология истории. — М.: Территория будущего, 2006. — С. 482, 480, 301. Під історичним переказом (переповіданням) Данілевський розуміє «відображення будь-якого історичного факту у джерелі: останнє не є лишком даного факту, а є результатом того уявлення, котре він здійснив на автора переказу, котрий реалізував його у даному матеріальному образі» (див.: *Там само.* — С. 301.). Важливим аспектом зазначеної праці є чітке формулювання та обґрунтування когерентної концепції істини як однієї з основних у відношенні роботи з історичними текстами.

З пізнавально-об'єднуючої точки зору, історик постійно користується ще одним критерієм, придатним для встановлення фактологічної достовірності свідцтва: знання, яке він отримує про кожен новий факт, котрий його цікавить, повинно бути поставлене у відповідність з його знанням про інші, вже відомі йому факти. Якщо така координація досягається, то і свідцтво про факт, який відповідає іншим, видається йому певною мірою достовірним; якщо ж її досягнути не можна, то і достовірність свідцтва може викликати у ньому сумнів (див.: *Там само.* — С. 498-499.).

⁸ Carr E.H. What is history? — London: Penguin Book, 1987. — P. 12, 16.

⁹Ковальченко И.Д. Методы исторического исследования. — М.: Наука, 1987. — С. 130. По суті, Ковальченко просто модернізує *діалектико-матеріалістичне розуміння поняття історичного факту*, класичним варіантом означення якого є наступне: історичний факт — це фрагмент досліджуваної історичної дійсності, відтворений у процесі активної, творчої праці історика (реконструктивної щодо об'єктивної історичної дійсності, яка не є безпосередньо даною історичному) (детальніше див.: *Историческая наука*. Вопросы методологии / Отв. ред. Л.С. Гапоненко. — М.: Мысль, 1986. — С. 131.).

¹⁰*Tractatus Logico-Philosophicus*. Logisch-philosophische Abhandlung. By Ludwig Wittgenstein. First published by Kegan Paul (London), 1922. — P. 11. (§1; §1.1.).

¹¹Мішалова О.В. Історична дійсність та факт у світлі ідей Л. Вітгенштейна // Актуальні проблеми пізнання духовності: [зб. наук. праць]. — Кривий Ріг: ДВНЗ «КНУ», 2014. — С. 175-176.

¹²Див.: *Ланглуа Ш.-В., Сеньобос Ш.* Введение в изучение истории. — М.: Государственная публичная историческая библиотека России, 2004. — С. 83.

¹³Шпет Г.Г. История как проблема логики // Историко-философский ежегодник. — М.: Наука, 1988. — С. 304. Шпет наголошує, що вміти спостерігати і вміти читати в емпіричному пізнанні означає одне — вміти розуміти зміст словесного знаку, який вказує на певну частину дійсності. Саме тому історія, оскільки вона, перш за все, має справу з «читанням слова», з точки зору логіки, за Шпетом, становить *пізнавальний ідеал для всіх емпіричних наук* (детальніше див.: *Там само.* — С. 299.).

¹⁴Див.: *Там само.* — С. 294. Дуже цікавим у теоретичних розмірковуваннях Шпета видається *поняття респективності*, яке можна розглядати як відношення певної кореляції між переживанням і тим предметом, який переживається, між свідомістю та тим, що усвідомлюється.

Будь-яке переживання є переживанням чогось. Не може бути у цьому сенсі «порожнього» переживання, не може бути, щоб було переживання, а у ньому нічого не переживалось. У будь-якому переживанні щось переживається, і в цьому сенсі переживання являє собою свідомість, на щось направлену, оскільки без цього немає свідомості. [...] Але як для всіх «що» ми тут знайдемо деяку тотожність в залежності від того, чи йдеться про уяву, пристрасті, мислення і так далі, так у будь-якому переживанні чи акті свідомості ми знайдемо одне й те саме, що ми встановили, як респективність переживання і того, що переживається, свідомості і того, що усвідомлюється. Тут саме респективність, тому що, як будь-яке переживання є переживанням чогось, так і будь-яке «щось» є щось у відношенні до думки, уявлення, здогадки, фантазії, страху і тому подібне (див.: *Там само.* — С. 295.).

На нашу думку, поняття респективності у концепції Шпета можна порівняти з поняттям логічної форми у філософії Вітгенштейна, яка забезпечує певну ізоморфність у відношенні взаємовідображення між фізичним світом, свідомістю людини та мовою.

¹⁵Див.: *Дройзен И.Г.* Историка. Лекции об энциклопедии и методологии истории. — С-Пб.: Владимир Даль, Наука РАН, — 2004. — С. 461.

¹⁶*Данто А.* Аналитическая философия истории. — М.: Идея-Пресс, 2002. — С. 177. «Аналітична філософія історії» Артура Данто і сьогодні залишається однією з засадничих праць з філософії історичного пізнання. В ній обґрунтовується ряд дуже сміливих і, навіть, провокаційних ідей. Так, наприклад, підкреслюється принципова незавершеність минулого як такого. Оскільки ті чи інші події ми оцінюємо за їхніми наслідками, а майбутнє як таке ми знати не можемо, то і минуле пізнати в

повній мірі не є можливим. «Я стверджує, що наше знання про минуле є істотно обмеженим нашим незнанням майбутнього» (див. детальніше: *Там само.* — С. 189-190, 24.).

¹⁷ Див.: *Там само.* — С. 162.

¹⁸ *Мегилл А.* Проблема исторической эпистемологии: что соседи знали о Томасе Джефферсоне и Салли Хэмингс? // Мегилл А. Историческая эпистемология. — М.: Канон+ РООИ Реабилитация, 2007. — С. 399.

¹⁹ *Tractatus Logico-Philosophicus.* Logisch-philosophische Abhandlung. By Ludwig Wittgenstein. First published by Kegan Paul (London), 1922. — P. 11, 13, 32, 34 (§1.1, 2, 2.01, 2.1, 2.141, 4.01, 4.023.).

²⁰ Див.: *Данто А.* Аналитическая философия истории. — М.: Идея-Пресс, 2002. — С. 139, 179. Данто знову наголошує на важливій особливості історії як науки: вона має можливість вивчати події у зв'язку з їхніми наслідками (важливими або неважливими — залежить від історика). Він пропонує уявити собі ідеальну хроніку, яка була б, звичайно, повною (повним переліком подій), але повною у тому сенсі, який застосовується до опису події свідком, навіть якщо це ідеальний свідок, здатний бачити одразу все, що відбувається, з усіх сторін. Але, на його думку, цього недостатньо, оскільки для будь-якої події існує клас описів, котрі не можуть бути результатом спостереження, відповідно, вони з необхідністю та систематично повинні виключатися з так званої ідеальної хроніки.

Вся істина про подію може бути відкрита лише пізніше, часто набагато пізніше самої події, і цю частину історії можуть розповісти лише історики. Є щось таке, що навіть найкращий свідок не може знати. [...] Тепер стає зрозумілим, що «повний опис» не зовсім відповідає завданням істориків і тому не є ідеалом, до якого ми намагаємося наблизитися у своїх власних описах. В інтересах справи для історика не так вже й погано не бути свідком описуваної події (див.: *Там само.* — С. 147-148.).

²¹ Детальніше див.: *Там само.* — С. 160.

²² *Анкерсмит Ф.Р.* Нарративная логика. Семантический анализ языка историков. — М.: Идея-Пресс, 2003. — С. 149, 296. Майже синонімічне використання термінів «нарративне висловлювання» та «метафоричне висловлювання» пояснюється специфічним розумінням Анкерсмита сутності і ролі метафори. На його думку, метафора — це щось більше, ніж просто прикраса мови чи спроба поетично висловитися про те, що можна було б сформулювати звичайною мовою, метафора синтезує наше знання про світ. Метафора має не лише описовий зміст, але й виконує функцію визначення «точки зору», з якої слід дивитись на реальність. Згідно Анкерсмита, опис та індивідуалізація становлять собою дві логічні операції, які відображують сутність нарративного використання мови. Метафору також можна звести до цих двох логічних операцій, тому можна говорити про глибоко метафоричну природу нарратива (детальніше див.: *Там само.* — С. 298, 302, 304.).

²³ Див.: *Там само.* — С. 307, 199, 296.

²⁴ Див.: *Там само.* — С. 149.

²⁵ Див.: *Там само.* — С. 50, 288, 294.

²⁶ Так, наприклад, Анкерсміт звертає увагу на різноманіття нарративних значень, які може мати одне й те саме твердження у різних нарративах, і робить висновок, що немає фактів, вільних від нарративної інтерпретації у нарративах (історичних оповідях), а тому цю обставину можна вважати нарративним аналогом тези про «теоретичне навантаження емпіричних фактів» у філософії науки Патнема (детальніше див.: *Там само.* — С. 308.).

²⁷ Лоренц К. Историческое знание и историческая действительность: в защиту «внутреннего реализма» // *Личность. Культура. Общество.* — 2012. — № 3. — С. 72.

²⁸ Див.: Вебер М. Критические исследования в области логики наук о культуре // Вебер М. Исследования по методологии науки. — Ч. I. — М.: Наука, 1980. — С. 78.

²⁹ Див.: Там само. — С. 79, 70.

³⁰ Патнем Х. Вклад науки в современные концепции рациональности // Патнем Х. Разум, истина и история. — М.: Праксис, 2002. — С. 231, 234-235. Вебер називає «епістемологічною догмою» положення, згідно до якого раціональним визнається лише те, що може бути публічно перевірено. На його думку, це зовсім не так, оскільки, наприклад, вміння дивитись через мікроскоп — це вміння, якому можуть навчитись далеко не всі бажаючі (детальніше див.: Там само. — С. 242.).

³¹ Див.: Там само. — С. 238.

³² Патнем Х. Ценности, факты и познание // Патнем Х. Разум, истина и история. — М.: Праксис, 2002. — С. 262.

³³ Патнем Х. Вклад науки в современные концепции рациональности // Патнем Х. Разум, истина и история. — М.: Праксис, 2002. — С. 240.

³⁴ Topolski J. Historical sources and the access of the historian to the historical reality // Проблемы исторического познания. — М.: Наука, 1999. — С. 28-29. Топольський підкреслює, що саме у цьому полягає фундаментальна відмінність між історичним та літературним нарративом. Історики не можуть вигадувати факти чи довільно конструювати їхні інтерпретації, у той час як письменники абсолютно вільні у своїх сюжетних побудовах. Історичні інтерпретації можуть бути названі історичним вимислом, однак вони суттєво відрізняються від літературного вимислу, оскільки повинні бути підтвержені базовою інформацією з історичних джерел. У своїй концепції Топольський пропонує трискладову модель взаємовідношення між минулою реальністю та історичними нарративами: минула реальність — історичні джерела — історичні нарративи. Він погоджується, що історична дійсність не є предметом безпосереднього сприйняття істориком; як об'єкт дослідження вона має дуальний характер. З одного боку, вона є «дійсною» як прояв існування світу та людського життя (і смерті), вона є «дійсною» також як сукупність окремих фактів, а з іншого, минуле — це завжди конструкція історика (детальніше див.: Там само. — С. 29, 25.).

³⁵ Поняття «засадничого знання» (background knowledge) Карл Поппер вводить у своїй відомій праці «Припущення та спростування. Зростання наукового знання», де він говорить про дві умови, котрі обов'язково приймаються (можливо, навіть, несвідомо) усіма учасниками продуктивної критичної дискусії: по-перше, визнання всіми учасниками обговорення спільної мети — досягнення істини чи, принаймні, наближення до неї, та по-друге, значний об'єм загальновизнаного засадничого знання. Критика ніколи не починається з нічого, хоча кожен з її вихідних пунктів може бути підданий сумніву у процесі критичної дискусії. Засадниче знання — це інформація, яку дослідники приймають як неproblemатичну в контексті обговорення певної окремої проблеми у даний період часу. Поппер наполягає на тому, що «значна частина засадничого знання, яку ми постійно використовуємо у будь-якому неформальному обговоренні, з практичних підстав буде лишатися безперечною і помилкова спроба поставити під питання усе, тобто *почати з нуля*, легко може призвести до краху критичних дебатів» (див. детальніше: Поппер К. Предположения и опровержения. Рост научного знания // Поппер К. Логика и рост научного знания. — М.: Прогресс, 1983. — С. 359-360.).

³⁶ Топольський Є. Як ми пишемо і розуміємо історію. Таємниці історичної нарації. — К.: К.І.С., 2012. — С. 376, 374.

³⁷ *Tractatus Logico-Philosophicus*. Logisch-philosophische Abhandlung. By Ludwig Wittgenstein. First published by Kegan Paul (London), 1922. — P. 107 (§6.4).

³⁸ Див.: *Там само.* — P. 34 (§4.021).

³⁹ Див.: *Там само.* — P. 108 (§6.42, 6.421).

⁴⁰ *Витгенштейн Л.* Лекція об етике // Историко-философский ежегодник. — М., 1989. — С. 240-241.

⁴¹ Див.: *Там само.* — С. 241.

⁴² Див.: *Поппер К.* Предположения и опровержения. Рост научного знания // Поппер К. Логика и рост научного знания. — М.: Прогресс, 1983. — С. 399-400. Слід зазначити, що тут Поппер правомірно виступає проти спрощеної моністичної позиції, яку він називає «філософією тотожності фактів та норм», і підкреслює її небезпечність, оскільки побудова світу із одних лише фактів веде до отождолення норм або з нині пануючою, або з майбутньою силою (див.: *Там само.* — С. 411.). Це означає встановлення тоталітарної системи управління незалежно від сфери її застосування, рішучим противником чого Поппер залишався до кінця життя. *Читке розрізнення «факт — цінність»* для нього становило умову вибору різних позицій та критичного їх обговорення.

⁴³ Див.: *Там само.* — С. 400-401. Звертає на себе увагу термінологія Поппера: щодо опису факту він використовує слово речення (proposition), у той час стосовно норм та принципів (поведінки, політики) застосовує слово припущення (proposal). Більш вагома відмінність між реченням та нормативним припущенням, на думку Поппера, полягає у наступному. Можна говорити, що нормативні припущення щодо деякої лінії поведінки з метою її прийняття після наступної дискусії та рішення щодо прийняття цієї лінії поведінки або норми створюють цю лінію поведінки або норму. Висунення ж гіпотези, дискусія щодо неї та рішення щодо її прийняття або прийняття деякого речення не створюють у тому самому сенсі факт (див. детальніше: *Там само.* — С. 398-399.).

⁴⁴ *Мішалова О.В.* Исторична дійсність та факт у світлі ідей Л. Вітгенштейна // Актуальні проблеми духовності: [зб. наук. праць]. — Кривий Ріг: ДВНЗ «КНУ», 2014. — С. 180.

⁴⁵ Див.: *Там само.* — С. 183. Важливо, щоб у відповідній історичній праці було об'єктивно висвітлено розуміння цієї історичної події з усіх сторін її учасників. Значимість та оцінка тієї чи іншої події (ситуації або явища) однією із сторін учасників може правомірно не співпадати з її значимістю для іншої сторони, хоча фактологічний вимір історичної ситуації може бути повністю ідентичним. На наш погляд, причиною непримиренних суперечок істориків, окрім жодним чином не пов'язаного з наукою усвідомленого ідеологічного протистояння, є некоректний підхід до аналізу ціннісно-нормативного виміру історичної оповіді, ширше — історичного знання. Некоректний підхід полягає у застосуванні традиційних критеріїв істинності фактологічних висловлювань (відповідність твердження певному дійсному положенню речей, погодженість тверджень між собою або прагматична корисність) до ціннісно-концептуальних суджень, що є «загальним місцем» як для істориків, так і для філософів-методологів історії. Такий підхід неминує викликає конфлікт інтерпретацій, оскільки зводить історичну ситуацію (подію) до єдиної точки зору на неї (детальніше див.: *Там само.* — С. 182-183.).

⁴⁶ *Поппер К.* Предположения и опровержения. Рост научного знания // Поппер К. Логика и рост научного знания. — М.: Прогресс, 1983. — С. 402, 385, 352, 356. Поппер розглядає науку як пошук істини, ідея істини у цілому дозволяє раціонально говорити про помилки, обумовлює можливість раціональної (критичної) дискусії, спрямованої на пошук помилок з метою їх ліквідації. Сама ідея помилки

та можливості помилятися містить у собі ідею об'єктивної істини як стандарту, якого, можливо, ми не можемо досягнути. У цьому сенсі Поппер називає ідею істини регулятивною ідеєю (див.: *Там само.* — С. 346-347.).

⁴⁷ *Витгенштейн Л.* О достоверности // Витгенштейн Л. *Философские работы.* — Ч. 1. — М.: Гнозис, 1994. — С. 391, 331, 333.

⁴⁸ *Патнэм Х.* Почему существуют философы? // *Аналитическая философия: Становление и развитие (антология)* — М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. — С. 508.

⁴⁹ *Дэвидсон Д.* Истина и значение // Дэвидсон Д. *Исследования истины и интерпретации.* — М.: Праксис, 2003. — С. 67.

⁵⁰ *Дэвидсон Д.* Истинно по отношению к фактам // Дэвидсон Д. *Исследования истины и интерпретации.* — М.: Праксис, 2003. — С. 80.

⁵¹ *Дэвидсон Д.* Семантика для естественных языков // Дэвидсон Д. *Исследования истины и интерпретации.* — М.: Праксис, 2003. — С. 98-99.

⁵² *Козеллек Р.* Просторовий і часовий зв'язок. Місце, час, особа та історичність (Взаємопов'язані умови часу та історичність, історіографічне освоєння світу) // *Козеллек Р.* *Минуле майбутнє.* — К.: Дух і літера, 2005. — С. 181.

⁵³ *Анкерсмит Ф.* Нарративная логика. — М.: Идея-Пресс, 2003. — С. 285. Анкерсміт наполягає, що історизм слід розуміти не як філософію про речі минулого, а як філософію про їхній (нарративний) опис, тобто як філософський аналіз того, як слід описувати людські дії та минуле (детальніше див.: *Там само.* — С. 285.).

⁵⁴ Див.: *Там само.* — С. 283.

⁵⁵ У розумінні історичного нарративу як форми організації та репрезентації історичного знання, функціонально аналогічної теорії у природничих і точних науках (детальніше див.: *Мішалова О.В.* *Исторический нарратив как форма организации и репрезентации исторического знания* // *Философия и эпистемология науки.* — 2012. — Т. XXXI. — № 1. — С. 157-173.

⁵⁶ *Уайтхед А.* Приключения идей. — М.: ИФРАН, 2009. — С. 270.

⁵⁷ *Еванс Р.Дж.* На захист історії. — Львів: Кальварія, 2008. — С. 71. Еванс звертає увагу на ту обставину, що стосовно історії досить часто плутаються поняття теорії та методу. Історичним методом називаються феміністський, неомарксистський, структуралістський, веберівський підхід чи позицію часопису «*Annales*». Однак, все це тільки різні теорії. Історичний метод ґрунтується на правилах верифікації, закладених ще Ранке і всебічно допрацьованих після нього. Він є спільним для всіх цих різних теоретичних напрямів, що підтверджує один лише погляд на їхні насичені примітками і посиланнями праці (див.: *Там само.* — С. 103.).

⁵⁸ Див.: *Там само.* — С. 138, 144-145.

⁵⁹ Наприклад, у Генріха Ріккерта ми зустрічаємо загальну назву «історичні науки про культуру». «Як науки про культуру, вони вивчають об'єкти, віднесені до всезагальних культурних цінностей; як історичні науки, вони зображують їх одиничний розвиток в його особливості й індивідуальності» (*Ріккерт Г.* *Науки о природе и науки о культуре* // *Риккерт Г.* *Науки о природе и науки о культуре.* — М.: Республика, 1998. — С. 89, 101.).

⁶⁰ *Шпет Г.Г.* История как проблема логики // *Историко-философский ежегодник.* — М.: Наука, 1988. — С. 319. Шпет наголошує, що методологія, виходячи із принципового визнання «плюралізму» наук та їхніх методів, повинна у своїх інтересах вимагати такого ж плюралізму «теорій пізнання» (див.: *Там само.* — С. 319.).

⁶¹ *Козеллек Р.* Про необхідність теорії історичної науки // *Козеллек Р.* *Часові пласти.* — К.: Дух і літера, 2006. — С. 326.

⁶² *Мегилл А.* Историческая эпистемология. — М.: Канон+ РООИ Реабилитация, 2007. — С. 393.

⁶³ *Козеллек Р.* Історія, історії та формальні часові структури // Козеллек Р. Минуле майбутнє. — К.: Дух і літера, 2005. — С. 158.

⁶⁴ *Козеллек Р.* Історія понять і соціальна історія // Козеллек Р. Минуле майбутнє. — К.: Дух і літера, 2005. — С. 132. У цій роботі Райнгард Козеллек вводить і дає означення терміну «історія понять», який означає специфічний метод критики джерел, спрямований, насамперед, на дослідження соціально чи політично релевантних термінів і центральних категорій соціального чи політичного змісту. Він звертає особливу увагу на політико-соціальну термінологію, підкреслюючи, що на ній фактично ґрунтуються суспільно-політичні системи, оскільки без спільності понять не існує суспільства (див. детальніше: *Там само.* — С. 120, 114.).

⁶⁵ *Козеллек Р.* Історія, історії та формальні часові структури // Козеллек Р. Минуле майбутнє. — К.: Дух і літера, 2005. — С. 159.

⁶⁶ *Риккерт Г.* Философия истории // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. — М.: Республика, 1998. — С. 153.

⁶⁷ Див.: *Там само.* — С. 169, 140.

⁶⁸ *Козеллек Р.* «Простір досвіду» та «горизонт очікувань» — дві історичні категорії // Козеллек Р. Минуле майбутнє. — К.: Дух і літера, 2005. — С. 351; а також див. детальніше: *Козеллек Р.* Історія понять і соціальна історія // Козеллек Р. Минуле майбутнє. — К.: Дух і літера, 2005. — С. 132-133.

⁶⁹ *Козеллек Р.* Історія понять і соціальна історія // Козеллек Р. Минуле майбутнє. — К.: Дух і літера, 2005. — С. 123.

⁷⁰ *Тулмин С.* Человеческое понимание. — М.: Прогресс, 1984. — С. 170, 186, 153. На думку Стивена Тулміна, наука включає у себе «історичну популяцію» логічно незалежних понять та теорій, кожна з яких має свою власну, відмінну від інших історію, структуру і смисл. Крім того, він говорить про «здатність до виживання теорій», що дозволяє проводити прямі паралелі з теорією еволюційної епістемології Карла Поппера (детальніше див.: *Там само.* — С. 140.).

⁷¹ *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. — М.: Республика, 1998. — С. 64.

⁷² *Вебер М.* «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Избранные работы. — М.: Прогресс, 1990. — С. 392-393. Вебер особливо наголошує, що ідеальний тип є «ідеальним» не тому, що він являє собою зразок, ідеально-типічне поняття не є нормативним. Воно «ідеальне» у сутю логічному сенсі, як мисленневий образ (детальніше див.: *Там само.* — С. 391.).

⁷³ Див.: *Там само.* — С. 394.

⁷⁴ *Витгенштейн Л.* Философские работы. — М.: АСТ Астрель, 2011. — С. 383.

⁷⁵ Див.: *Вебер М.* «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Избранные работы. — М.: Прогресс, 1990. — С. 409, 412-413.

⁷⁶ Див.: *Там само.* — С. 408.

⁷⁷ Див.: *Там само.* — С. 406.

⁷⁸ Див.: *Там само.* — С. 406. Вебер підкреслює, що «мисленневий апарат, який розбило минуле засобом мисленневої обробки, а у дійсності шляхом мисленневого перетворення безпосередньо даної дійсності та включення її у поняття, відповідно пізнанню і напрямку інтересу того часу, завжди протистоїть тому, що ми хочемо та бажаємо видобути з дійсності за допомогою нового пізнання. У цій боротьбі здійснюється прогрес у науках про культуру» (детальніше див.: *Там само.* — С. 406.).

⁷⁹ Див.: *Там само.* — С. 406. Вебер пише: «Є науки, яким подарована вічна молодість, і до них відносяться усі історичні дисципліни, перед ними у вічному розвитку культури весь час виникають нові проблеми. Для них головне завдання складає минулий характер усіх індивідуально-типічних конструкцій і, разом з тим, побудова нових» (детальніше див.: *Там само.* — С. 406.).

⁸⁰ *Козеллек Р.* Про необхідність теорії історичної науки // Козеллек Р. Часові пласти. — К.: Дух і літера, 2006. — С. 328-329.

⁸¹ *Войшвілло Е.К.* Понятие как форма мышления: логико-гносеологический анализ. — М.: Изд-во МГУ, 1989. — С. 203, 177. Євген Войшвілло звертає увагу на ту обставину, що поділ понять на види має більше теоретичний, аніж практичний характер, є важливим з гносеологічної точки зору, оскільки різні види понять представляють собою у той же час різні способи мисленнєвої діяльності. Різноманіття видів понять, таким чином, відображує складність та різнобічність досліджуваної дійсності. Предметами понять можуть виступати як окремі предмети, так і їхні характеристики (властивості, відношення). Одні й ті самі предмети можуть узагальнюватися за різними аспектами, за наявністю чи відсутністю властивостей, якостей, відношень, за власними характеристиками предмету і за його відношенням до інших предметів. Сукупність взаємопов'язаних предметів може мислитися розрізнено і, навпаки, сукупність окремо існуючих предметів може бути мисленнєво зібрана у певну єдність. Знання цих способів побудови понять дозволяє оволодіти поняттям як однією із форм мислення (детальніше див.: *Там само.* — С. 177-178.).

⁸² Див.: *Там само.* — С. 159.

⁸³ *Анкерсмит Ф.* Нарративная логика. — М.: Идея-Пресс, 2003. — С. 161-162. Анкерсмит підкреслює істотну відмінність між теоретичними поняттями та нарративними субстанціями, а саме: перші співвідносять речі зі словами, навіть якщо ці речі самим своїм «існуванням» зобов'язані словам, які використовуються для зв'язки на них, натомість нарративні субстанції діють лише на рівні слів. Їхнє єдине призначення полягає у тому, щоб пов'язувати окремі висловлювання про минуле. На думку Анкерсмита, нарративне знання слід відрізнити від наукового, оскільки найбільш елементарним компонентом у нарративному знанні є висловлювання, а у науковому — частини висловлювання (детальніше див.: *Там само.* — С. 162.).

⁸⁴ *Поппер К.* Логика научного исследования // Поппер К. Логика и рост научного знания (Избранные работы). — М.: Прогресс, 1983. — С. 148.

⁸⁵ *Поппер К.* Объективное знание. Эволюционный подход // Поппер К. Логика и рост научного знания (Избранные работы). — М.: Прогресс, 1983. — С. 461.

⁸⁶ *Доманська Є.* Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле. — К.: Ніка-Центр, 2012. — С. 13.

⁸⁷ Варто нагадати, що Поппер у своїй концепції епістемології без пізнаючого суб'єкту пропонує ідею вирізнення трьох світів (або універсумів): по-перше, світ фізичних об'єктів чи фізичних станів; по-друге, світ станів свідомості, мисленнєвих (ментальних) станів; по-третє, світ об'єктивного змісту мислення, перш за все, змісту наукових ідей, поетичних думок та творів мистецтва (детальніше див.: *Там само.* — С. 439-440.).

⁸⁸ Див.: *Там само.* — С. 440-441.

⁸⁹ Див.: *Там само.* — С. 449, 442.

⁹⁰ *Анкерсмит Ф.* Нарративная логика. — М.: Идея-Пресс, 2003. — С. 250.

⁹¹ Детальніше див.: *Там само.* — С. 12.

⁹² *Козеллек Р.* Часові пласти. Злами досвіду та зміна методів // Козеллек Р. Часові пласти. — К.: Дух і Літера, 2006. — С. 40.

⁹³ Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Избранные работы. — М. : Прогресс, 1990. — С. 353.

⁹⁴ Детальніше див.: Анкерсмит Ф. Нарративная логика. — М. : Идея-Пресс, 2003. — С. 315.

⁹⁵ Див.: Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Избранные работы. — М. : Прогресс, 1990. — С. 375-376, 380.

⁹⁶ Див.: Там само. — С. 382, 369.

⁹⁷ Патнэм Х. Факт и ценность // Патнэм Х. Разум, истина и история. — М. : Практика, 2002. — С. 191-192.

⁹⁸ Патнэм Х. Почему существуют философы // Аналитическая философия. Становление и развитие (антология). — М. : Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. — С. 509.

⁹⁹ Мегилл А. Объективность для историков // Мегилл А. Историческая эпистемология. — М. : Канон+ РООИ Реабилитация, 2007. — С. 367, 361.

¹⁰⁰ Філософський або абсолютний тип об'єктивності бере свої витоки з традиції сучасної філософії, починаючи з Рене Декарта, і тісно пов'язаний (хоча і не ідентифікується) з ідеєю того, що дослідник повинен пізнавати речі такими, якими вони є насправді. Прихильники ідеї абсолютної об'єктивності прагнуть до такого знання, яке б повністю відображувало дійсність без передсудів, пристрастей та викривлень. Вони вважають, що усі добropорядні дослідники неминуче повинні прийти до одного набору репрезентацій, і якщо цього не відбувається, вони схильні заіздозрити наявність некомпетентності або свідомої неправди. Другий тип — дисциплінарна об'єктивність — вона не передбачає тотальної конвергенції, а у якості свого стандарту об'єктивності розглядає консенсус у певному дослідницькому середовищі. Третім типом об'єктивності є інтеракціональний або діалектичний. Він ґрунтується на тому, що ті чи інші об'єкти стають об'єктами у ході взаємодії між суб'єктом та об'єктом. Таким чином, на відміну від абсолютного чи дисциплінарного типів, він залишає місце для суб'єктивності дослідника. Останній тип об'єктивності — процедурний, котрий орієнтується на практику імперсонального методу дослідження. Мегілл зазначає, що процедурний тип об'єктивності не існує у вигляді стійкої орієнтації у історичному дослідженні та історіописанні (детальніше див.: Там само. — С. 370.).

¹⁰¹ Див.: Там само. — С. 370, 391.

¹⁰² Див.: Там само. — С. 363, 365.

¹⁰³ Коллінгвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. — М. : Наука, 1980. — С. 203.

¹⁰⁴ Мішалова О. В. Исторична дійсність та факт у світлі ідей Л. Вітгенштейна // Актуальні проблеми духовності: [зб. наук. праць]. — Кривий Ріг : ДВНЗ «КНУ», 2014. — С. 183.

¹⁰⁵ Анкерсмит Ф. Нарративная логика. — М. : Идея-Пресс, 2003. — С. 336-337, 338.

¹⁰⁶ Шпет Г. Г. История как проблема логики // Историко-философский ежегодник. — М. : Наука, 1988. — С. 310.

¹⁰⁷ Дройзен Г. Речь, произнесенная при вступлении в Берлинскую академию // Дройзен И. Г. Историка. Лекции об энциклопедии и методологии истории. — С-Пб. : Владимир Даль, Наука РАН, 2004. — С. 578.

¹⁰⁸ Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1. : Чары Платона. — М. : Феникс, Международный фонд Культурная инициатива, 1992. — С. 251.

¹⁰⁹ Див.: Там само. — С. 254.

¹¹⁰ Поппер К. Введение в логику науки // Поппер К. Логика и рост научного знания (Избранные работы). — М. : Прогресс, 1983. — С. 68.

¹¹¹Вебер пише: «Логічний аналіз ідеалу, його змісту та останніх аксіом, виявлення походних від нього логічних і практичних висновків, повинні бути, якщо аргументація переконлива, значимою і для китайця, хоча він може бути “байдужим” щодо наших етичних імперативів, може і, звичайно, буде відкидати сам ідеал та похідні від нього конкретні оцінки, не відкидаючи при цьому цінність наукового аналізу» (детальніше див.: Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Избранные работы. — М.: Прогресс, 1990. — С. 354.).

¹¹²Див.: Там само. — С. 403-404.

¹¹³Детальніше див.: Козеллек Р. Historie Magistra Vitae. Про втрату чинності крилатого вислову на тлі зрушень історії нової доби // Козеллек Р. Минуле Майбутнє. — К.: Дух і літера, 2005. — С. 63.

¹¹⁴Детальніше див.: Мегилл А. Против непосредственности (Не слишком ли многого мы ждем от истории?) // Мегилл А. Историческая эпистемология. — М.: Канон+ РООИ Реабилитация, 2007. — С. 438.

¹¹⁵Ranke L. Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514. — Leipzig, 1885, 3 Aufl. — S. VII.

¹¹⁶Ranke Л. Римські папи, ихъ церковь и государство в XVI—XVII столетіяхъ. Въ двухъ томахъ. — Т. 1. — С. Петербургъ, 1869. — С. VIII-X.

¹¹⁷Данто А. Аналитическая философия истории. — М.: Идея-Пресс, 2002. — С. 134.

¹¹⁸Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Избранные работы. — М.: Прогресс, 1990. — С. 414.

Надійшла до редакції 12 серпня 2016 р.

СВІДОМІСТЬ.
МОВА.
СУСПІЛЬСТВО.

ФІЛОСОФІЯ СВІДОМОСТІ ВІЛЬЯМА ХАСКЕРА: АРГУМЕНТАЦІЯ ЗА ІНТЕРАКЦІОНІСТСЬКИЙ ДУАЛІЗМ

Д.П. Сепегий

Чи можливе задовільне матеріалістичне пояснення свідомості (пси-хіки) як царини суб'єктивних (феноменальних) переживань та усвідомлення? Чи, натомість, ми мусимо визнати свідомість чимось нефізичним, що доповнює фізичну реальність? Якщо свідомість є нефізичною, то чи впливає вона на фізичні процеси в тілі людини, зумовлюючи людську поведінку, чи є лише пасивним побічним продуктом (епіфеноменом) фізичних процесів у мозку? В сучасній філософії свідомості аналітичної традиції (що переважає в англійських країнах) навколо цих питань точаться гострі дискусії. Хоча українська філософська спільнота тривалий час залишалася осторонь цих дискусій, протягом останніх кількох років вийшло друком ряд публікацій українською мовою, що знайомлять читача з аргументами К. Поппера, Д. Чалмерса, Т. Нагеля, Дж. Серля, Ф. Джексона: збірка перекладів текстів аналітичної філософії за ред. А. Синиці [1], що включає кілька ключових статей найвпливовіших сучасних філософів свідомості; мої попередні публікації, в яких обговорюється та розвивається аргументація проти матеріалізму на користь інтеракціоністського дуалізму [5, 6, 7]; статті та переклади А. Леонова, що висвітлюють головні ідеї філософії свідомості Чалмерса [2, 8, 9]; термінологічна дискусія у журналі «Філософська думка» [2], в якій обговорення термінології поєднується з тлумаченням відповідних ідей. Серед інших праць з філософії свідомості, які ще не висвітлювалися в українськомовних публікаціях, однією з найцікавіших є книга Вільяма Хаскера «The Emergent Self» («Емер-

джентне Я») [8], в якій пропонується оригінальна дуалістична концепція та наводиться вагома аргументація на її користь. У даній статті я започатковую обговорення цієї концепції та аргументації.

Мета статті — з'ясувати місце концепції Хаскера у контексті сучасної аналітичної філософії свідомості, здійснити огляд та роз'яснення аргументації Хаскера проти різних версій матеріалізму та епіфеноменалізму на користь інтераціоналістського дуалізму.

Спочатку варто окреслити історико-філософський контекст праці Хаскера. В 1950–1960-х рр. у світських університетах та філософських журналах міцно й безроздільно запанували матеріалістичні та позитивістські підходи, такі як біхевіоризм (що ототожнює психічні стани з певними формами поведінки чи поведінковими диспозиціями), теорія тотожності (згідно якої усі психічні стани тотожні деяким фізичним станам мозку), функціоналізм (що ототожнює стани свідомості з деякими функціями, за аналогією з комп'ютерними програмами). Мало хто з науковців та філософів наважувався йти проти цієї течії.

Мабуть, найбільш важливим (і драгівливим для прибічників матеріалістично-позитивістської «ортодоксії») викликом в цей період була книга «The Self and Its Brain» («Я та його мозок») [18], написана у співавторстві видатним філософом Карлом Поппером та видатним нейрофізіологом (лауреатом Нобелівської премії) Джоном Екклзом, в якій автори відстоювали «єресь» психофізичного дуалізму-інтераціоналізму — теорію, згідно якої людські Я (як суб'єкти психічних станів та процесів — відчуття, сприйняття, емоцій, мислення, воління) є активними нефізичними сутностями, які перебувають у дуже тісній взаємозалежності-взаємодії з мозком. Слід спеціально звернути увагу на префікс «взаємо-»: на відміну від епіфеноменалізму (теорії, згідно з якою психічні стани свідомості є пасивними продуктами мозку), інтераціоналізм стверджує, що стани свідомості не лише залежать від станів (процесів) мозку, але й самі впливають на стани (процеси) мозку.

З 1970-х років панівні позиції матеріалістичної ортодоксії суттєво похитнулися завдяки важливим аргументам, висунутим у працях С. Кріпке, Т. Нагеля, Дж. Серля, Ф. Джексона, Д. Чалмерса, К. Мак-Гіна, які свідчили про неможливість розуміння визначальних властивостей свідомості в матеріалістичних (чи поведінкових, чи функціоналістських) термінах. У сучасній «світській» аналітичній філософії свідомості поряд з матеріалістичними напрямками сприймаються й допускаються як «респектабельні» панпсихізм (або «раселіанський монізм») та епіфеноменалізм, а також позиції нечіткого спрямування, такі як натуралізм Серля або містеріанізм Нагеля та Мак-Гіна.

Інтеракціонізм, як більш радикальну дуалістичну альтернативу матеріалізму, що звично асоціюється з релігією, усе ще мало хто наважується сприймати й обговорювати всерйоз. Правда, з цього правила є поодинокі обережні виключення. Зокрема, Чалмерс, який є, мабуть, найбільш впливовим послідовним опонентом матеріалізму у цьому філософському середовищі, в працях після книги «The Conscious Mind» («Свідома психіка») [7], яка зробила його знаменитим, переглянув своє ставлення до інтеракціонізму в позитивний бік (див., зокрема, [5]) і розглядає його як одну з трьох — поряд з панпсихізмом та епіфеноменалізмом — прийнятних альтернатив матеріалізму.

З очевидних причин, у релігійно-філософському середовищі (зокрема, у філософських книгах та журналах, що видаються під егідою або за підтримки християнських філософських асоціацій та вищих навчальних закладів) психофізичний дуалізм-інтеракціонізм має значно більший вплив. Проте якщо прихильність цього напрямку визначається релігійними міркуваннями, то це не посилює його позиції у світському філософському середовищі. Книга Хаскера вдало уникає такої релігійної заангажованості: хоча сам автор є християнським філософом і теологом, основні моменти його концепції та міркування, на яких вона ґрунтується, сумісні як з релігійним, так і з натуралістичним світоглядом.

Концепція, яку захищає Хаскер, — емерджентистський субстанційний дуалізм-інтеракціонізм¹, що максимально враховує здобутки сучасного наукового знання, і на захист якого автор наводить аргументи, незалежні від прийняття/неприйняття тієї чи іншої релігійної позиції. Тому ця концепція може бути цілком прийнятною для світського агностика або й атеїста, достатньо неупередженого щоб всерйоз розглядати можливість хибності матеріалізму та істинності натуралістичного дуалізму, зважаючи на вагомість аргументів, а не на панівну точку зору. Разом з тим, вона гармонійно вписується і в релігійний контекст, якщо припустити, що доступна для наукового пізнання і натуралістично-філософського осмислення дійсність — це не вся дійсність, а лише її частина (зокрема, якщо припустити можливість потойбічного життя

¹Нагадаю, що субстанційний дуалізм — це теорія, що знайшла своє класичне формулювання й обґрунтування в праці Рене Декарта «Метафізичні роздуми». Згідно з нею, людина є поєднанням двох сутностей-субстанцій, що радикально відмінні за своєю природою — душі, або мислячого Я, та протяжної субстанції — тіла. Також, оскільки Декарт визнавав не лише вплив станів тіла (мозку) на свідомість, але й вплив свідомості на тіло (наприклад, вплив бажань людини на її поведінку), його теорію в сучасних термінах слід кваліфікувати як інтеракціонізм.

і Бога).

Сім з восьми розділів книги Хаскера вписуються у натуралістичний контекст; у восьмому розділі автор обговорює питання про те, як його концепція узгоджується з християнським віровченням, зокрема вченням Томи Аквінського, а також про відносні її переваги, в християнському контексті, порівняно з альтернативним підходом, який можна було б назвати християнським матеріалізмом (підхід, який не визнає існування людської душі як відмінної від тіла субстанції і цілком покладається на воскресіння у плоті як повторне створення Богом тіла людини).

У першому розділі, «Що не може бути еліміноване», Хаскер починає пояснення й обґрунтування своєї позиції з простого та, здавалося б, цілком очевидного й безсумнівного факту — існування *інтенціональних*² свідомих досвідів (суб'єктивних переживань). Такі епізоди, як бажання людини дізнатися, чи йде дощ, думка про те, що ця зима видалася незвичайно холодною, прийняття рішення внести гроші на картковий рахунок тощо, *свідомо суб'єктивно переживаються* [8, с. 1]. Проте, в сучасній філософії існує і сприймається як респектабельний особливо радикальний матеріалістичний напрям, — елімінативізм³, прибічники якого стверджують, що нашим ментальним поняттям (таким як відчуття, сприйняття, емоції, думки, бажання, наміри), а також поняттям, в термінах яких ми даємо оцінку теоріям та аргументам (раціональність, слідування, істина тощо) — в реальності нічого не відповідає; ці поняття (подібно до флогістону чи привидів) є елементами хибної теоретичної системи, створеної для пояснення та передбачення поведінки, — «народної психології», яка має бути замінена на наукову теоретичну систему, що пояснюватиме людську поведінку безпосередньо в (нейрофізіологічних) термінах станів мозку. Нам лише здається, що ми щось відчуваємо, мислимо, бажаємо, але це — лише ілюзії, що виникають, оскільки ми користуємося хибною концептуальною системою.

Окрім явної абсурдності цієї теорії, очевидним запереченням про-

²Під інтенціональністю в філософії свідомості й мови розуміється «прощосьність» — властивість станів свідомості або висловлювань мати той чи інший словесний зміст: наприклад, властивість думки чи висловлювання бути думкою чи висловлюванням *про щось*, або властивість «предметного» страху як страху *чогось* (можливої події певного роду), або властивість наказу чи прохання бути наказом чи проханням зробити *щось*.

³Засновниками цього напрямку вважаються Річард Роржі та Пол Фейерабенд; у сучасній філософії свідомості найбільш відомими його пропагандистами й захисниками є подружжя Пол та Патриція Черчленд.

ти неї є те, що вона самосуперечлива. Зокрема, перечитавши останнє речення попереднього абзацу, ми можемо зауважити, що такі поняття як «ілюзія» та «здається» є типовими менталістськими поняттями, які, за теорією елімінативізму, належать до хибної теоретичної системи «народної психології»; отже, з точки зору елімінативізму, це твердження мусить бути хибним так само, як і будь-які інші твердження в менталістських термінах «народної психології». Отже, послідовний елімінативіст має заперечувати не лише те, що ми переживаємо ті чи інші відчуття й емоції, маємо певні думки й бажання, але й те, що нам здається, що ми їх переживаємо й маємо. Він має заперечувати не лише реальність, але й ілюзорність ментальних станів. (Ситуація виявляється зовсім іншою, аніж у випадках типу привидів чи флогістону. Адже, хоча привидів та флогістону не існує, відповідні ідеї існують як ментальні феномени.) Отже, елімінативіст взагалі не може сказати нічого осмисленого про ментальні стани; він лише пророкує, що в майбутньому наука виробить нову систему понять, в термінах яких ми будемо пояснювати людську поведінку, і що, «переключившись» на цю систему, ми взагалі не матимемо ніякої потреби в менталістських поняттях; ці поняття будуть для нас позбавленими якогось зрозумілого сенсу. Відповідно, ми взагалі не ставитимемо таких питань як питання про те, чи є певне відчуття чи думка реальними чи ілюзорними, бо в нашому лексиконі не буде таких понять як «відчуття» чи «думка» (слова можуть залишитися, але їх смисл буде зовсім іншим, нементалістським).

Тим часом, як відзначає Хаскер, коментуючи такого роду візію майбутнього, представлену в одній з праць Пола Черчленда (елімінативіст № 1 у сучасній філософії свідомості), «ми не маємо ніякого розуміння стосовно тих понять, які, згідно з цим передбаченням, замістять наші сучасні поняття думки, бажання, слідування, раціональності тощо» [8, с. 14]. Усі пізніші праці Черчленда та інших елімінативістів також не дають такого розуміння: «на горизонті не видно ніяких понять, які успішно могли б заступити покинуті поняття народної психології». Тут варто звернути увагу на «реальний дискурс, яким елімінативісти рекомендують свою теорію». Хаскер наводить шість висловлювань, зібраних усього лише з двох перших сторінок статті Черчленда, кожне з яких сформульоване в термінах «народної психології» («мислити», «обіцянка», «погляд», «проектувати», «смилова неоднозначність», «розв'язання», «твердження», «мета», «уявлення, що ґрунтуються на сприйняттях», «теоретичний»). Усі ці висловлювання Черчленда «або прямо стверджують або очевидно передбачають існу-

вання пропозиційних установок⁴, які елімінативізм заперечує. Кожне з них, отже, суперечить елімінативістському твердженню, що народна психологія є “радикально хибною теорією”» [там само, с. 16].

Але чи не можемо ми виправдати цю видиму самосуперечливість у висловлюваннях елімінативістів, припустивши, що «терміни пропозиційних установок вживаються у наведених цитатах не в їх звичайному смислі, а скоріше як тимчасові замітники для назв, поки що відсутніх, для понять-наступників, що їх передвіщає елімінативізм»? Хаскер пояснює, що ця опція недоступна: оскільки ми не маємо ніякого розуміння цих понять-наступників, то й не можемо їх використовувати ні для яких тверджень. Тож «поняття, задіяні в наведених цитатах зі статті Черчленда — єдині доступні для нього поняття — це саме ті поняття концепції звичайного здорового глузду, які відкидає елімінативізм» [там само, с. 18].

Розглянута суперечність означає як мінімум одне з двох (можливо, що і те, й інше):

- (1) Теорія елімінативізму (про радикальну хибність «народної психології» з її поняттями) є хибною.
- (2) Всі ті міркування, які елімінативісти наводять на користь своєї теорії, не мають ніякої сили, оскільки вони неминуче просякнуті тією самою «народною психологією», хибність якої вони стверджують.

Іншими словами, у найкращому для елімінативізму випадку, не існує жодних міркувань на його користь, які не були б самоспростовуваними, тоді як проти нього свідчать його очевидна радикальна абсурдність і цілком неприйнятні наслідки, такі як нікчемність понять істини та раціональності.

Черчленд сприймає ситуацію інакше; на його думку, елімінативісти демонструють хибність «народної психології» поважним шляхом, логічна коректність якого є загальноновизнаною, і який носить назву *reductio ad absurdum* (зведення до абсурду). Читачу, не обізаному з термінологією логіки, цей різновид аргументів має бути добре знайомий з геометрії як «доказ від супротивного»: щоб довести хибність

⁴ Англ. *propositional attitude* — філософський термін для позначення інтенціональних феноменів свідомості, що виражаються через дієслова «вірити», «вважати», «думати», «знати», «сподіватися», «боятися», «бажати», «мати намір» з відповідним змістовним доповненням (що знати, чого боятися, що мати намір зробити тощо).

певного твердження **Q**, спочатку пробно припускають його істинність, а потім логічно коректним шляхом доводять, що з цього випливають висновки, які є хибними; це означає, що твердження **Q** є хибним, що і потрібно було довести. Хаскер пояснює, що тлумачення аргументації елімінативізму як *reductio ad absurdum* не витримує критики:

В *reductio* аргументі, той, хто його висуває, досягши висновку не-**Q**, у подальших міркуваннях виходить з того, що **Q** є хибним. Насправді, в більшості випадків він ніколи насправді не стверджував істинність **Q**, а лише пропонував це як «пробне припущення». Черчленд, натомість, досягши негативного висновку щодо народної психології, продовжує робити твердження за твердженням, приймаючи істинність того, що елімінативізм заперечує [там само, с. 19].

З огляду на сказане вище, послідовне дотримання позиції елімінативізму можливе лише надто дорогою ціною «когнітивного паралічу»: елімінативіст не може, не суперечачи сам собі, «сказати, що він та інші *роблять твердження*, або що вони їх *раціонально приймають*, або що ці твердження є *істинними* або *хибними*, або будь-що інше, що використовує ці та аналогічні поняття». Така установка робить неможливою участь у філософській чи науковій дискусії (оскільки такі дискусії спрямовані на з'ясування *істини* за допомогою *аргументів*, які мають бути *коректними*). Ця установка накладає також радикальні обмеження на внутрішній монолог, за яких «загальне когнітивне функціонування буде серйозно пошкоджене» [там само, с. 22].

Залишається лише дивуватися, чому теорія елімінативізму взагалі сприймається всерйоз у сучасній філософії свідомості. Насправді, елімінативістів небагато⁵, проте «є набагато більше філософів, які, хоча самі й не є елімінативістами, вважають важливим відповідати на аргументи проти елімінативізму і наполягати на тому, що немає вирішального (conclusive) спростування цієї позиції». І це при тому, що «багато інших філософських поглядів, особливо менш модних, оголошені мертвими на підставі набагато менш переконливих аргументів» [там само, с. 24].

Чим пояснюється така поблажливість до елімінативізму? Ймовірне пояснення полягає у тому, що численні прибічники інших версій мате-

⁵Навіть позиція Черчленда є неоднозначною; в останніх публікаціях та інтерв'ю він висловлював думку про те, що, ймовірно, істина — десь посередині між елімінативізмом та традиційними версіями матеріалізму, що ототожнюють ментальні стани з певними станами мозку або їх функціональними аспектами: можливо, деякі психічні стани будуть пояснені-редуковані в матеріалістичних чи функціоналістських термінах, тоді як поняття інших будуть еліміновані.

ріалізму, хоча й сподіваються на здійсненність матеріалістичної програми менш радикальними засобами (пояснення феноменів свідомості в фізичних чи функціональних термінах), дуже непевні цього. Свідомість вперто не піддається матеріалістичній редукції (чи то напряму чи за посередництвом функціоналістської редукції). Аргументи, що показують неможливість такої редукції, стає все важче ігнорувати або відхилити. У цій ситуації, відданість (commitment) матеріалізму робить спокусливою ідею про можливість «розв'язання» психофізичної проблеми за принципом «немає свідомості — немає проблеми».

Неспроможність інших версій матеріалізму дати задовільний звіт про феноменальну свідомість (як царину суб'єктивності) є темою другого розділу, «Межі тотожності», книги Хаскера. Серед цих версій, можна виділити три основні підходи.

Перший підхід представляють біхевіористські та функціоналістські теорії свідомості, які застосовують «квазі-елімінативістські стратегії». Прибічники цих напрямків просто ігнорують (а інколи й прямо заперечують) власне феноменальну свідомість (відчуття, емоції, думки, бажання тощо в їх *суб'єктивній якості*). Натомість, вони пропонують теорії про форми та диспозиції поведінки, або про функції в життєдіяльності організму, або про абстрактно-інформаційні аспекти функціонування мозку в термінах обчислювальних машин (як абстрактних математичних сутностей), і наполягають, що це і є психічні стани, і що більше немає нічого, що потребувало б пояснення. Серед сучасних філософів цим найбільше уславився Деніел Деннет; Джон Серль іронізував з приводу його найбільш відомої книги з амбітною назвою «Consciousness Explained» («Пояснена свідомість»), що її правильніше було б назвати «Consciousness Denied» («Заперечена свідомість») [12, с. 95]. Як і у випадку елімінативізму, тут діє стратегія «немає свідомості — немає проблеми», з тією різницею, що існування свідомості (ментальних станів) не заперечується відверто; натомість, здійснюється підміна смислів відповідних понять. Наприклад, з точки зору прибічника біхевіоризму, біль — це не що інше як певні форми і диспозиції поведінки; а з точки зору прибічника функціоналізму — це певна система функцій у підтриманні життєдіяльності організму, або певна абстрактна (інформаційна) структура відмінностей у станах мозку та їх змінах з часом. Існування болу у звичайному людському смислі цього слова — болу як суб'єктивного переживання «як це відчувається коли боляче», як це для суб'єкта, — ігнорується або відверто заперечується. Але ми всі знаємо про наші стани свідомості, що вони мають цю суб'єктивну якість, і задовільна матеріалістична теорія мусить це пояснити в

матеріалістичних термінах⁶.

Другий підхід представляє впливова «теорія тотожності», яка стверджує, що психічні стани тотожні певним станам мозку, або утворюються, або реалізуються цими станами. На жаль, прибічники цієї теорії не запропонували жодного зрозумілого пояснення, як множина фізичних сутностей і процесів, в яких *немає нічого суб'єктивного* (мікрочасточки, фізичні поля тощо нічого суб'єктивно не переживають), може утворювати суб'єктивні переживання та їх суб'єктів (таких, як людські Я)⁷. З одного боку, є фізичні мікрочасточки та поля, в яких немає нічого суб'єктивного (хоч би які складні структури вони утворювали, і хоч би якою була їх динаміка); з іншого боку, є психічні суб'єкти, що суб'єктивно відчують, мислять, воліють.

Третій підхід пов'язаний з напівтехнічним поняттям *supervenience*, яке я пропоную перекладати як «надвідповідність» (відповідність на вищому рівні). Як пояснює Хаскер, «[г]оловна ідея, що виражається поняттям надвідповідності, — це те, що одна множина властивостей визначається іншою»; відповідно, «останнім часом, філософи, які хочуть бути фізикалістами, але сумніваються у перспективах теорії тотожності, часто зверталися до ідеї, що ментальні властивості є надвідповідними щодо фізичних властивостей» [8, с. 40-41]. Хаскер детально обговорює різні спроби формально точного визначення цього поняття, здійснювані найвпливовішим теоретиком надвідповідності Джегвоном Кімом. В результаті цього обговорення Хаскер доходить висновку, що для дискусії з психофізичної проблеми доречним є поняття «сильної надвідповідності» як відношення, за якого стани свідомості однозначно детерміновані станом мозку (не мають жодної автономії), і яке необхідно має місце «у кожному номологічно можливому світі», де не-

⁶Саме суб'єктивний характер свідомості становить для матеріалізму і функціоналізму, за відомою характеристикою Чалмерса, «справді важку проблему свідомості — проблему *суб'єктивного досвіду*». Ця проблема полягає у тому, що «навіть після пояснення виконання всіх когнітивних і поведінкових функцій в околиці досвіду ... залишається без відповіді подальше питання: *Чому виконання цих функцій супроводжується досвідом?*» [6, с. 201, 203]. Матеріалізм, біхевіоризм, функціоналізм можуть успішно розв'язувати ті проблеми, які Чалмерс називає «легкими проблемами свідомості», — тобто, власне проблеми «пояснення виконання когнітивних і поведінкових функцій в околиці досвіду». Але вони безсилі перед «важкою проблемою свідомості», тобто проблемою пояснення самої свідомості (як особистої царини суб'єктивності), а не лише чогось в її околиці.

⁷Пор.: Чалмерс: «Факти про досвід не можуть автоматично впливати з жодного фізичного звіту, оскільки немає концептуальної суперечності в тому, що будь-який даний процес міг би існувати без досвіду. Досвід ... *логічно не впливає з фізичного*» [6, с. 208].

мологічно можливі світи — це «світи, що поділяють закони природи з нашим світом» [там само, с. 44-45].

Такий висновок є дискусійним. На жаль, Хаскер не врахував аргументації, яку трохи раніше сформулював Девід Чалмерс [7]. Коротко, суть аргументації Чалмерса така: якщо надвідповідність станів свідомості щодо станів мозку не є логічно необхідною (в усіх логічно можливих світах), а лише номологічно необхідною (тобто необхідною в усіх можливих світах, які мають ті ж закони природи, що й наш, дійсний світ), то свідомість не утворюється фізичними процесами мозку, а є чимось *додатковим до них*. Вона однозначно каузально детермінована ними, але є чимось іншим від них — чимось нефізичним⁸. Такий погляд (епіфеноменалізм) є скоріше різновидом дуалізму («слабким дуалізмом», як описує його Джон Белофф [4]), аніж матеріалізму. Натомість, Хаскер кваліфікує епіфеноменалізм як різновид матеріалізму, оскільки епіфеноменалізм (хоча й заперечує *логічну надвідповідність*) визнає *сильну номологічну надвідповідність* станів свідомості щодо станів мозку.

Правда, це можна розглядати не як реальний недолік у звіті Хаскера, а як питання вибору більш зручної, з точки зору пріоритетів автора, термінологічно-класифікаційної конвенції. Для Хаскера принципово важливою є не просто *нередуковність свідомості до фізичної основи*, але й *каузальна дієвість свідомості*, спроможність ментальних станів впливати (за посередництвом мозку) на поведінку людини. Епіфеноменалізм, як і всі версії матеріалізму, визнає, що всі фізичні події детерміновані іншими фізичними подіями, що ніякі нефізичні події не можуть впливати на фізичні. Отже, навіть якщо феноменальна свідомість визнається чимось нефізичним, нередуковним до фізичного, додатковим до фізичного, то вона в цій перспективі виглядає чимось настільки малозначущим, що ним можна знехтувати або розглядати як цікаву, але неважливу аномалію. Це якщо й не матеріалізм (фізикалізм), то щось дуже близьке до нього — позиція, яку влучно передає назва книги Дж. Кіма «Physicalism or Something Near Enough». (Кім, незважаючи на прагнення ідентифікувати свою позицію з фізикалізмом, усе ж визнавав, що суб'єктивні якості відчуттів і сприйнят-

⁸За порадою Саула Кріпке [9, с. 153-154], уявімо Бога, що створює копію нашого світу. Для того, щоб в цьому світі мали місце ті самі факти щодо свідомості, Йому недостатньо просто створити відповідні фізичні об'єкти та ввести в дію закони, що управляють їхніми рухами та взаємодіями між ними. Йому потрібно зробити ще децо: ввести в дію закони, які забезпечують виникнення психічних суб'єктів та за якими фізичні стани мозку каузально детермінують психічні стани свідомості.

тів, *qualia*, «як-це-відчувається», є нередуковними і не вписуються в чисто фізикалістську картину світу.) Парадоксально, що з цієї точки зору навіть усе те, що ми говоримо (чи пишемо) про наші суб'єктивні переживання, ніяк не залежить від цих переживань і нашого бажання про них щось сказати; усі наші висловлювання залежать виключно від фізичних процесів в нашому тілі, що відбуваються автоматично за законами фізики (або фізики, хімії та біології).

У третьому розділі, «Чому фізична реальність не є закритою», Хаскер висуває аргументацію проти панівної догми сучасної філософії свідомості («фізикалізм або щось дуже близьке до нього») — положення про каузальну закритість фізичного.

Хаскер починає зі з'ясування смислу цього положення. Потреба у цьому виникає через те, що в сучасній філософії немає чіткого визначення поняття фізичного, і знаходження задовільного визначення цього поняття становить вельми серйозну філософську проблему. Проблема, як пояснює Хаскер, у знаходженні такого «способу розуміння поняття фізичного, який був би досить гнучким з точки зору можливостей майбутнього розвитку фізики, однак обмежував би значення цього поняття достатньо для того, щоб воно не стало надто розпливчастим для корисної дискусії». Хаскер обгрунтовує думку, що в контексті даної дискусії, достатньо виходити з того, що «уся фізична причинність та фізичне пояснення має бути механістичним» [8, с. 62], де «механістичний» означає «фундаментально нетелеологічний». Це означає, що «безпосередня причина наслідку не містить у собі мети; вона полягає у деякій диспозиції мас, сил тощо»; відповідне пояснення «не говорить про те, чому подія відбулася, в термінах деякої мети або функції, якій вона слугує; воно апелює до попередніх умов, що включають лише нецілеспрямовані, неінтенціональні сутності» [там само, с. 63].

Класичною ілюстрацією смислу положення про каузальну закритість фізичного можуть слугувати міркування, які Платон вкладає у вуста Сократа в діалозі «Федон». Перебуваючи у в'язниці і очікуючи страти, Сократ порівнює два можливі способи пояснення того, чому він сидить тут, а не втік у інше місто, як його намовляли друзі. Перше пояснення таке: «Сократ тепер сидить тут тому, що його тіло складається з кісток і сухожилок, кістки тверді й з'єднані між собою суглобами, а сухожилки мають здатність розтягуватись і розслаблюватись і оточують кістки разом із м'ясом й шкірою, яка все покриває. Оскільки кістки можуть вільно рухатись у своїх суглобах, сухожилки, розтягуючись і напружуючись, дають Сократові змогу згинати ноги і руки. Саме через це він і сидить тут, зігнувшись». Друге, правдиве

пояснення, полягає в тому, що «оскільки афіняни визнали за доцільне засудити мене на смерть, я, своєю чергою, визнав за краще сидіти тут» [3, с. 210]. Питання, що розділяє прибічників та опонентів догми про каузальну закритість фізичного, таке: чи можливе вичерпне пояснення поведінки людини в термінах факторів першого типу (додавши до їх числа, звичайно ж, мережу нейронів, збудження і передачу хімічних речовин у ній тощо), чи поведінка людини (хоча б частково) визначається такими *нередуковними телеологічними факторами* як цілі, цінності, «погляди на те, що є найкраще» тощо?

Прибічники матеріалістичної теорії тотожності нерідко говорять, що перевагою їх теорії є якраз те, що вона «рятує» каузальну дієвість ментальних станів: оскільки ментальний стан **М** тотожний фізичному стану мозку **Ф**, і оскільки **Ф** є каузально дієвим, то тим самим **М** є каузально дієвим. Хаскер заперечує, що постулювання тотожності насправді не розв'язує проблеми ментальної каузальності, оскільки (тут Хаскер цитує Кіма) такий підхід «не віддає належного психофізичній причинності, в якій ментальне відіграє деяку каузальну роль саме *як ментальне*», адже «наявність чи відсутність у даної події ментального опису (або, на вибір, ментальної характеристики), як здається, не має ніякого значення для того, у які каузальні відношення вона входить. Її каузальність цілком визначається її фізичним описом чи характеристикою; адже саме під фізичним описом вона може підлягати каузальному закону». Парадоксально, Кім не зауважив, що те саме стосується його власної теорії надвідповідності. Хаскер виправляє цей недогляд: як з погляду теорії тотожності, так і з погляду теорії надвідповідності, події «мають каузальну силу лише завдяки їхнім фізичним характеристикам», і не має жодного каузального значення, чи мають вони ще й ментальні характеристики чи описи, адже «за цією гіпотезою, фізичні події, про які йдеться, мають повне каузальне пояснення в термінах попередніх (фізичних) подій, з якими вони пов'язані за законами *фізики*». Тож зрештою, з обох цих поглядів, «неможливо знайти ніякої каузальної ролі для ментальних характеристик як таких» [8, с. 66-68].

Особливу увагу Хаскер звертає на той факт, що в перспективі догми про каузальну закритість фізичного, прийняття чи неприйняття нами тих чи інших поглядів (beliefs) не може ґрунтуватися на раціональних підставах (таких як наявність вагомих аргументів, коректне логічне слідування з засновків, які ми вважаємо істинними, тощо), оскільки воно також цілковито детерміноване фізичними процесами, що відбуваються в нашому тілі (мозку). Якщо фізична реальність каузально закрита, то «ніхто ніколи не приймає якийсь погляд тому, що

він підтримується вагомими підставами» [там само, с. 69]⁹.

Можна зауважити, що, строго кажучи, твердження про несумісність каузальної закритості фізичного з можливістю прийняття певних поглядів тому, що для цього є раціональні підстави, не зовсім точне. В принципі, одне не є абсолютно несумісним з іншим. Можливо визнавати каузальну закритість фізичного і, разом з тим, допускати часткову автономію ментального і наявність особливої каузальності всередині царини ментального. Але таке часткове звільнення станів свідомості від фізичної детермінації без зворотного зв'язку (каузального впливу) від свідомості до фізичних процесів матиме наслідком порушення кореляції між свідомістю та поведінкою. За таких умов, тією мірою, якою думки, погляди, бажання людини автономні по відношенню до фізичного, людина виявила б, що її тіло поводить себе в згоді з ними, і не могла б навіть про це повідомити або якось виявити своє здивування з цього приводу (оскільки всі її висловлювання та інші рухи цілковито детерміновані фізичними процесами в її тілі). Людина могла б, зваживши певну аргументацію всередині свідомості, подумки дійти певного висновку, а її апарат мовлення (чи руки, що набирають текст на клавіатурі комп'ютера), всупереч її волі, внаслідок фізичних процесів в мозку висловлювали б зовсім іншу думку. В будь-якому разі, такої автономії свідомості не допускає жодна матеріалістична чи епіфеноменалістська теорія (зокрема, теорія тотожності та теорія надвідповідності).

Отже, крім цієї вкрай екстравагантної й очевидно незадовільної можливості, причинне пояснення того, чому людина приймає якийсь погляд, виявляється, в перспективі догми про каузальну закритість фізичного, несумісним з раціональним поясненням. Хаскер ретельно обговорює різні можливі шляхи, якими прибічники догми про каузальну закритість фізичного можуть спробувати уникнути цього висновку,

⁹Раніше цей аргумент висував і енергійно захищав Карл Поппер: згідно теорії фізичного детермінізму, «будь-які теорії ... приймаються внаслідок певної фізичної структури (можливо, структури мозку) того, хто їх приймає. Відповідно, ... якщо ми вважаємо, що прийняли теорію ... тому, що піддалися логічній силі деяких аргументів, то ми, згідно фізичного детермінізму, обманюємо себе; або точніше кажучи, ми перебуваємо у фізичному стані, який детермінує наш самообман» [11, с. 11]. Матеріалізм та інші «філософії, які намагаються врятувати каузальну повноту або самодостатність фізичного світу ... саморуйнівні, оскільки їх аргументи говорять — звичайно, ненавмисно, — про неіснування аргументів» [10, с. 104]. Отже, матеріалісти чи епіфеноменалісти не можуть апелювати до якихось раціональних підстав на користь їх теорії, оскільки ця теорія заперечує існування таких підстав, або можливість їх дієвості.

і показує їх незадовільність.

Хаскер також пояснює, що в такій перспективі у нас немає жодних підстав вважати, що біологічна еволюція та природний відбір «сформували нас так, що наші когнітивні процеси є значною мірою ефективними в досягненні істини» [8, с. 75]. Адже якщо ментальні властивості не мають ніякого каузального впливу на фізичні процеси, зокрема на поведінку людини чи тварини, то для нашого виживання й продовження роду не має жодного значення зміст наших думок, їх відповідність чи невідповідність дійсності, тому природний відбір їх не стосується. У процесі природного відбору ті тварини, у яких зміст ментальних станів більше відповідає об'єктивній реальності, не матимуть ніяких переваг. На думку Хаскера, це є потужним аргументом проти постулату про каузальну закритість фізичного: поки ми не відмовимося від цього постулату, відповідність між суб'єктивним досвідом та об'єктивною реальністю, яку ми всі визнаємо, неможливо пояснити (вона виглядає цілковитим чудом), — при тому, що вона «є надзвичайно важливим фактом, що потребує пояснення». Щоб таке пояснення було можливим, необхідно визнати, що ментальні стани «є причинно дієвими в силу їх ментального змісту» [там само, с. 80].

Представлена вище аргументація дає досить вагомий підстави вважати матеріалістичні та епіфеноменалістичні погляди на відношення свідомості до фізичної реальності незадовільними, і надати перевагу концепції інтеракціоністського дуалізму. Подальші деталі цієї концепції потребують детального опрацювання й дискусії, і в цих питаннях багатий матеріал для роздумів дають наступні розділи книги В. Хаскера, які заслуговують на обговорення в окремій статті.

Література

- [1] *Антологія сучасної аналітичної філософії, або жук залишає коробку* / За наук. ред. А.С. Синиці. — Львів: Літопис, 2014.
- [2] *Переклад як (не)порозуміння. Термінологічна дискусія // Філософська думка.* — 2015. — № 5. — С. 68-93.
- [3] *Платон. Федон // Платон. Діалоги.* — Х.: Фоліо, 2008. — С. 152-236.
- [4] *Beloff J. The Mind-Body Problem // The Journal of Scientific Exploration.* — 1994. — Vol. 8. — No. 4. — P. 509-522.

- [5] *Chalmers D.* Consciousness and Its Place in Nature // Blackwell Guide to Philosophy of Mind / S. Stich & F. Warfield, eds. — Blackwell, 2003. — P. 102-142.
- [6] *Chalmers D.* Facing Up to the Problem of Consciousness // Journal of Consciousness Studies. — 1995. — Vol. 2(3). — P. 200-219.
- [7] *Chalmers D.* The Conscious Mind. — New York, Oxford: Oxford University Press, 1996.
- [8] *Hasker W.* The Emergent Self. — Ithaca: Cornell University Press, 1999.
- [9] *Kripke S.* Naming and Necessity. — Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1980.
- [10] *Popper K.* Language and the Body-Mind Problem // Proceedings of the 11th International Congress of Philosophy. — 1953. — Vol. 7. — P. 101-107.
- [11] *Popper K.* Of Clouds and Clocks. — St. Louis: Washington University, 1966.
- [12] *Searle J.* Consciousness Denied: Daniel Dennett's Account // Searle J. The Mystery of Consciousness. — New York: A New York Review Book, 1997. — P. 95-131.

Надійшла до редакції 26 лютого 2016 р.

СВІДОМІСТЬ: ПРОБЛЕМА ОЗНАЧЕННЯ

Н.П. Козаченко

1 Означення свідомості: есенціалізм та номіналізм

Як об'єкт філософського дослідження свідомість викликає низку питань, що стосуються пояснення її сутності, способу існування і функціонування та, як наслідок, способів її дослідження. Як виникає свідомість? Чи є свідомість окремою реальністю? Чи може вона бути повністю пояснена в термінах фізичних процесів? Чи можемо ми отримати об'єктивні дані щодо людської свідомості і якими методами? Яким чином реалізується взаємозв'язок між свідомістю і тілом? Які функції виконує свідомість? Чи може свідомість бути скопійована, відтворена чи знищена? Чи може існувати свідомість іншого типу, не така, як притаманна людям? Як це — бути свідомим?

Очевидно, що дослідження свідомості також передбачають відповідь на питання «Що таке свідомість?». Саме воно стоїть на першому місці у відповідній статті Стенфордської філософської енциклопедії. І здається, це саме те питання, відповіддю на яке має бути формулювання означення свідомості. Тому, логічно було б очікувати побачити таке означення у відповідній енциклопедичній статті. Але далі ми бачимо лише фразу: *Слово «свідомість» виступає загальним терміном, що означає різні прояви ментальної діяльності* [31].

Практично, це лише характеристика, що показує широту досліджуваного поняття і вказує напрямок його подальшого розгляду. Вираз «прояви ментальної¹ діяльності» сам потребує уточнення, яке якраз і здійснюється через розкриття проявів свідомості.

¹Термін *mental* з англійської перекладається як розумовий, психічний, мислен-

Оксфордський словник надає означення, які скоріш можна віднести до спрощеного повсякденного розуміння тих самих проявів ментальної діяльності: 1. *Стан усвідомленості (обізнаності) і здатність реагувати на власне оточення.* 2. *Особиста обізнаність або сприйняття чого-небудь* [29].

Згідно «Нової філософської енциклопедії» *свідомість — стан психічного життя індивіда, що виражається в суб'єктивному переживанні подій зовнішнього світу і життя самого індивіда, у підзвітності собі щодо цих подій*² [9]. Означення більш складне і розлоге, але воно так само лише вказує, які саме аспекти психічного життя потрібно розглядати.

Якщо ми спробуємо відшукати чітке і ясне означення свідомості, то зустрінемося з певними труднощами, частково вже проілюстрованими: наведені означення або занадто загальні, або надто спрощені для повсякденного вживання, або надто ускладнені й даються через терміни, що самі потребують пояснення.

Проте, було б помилкою вважати, що проблема наявності чіткого єдиного означення характерна лише для такого неоднозначного поняття як свідомість. Існує велика кількість понять, що належать різним галузям науки і повсякденної діяльності, але так само не мають єдиного і чіткого означення: життя, енергія, добро, істина тощо.

Щодо проблеми означення влучно висловився К. Поппер, назвавши її технічною проблемою «есенціалістського³ методу Означень» (див.: [13, с. 15 і далі]). З *есенціалістської* позиції, дати означення — значить розкрити сутність, надати вичерпний опис деякого феномена. Таким чином, зазначає Поппер, результатом пізнавальної діяльності має бути енциклопедія сутностей, тобто набір певних слів разом з їхніми означеннями, що постійно поповнюється за допомогою нових означень [там само]. Очевидно, що кожне означення в цій енциклопедії вважається раз і назавжди істинним. Але, і щодо проблеми свідомості, і щодо науки в цілому, цей підхід не можна вважати задовільним.

Наукові ж означення є скоріш *номіналістськими*⁴, оскільки просто вказують, що певний термін буде вважатися скороченою назвою — «етикеткою» для деякого розлогого наукового терміну, котрий, в свою чергу, ще потребує великої кількості досліджень.

ний тощо. Тому ментальна діяльність може розумітися як психічна діяльність, або ж у більш розгорнутому вигляді — як психічна і розумова.

²В оригіналі — «в отчете об этих событиях».

³Від лат. *essentia* — сутність.

⁴Від лат. *nomen* — ім'я.

На відміну від конкретних наук, що досліджують прояви свідомості, філософія намагається виробити найбільш загальне концептуальне пояснення свідомості, її принципове розуміння. І у цьому напрямку можна так само виокремити два підходи: *есенціалістський* та *номіналістський*, які загалом подібні до описаних Пошпером, але мають ще одну, більш глибоку, підставу для розрізнення. Есенціалізм передбачає існування свідомості як окремої сутності (неважливо, самостійної або чимось породженої), що має свої специфічні характеристики, в той час, як номіналістичний напрямок досліджень принципово не визнає окремого статусу свідомості.

Есенціалістський підхід розглядає свідомість як самостійний феномен, який можна визначити через низку властивостей, унікальних у своїх проявах і не притаманних несвідомим об'єктам. У якості прикладу можна скористатися таким переліком властивостей свідомості⁵.

Ідеальність — наявність свідомості в певних ідеальних (нематеріальних) формах і проявах: думки, бажання, пристрасті, знання, спогади, розуміння, уявлення тощо.

Символічність та опосередкованість мовою — наявність внутрішньої «картини» світу і власної особистості у вигляді системи символів, образів, що дає можливість оперувати об'єктами в уяві, планувати, передбачати, робити висновки, оформлювати внутрішнє і зовнішнє мовлення.

Інтенційність — спрямованість свідомості на конкретний об'єкт; кожен акт свідомості необхідно має змістовне наповнення: знання про щось, усвідомлення чогось, згадування чогось, уявлення про щось тощо.

Суб'єктивність — наявність бачення «від першої особи», унікальність переживання власного досвіду.

Активність — свідомості завжди притаманна діяльність: сприйняття, реагування, осмислення, продукування думок тощо.

Соціальність — свідомість виникає та існує тільки у суспільстві, розвивається і ускладнюється разом з розвитком суспільства, формується у процесі соціалізації.

Тобто, наявність таких характеристик як суб'єктивність, інтенційність, символічність або інших дозволяє констатувати наявність свідомості. Так само, наявність свідомості імплікує зазначені характеристики. Примітно, що перелік таких властивостей не є загальноприйнятим.

⁵В. Джеймс наводить інший, але дуже подібний перелік властивостей свідомості [25, с. 220 і далі].

Тому такий підхід потребує виокремлення низки цих властивостей та ідентифікації їх проявів, обґрунтування їх необхідності, унікальності, самостійності, незводимості до інших.

Номиналістичний підхід об'єднує філософські дослідження свідомості, представники яких погоджуються з тим, що свідомість не є окремим явищем, самостійною формою буття. Скоріше, «свідомість» — це загальний термін для позначення специфічних проявів людської психіки, сукупності функцій людського організму, способів пристосування людини до навколишнього світу. Наведені вище властивості свідомості є складними проявами психічної діяльності і можуть бути зведені до комплексу психічних взаємодій, проявів поведінки, способів функціонування людської психіки. Таким чином, ні суб'єктивність, ні інтенційність і ніщо інше з переліку характеристик свідомості не є властивостями деякого окремого явища «свідомість», а в цілому утворюють галузь дослідження, що називається свідомістю.

Обидва підходи в філософії реалізуються в позитивному ключі. Есенціалістські теорії зосереджуються на пошуці та доведенні унікальності й самостійності проявів і властивостей свідомості. У свою чергу, номиналістські підходи забезпечують критичний перегляд властивостей свідомості, вимагають серйозного обґрунтування необхідності розгляду свідомості як самостійного, унікального явища й, за відсутності такого обґрунтування, намагаються пояснити свідомість за допомогою об'єктивних наукових методів.

2 Душа і свідомість: об'єктивне і суб'єктивне

Термін «свідомість» з'являється у філософії порівняно недавно і починає активно використовуватися лише у Новий час. Чи означає це, що до цього свідомості не існувало? Можливо, тут варто дати стверджувальну відповідь: не існувало як цілісного об'єкта досліджень, або ж так само, як не існувало планети Плутон до її відкриття у 1930 році.

Тривалий час функції опису ментального життя людини виконував термін «душа», що має дуже давнє походження. Давньогрецьке слово «псюхе» (душа) у гомерівських творах тлумачиться як деяка життєва субстанція і асоціюється з кров'ю та диханням. Поряд з душею, життєві сили людини характеризують також дух і розум. Дух («тюмос») означає певний рух або мотивацію і лише пізніше відповідне слово почало вживатися для позначення людської емоційності. Функції тюмоса-духу розглядаються на зразок діяльності певного ор-

гану, що пов'язаний з богами і спонукається ними [26, с. 69]. Розум («нус»), як адекватне сприйняття дійсності і можливість осмислено діяти, також дається і віднімається богами (див., напр.: [6, с. 15, 22]).

Персонажі «Одісеї» приписують всі види ментальних і фізичних подій вторгненню безіменного і невизначеного даймона, бога або богів [там само, с. 25-26]. У Гомера взагалі немає терміна, що означає цілісність духовного життя людини, він не знаходить слів для характеристики духу, відтак, всі свої вчинки герої Гомера пояснюють прямим втручання і волею богів [8, с. 66].

Тобто, людина міфу не замислюється над своєю ментальною діяльністю, її ще не цікавлять внутрішні, власне людські механізми прийняття рішення — вирішують боги (слово «воля» взагалі ще відсутнє, натомість активно використовується слово «доля», відсутнє також поняття «особистість» як індивідуальне розуміння суб'єкта діяльності).

Розвиток філософської думки в Давній Греції відбувається на тлі поглиблення значень згаданих слів. Душа (псюхе) використовується у якості більш широкого поняття, що протиставляється тілу, відчуває, виступає органом сміливості та відваги, розглядається як найцінніша частина людини [там само, с. 69]. Розум (нус) та здатність діяти — пристрасті (тюмос) розглядаються як часткові прояви душі.

Досократики розглядають душу і у більш загальному аспекті — *онтологічному*, як певний компонент або характеристику організованого Космосу, те, що рухається саме і приводить у рух інше⁶. Але якщо у досократиків душа спричиняє рух і розвиток світу в цілому, Аристотель переносить увагу на біологічний рух — душа стає рушієм живих організмів, що може бути названо *вітальним*⁷ аспектом розгляду душі. У найзагальнішому розумінні в Аристотеля душа постає як ентелехія, реалізація існування живого, біологічного організму [там само, 412b].

Гносеологічний аспект акцентує на пізнавальних здібностях душі. Душі людей, на думку Геракліта, розрізняються за їх здатністю сприймати істину [19, с. 197-198]. Аристотель зазначає, що тільки певному виду душі притаманне мислення [Про душу, 403a5] і розрізняє душі розумні та нерозумні, нерозумні — рослинна (здатна жититися, рости, розмножуватися) і тваринна (здатна відчувати й рухатися, мати почу-

⁶Фалес, Анаксагор, Діоген, Демокрит, Левкіп, Піфагор, Алкмеон, Геракліт порізному описують душу, але висловлюють спільну думку про здатність душі до руху. Аристотель зазначає: «Адже всі вони, мабуть, вважають, що рух найбільше притаманний душі і що все інше приводиться у рух душею, душа ж рухає саму себе» [Про душу, 404a20].

⁷Від лат. *vitalis* — життєвий, біологічний.

ття, бажання). Людина ж, крім цього, наділена розумом, за допомогою якого душа міркує і судить про щось, тому людина — найрозумніша з усіх живих істот [там само, 421a20]⁸.

Етичний аспект наголошує на поведінкових проявах душі й розкриває уявлення про душу як основу особистості та члена суспільства. Таке бачення найбільш яскраво розкривається у вченнях софістів, Сократа і Платона, для яких душа проявляється в інтелектуальній діяльності та моральній поведінці. Аристотель вказує, що в розумній частині душі зароджується воля, а в нерозумній — бажання і пристрасть, справа розуму — чинити так, або інакше [там само, 434a5].

З посиленням етичного аспекту дослідження душі поступово змінюється і значення терміну «персона», що стає основою для виникнення поняття особистості. Спочатку відповідне грецьке слово означало ритуальну маску або роль, що виконувалась актором у театрі. Лише у пізній античності «персона» починає означати соціальний аспект людини — те, чим вона постає для інших, а потім і саму її як індивідуальне ціле [8, с. 66].

Античний спадок досліджень душі загалом можна прив'язати до вказаних її аспектів: онтологічного (зокрема, вітального), гносеологічного й етичного. Якщо обійти увагою релігійний аспект тлумачення душі, який набуває специфічного розуміння в релігійній філософії, можна приблизно схарактеризувати душу таким чином:

Душа — це певна сутність (можливо, субстанція):

- (1) *притаманна живим організмам,*
- (2) *здатна до мислення,*
- (3) *здатна до моральної діяльності.*

Чи можна сказати, що така характеристика душі багато в чому співзвучна з більш пізнім тлумачення свідомості? Загалом так, і аж до Нового часу дослідження, пов'язані з душею, мали визначальну особливість — вони переважно спиралися на первинну даність душі, явно або неявно передбачали її існування як окремої сутності, притаманної людині, і з цього виводили специфіку людського буття.

Пізніше термін «душа» зберігається у філософському вжитку, але предметом уваги стають ще й інші аспекти душі, що приводить до

⁸Услід за Платоном, який вважав, що знання здобувається шляхом пригадування душею того, що вона споглядала у світі ідей, Аристотель також вважає здатність до пізнання не результатом розвитку душі або навчання, а повністю залежною від тіла. «В людському роді обдарованість і необдарованість залежать від цього органу чуттів і ні від якого іншого. Дійсно, люди зі щільним тілом не обдаровані розумом, люди ж з м'яким тілом обдаровані розумом» [Про душу, 421a20].

перевантаження цього терміну. Так, вже акцентуючи на самоусвідомленні, Х. Вольф називає душею «річ, яка усвідомлює себе й інші речі поза собою, тією мірою, якою ми усвідомлюємо себе й інші речі поза нами» [33, с. 108-109]⁹. Вольф ще не відкидає субстанційний аспект душі, але вже рівноцінно спрямовує свої дослідження на аналіз психіки, розділяючи «емпіричну» і «теоретичну» психологію. Ф. Brentano також називає душею субстанціальний носій відчуттів (фантазій, пам'яті, страху тощо), що як уявлення безпосередньо сприймаються лише через внутрішній досвід [2, с. 16]. У такій характеристиці душі простежується поєднання її субстанціального розуміння та суб'єктивності — того аспекту, який раніше не акцентувався у дослідженнях.

Таким чином, у використанні термінів «душа», «дух», «духовне» поступово починають переважати моральні та онтологічні відтінки¹⁰, в той час як використання терміну «свідомість» включає в себе аспекти ментального, що проявляються у самоусвідомленні, внутрішньому досвіді, підзвітності собі, тобто розкривають поняття суб'єктивності.

Підведемо короткі підсумки. Свідомість як термін і як окремих об'єкт дослідження з'являється досить пізно. Найімовірніше це пов'язано з культурним і, зокрема, суспільним розвитком людини і, в першу чергу, зі становленням її суб'єктивності. Так, можна побачити, що людина міфу не сприймає себе як суб'єкт, не бачить в собі творця власного життя, не здійснює цілісної інтроспекції та саморефлексії, вважаючи події, що відбуваються у її житті, наслідком дій зовнішніх сил, втручання богів, вироком долі. Душа теж об'єктивна, завдяки її наявності людина саме така. З такої точки зору, єдиним суб'єктом у світі виступає Бог (боги), або сутність, що виконує його функції розпорядника світу. Тільки йому притаманні активність, свобода, творчість, здатність пізнавати і володіти істинним буттям. Людина ж частково наділяється цими властивостями з його волі.

На відміну від душі, свідомість не дана людині від її зародження і народження. Свідомість людини розвивається в онтогенезі й у філогенезі, цей процес розгортається як у біологічному вимірі з ускладненням будови мозку та з розвитком психічних функцій, так і в соціальному. Так, свідомість первісної людини практично знаходиться у зародковому стані, але історичний і культурний розвиток зумовлю-

⁹Вважається, що в офіційний науковий обіг термін «свідомість» (Bewusstsein) ввів саме Х. Вольф, утворивши цей іменник як кальку з латинського *conscientia*.

¹⁰За оxfordським словником: *душа* — *духовна або нематеріальна частина людської істоти або тварини, що вважається безсмертною; особистісна моральна або емоційна природа людини.*

ють і розвиток свідомості. Новонароджена дитина також не володіє свідомістю в повному сенсі, а набуває її у процесі соціалізації, тобто шляхом виховання і навчання, долучення до людської культури. З іншого боку, культуротворча діяльність свідомості з вироблення нових знань про світ, способів життя і поведінки, методів міркувань, пояснення людиною самої себе і свого місця у світі урізноманітнює людську культуру, ускладнює суспільну діяльність, що у свою чергу знову ж викликає розвиток і ускладнення психічної діяльності й вироблення більш складних характеристик свідомості.

3 Свідомість і психіка: соціальне і біологічне

Можна досить обґрунтовано припустити, що термін «свідомість» починає використовуватися тоді, коли змінюються акценти дослідження: *від спроб пояснити людину через наявність у неї душі до спроб пояснити людську душу за допомогою специфічних властивостей людини*. Розвиток експериментального методу і природничих наук в епоху Нового часу створив підґрунтя для наукових досліджень психіки і навіть для спроб повністю позбавитися у науковому вжитку понять, пов'язаних з душею. Фактично, розвиток об'єктивістської методології науки стає основою розвитку номіналістичного підходу до розуміння свідомості.

Брентано зазначає, що слово «свідомість» корисно використовувати для позначення важливого класу об'єктів дослідження, а саме як синонім для комплексу психічних явищ та психічних дій [2, с. 46]. Дійсно, термін «свідомість» входить у науку як характеристика цілої низки психічних явищ, але, по-перше, не охоплює всю психіку, а стосується так званих психічних явищ «вищого рівня», а по-друге, свідомість зумовлюється не лише біологічною організацією, але й соціальним оточенням.

Найпростіша форма психіки — це здатність тварин реагувати на біологічно нейтральні впливи¹¹ [10, с. 135]. Розвиток психіки загалом відбувається у ході біологічної еволюції організму і визначається рівнем розвитку його нервової системи (див.: [там само, с. 141-145]). Розвиток людської психіки зумовлений також і соціально. Тому можна

¹¹ Нейтральні впливи — ті, від яких безпосередньо не залежить життя даної тварини [10, с. 135]. Це уточнення є наслідком встановлення зв'язку психіки з нервовою системою і відсікає аристотелівську «рослинну душу», здатну жити та рости, реагуючи на біологічно значимі впливи.

навести деякі особливості психічної діяльності тварин, що відрізняються від людської свідомої діяльності.

- (1) Вся активність тварин визначається біологічними мотивами. Людина скеровує свою поведінку соціальними мотивами не менш, аніж біологічними. Більш того, людина здатна свідомо приборкувати біологічні потяги, віддаючи пріоритет суспільно зумовленим потребам.
- (2) Вся діяльність тварини обмежена рамками конкретних наочних ситуацій. Тварини не здатні планувати свої дії, керуючись «ідеальною» уявною метою. Людина здатна до оперування символічними об'єктами, смислами, спільно створеними людством у ході суспільного розвитку. На відміну від людей, тварини не мають стійкого образу дійсності [10, с. 143].
- (3) Основу поведінки тварин складають спадкові видові програми. Научіння у них обмежується набуттям індивідуального досвіду, завдяки якому видові програми пристосовуються до конкретних умов існування індивіда. У тварин відсутнє закріплення, накопичення і передавання досвіду поколінь у формі предметів культури¹² [4, с. 152]. Людина здатна засвоювати чужий індивідуальний досвід та історичний досвід попередніх поколінь.

Притаманні людині психічні явища вищого рівня однаково не можуть бути сформовані поза суспільством та поза наявністю певного типу організації психіки. До таких явищ можна віднести, наприклад, суб'єктивність, підзвітність, наявність приватного доступу до власного досвіду; єдність (уявну цілісність) досвіду, персональну ідентичність, самоусвідомлення і саморефлексію, особисту мотивацію і відповідальність тощо.

Психічні явища вищого рівня, які в цілому й називають свідомістю, надають можливість людині не просто усвідомлювати себе як окрему самість, індивід, а як істоту, здатну мати індивідуальний, суб'єктивний досвід, аналізувати себе, навчатися, ділитися досвідом, бути унікальною у своїх переживаннях. Свідомість дає можливість здійснювати

¹²В оригіналі «у формі предметів матеріальної культури», що є значним звуженням (а скоріше даниною радянським різко-матеріалістичним традиціям), оскільки передання досвіду поколінь не меншою мірою здійснюється і у нематеріальних формах культури: традиціях, міфах, способах організації побуту тощо.

вибір певної лінії поведінки, відповідати за свої вчинки. Вона забезпечує самоідентифікацію, визначає нашу особистість і підтримує цю ідентичність протягом нашого життя, дозволяє зберігати власну історію, констатувати, наскільки змінилася з часом наша особистість, при цьому залишившись єдиною.

Таким чином, психологічне розуміння свідомості стоїть на «двох китах»: (1) свідомість пов'язана з мозком і (2) свідомість пов'язана з соціумом. Зв'язок свідомості і мозку двосторонній. Так, пошкодження головного мозку спричиняють порушення психічної діяльності, що приводять до фрагментованості свідомості, розладів ідентичності та інших психічних хвороб. З іншого боку, психічні стани впливають на роботу організму, активність свідомості визначає активність організму в цілому. Так само можна говорити про двосторонній зв'язок свідомості та соціуму: з одного боку, свідомість формується в процесі соціалізації, а з іншого, саме людській свідомості притаманна культуротворча функція, що зумовлює розвиток соціуму.

З огляду на проведений аналіз можна дати означення свідомості, подібне до означень, поширених в сучасній психологічній літературі.

Свідомість — сукупність психічних процесів вищого рівня, що формується в ході соціалізації та дозволяє орієнтуватися у навколишньому світі, часі, власній особистості та соціумі, забезпечує наступність досвіду, єдність та різноманітність поведінки.

4 Психічні і фізичні явища

Здається очевидним, що психічні явища навіть інтуїтивно відрізняються від фізичних. До психічних явищ можна віднести будь-які уявлення і стани, що переживаються, — слухання звуку, бачення предмету, відчуття тепла та подібні до них стани фантазії; будь-яке судження, міркування, пригадування, очікування, переконання, сумнів; «порухи душі» — радість, скорботу, надію, мужність, відчай, гнів, любов, бажання, намір, подив тощо [2, с. 24]. Психічні явища суб'єктивні, особистісні, внутрішні, в той час як фізичні — об'єктивні, загальнодоступні, зовнішні. Ми не можемо безпосередньо спостерігати роботу іншої свідомості, відчувати її стани. Ми бачимо лише фізичні прояви, наслідки цієї діяльності.

Люди можуть бачити, чути і штовхати тіла одне одного, але вони невиліковно сліпі і глухі щодо роботи іншої свідомості і не в силах впливати на неї [16, с. 23].

Про переживання іншої людини ми можемо робити приблизний висновок лише на основі нашого власного досвіду таких переживань. Тобто, відчуття тепла, усвідомлення відчуття тепла, думка про тепло, радість від тепла, намір випити щось прохолодне — це психічні явища, які безпосередньо доступні лише тому, хто їх переживає, і носять суб'єктивний характер, тобто по-різному сприймаються кожним (достатньо тепло, спекотно, ще прохолодно тощо); саме тепло — фізичне явище, що може бути локалізоване, виміряне і досліджене об'єктивно, тобто різними людьми з однієї точки зору. Можна говорити про те, що фізичні явища існують незалежно від того, чи переживаються вони кимось.

Фізичні об'єкти займають певне місце в просторі, мають виміри і взаємодіють між собою у просторі, психічні ж об'єкти мають темпоральні характеристики, але не мають просторових характеристик та й взагалі не можуть бути охарактеризовані властивостями фізичних об'єктів: «важкі думки» не мають маси, «солодкий спогад» не має смаку. Фізичні об'єкти подільні, можна виокремити не лише їх внутрішню структуру, але й практично нескінченно деталізувати їх будову аж до субатомного рівня, однак психічні явища неподільні у цьому сенсі.

З іншого боку, психічна діяльність активна і вільна, у той час як фізичні явища пасивні і детерміновані фізичними законами. Завдяки цим властивостям свідомості притаманна суб'єктивність, інтроспективність та інтенційність, духовність та ідеальність. Бути суб'єктом, носієм суб'єктивності, — значить бути здатним мати досвід [15]. Якщо дещо отримує досвід, володіє досвідом, набуває його і усвідомлює — це й означає, що це дещо є суб'єктом.

Іntenційність, як здатність свідомості бути «свідомістю про щось», визначає предметність суб'єктивного досвіду. Свідомість завжди «уважна», утримуючи в полі зору об'єкти, щодо яких отримує досвід — предмети свого досвіду. Свідомість породжує духовний світ людини, її ментальність, яка існує в ідеальному вигляді, доступному лише розуму, мисленню. Ці характеристики суттєво відрізняють свідомість від фізичних об'єктів. Здається, «увесь наш світ розділяється на два великих класи — клас фізичних і клас психічних явищ» [2, с. 22].

З огляду на наведені відмінності психічного і фізичного можна навіть дати певне означення.

Свідомість — це нефізичний прояв людського буття, якому притаманні суб'єктивність, інтенційність, ідеальність, духовність.

Очевидно, що це означення показує властивості свідомості і добре виконує функцію, яка загалом і покладається на означення, — відрізнити одні об'єкти від інших. Завдяки такому переліку цілком можна констатувати наявність свідомості, хоча, варто визнати, що практично кожна наведена ознака потребує значного уточнення і подальшого розкриття. Головним недоліком цього означення виступає родове поняття «нефізичний прояв людського буття», яке є занадто широким і не дозволяє віднести свідомість до певного класу явищ, вловити її сутність.

5 Психофізична проблема та проблема редукції

З огляду на вище наведені відмінності ментального і фізичного дійсно можна прийти до того, що психічні явища неможливо звести до фізичних. Вперше подібний висновок теоретично оформив Р. Декарт (див.: [5, с. 63-64]), увівши розрізнення між фізичною і духовною субстанціями. Фактично, Декарт явно сформулював «психофізичну проблему», розв'язання якої передбачає відшукування відповіді на питання про співвідношення психічних і фізичних явищ, або, у більш загальному вигляді, співвідношення духу і матерії¹³. Проблема виникає внаслідок неможливості одночасного поєднання трьох тез, кожна з яких окремо здається цілком прийнятною (див., напр.: [22, с. 5]).

- (1) Психічні явища відрізняються від фізичних явищ.
- (2) Психічні та фізичні явища каузально взаємопов'язані.
- (3) Сфера фізичних явищ каузально замкнена¹⁴.

Проблема полягає в тому, що якщо ми приймаємо будь-які дві тези з наведених, то це автоматично виключає третю.

¹³У найбільш загальному вигляді формулювання психофізичної проблеми схоже на постановку популярного в радянські часи «основного питання філософії»: «Вище питання всієї філософії, питання про відношення мислення до буття, духу до природи» [7, с. 283]. «Основне питання філософії» розглядається як фундаментальне для всієї філософії і має на меті розділення філософів на два табори противників: ідеалістів та матеріалістів. В свою чергу «психофізична проблема» більш часткова і передбачає знаходження зв'язку між свідомістю та фізичними процесами незалежно від субстанціального розуміння свідомості.

¹⁴З точки зору сучасної науки, сфера фізичних явищ є каузально (причинно) замкненою, тобто фізичні явища спричиняються тільки фізичними явищами. Так само, наслідком фізичних явищ можуть бути лише фізичні явища. Це впливає з законів фізики, зокрема із законів збереження.

(1) + (2) — (3) = Інтераkціонізм. Психічні явища відмінні від фізичних, але має місце їх взаємовплив. Психічні і фізичні явища можуть відрізнитися на субстанційному рівні (дуалізм субстанцій) і на рівні властивостей (дуалізм властивостей), але по суті, наголос робиться саме на принциповій незводимості психічного до фізичного при їх очевидній взаємодії (інтераkції). Дійсно, незважаючи на свої відмінності, психічне і фізичне певним чином взаємодіють: психічна діяльність зумовлює поведінку (рухливість, реакцію), доступну для спостереження на фізичному рівні, психічний стан людини впливає на її фізичний стан; аналогічно, фізичні процеси впливають на психічні, дають матеріал для сприйняття, пошкодження організму викликають розлади у роботі свідомості тощо.

Р. Декарт, а згодом К. Поппер і Дж. Екклз обстоювали думку про те, що психічні і фізичні події причинно зумовлюють фізичні події, й так само фізичні події причинно зумовлюють психічні події (див.: [14]). Таким чином, відкидається третя теза про каузальну замкненість світу фізичних явищ, оскільки виявляється, що фізичні явища можуть викликати нефізичні явища і самі можуть спричинитися нефізичними подіями.

(1) + (3) — (2) = Психофізичний паралелізм. Світ ідеальної свідомості та світ матеріальних фізичних речей — відмінні між собою і незводимі. Обидва світи каузально замкнені, тобто події свідомості спричиняють лише події у свідомості, так само — події матеріальні спричиняють лише матеріальні події. Психічні та фізичні явища не взаємодіють, вони просто відбуваються одночасно. У такому випадку постає закономірне питання про джерело надто примітної синхронності діяльності душі і тіла. Н. Мальбранш і Г. Лейбніц покладаються у цьому плані на Бога, який певним чином забезпечує цю одночасність.

(3) + (2) — (1) = Редукціонізм. У субстанційному аспекті заперечення першої тези про принципову відмінність психічного і фізичного вирішується в рамках монізму. З точки зору ідеалізму, матеріалізму чи нейтрального монізму каузальна замкненість світу фізичних об'єктів і їхній взаємозв'язок з психічними визначається наявністю у них спільної, єдиної субстанційної основи: ідеальної (ідеї, духу), матеріальної або певної нейтральної субстанції. Крайні форми моністичного підходу з ідеалістичної точки зору постають у вигляді абсолютного ідеалізму та, навіть, соліпсизму. Крайніми формами матеріалістичних позицій є прояви так званого «вulьгарного матеріалізму», прихильники якого дозволяють собі висловлювання на кшталт «думка — матері-

альна» або «мозок продукує думки, як печінка жовч».

Незважаючи на розмаїття відтінків субстанціальних підходів до розуміння свідомості, сучасні філософські дослідження не можуть ігнорувати наукові досягнення, тому умовно можна говорити про домінування матеріалістичних підходів. Варто зазначити, що субстанційна проблематика на разі не надто актуальна і сучасні філософські напрямки важко класифікувати за принципом «матеріалізм-ідеалізм-дуалізм-плюралізм», скоріше йдеться про глобальний науковий ревізіонізм та концептуалізм. Відтак, психофізична проблема розглядається більше у своєму гносеологічному аспекті, який передбачає знаходження зв'язку між свідомістю та фізичними процесами саме на рівні пояснення.

Основна мета розгляду свідомості, ціль її пояснення, полягає у тому, щоб знайти шлях її дослідження, виробити методи її вивчення. Прийняття принципової відмінності психічних і фізичних явищ приводить до необхідності розробки спеціальної методології дослідження психічних явищ і свідомості в цілому¹⁵. Ця методологія має враховувати суб'єктивний та ідеальний характер свідомості і, разом з цим, дозволяти отримувати дані, які мають статус наукових. З урахуванням неприйнятності суб'єктивної настанови в рамках об'єктивістської наукової методології це досить проблематично.

Стани свідомості, так само як і спиритичні явища, не можуть бути об'єктивно обгрунтовані, а тому ніколи не зможуть стати предметом істинно наукового дослідження [18, с. 259].

Якщо ж на концептуальному і емпіричному рівнях свідомість можна повністю звести до фізичних аспектів реальності, тоді свідомість і всі її прояви можна буде досліджувати за допомогою об'єктивних наукових методів. Більш того, суб'єктивний аспект можна ігнорувати на фізичному рівні як деякий ефект, що з'являється за певних фізичних умов. Відмова від станів свідомості як від самостійного об'єкта дослідження руйнує бар'єр між психологією та іншими науками, оскільки тоді дані психології повністю можуть бути зведені до пояснення у фізико-хімічних термінах [32, с. 175].

Серйозна спроба такої редукції була здійснена в рамках **логічного біхевіоризму**. Згідно поглядів біхевіористів, всі висловлювання про психічні стани без втрати смислу можуть бути переведені у висловлювання про поведінку, доступну загальному спостереженню. Тобто,

¹⁵Найбільш фундаментальна розробка такої методології здійснена Е. Гуссерлем в рамках його феноменології.

посмішка, увага до співрозмовника і охоче спілкування є *не ознаками* зацікавленості, це і є *сама* зацікавленість.

Відкидання тези (1) про принципову відмінність психічного і фізичного дає можливість позбавитися від «привида у машині» — свідомого розуму, замкненого у тілесній оболонці, кардинально відмінній від нього. Г. Райл наводить чудовий приклад, що ілюструє «категоріальну помилку», характерну для класичних уявлень про самостійність свідомості та конкретність фактів ментальної діяльності загалом.

Іноземцю, що вперше опинився в Оксфорді чи Кембріджі, показують численну кількість коледжів, бібліотек, спортивних майданчиків, музеїв, наукових закладів та адміністративних офісів. Нарешті він питає: «А де ж університет? Мені показали, де живуть студенти, де працює архіваріус, де вчені проводять досліди і таке інше. Але я так і не побачив університет, в якому живуть і працюють його члени». І тоді доведеться йому пояснити, що університет не є певним паралельним закладом, додатковим до тих коледжів, лабораторій та офісів, які він побачив. Університет — це саме той спосіб, яким організується все, побачене ним. Ми побачили університет, коли подивилися все і зрозуміли загальний взаємозв'язок. [. . .] Він [іноземець] помилково відносив університет до тієї самої категорії, до якої належать інші заклади із його складу [16, с. 26].

Таким чином, з точки зору логічного біхевіоризму, основна проблема опису психічних процесів і, як наслідку, свідомості, полягає у некоректному використанні понять — досліджуючи психічні процеси, ми переводимо ознаки або компоненти у статус самостійних явищ. Райл вважає, що ця низка помилкових використань понять веде свою родослівну від Декарта, який не зміг прийняти тезу Гоббса про те, що людина — такий самий механізм, як і годинник, тільки набагато складніший, а отже, людину повністю можна описати за допомогою термінів фізичних явищ і процесів (див.: [16, с. 28]).

Словник, породжений картезіанським дуалізмом, продовжує критикувати Дж. Сьорл. Він зазначає, що наявний тезаурус передбачає протиставлення ментального і фізичного, хоча по суті це не так. Поряд з цим розділенням, наш словник породжує також уявне протистояння монізму та дуалізму, матеріалізму і фізикалізму проти менталізму та ідеалізму. Свій власний підхід Сьорл називає біологічним натуралізмом. На його думку, не можна відділяти ментальні процеси від фізичних, на основі того, що ментальним притаманні властивості, що не описуються в фізичних термінах. Можливо, на певному рівні розвитку науки здається, що ментальна діяльність не може бути зведена до фізичної, але по суті своїй вона є біологічною і тому має описуватися

у термінах фізичних процесів.

Ментальні явища причинно зумовлені нейрофізіологічними процесами у мозку і самі являються властивостями мозку. [...] Ментальні події і процеси так само частина нашої природної біологічної історії як і травлення [17, с. 24].

Звертаючись до яскравих прикладів, Сьорл наполягає, що свідомість є властивістю мозку, але властивістю вищого рівня (емерджентною властивістю¹⁶), так само як текучість є властивістю води, а не кожної окремої молекули H_2O , або як твердість є емерджентною властивістю льоду, коли молекули впорядковані в решітчасту структуру за певної температури (див.: [там само, с. 35]). У підсумку Сьорл перифразовує Декартівське «Я мислю, отже існую», наступним чином: «Я — мисляча істота, отже, я — фізична істота» [там само].

Яскравим прикладом застосування редукціоністської методології стала **теорія тотожності**, згідно якої *психічні стани — це фізичні стани мозку* і діяльність свідомості повністю відповідає діяльності мозку¹⁷. Кожному терміну, що описує психічний стан, можна поставити у відповідність фізичний термін (або терміни нейронаук), який описує реальні об'єкти, події і процеси у реальному мозку, а не «міфічне феноменальне поле» (див.: [30, с. 49]). Як зазначає Ю. Плейс, незважаючи на те, що терміни, які описують психічну діяльність у повсякденній мові, відрізняються від відповідних фізичних термінів, по суті вони мають одне й те саме значення, так само як терміни «тепло» і «загальна молекулярна кінетична енергія»¹⁸.

Крайнім проявом редукціонізму виступає **елімінативізм**¹⁹, теоретично обґрунтований П. Черчлендом з огляду на успіхи нейронаук. Як і попередники, Черчленд звертає увагу на помилкове вживання термінології. З його точки зору, терміни «інтенційність», «суб'єктивність», «переконання», «переживання» та їм подібні зовсім невдалі, а філософські системи, побудовані на них, є не чим іншим як «народною психологією», що ґрунтується на абсолютизації очевидностей на зразок: «очевидно, що земля пласка, я бачу її край — обрій», або «очевидно, що Сонце обертається навколо Землі, я бачу це на власні очі» (див.: [28]).

¹⁶Емерджентною називається така властивість, яка не притаманна жодному компоненту системи, але притаманна системі в цілому.

¹⁷Мозок розуміється як головний мозок та вся нервова система організму.

¹⁸Див. докладний аналіз аргументів за і проти теорії тотожності в [27, с. 26-35].

¹⁹Від англ. *elimination* — видалення, виключення, відкидання.

Таким чином, значна частина термінів, що зазвичай використовуються для опису психічних станів, ніяк не можуть мати фізичних відповідників, оскільки вони просто помилкові і не мають значень, тому опис психічних станів має здійснюватися виключно в фізичних термінах (див.: [27, с. 43]).

Можна констатувати, що у гносеологічному плані редукціонізм вигідніший, аніж різновиди дуалізму, оскільки він передбачає можливість застосування універсальних наукових методів до дослідження свідомості. Фізикалістський редукціонізм також досить продуктивний у концептуальному плані, оскільки здійснює суттєву ревізію наших повсякденних уявлень про свідомість та психічне життя і дає настанову не на удавану «очевидність», а на скрупульозний аналіз, що здійснюється у нерозривній єдності з науковими дослідженнями у відповідних галузях. Проте, мета пояснення свідомості у фізичних термінах вочевидь полягає не лише в тому, щоб пристосувати прояви психічної діяльності до сучасної наукової методології, а можливо й повністю позбавитися від них, оскільки вони не вписуються в наявні наукові схеми.

Свідомість є частиною нашого Всесвіту, а тому будь-яка фізична теорія, яка не відводить їй належного місця, заздалегідь нездатна надати істинний опис світу [12, с. 28].

Зведення психічного до фізичного передбачає перш за все розвиток наукової методології і самої науки, з тим, щоб не ігноруючи унікальність свідомості, знайти способи її об'єктивного дослідження.

6 Функціоналізм та його наслідки

Функціоналізм претендує на формування принципово нового підходу до пояснення свідомості, при цьому він спирається на новітні досягнення когнітивних наук і значним чином враховує здобутки біхевіоризму і редукціоністського напрямку загалом. Функціональний підхід до пояснення свідомості був започаткований ще в роботах прагматистів, та згодом поступається редукціоністським підходам, але знову набирає популярності в якості опонента теорії тотожності.

Якщо згідно теорії тотожності кожен стан свідомості тотожний певному стану мозку, то, згідно функціоналізму, має місце ситуація множинної реалізації, коли певному стану свідомості можуть відповідати різні стани мозку. Більш того, такий самий стан свідомості може бути викликаний не тільки станом саме людського мозку. Аналогічне розуміння болю, радості, іншого відчуття можна приписати тварині,

комп'ютеру, інопланетнику, якщо ці стани виконують ту саму функцію, яку виконує аналогічне відчуття для людини. Для функціоналіста очевидно, що подібність поведінки двох систем дає більше підстав, щоб допустити подібність їхньої функціональної організації, аніж подібність їхніх реальних фізичних деталей [11, с. 63]. Таким чином, немає сенсу говорити про відповідність конкретного фізичного стану деякому стану свідомості, оскільки в цілому всі психічні стани — це функціональні стани всієї системи. Функціональна роль певного психічного стану визначається всією сукупністю причин і наслідків, що породжується системою в цілому.

Прийняття функціоналізму в розумінні свідомості приводить до примітних наслідків.

(1) *Редукціонізм несуттєвий*: не має значення зведення психічного до фізичного, оскільки свідомість розглядається суто як функція, незалежно від властивостей, що породжують цю функцію. Функціональну організацію людини або машини можна описувати відповідно в термінах послідовностей ментальних або логічних станів, не звертаючись до природи «фізичних реалізацій» цих станів [там само, с. 38].

(2) *Субстанція несуттєва*: не має значення який носій — матеріальний, ідеальний, нейтральний, чи представлений кількома субстанціями дозволяє реалізацію функції свідомості. З цього приводу однозначно висловився В. Джемс:

Я буду заперечувати смисл цього слова [свідомості], як сутності, але буду наголошувати на його значенні в якості функції. Я хочу сказати, що немає первинної речовини або якості буття, з якої зроблені наші думки про матеріальні речі [...]; але у досвіді існує функція, яку виконують думки [24, с. 478].

З несуттєвості субстанції та редукціонізму впливає і несуттєвість для функціоналізму психофізичної проблеми взагалі. Х. Патнем зазначає, що сама психофізична проблема носить скоріш лінгвістичний та логічний характер, в той час як емпіричні факти підтверджують найрізноманітніші підходи до її вирішення. Питання, що утворюють психофізичну проблему, можуть бути поставлені щодо будь-якої комп'ютерної системи, здатної аналізувати свою власну структуру, і не пов'язані з природою суто людського досвіду [11, с. 23]. Таким чином, можна сформулювати третій наслідок функціоналізму.

(3) *Біологія несуттєва*. Причинно-наслідкові взаємовідносини психічних станів можуть актуалізуватися в різних фізичних структурах.

Тобто, логічний зміст свідомості може бути реалізований в різних носіях — фізичних, біологічних, соціальних та ін. Для пояснення інтелектуальної діяльності інопланетників, життя яких має абсолютно інші основи, біологічна будова не матиме значення, важливою буде лише функціональна структура їхньої внутрішньої діяльності [21, с. 118].

З прийняття такої тези випливає принциповий наслідок: у якості «суб'єкта» ментальних станів можна цілком уявити штучно створену систему, — наприклад, свідомість може бути змодельована за допомогою комп'ютерної програми. Очевидно, що модель завжди серйозно відрізняється від реального явища. Модель урагану чи ядерного реактору сама не є ні ураганом, ні ядерним реактором. Оперуючи комп'ютерною моделлю корови, ми можемо отримати комп'ютерну модель молока, яка у будь-якому випадку буде імітацією і нею аж ніяк не можна буде напиться. Але, розглянемо комп'ютерну модель — математичну програму, яка займається доведенням теорем. Будучи впевненими, що наша програма працює добре, було б дивно жалітися, що ми отримали імітацію доведення, а не саме математичне доведення. Таким чином, існує суттєва різниця між моделюванням абстрактної, формальної продукції, такої як доведення чи музика, і конкретними, матеріальними продуктами на зразок молока. У контексті даного порівняння, на що більш схожа свідомість: на молоко, чи на музику? (див.: [20, с. 85]).

Наступний наслідок функціоналізму обґрунтовується Д. Деннетом і спрямований на спростування ідеї «свідомого спостерігача» або «Картезіанського театру» як місця, в якому власне і знаходиться свідомість, центру, де відбувається усвідомлення.

(4) *Центр не суттєвий*. Свідомість не є певною властивістю, а представляє собою функціональну організацію для виконання інформаційних, комунікативних, управлінських цілей. Різні частини мозку в різний час генерують різні фрагменти, уявлення, тексти, які частково перетинаються, суперечать одне одному, відкидаються, приймаються, а іноді залишаються непоміченими. Глобальна доступність інформації в робочому полі функціонування мозку і є те, що ми суб'єктивно переживаємо як стан усвідомленості або свідомість [23, с. 126-131].

Та найголовнішим наслідком функціонального розуміння свідомості є визнання можливості її адекватного опису тільки з огляду на всю нерозривну цілісність системи, в якій функціонує свідомість.

(5) *Цілісність і системність суттєві*. Очевидно, не варто робити

поспішного висновку, що органічний мозок можна з легкістю замінити жмутом силіконових чіпів, оскільки для такого моделювання важливими є не тільки всі деталі: нейронні зв'язки, робота нейромедіаторів, часових ритмів мозку, але й багато чого іншого [21, с. 125]. Зміст свідомості, що генерується мозком, не перетворюється на хаос завдяки наявності певних природних і соціальних, вроджених і набутих схильностей, деякі з них є спільними для всього тваринного світу, деякі сформувалися у ході еволюції, а деякі — у ході соціалізації і навчання.

Принципово важливу роль відіграє мова, що виступає активним агентом, що створює, зберігає і передає зміст свідомості. Структури історій, які засвоюються у ході соціального навчання, різноманітні знакові системи соціального життя, мистецтва, науки, ідеології формують компетенцію мозку адекватно реагувати на навколишнє середовище [21, с. 131].

Висновки

Від загального, принципового, тобто саме філософського, розуміння свідомості залежить вибір шляхів і методів її подальших досліджень. В різний час, в залежності від культурних орієнтирів, філософських концепцій та наукових досягнень, свідомість розглядається під різними кутами зору, та очевидно, що має місце значний прогрес розуміння свідомості у результаті співпраці філософів та вчених в психології, нейронауках, когнітивних науках і дослідженнях штучного інтелекту. Але однозначне і остаточне означення свідомості досі не сформоване, та й, загалом, від нього було б мало користі, оскільки постійне уточнення понять є одним із проявів прогресу знання.

Ми, намагаючись в науці відшукати істину, усвідомлюємо, що ніколи не можемо бути впевненими в тому, що дійсно її відшукали. [...] Ми знаємо, що наші наукові теорії приречені назавжди лишитися гіпотезами, але в багатьох важливих випадках можемо з'ясувати, чи нова гіпотеза краща за стару [13, с. 19].

Відсутність єдиного означення, котре задовольняло б усіх дослідників у всі часи — зовсім не крах для науки, а навпаки, ознака її розвитку. Для цього можна вказати, принаймні, такі причини.

По-перше, терміни і поняття, які вони представляють, можуть належати до сфери інтересів різних наук, входити в різні концептуальні схеми та ґрунтуватися на дослідженнях різних філософських напрямків, відображати методологічно різні наукові та філософські підходи. Тому означення, задовільне в рамках однієї галузі досліджень,

може виявитися недостатнім або незручним в рамках іншої. Так, поняття «свідомість» досліджується філософами, теологами, психологами, психіатрами, нейрофізіологами, спеціалістами у сфері штучного інтелекту тощо, але всі ці науки по-різному і з різних сторін пояснюють свідомість.

По-друге, більшість наукових понять, зокрема категорія свідомості, настільки складні й багатогранні, що формулювання одного-єдиного означення мало б занадто великий і постійно поповнюваний обсяг.

По-третє, наукові і філософські дослідження постійно збагачуються новими даними та теоретичними конструкціями, тому з прогресом знання змінюються розуміння навіть звичних і усталених термінів.

Немає сенсу вимагати від філософії свідомості надати універсальне означення свідомості, чи то есенціалістське, чи то номінальне. Більш продуктивною виявляється практика формулювання конкретних означень, зумовлених певними рамками конкретної галузі дослідження, та подальшого їх критичного перегляду з точки зору інших підходів, наукових здобутків та вписування в більш цілісну картину розуміння свідомості. Саме в такій напруженій та активній дискусії різних поглядів і підходів філософи та науковці мають шанс крок за кроком наближатися до розгадки таємниці свідомості.

Література

- [1] *Аристотель*. О душе. — М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1937.
- [2] *Брентано Ф.* Психология с эмпирической точки зрения // Брентано Ф. Избранные работы. — М.: Дом интеллектуальной книги, 1996. — С. 11-94.
- [3] *Васильев В.В.* Философская психология в эпоху Просвещения. — М.: Канон+, 2010.
- [4] *Гиппенрейтер Ю.Б.* Происхождение и развитие психики в филогенезе // Введение в общую психологию. — М.: Черо, 2002.
- [5] *Декарт Р.* Метафізичні роздуми. — К.: Юніверс, 2000.
- [6] *Доддс Э.Р.* Греки и иррациональное. — СПб.: Алетейя, 2000.

- [7] *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. Изд. 2-е. — М.: Госполитиздат, 1961. — С. 269-317.
- [8] *Коч И.С.* В поисках себя. Личность и ее самосознание. — М.: Издательство политической литературы, 1984.
- [9] *Лекторский В.А.* Сознание // Новая философская энциклопедия [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH01089449209-fc347f3553108>
- [10] *Леонтьев А.Н.* Проблемы развития психики. — М.: Издательство академии педагогических наук РСФСР, 1959.
- [11] *Патнем Х.* Философия сознания. — М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.
- [12] *Пенроуз Р.* Тени разума. В поисках науки о сознании. — М.–Ижевск: Институт компьютерных исследований, 2005.
- [13] *Поппер К.* Відкрите суспільство та його вороги. Т. 2. Спалах процвітання: Гегель, Маркс та послідовники. — К.: Основи, 1994.
- [14] *Поппер К.* Знание и психофизическая проблема. В защиту взаимодействия. — М.: ЛКИ, 2008.
- [15] *Прист С.* Теории сознания. — М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000.
- [16] *Райл Г.* Понятие сознания. — М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999.
- [17] *Серл Дж.* Открывая сознание заново. — М.: Идея-Пресс, 2002.
- [18] *Уотсон Дж.Б.* Психология как наука о поведении // Основные направления психологии в классических трудах. Бихевиоризм. — М.: АСТ-ЛТД, 1998. — С. 251-672.
- [19] *Фрагменты* ранних греческих философов. — М.: Наука, 1989. — Т. 1.
- [20] *Хофштадтер Д., Деннет Д.* Глаз разума. — Самара: Бахрах-М, 2003.

- [21] Юлина Н.С. Головоломки проблемы сознания. Концепция Дэниела Деннета. — М.: Канон+, 2004.
- [22] *Analytische Philosophie des Geistes* / P. Bieri (Hrsg.). — Weinheim und Basel: Beltz Verlag, 2007.
- [23] *Dennett D.C. Consciousness explained.* — N.-Y.: Back Bay Books, 1991.
- [24] *James W.* Does 'Consciousness' Exist? // *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods.* — September 1, 1904. — Vol. 1. — No. 18. — С. 477-491.
- [25] *James W.* *The Principles of Psychology.* — N.-Y.: Henry Holt & Co, 1890.
- [26] *Jaynes J.* *The Origin of Consciousness in the Break Down of the Bicameral Mind.* — Boston; New York: Mariner Book, 2000.
- [27] *Churchland P.M.* *Matter and Consciousness. A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind.* — Cambridge, MA: MIT Press, 2013.
- [28] *Churchland P.M.* *Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes* // *The Journal of Philosophy.* — 1981. — Vol. 78(2). — P. 67-90.
- [29] *Consciousness* // *Oxford Dictionaries* [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/consciousness>
- [30] *Place U.T.* *Is consciousness a brain process* // *British Journal of Psychology.* — 1956. — Vol. 47:1. — С. 44-50.
- [31] *Van Gulick R.* *Consciousness* // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition) / E.N. Zalta (ed.) [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/consciousness/>
- [32] *Watson J.B.* *Psychology as the Behaviorist Views it* // *Psychological Review.* — 1913. — Vol. 20. — P. 158-177.
- [33] *Wolff Ch.* *Vernünftige Gedancken Von Gott, Der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt.* — Halle im Magdeburgischen: Renger, 1752.

Надійшла до редакції 03 серпня 2016 р.

СВІДОМІСТЬ, ПАНПСИХІЗМ ТА НАУКОВА КАРТИНА СВІТУ

Т.О. Дроздова

Сучасна філософія свідомості стоїть перед проблемою, яким чином уникнути конфлікту між очевидним для кожної пересічної людини фактом її свідомого існування та стандартною матеріалістичною онтологією, у якій важко знайти місце для ідеальної сутності, якщо, звісно, не приймати субстанційний дуалізм. Останній, на мій погляд, неможливо сформулювати логічно несуперечливо, виходячи з загальноприйнятого у філософії визначення субстанції, адже постулювання другої субстанції завжди буде надлишковим, за умови існування першої, яка є основою і причиною всього суцього. Себто, перефразовуючи, філософія не може не перейматися питанням, чому у світі, де більшість явищ підпорядковано фізичним законам, існує дещо, що цим законам не підлягає.

Це вкрай неприємне усвідомлення змушує зацікавлених людей або відмовляти фізиці у спроможності повністю пояснити світ, або втиснути якимось чином свідомість у каузально замкнену (гіпотетично) картину фізичного світу. Відповідно постає питання про походження свідомості, у вирішенні якого конкурують дві доктрини — панпсихізм та емерджентизм.

Основні вимоги будь-якої панпсихістської доктрини полягають у твердженні про усеприсутність та фундаментальність ментального (у найширшому значенні даного поняття). Емерджентизм же наполягає на багаторівневій картині світу, у якій на одному з вищих рівнів фізичні об'єкти можуть нічим не обумовлено набувати нових властивостей, перетворюючись на суб'єкти.

Чому можна говорити про позірну конкуренцію між панпсихізмом

та емерджентизмом? Тому що жодна з названих концепцій у їх сильному формулюванні не є самодостатньою за наявних у людства знань про світ. Якщо прийняти сильне визначення панпсихізму (який є послідовним і несуперечливим як метафізична спекулятивна доктрина), то необхідно підтримувати постулат про вічність всесвіту, адже будь-яка гіпотеза виникнення всесвіту (великий вибух чи дещо інше) буде по суті емерджентною, або стати на бік онтології ідеалістичного монізму чи пантеїзму, тим самим визнаючи неспроможність науки пояснити світ. Емерджентизм же у сильній позиції зводить науку виключно до описових процедур, заперечуючи можливість віднайти причини явищ, оскільки відмовляється від редукції, що означає у висліді відмову від пошуків не тільки теорії всього, а й звичайних законів світобудови, адже будь-що можна кваліфікувати як шерег нічим не обумовлених виникнень. Використання ж емерджентизму у його слабкому варіанті для пояснення свідомості може претендувати лише на опис у найзагальніших термінах умов, за яких якась система може набувати ментальних властивостей.

Тому сучасна філософія свідомості, яка в основному вийшла з і розвивається у межах аналітичної філософії (що позиціонується як наукова), тяжіє до панпсихізму у його дещо слабших варіаціях, які не вимагають відмови від парадигмальної на тепер наукової картини світу.

Крім того, панпсихізм не може уникнути певної гносеологічної вади, яку традиційно приписують емерджентизмові. Йдеться про стрибок у поясненні, якщо необхідно з'ясувати, яким чином фундаментальні ментальні властивості, що притаманні будь-якому найменшому матеріальному елементу всесвіту, перетворюються на чиюсь конкретну свідомість, відмінну від іншої такої ж свідомості, навіть при повній фізичній та хімічній тотожності мозку, як у близнюків. Зазвичай у філософії свідомості цей процес інтерпретують як вливання, комбінаторний принцип тощо. А це у свою чергу можна кваліфікувати як емерджентизм.

Таким чином, я думаю, немає сенсу ставити питання у формі «панпсихізм versus емерджентизм», більш прагматично говорити «панпсихізм et емерджентизм», розглядаючи їх як взаємодоповнювальні теорії.

Панпсихізм має досить тривалу історію, починаючи від Фалеса з його живою, одухотвореною водою, але протягом більшої частини ХХ століття за умов переважання матеріалістичної та аналітичної філософії на Заході він залишався у ролі обскурантистської гіпотези. Нині

ж у тому самому середовищі відбувається дещо на кшталт ренесансу панпсихізму. Відтак в останні десять років у філософії з'явилося кілька десятків праць, присвячених дескрипції панпсихізму та пошукам аргументації на його користь чи проти (Д. Скрбини [15], В. Сігера [14], С. Коулмена [7], Т. Нагеля, Г. Стросона [16], Д. Чалмерса, Г. Розенберга [13], Ф. Гоффа [8]), зумовлених зазвичай онтологічною позицією, яку мусить відстоювати дослідник свідомості, тому всі спроби знайти доказову базу для нього інспіровані наслідками, що необхідно впливають з таких установок. При цьому слід зазначити, що в принципі панпсихізм не суперечить жодній онтології, окрім фізикалістської та дуалістичної. Хоча навіть первинна фізикалістська установка може привести дослідника до панпсихізму у випадку, коли автор прагне зберегти за свідомістю каузальну роль, як це відбувається, наприклад, з натуралістичним дуалізмом Чалмерса, ліберальним натуралізмом Розенберга, матеріалістичним монізмом Стросона.

Основні варіанти філософської аргументації на користь панпсихізму ґрунтуються на двох базових. Перший з них тяжіє до сформульованої Парменідом неможливості логічно несуперечливо помислити виникнення, другий завдячує своїй появі расселівському інсайту про внутрішню природу матерії.

Аргумент Парменіда (якщо А виникло з В, то В містило в собі принаймні дещо від А, тобто в В було дещо, відмінне від В, отже, В було і не було В, що не вірогідно) скерований проти емерджентизму. Якщо виникнення помислити логічно неможливо, то емерджентизм хибний. І оскільки іншої альтернативи, крім панпсихізму, немає, то, відповідно, панпсихізм істинний.

За твердженням Рассела, наші знання фізичних явищ обмежені лише зовнішніми властивостями, що виявляються у відношеннях між фізичними явищами, а конструктивним для онтологічних побудов є внутрішні властивості, про які ми можемо сказати лише те, що є нашим власним суб'єктивним досвідом:

Ми нічого не знаємо про внутрішні властивості фізичних явищ, крім тих випадків, коли вони — ментальні явища, які ми безпосередньо відчуваємо [12, с. 153].

І як наслідок, іманентна природа фізичного — ментальна. Тобто, свідомість — фундаментальна характеристика матерії. Отже, панпсихізм — істинний.

Обидва ці аргументи на користь панпсихізму не є бездоганними (більш детально див.: [2]), але у різних варіаціях з доповненнями, за-

стереженнями, уточненнями вони дозволяють дослідникам свідомості висловлювати прихильність до панпсихізму або до його пом'якшених варіантів (панпротопсихізму та панекспірієнталізму).

Побуває думка, що науковці (їдеться про природничі знання) звичай уникають розгляду проблем свідомості. Так, італійський професор Массімо Преньйолато, що займається науковими пошуками у галузі нейроквантології, цитуючи свого колегу Хаппінга Ху, стверджує, що у фізиці існує табу на все, що так чи інакше включає свідомість, адже жоден з наявних у фізиці варіантів теорії всього не згадує про свідомість, тобто фізики протягом останнього століття не просто уникали проблеми свідомості, а тікали від неї як від чуми [11, с. 898]. Можливо, що це так. Але, на мій погляд, якщо фізики все-таки намагалися включити свідомість у наукову картину світу, то вони робили це набагато сміливіше, ніж філософи, часом просто не зважаючи на наслідки (зокрема, панпсихістського штибу) власних гіпотез, часом знаходячи такі пояснення, що цілковито задовольняють логіку їх теоретичних побудов. Можна навести цілий перелік імен видатних фізиків та математиків, чії поодинокі висловлювання, як у Планка чи Вігнера, або доволі системні конструкції, як у Маха, Шрьодінгера, Еверетта, Менського, Пенроуза, Госвами, не виключали або включали як необхідний наслідок панпсихізм. Причому панпсихізм, що був наслідком теорій фізиків, часто міг бути сформульований у його сильному твердженні.

Одним з фізиків початку ХХ ст., що прагнув включити свідомість до наукової картини світу та не особливо зважав на панпсихізм власної конструкції, був представник т.зв. класичних теорій нейтрального монізму Ернст Мах. Підґрунтям, на якому виріс нейтральний монізм Маха, було прагнення відповідно до принципу економії мислення знайти загальнонауковий метод для фізики та психології, оскільки обидві є рівноважливими джерелами людського пізнання. Процедура позбавлення від метафізичного намулу цих галузей знання, стверджує Мах, дозволить розпізнати найпростіші елементи, властиві обидвом:

Ці елементи відомі у психічній царині як відчуття, в царині ж природничо-науковій — як фізичні властивості, але самі по собі вони ідентичні, а різняться лише залежно від позиції, з якої розглядаються [4, с. 42].

І першим кроком цієї процедури мусить стати погляд на відчуття як на загальні елементи всіх можливих фізичних і психічних переживань, відмінність між якими полягає лише у різних зв'язках цих елементів, у різній залежності їх одне від одного. Використання Махом

поняття «відчуття» для позначення нейтральних об'єктів викликало сумніви у нейтральності остаточних елементів дійсності, а звідти ряд звинувачень у ідеалізмі беркліанського зразка. В. Ленін, наприклад, вважав, що «витівка зі слівцем “елемент”» була «найжалюгіднішим софізмом», «дитинністю»:

Або елемент є відчуттям, як говорять усі емпіріокритики, і Мах, і Авенаріус, і Петцольдт — тоді ваша філософія, панове, ідеалізм, що намарне ховає наготу свого соліпсизму за більш «об'єктивною» термінологією. Або «елемент» не є відчуттям, — і тоді з вашим «новим» слівцем не пов'язано жодної думки, тоді це просто вихвалання пустушкою [3, с. 50-51].

Такого ж роду заперечення знаходимо й у К. Поппера:

Я не думаю, що нейтральний монізм може бути задовільною теорією. Його (Маха — Т. Д.) нейтральні елементи тільки називаються нейтральними, насправді вони з необхідністю ментальні. «Нейтральний монізм» просто ім'я. Фактично ж це суб'єктивний ідеалізм беркліанського стибу [10, с. 199].

На мій погляд, ці звинувачення можуть мати лише формальну підставу, як-то використання невдалого терміну, яке сам Мах виправдовує тим, що для більшості людей елементи знайомі і звичні саме як відчуття (кольори, тони, простори). Насправді Мах досить чітко прояснює свої погляди: в його доктрині немає сталого неподільного суб'єкта, немає того, хто відчуває, є лише комплекс більш або менш пов'язаних між собою елементів, що конструюють як свідомість, так і тіла, причому ні тіла, ні наше Я не можуть бути виділені з цього комплексу в певній формі:

Ті, що хочуть розглядати наше Я як реальну одиницю, не можуть уникнути такої дилеми: або протиставляти йому світ з сутністю, що не піддається пізнанню (що було б безцілним), або розглядати світ включно з Я та іншими людьми лише таким, що міститься у нашій свідомості (на що мало хто наважиться) [4, с. 68].

Зрозуміло, що така позиція не тільки не узгоджується з соліпсизмом, а й прямо заперечує його. Австрійський фізик стверджує, що виокремлення нашого Я та виокремлення тіла має виключно практичний характер, тимчасовий і обмежений:

Не тіла викликають відчуття, а комплекси елементів (комплекси відчуттів) утворюють тіла. Якщо фізику тіла видаються чимось сталим, дійсним, а «елементи» — їх швидкоплинним відображенням, то він не

помічає, що всі «тіла» суть абстрактні символи для комплексів елементів. Сутнісну, найближчу і останню основу, що піддається подальшим фізіологічно-фізичним дослідженням, утворюють і тут згадані елементи [4, с. 68-69].

Як бачимо, Мах послідовно розв'язує основні проблеми власної теорії: нейтральні елементи безпосередньо доступні у досвіді, субстантивність духовного та фізичного подолано редукацією їх до нейтрального, зв'язок між ними не потребує окремого пояснення, оскільки вони — лише різні способи сприйняття єдиної реальності, і все ж на деякі питання Мах відповіді не дає. Зокрема, заперечуючи будь-яке, крім виключно практичного, значення індивідуальної свідомості, Мах змушений говорити про безособистісний або надособистісний зміст свідомості, що поряд з твердженням про однакове наповнення свідомості та тіл, стверджує панпсихічну картину світу. Та, усвідомлюючи це, Мах не вдається до якихось особливих пояснень, а відсилає критиків до аргументації Авенаріуса [4, с. 296].

Саме тоді, коли у науці, філософії, світогляді великої кількості людей безроздільно панувала матеріалістична онтологія, квантова механіка або, як її часто іменують, нова фізика зіштовхнулася з проблемами, які на основі усталеного матеріалістичного світогляду виявилися важко пояснюваними (квантово-механічні парадокси). Йдеться про те, що квантова механіка емпірично є надійною теорією, яка працює, оскільки її результати підтверджено численними експериментами і реалізовано у багатьох приладах та технологіях (транзисторах, лазерах, надпровідниках тощо). Але наука тому і є наукою, що прагне віднайти певний сенс у емпіриці. Отже, експериментальним даним необхідна інтерпретація, яка у свою чергу залежить від філософії. Якраз з цим і виникло безліч питань. Зокрема, як за допомогою матеріалістичної онтології узгодити між собою підтверджені якості, властивості та контринтуїтивну «поведінку» мікрочасток? Наприклад, як пояснити ньютонівською матеріалістичною механікою, що квантовий об'єкт може одночасно бути у двох місцях (хвилева властивість), як пояснити неможливість визначення його часово-просторової локалізації, доки він не перетворюється на корпускулу (колапс хвилевої функції), відсутність локального переходу між зникненням квантового об'єкта в одному місці і появою в іншому (квантовий стрибок), кореляцію між об'єктами-двійниками (незалежно від відстані між ними), викликану спостереженням за одним з них? Ці проблеми квантової механіки найбільш очевидні у квантовій теорії вимірювання, яка виглядає у копенгагенській інтерпретації приблизно так: при взаємодії квантової системи з

вимірювальним приладом квантова система припиняє відповідати закону квантової еволюції, описуваному рівнянням Шрьодінгера (лінійне рівняння хвильової функції), натомість змінюється стрибкоподібно без звичайного локального переходу. Цей стрибок називають редукцією або колапсом хвильової функції, внаслідок якої хвиля стає корпускулою.

Математик Джон фон Нейман першим висловив припущення, що колапс хвильової функції спричинено свідомістю спостерігача, відтоді гіпотеза про те, що свідомість суб'єкта втручається у результат вимірювання, посіла значне місце в обговореннях квантово-механічних парадоксів, і навіть більше — надії на розв'язання цих парадоксів покладалися на включення свідомості спостерігача безпосередньо до опису вимірювання. Для розуміння онтологічного статусу свідомості це означає: ідеальний суб'єкт (одиничний універсальний суб'єкт, не конкретне Я) визначає властивості матеріального об'єкта (причому на мікрорівні), тобто свідомість присутня у світі на мікрорівні, що по суті призводить до панпсихізму.

Причому і квантова механіка розглядалася дослідниками як спосіб пояснити свідомість. Так, російський фізик М. Менський, що пропонує використовувати для пояснення квантових парадоксів власний розширений варіант альтернативної копенгагенської інтерпретації квантової механіки Х. Еверетта (теорії множинних світів), упевнений, що і «квантова механіка висвітлює набагато важливіше і таємничіше, те, що найбільш хвилює у людини, — її свідомість» [5, с. 11]. Якщо копенгагенська інтерпретація квантового вимірювання залишається логічно незамкненою (руйнується лінійність квантової еволюції, що некоректно, оскільки квантові рівняння застосовуються й для макрооб'єктів), то у теорії множинних світів Еверетта лінійність еволюції зберігається. Але з необхідністю постулюється існування у квантовому світі суперпозицій макроскопічно розрізнюваних станів. Простіше кажучи, стан квантового світу є множиною альтернативних класичних реальностей, кожна з яких описує лише одну класичну проекцію стану квантового світу. Хоча стан квантового світу представлено сукупністю багатьох класичних альтернатив, у свідомості спостерігача вони розділяються таким чином, що, сприймаючи одну з них, спостерігач не сприймає інші. Таким чином, картина єдиної фізичної реальності — це лише ілюзія у свідомості спостерігача.

Менський у власній теорії, яку він називає розширеною концепцією Еверетта (РКЕ), пропонує ототожнити два поняття з концепції Еверетта: поняття розділення альтернатив і поняття свідомості, уточнюючи,

що під свідомістю він розуміє стани розрізнення усвідомлення та неусвідомлення, та пропонуючи називати ці стани «коренем свідомості». Тобто, у РКЕ свідомість — це здатність людини сприймати альтернативні класичні реальності окремо. Більше того, йдеться не лише про людину, а й про все живе, здатність якого розрізняти альтернативні реальності і отримувати інформацію з кожної з них пояснює, на думку Менського, фантастичну ефективність життя. Таким чином, РКЕ робить свідомість спільним елементом матеріального та духовного [5, с. 215]. Причому таким елементом, що є визначальним для матеріального. І хоча Менський говорить про корінь свідомості для живого, сам факт пріоритету свідомості у виборі одного зі світів означає панпсихізм, адже «очікування певного індивіда виправдовуються реальністю (оскільки він опиняється у тому з евереттових світів, який йому подобається), а не просто йому так здається» [там само, с. 212].

Спробою розв'язати квантово-механічні парадокси за допомогою свідомості можна назвати і теорію, пропоновану індійським фізиком-теоретиком, професором Орегонського університету А. Госвами. Та вже сама назва його книги «Самоусвідомлюваний всесвіт. Як свідомість створює матеріальний світ» засвідчує неабияку роль, що її набуває свідомість у пропонованій конструкції. Виходячи з переконання, що реалізм матеріалістичного гатунку щоразу потрапляє у глухий кут, коли постає питання про природу квантової реальності, Госвами пропонує уявлення, що всі квантово-механічні парадокси стають зрозумілими і пояснюваними тоді, коли ми відмовляємося від очевидного для більшості людей припущення про існування об'єктивної реальності незалежної від свідомості. Свідомість у концепції Госвами уявляється як дещо трансцендентне, нелокальне та усеприсутнє. По суті, свідомість є єдиною реальністю, що існує. Він припускає, що всесвіт існує як неоформлена потенція у багатоманітні можливих гілок у трансцендентній сфері і виявляється лише тоді, коли її спостерігають свідомі істоти [1, с. 223]. Але йдеться не про соліпсизм, не про індивідуальну свідомість, що створює світ, йдеться про єдиного суб'єкта-свідомість, що обіймає усе [там само, с. 140].

Звичайно, наведені концепції не є бездоганними. Вони містять суперечності, не виправдане ототожнення онтології з гносеологією, іноді некоректне використання філософської термінології; це зрозуміло, їх автори — фізики, не філософи. Але не критика даних положень була метою даної розвідки. Йшлося про те, щоб показати, що представники природничих наук, принаймні деякі з них, готові відмовитися від фізикалістської установки в науці, на користь, скажімо, ідеалістично-

го монізму, соліпсизму чи панпсихізму як можливого або необхідного наслідку, коли йдеться про те, щоб включити свідомість у наукову картину світу.

Більше того, здається навіть, що в науках про природу, з'явилася тенденція до пошуків аргументів на користь панпсихізму, причому аргументів емпіричного рівня, про що красномовно свідчать самі лише назви деяких нещодавно опублікованих досліджень (див., напр.: [6], [11]) або участь у конференції з панпсихізму біологів, що представляють результати досліджень ціанобактерій, які найкраще інтерпретуються, якщо припустити у бактерій наявність досвіду, що містить пам'ять про минуле та майбутні наміри (див., напр.: [9]).

Таким чином, можна припустити, перефразовуючи М. Преньйолато, що напевно вже приходиться час, аби вписати свідомість у наукову картину світу, адже і природничі знання, здається, потребує свідомості, щоб пояснити світ.

Література

- [1] *Госвами А.* Самосознающая вселенная. Как сознание создает материальный мир. — М.: Открытый мир, 2008.
- [2] *Дроздова Т.О.* Панпсихизм: pro et contra // Гуманітарний вісник: всеук. зб. наук. праць. — Число 19. Вип. 3. — Черкаси: ЧДТУ, 2013. — С. 84-92.
- [3] *Ленин В.И.* Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В.И. Полное собрание сочинений [текст] : в 55 т. — М.: Госполитиздат, 1961. — Т. 18.
- [4] *Мах Э.* Анализ ощущений и отношение физического к психическому. — М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005.
- [5] *Менский М.Б.* Человек и квантовый мир. — Фрязино: Век 2, 2005.
- [6] *Gao S.* A possible quantum basis of panpsychism // Neuroquantology. — 2003. — Vol. 1(1). — P. 4-9.
- [7] *Coleman S.* Mind under matter // Mind that Abides: Panpsychism in the New Millennium. — Amsterdam: Benjamins, 2009. — P. 89-109.
- [8] *Goff P.* Can the panpsychist get around the combination problem? // Mind that abides: Panpsychism in the New Millenium. — Amsterdam: Benjamins, 2009. — P. 129-135.

- [9] *Falkner G.*, Falkner R. The Memory of Micro-Organisms: An Essay on the Experience of Environmental Alterations by Bacteria // World Futures. — 2008. — 64 (2). — P. 133-145.
- [10] *Popper K.R.* The self and its brain : an argument for interactionism. — London : Routledge, 1977.
- [11] *Pregolato M.* Time for Quantum Consciousness // Journal of Consciousness Exploration & Research. — November 2010. — Vol. 1. Issue 8. — P. 898-906.
- [12] *Russell B.* The Autobiography of Bertrand Russell : 3 v. — V. 2: 1914–1944. — London : Allen and Unwin, 1968.
- [13] *Rosenberg G.* A place for consciousness: Probing the deep structure of the natural world. — Oxford : Oxford Univ. Press, 2004.
- [14] *Seager W.* Consciousness, information, and panpsychism // Journal of Consciousness Studies. — 1995. — № 2. — P. 272-288.
- [15] *Skrbina D.* Panpsychism in the West. — Cambridge, MA : MIT Press, 2005.
- [16] *Strawson G.* Realistic monism: Why physicalism entails panpsychism / Consciousness and its place in nature. — Imprint Academic, 2006. — P. 3-31.

Надійшла до редакції 1 березня 2016 р.

ДІАЛОГОВІ ПРОТОКОЛИ ЯК СПОСІБ МОДЕЛЮВАННЯ КОНТЕКСТІВ АРГУМЕНТАЦІЇ

М.В. Тищенко

1 Передмова

З 70-х років ХХ сторіччя дослідження в галузі теорії аргументації почали зосереджуватися на аналізі реальних аргументативних міркувань. Попри те, що досягти згоди стосовно того, які саме аргументативні міркування слід називати реальними, досі не вдалося, слід визнати, що саме наявність контексту часто виступає однією з визначальних рис реальної аргументації. Це виявляється у зосередженості на «повсякденній» або «буденній» аргументації, про яку пишуть такі дослідники неформальної логіки як Ральф Джонсон, Ентоні Блер та Труді Говьє.

Проблема аналізу та класифікації контекстів аргументації найбільш істотно постала у науковому доробку Дагласа Волтона, який у співпраці з Еріком Краббе презентував впливову типологію різновидів діалогу. Дослідники виокремили шість типів діалогу: еристичний (сварка), деліберативний (обговорення), пошук інформації, перемовини, дослідження та переконання. Кожен з цих типів відрізняється вихідною ситуацією, метою діалогу та метою учасників.

Наведена класифікація настільки міцно ствердилася в теорії аргументації та неформальній логіці, що коли теорія штучного інтелекту у своєму прагненні наблизити комп'ютерну аргументацію до людської звернулася до цих наукових галузей, саме концепція Волтона-Краббе знайшла там своє відображення.

Піонером імплементації поняття аргументації у логічне програмування став Фан Мінг Данг, формалізм котрого потім був розвинутий такими науковцями як Лейла Амгуд, Генрі Праккен, Саймон Парсонс, Саймон Веллз, Пітер МакБерні, Девід Вулдрідж, Кріс Рід та іншими. Ці дослідники розробили багато формалізмів для репрезентації аргументації, значна кількість з яких використовує і навіть доповнює типологію Волтона.

Метою цієї статті є визначення головних підходів до формалізації контекстів аргументації за допомогою діалогових протоколів. Для цього у першій частині визначається що таке діалоговий протокол та яким чином він будується; у другій частині розглядається роль метадіалогових протоколів; у третій частині — різновиди протоколів та оцінюється адекватність відображення ними різних типів контексту.

2 Проблема визначення діалогового протоколу

У статті [1] Амгуд, Белабес і Праде дають таке означення:

Протокол — це множина правил, які регулюють поведінку взаємодіючих агентів для того, щоб створювати діалоги. Вони визначають, наприклад, набір мовленнєвих актів, дозволених у діалозі, і дозволені відповіді на них [1, с. 13].

Дослідники виокремлюють сім параметрів, які визначають діалоговий протокол: мова логіки; множина мовленнєвих актів; множина агентів; функція відповіді; змінна, яка визначає можливість повернення до попередніх тверджень; функція чергування та функція визначення кількості дозволених тверджень за свій хід.

Мова логіки (L) використовується учасниками діалогу. З неї формуються правильно побудовані формули, множина яких позначається $Wff(L)$, та аргументативні міркування, множина яких позначається $Arg(L)$. Дослідники зазначають, що існує декілька визначень того, що таке аргументативне міркування, і спрощують його до «приводу вірити твердженню».

Множина мовленнєвих актів, або *локуцій* (позначається SA) складається з усіх можливих тверджень, які може висловити агент. Формальне представлення локуції було вперше запропоновано Чарльзом Гембліном у праці «Помилки», і з того часу залишилося незмінним: різновид локуції позначається курсивом, а в дужках пишеться формула мови логіки, стосовно якої була висловлена ця локуція. Так, $assert(p)$,

тобто *ствердження*(p) означає, що агент, який висловив цю локуцію, підтверджує наявність формули p у своєму полі зобов'язань і повинен у разі питань з боку опонента або обґрунтувати її, або відмовитися від неї. Різні формалізми визначають різні локуції: від найбільш поширених на кшталт *ствердження* (assert) та *питання* (question) до специфічних локуцій для окремих типів діалогу, як, наприклад, *пропозиція* (offer) для діалогу перемовин або *суперечка* (argue) для діалогу переконання.

Множина агентів (Ag) складається з елементів $\{a_1, \dots, a_n\}$, кожен з яких позначає учасника діалогу.

Reply: $SA \rightarrow 2^{SA}$ називається функцією відповіді. Вона відображає множину можливих локуцій у множину очікуваних відповідей. Наприклад, у протоколі, запропонованому у роботі [4], передбачається, що на локуцію *питання*(p) можливі лише три відповіді: *ствердження*(p), *ствердження*($\neg p$) або *ствердження*(U). Останнє означає, що агент з якоїсь причини не може дати відповідь на запитання.

Back $\in \{0, 1\}$ позначає змінну, яка фіксує можливість повернення до попередніх тверджень. Якщо Back = 1, це означає, що агентам дозволено повертатися до попередніх ходів, або для того, щоб змінити своє попереднє твердження, або щоб відповісти на локуцію опонента. Якщо Back = 0, це означає, що агенти можуть відповідати лише на попередні локуції і не можуть змінювати висловлені твердження.

Функція чергування Turn: $T \rightarrow Ag$ визначає чергування ходів агентів, де $T = \{t_1, \dots, t_k, \dots \mid t_i \in \mathbb{N}, t_i < t_{i+1}\}$. Переважна більшість протоколів передбачає, що агенти ходять по черзі, але дослідники вказують на можливість інших зразків.

Нарешті, N_Move: $T \times Ag \rightarrow \mathbb{N}$ — це функція, яка визначає, скільки діалогових ходів може зробити кожен з агентів під час своєї черги. Наприклад, у разі, якщо йому дозволяється висловити більше одного твердження, він може одночасно ствердити висловлювання та одразу надати аргументи на його користь.

Цих характеристик достатньо, щоб створити діалог, але недостатньо, аби диференціювати між різними його типами. Для цього дослідники окрім семи характеристик протоколу пропонують також розрізняти предмет діалогу та його мету.

Предметом діалогу є $\varphi \in Wff(L)$ або $\varphi \in Arg(L)$, де $Wff(L)$ — це множина правильно побудованих формул у мові L , а $Arg(L)$ — множини аргументативних міркувань.

Залежно від предмету визначається і *мета діалогу*. Метою завжди є приписування певного значення $v(\varphi)$ предмету діалогу. У разі якщо предметом діалогу є $\varphi \in Wff(L)$, значення обирається з певного діапазону V , в іншому випадку $v(\varphi)$ приймає значення *прийнято* (accepted), *відхилено* (rejected) та *невизначено* (undecided).

Природа діапазону V залежить від типу діалогу. Наприклад, предмет діалогу перемовин з метою обрати час та місце для організації зустрічі буде мати значення з $V_1 \times V_2$, де V_1 — це множина дат, а V_2 — множина місць. Предмет діалогу дослідження з метою спитати вік президента отримає значення з множини віку V_1 . Стосовно діалогів переконання, чия мета полягає у приписуванні значення прийнятності до аргументативного міркування, можливі значення це *прийнято*, *відхилено* та *невизначено* [1, с. 17].

Проте наведені характеристики — не єдиний можливий підхід до узагальнення поняття діалогового протоколу. У своїй праці [5] Генрі Праккен пропонує визначення основних елементів діалогової системи, одним з яких виступає протокол. Він пише, що протокол «специфікує дозволені ходи на кожному етапі діалогу» [там само, с. 167]. Дослідник також пропонує виокремити у протоколі функцію чергування та функцію завершення. Причому хід (turn) визначається як «максимальна послідовність дій в діалозі, які виконує один і той самий гравець» [там само, с. 168], що включає не лише функцію Turn з визначення Амгуд, Белаббес і Праде, але і N_Move . Але найбільш суперечливою частиною визначення протоколу у розглянутих працях є сам статус протоколу. Фактично, Праккен зводить поняття протоколу до трьох функцій: Reply, Turn та N_Move , а логічну мову та множину учасників (агентів) виносить за межі протоколу, включаючи їх до складу діалогової системи. У той же час Амгуд та інші у своїй праці явно відносять ці характеристики саме до протоколу, формально характеризуючи його як кортеж $\pi = \langle L, SA, Ag, Reply, Back, Turn, N_Move \rangle$.

Щоб запобігти термінологічній плутанини, у подальшому в цій статті словосполучення «діалоговий протокол» буде використовуватися у більш широкому значенні, у тому, яке можна зустріти в Амгуд та інших. Це дозволить включити в поняття діалогового протоколу не лише правила чергування та дозволених відповідей, але й характеристику агентів-учасників діалогу, яка буде необхідною складовою у диференціації між типами діалогів.

3 Значення розрізнення діалогових та метадіалогових протоколів

Правил створення діалогу певного типу недостатньо для повноцінної роботи мульти-агентної системи, і дослідникам доводиться працювати ще й над розробкою діалогових протоколів вищого рівня, які уможливають перехід між різними типами діалогів. Першою спробою створення подібних протоколів були запропоновані Крісом Рідом діалогові фрейми [6].

Діалоговий фрейм визначається як кортеж з чотирьох елементів: типів діалогу, тем діалогу, учасників діалогу і висловлювань, якими обмінюються учасники, при цьому кожне висловлювання являє собою пару з твердження та його підтримки. Діалоговий фрейм певного типу ініціюється послідовністю *запит-прийняття* і закінчується поступкою або прийняттям тези одним з агентів, залежно від особливостей конкретного типу діалогу.

Формально це записується таким чином:

$$F = \langle t, \Delta \rangle \in D, \tau \in \Delta, \{u_{x_0 \rightarrow y_0}^0, \dots, u_{x_n \rightarrow y_n}^n\}$$

Де F — це діалоговий фрейм; t — тип діалогу; D — множина типів діалогів; τ — тема діалогу; x_0 та y_0 — його учасники; а $u_{x_i \rightarrow y_i}^i$ означає i -те висловлювання між агентами-учасниками, де x_i — автор висловлювання.

Інший варіант контрольних метадіалогових протоколів був запропонований МакБерні та Парсонсом [3]. Для роботи з різними типами діалогів вони розробили тришаровий формалізм, який отримав назву «діалоговий каркас», або «діалоговий фреймворк». Перший шар (тематичний, topic layer) складається з висловлювань, виражених певною формалізованою мовою L , стосовно яких відбувається аргументація. Теми можуть стосуватися як об'єктів реального світу, так і певних станів. Окрім того, L може бути модальною мовою логіки, використовуючи окрім маленьких латинських літер p, q, r, s також темпоральні або деонтичні модальні оператори.

У другому шарі (діалоговий, dialogue layer) відбувається моделювання типів діалогів, запропонованих Волтоном. З цією метою для кожного з них формулюються різні компоненти, серед яких виокремлюють правила ініціації діалогу, дозволені локуції, правила комбінації висловлювань, зобов'язання та правила завершення діалогу.

Третій шар називається контрольним (control layer) і складається з трьох компонентів: атомарні типи діалогів, контрольні діалоги та ком-

бінації діалогів. Перший з них, подібно до множини D у діалогових фреймах Ріда, визначає можливі типи діалогів. Другий з них визначає правила та дозволені локуції метадіалогу, в межах якого починаються та завершуються діалоги різного типу (тобто перший та останні етапи діалогового шару), а також приймається рішення про завершення самого контрольного діалогу. Третій охоплює можливі комбінації між атомарними діалогами, серед яких автори виокремлюють ітерацію, послідовність, паралелізацію, включення і тестування.

Формалізм МакБерні-Парсонса є чудовою наочною експлікацією особливості типології Волтона, яка викликала питання з боку лідера прагма-діалектичного підходу Франса ван Еемерена. Аналізуючи проблему діахронічної множинності діалогів, останній зазначає, що Волтон вирішує це питання виокремленням дозволених та недозволених зсувів (*licit and illicit shifts*), де перші є явними і погодженими переходами від одного типу діалогу до іншого, а другі — прихованими та односторонніми спробами змінити тип діалогу на свою користь.

Проблема, на мою думку, полягає у тому, що досліднику важко визначити, коли саме стався «діалектичний зсув», і чи був він недозволенним [7, с. 135].

Контрольний метадіалог знімає цю проблему, усуваючи поняття «недозволеного зсуву». Він передбачає, що кожна зміна типу діалогу є явною і узгодженою обома учасниками, що робить кожен зсув дозволеним. Це рішення є необхідним наслідком зміни головної задачі типології. Замість того, щоб виконувати дескриптивну функцію, аналізуючи приклади реальної аргументації, вона перетворюється на ряд нормативів, яким повинен відповідати діалог певного типу. Це підводить до органічного вирішення іншої проблеми, яку піднімає ван Еемерен у своїй критиці.

Незрозуміло, який саме теоретичний статус має концепція типів діалогу. Вона претендує одночасно як на нормативний, так і на дескриптивний статус, оскільки діалогові типи одночасно визначаються як «нормативні ідеальні моделі» та як «конвенціоналізована діяльність» [7, с. 135].

У реалізації концепції Волтона в межах теорії штучного інтелекту дескриптивний характер типології втрачається.

Таким чином, розподіл протоколів на діалогові та контрольні (або метадіалогові) дозволяє не лише збагатити формалізм, додавши можливість змінювати тип діалогу під час інтеракції, але і вирішує, нехай навіть шляхом спрощення, низку теоретичних проблем, які виявляються у типології з точки зору теорії аргументації.

4 Формальна репрезентація різних типів діалогу за допомогою діалогових протоколів

Однією з причин того, що типологія діалогів Волтона-Краббе настільки міцно ствердилася у теорії мульти-агентних систем, стала простота її формалізації. Оскільки діалоги відрізняються одне від одного лише вихідною ситуацією, метою діалогу та метою учасників, то для їхньої формалізації необхідно лише виразити ці три компоненти. І навіть того апарату, який ми окреслили вище, буде достатньо для того, щоб це зробити. Своє представлення у формальних системах з використанням діалогових протоколів отримали чотири найбільш раціональних типи діалогу: переконання, дослідження, переговори та пошук інформації.

У статті [4] Парсонс, МакБерні та Вулдрідж пропонують діалогові протоколи для переконання, дослідження та пошуку інформації. Для того, щоб їх відтворити, необхідно специфікувати деякі з характеристик протоколу, які визначалися у першій частині. Дослідники дозволяють п'ять локуцій. Перша — *ствердження* (assert), причому стверджувати можна як пропозиційну формулу мови L, так і множину формул, які виступають у цьому випадку підтримкою аргументативного міркування. Друга — *прийняття* (assert). Так само як і стверджувати, приймати можна як пропозиційну формулу, так і множину формул. Обидві ці локуції вписують формулу або множину формул у поле зобов'язань агента, який виголосив локуцію.

Окрім двох стверджувальних ходів науковці також виокремлюють дві питальні локуції. Перша з них — *виклик* (challenge), яка вимагає від опонента експліцитно виразити аргументативне міркування, висновком якого буде пропозиційна формула, стосовно якої була висловлена локуція. Друга з них — *питання* (question), яка викриває, чи існує пропозиційна формула, щодо якої була висловлена локуція, у полі зобов'язань опонента. На відміну від двох попередніх ходів, ці два можуть бути висловлені лише стосовно окремої пропозиційної формули.

Останнім мовленнєвим актом, який пропонують науковці, є *відмова* (reject), яка не змінює поле зобов'язань, але показує, що агент не буде приймати пропозиційну формулу.

Запропонована ними діалогова система доповнюється також різною характеристикою агентів, які відрізняються рівнем впевненості та рівнем довірливості. Перший показник регулює те, наскільки сміливо агент стверджує щось, другий показник визначає, наскільки критично він приймає чужі твердження. За рівнем впевненості агенти розподіля-

ються на *впевнених* (confident), *обережних* (careful) та *поміркуваних* (thoughtful). Перший стверджує будь-яку пропозицію p , для якої здатен побудувати аргументативне міркування. Другий стверджує будь-яку пропозицію p , для якої здатен побудувати аргументативне міркування, але за умови, що він не здатен побудувати сильніше міркування для $\neg p$. Нарешті, третій стверджує лише ту пропозицію p , для якої здатен побудувати прийнятне аргументативне міркування, тобто таке, що здатне захиститися від будь-якого контраргументу.

За рівнем довірливості агенти поділяються на *довірливих* (credulous), *обережних* (cautious) та *скептичних* (skeptical). Ці характеристики фактично віддзеркалюють ролі ствердження, тому перший агент приймає будь-яке твердження p , для якого побудоване аргументативне міркування, другий приймає будь-яке p за умови, що не може побудувати сильніше міркування на підтримку $\neg p$, а третій приймає лише такі пропозиції p , які підкріплені прийнятними аргументативними міркуваннями.

Виходячи з цього, протокол для діалогу пошуку інформації виглядає таким чином:

- (1) A задає питання(p).
- (2) B відповідає *ствердження*(p), *ствердження*($\neg p$) або *ствердження*(U), де U — показник того, що B з якоїсь причини не може дати відповідь.
- (3) A або приймає відповідь B , якщо це дозволяється його рівнем довірливості, або кидає *виклик*(p). У разі якщо B відповів U , діалог автоматично завершується, не виконавши поставленої мети.
- (4) B відповідає на виклик *ствердженням*(S), де S — це підтримка аргументативного міркування, яке стало об'єктом локуції опонента.
- (5) Діалог повертається на третій крок для кожної пропозиції, допоки всі твердження не будуть прийняті пропонентом A .

Варто зазначити, що до цих правил додається ще обов'язкова умова, що пропонент A не може мати у власному полі зобов'язань пропозиційну формулу p , яка стає предметом діалогу. A , окрім того, не може мати жодного аргументативного міркування, висновком якого є p або $\neg p$. Як можна побачити, після *питання* на першому кроці, A може використовувати лише дві локуції, *прийняття* та *виклик*. Ці вимоги

відображають особливості самого типу діалогу, який характеризується нерівністю розподілу інформації між співрозмовниками: один завжди знає більше, ніж інший, і агент з нестачею інформації прагне отримати знання, якого йому не вистачає.

Інакше виглядає протокол діалогу дослідження:

- (1) *A* стверджує $q \rightarrow p$ для якогось q або U .
- (2) *B* приймає $q \rightarrow p$, якщо його рівень довірливості йому дозволяє, або робить виклик ($q \rightarrow p$).
- (3) *A* відповідає на виклик ствердженням S , де S — підтримка аргументативного міркування для останньої пропозиції, якій кинув виклик *B*.
- (4) Після виклику повторювати крок 2 для кожної пропозиційної формули $s \in S$, замінюючи $q \rightarrow p$ на s .
- (5) *B* стверджує q або $r \rightarrow q$ для якогось r , або U .
- (6) Якщо множина аргументативних міркувань, яка входить до поля зобов'язань обох учасників, містить аргументативне міркування для p , яке є прийнятним для обох агентів, то спочатку *A*, а потім *B* приймають p , після чого діалог успішно завершується.
- (7) Повертаємося до кроку 5, де змінюємо ролі *A* та *B* і замінюємо q на r і r на якусь t .

Як пояснюють самі науковці, «це є, по суті, серією імплікованих діалогів пошуку інформації» [4, с. 8]. Обов'язковою умовою стартової ситуації є відсутність аргументативного міркування на підтримку p у обох агентів.

Незважаючи на те, що переконання є у класифікації Волтона-Краббе найбільш раціональним типом діалогу, у протокольному вираженні він складається всього з чотирьох кроків:

- (1) *A* стверджує p .
- (2) *B* приймає p , якщо йому дозволяє цей рівень довірливості, якщо ні, то *B* стверджує $\neg p$, якщо йому це дозволено, або, в іншому випадку, робить виклик p .
- (3) Якщо *B* стверджує $\neg p$, то повертаємося до кроку 2, змінивши ролі агентів і з $\neg p$ замість p .

(4) Якщо B зробив *виклик*, то:

(а) A стверджує S як підтримку до p ;

(б) Повертаємося до кроку 2 для кожного $s \in S$.

Цей протокол дозволяє моделювати декілька різновидів діалогу переконання, як з повним, так і з частковим розходженням думок. У першому випадку агенти починають діалог з протилежними пропозиційними формулами p та $\neg p$ у полі зобов'язань, після чого намагаються переконати опонента змінити своє переконання. У другому випадку B не має власного переконання у p або $\neg p$, тому він змушує A викласти підтримку для стверджених на першому кроці формул. Це є, по суті, віддзеркаленням першого типу діалогу з тією різницею, що *виклик* робить опонент, а не пропонент.

Основною характеристикою викладених трьох діалогів є неспіввимірність інформації між учасниками, яка формально виражається у різному полі зобов'язань, з яким агенти починають діалог. У діалозі пошуку інформації у пропонента повинна бути відсутня певна формула (або множина формул), яку він хоче знайти у співрозмовника. Якщо співрозмовник нею не володіє, діалог автоматично завершується невдало. У діалозі дослідження ведеться пошук не просто формули, а антецедента, який би привів до отримання знання про невідомий обом учасникам консеквент. Фактично діалог дослідження моделюється як серія діалогів пошуку інформації, яка успішно закінчується, коли у полі зобов'язань одного з учасників знайдеться антецедент до досліджуваних формул. Переконання ж моделюється як діалог пошуку інформації з оберненими ролями, де неспіввимірність інформації виражається у суперечливих формулах (p у одного агента та $\neg p$ в іншого) або, подібно до пошуку інформації, нестачі інформації в одного з учасників.

Наведені приклади є лише найпростішими та найзагальнішими схемами діалогових протоколів, які в подальшій роботі ускладнювались авторами. Наприклад, були введені засоби, які не дозволяють діалогам нескінченно зациклюватися, що можливо з наведеними протоколами. Проте навіть цих простих прикладів достатньо, щоб оцінити основний принцип дії протоколів, які задають стартову ситуацію полями зобов'язань, а мету діалогу — можливими діями на кожному кроці та умовами успішного завершення діалогу. Без експліцитного вираження залишається лише мета учасника діалогу, один з трьох компонентів типології Волтона. Для того, щоб її виразити, потрібне додаткове

ускладнення протоколів, на цей раз у сфері агента. Такі формалізми уже створені і будуть предметом нашого подальшого дослідження.

5 Висновки

Проаналізувавши іншомовні джерела, можна узагальнити, що діалогові протоколи — це правила та умови, необхідні для побудови конструктивного діалогу. Завдяки праці дослідників у галузі штучного інтелекту діалогові протоколи можуть відтворювати деякі з типів діалогу, запропонованих Волтоном і Краббе у межах теорії аргументації. При цьому розробка іде на двох рівнях. Перший, діалоговий, дозволяє за допомогою визначення дозволених локуцій, відповідей на них та особливостей поля зобов'язань моделювати певні різновиди типів діалогу, зокрема ті, які побудовані на неспіввимірності інформації між учасниками. Другий, метадіалоговий, займається питанням переходу від одного типу діалогу до іншого, а також їхнім можливим поєднанням.

Названі дослідження також становлять інтерес з точки зору теорії аргументації, оскільки не лише використовують доробок вчених з цієї галузі, але і пропонують зовнішній погляд на деякі внутрішні питання. Так, застосування типології Волтона-Краббе у діалогових протоколах знімає питання теоретичного статусу цієї класифікації, фіксуючи її нормативний характер. Питання поєднання різних типів діалогу в одному також відкриває цікаві перспективи до порівняння неформальних та формалізованих підходів до оцінки аргументації.

Література

- [1] *Amgoud L., Belabbès S., Prade H.* A formal general setting for dialogue protocols // International Conference on Artificial Intelligence: Methodology, Systems, and Applications. — Springer Berlin Heidelberg, 2006. — P. 13-23.
- [2] *Hamblin C.L.* Fallacies. — London: Methuen & Co Ltd, 1970.
- [3] *McBurney P., Parsons S.* Games that agents play: A formal framework for dialogues between autonomous agents // Journal of logic, language and information. — 2002. — 11(3). — P. 315-334.

- [4] *Parsons S.*, *McBurney P.*, *Wooldridge M.* The mechanics of some formal inter-agent dialogues // Workshop on Agent Communication Languages. — Springer Berlin Heidelberg, 2003. — P. 329-348.
- [5] *Prakken H.* Formal systems for persuasion dialogue // The knowledge engineering review, 21.02.2006 [Електронний ресурс]. — Режим доступу: www.cs.uu.nl/groups/IS/archive/henry/dgreview.pdf
- [6] *Reed C.* Dialogue frames in agent communication // Proceedings. International Conference on Multi Agent Systems, 1998. — P. 246-253.
- [7] *Van Eemeren F.H.* Strategic maneuvering in argumentative discourse: Extending the pragma-dialectical theory of argumentation (Vol. 2). — John Benjamins Publishing, 2010.

Надійшла до редакції 5 липня 2016 р.

РАЗУМ, РАЦИОНАЛЬНОСТЬ, СУБЪЕКТ

А.И. Абдула

Современная философия формирует во многом специфическое, относительно предшествующих эпох, представление о познавательной деятельности человека. С одной стороны, оно проявляется как форма выражения и развития той ключевой тенденции, утвердившейся в Новое время и нашедшей свое более позднее отражение в прагматизме, аналитической философии и других влиятельных направлениях современности, в соответствии с которой, научное познание и практика обнаруживаются не только как способы раскрытия истины, но и как средства конструирования самой реальности. В этом смысле показательным является высказывание основателя прагматизма Ч. Пирса о том, что «обучение у Канта» проходили «девятнадцать из каждых двадцати обратившихся к философии экспериментаторов» [17, с. 149].

С другой стороны, в современных экзистенциально-феноменологических и иных модификациях «коперниканского переворота» обнаруживается проблематичность выявления и обоснования той степени определенности, которую содержат в себе конституирующие реальность познавательные формы. Субъективность в этой перспективе утрачивает свой рациональный фундамент, она конституируется посредством апелляции к иррациональному, вписывается в реальность как одно из его проявлений. Возникает соответствующая интерпретация проблемы оснований, которая предполагает, по выражению Л. Витгенштейна, что «на дне обоснованной веры лежит необоснованная вера» [7, с. 353].

В этом взгляде на перспективу самоопределения человека, оценку его возможностей приблизиться к истине, а, следовательно, и к объективной реальности отражается, на наш взгляд, одна из ключевых

особенностей эпохи постмодерна. Но подобная характеристика предполагает и другую оценку — понимание того, что субъективность практически всегда отвергает внутреннюю замкнутость — она есть выход за собственные пределы, не только в сторону реконструкции «объективного» мира и «чистого» знания, но в сторону другого субъекта — «чтобы ошибаться, человек уже должен судить согласно с человечеством» [7, с. 343]. Пониманию того, что эта взаимосвязь становится определяющей мерой бытия, соответствует, на наш взгляд, тот уровень рефлексии, который можно уловить в современном философском дискурсе.

Утвердившийся в плюралистической субстанциальности субъект, в воссозданном им же самим мире вновь вынужден ставить вопрос о пределе его внутренней и внешней определенности, фиксируемом уже не в чистых, априорных познавательных или практических формах, но как едва различимая граничность. Объективность же, формирующаяся с учетом и на основе этой неустойчивой субъективности, хотя и понимается как анти-релятивность, исходность, относительная независимость, но обнаруживается посредством сомнения и проявляется как неустойчивость, поскольку интенции к совпадению в объективности реальности и знания скрепляет «снизу» сам субъект.

Это совпадение перенаправляет познавательный интерес в сторону субъектной интерпретации системы основополагающих, формирующих, создающих реальность идей, которые в определенном смысле тождественны самой реальности и могут быть выражены с помощью категории «разум». Особое значение в такой системе познавательных координат приобретает прояснение статуса существующего «вне» этих идей (вне разума) «ничто» (см., напр.: [22]).

Вместе с тем, в ходе современного дискурса не теряют актуальности и ряд традиционных вопросов, относящихся к проблематике разума. Из их числа следует выделить, прежде всего, классическую проблему экспликации форм (категорий) проявления разума, перспективу дополнения их чем-то принципиально новым в противовес их внутренней и внешней самодостаточности (см., напр.: Платон [19]). Показательно, что выявление качественных аспектов внутреннего прогресса, в соответствии с более поздними, по отношению к Античности, представлениями, потребовало аргументированного обращения к историко-философскому анализу. Здесь находит выражение позиция (наиболее ярко выраженная в учении Гегеля [8], что направления философии (ее разделы) исторически отображают качественные уровни разработки категорий, их границы и структуру. И если для близкого к

подобному пониманию религиозного мировоззрения категории («Бытие», «Истина», «Прекрасное», «Добро» и т. д.) могут сливаться в понятие «Бог», то в иных ценностно-познавательных координатах они способны «пересекаться» и даже противопоставляться друг другу, выглядеть «смутными» и неразличимыми, в зависимости от эпохи, цивилизации, народа. Последнюю точку зрения можно проиллюстрировать следующим высказыванием Г. Лебона:

В действительности, как бы ни был развит и одарен какой-нибудь народ, его способность усваивать тот или другой новый элемент цивилизации всегда очень ограничена [13, с. 76-77].

Соответственно, требует прояснения и еще одна важная проблема — соотношения внутренних и внешних границ различных форм разума (см.: [21]). Так, например, можно задаться вопросом, существует ли «эстетический разум» и находит ли «эстетическое» осмысленность в некотором контексте вне эстетики. Казалось бы, нечто выходящее за внешние пределы разума приобретает (что легко обнаруживается в социальной среде) негативную окраску, тем более, чем сильнее идея развита, структурирована, разработана. Однако, если идея «тусклая», едва заметная, то ее границы неясны и расплывчаты. Идея может быть и «яркой», но в то же время, неопределенной, неразвитой, неструктурированной внутри (например, абсолютный запрет на то или иное действие — табу).

В этой связи возникает необходимость разрешения также и проблемы прогресса разума, завершения его внутренней борьбы, прояснения результатов и целей его упорядочивающей деятельности. В рационально-оптимистической интерпретации таким результатом является абсолютная определенность — «бытия», «истины», «красоты», «добра» в их взаимосвязи. Однако, если допустить подобную завершенность, исчезает ли «внешняя» неопределенность? Отметим, что такая постановка вопроса и поиск ответа на него задействуют в качестве одного из основных понятий проблематики разума еще одну категорию — категорию «свободы». Если в исходной точке развития можно говорить о «свободе» как об изначальном «произволе», при котором все идеи расплывчаты и не сформированы, о свободе внутри хаоса, то в конечной перспективе — о свободе внутри порядка, как об абсолютном разуме, когда все идеи «завершены». В этом состоянии «внутри» категорий «пустых мест» нет. Обнаруживаются ли они «вне»?

Возвращаясь к началу, существует ли вообще эта внешняя, по отношению к разуму, неопределенность? Если следовать Гегелю, то такого

внешнего, абстрактного, обособленного (метафизического) неразумия не существует и развертывание разума происходит «внутри» круга категорий, то есть внутри диалектически слитого «бытия» и «небытия» [8]. Однако, современный рационализм далеко не так оптимистичен, не только потому, что он агностичен и иррелигиозен, но и поскольку вынужден зафиксировать реальность иррационального.

На этом фоне вновь актуализируется вопрос природы разума и того, что стоит за ним. Это и есть вопрос «критики разума», но не в том смысле, как именно он осуществляет познавательные операции, а в значении его пределов или границ, тематики взаимоперехода разума и неразумия, порядка и хаоса, бытия и небытия. Можно сказать, что, в определенном смысле, это вопрос философского оптимизма и пессимизма. Однако, во-первых, имеет место материал для исследования, почва для него, и это не спонтанные, ситуативные предпочтения, а история в максимально широком смысле — история науки, религии, искусства, и даже практики и обыденности. И во-вторых, это не один аспект проблемы, как-то «гносеологический» или «этический» оптимизм либо пессимизм. Это вопрос совокупности различных форм разума, их развертывания и уточнения на протяжении различных эпох. Даже если оставить вопрос реальности внешнего хаоса без ответа, то сама эта безответность в определенном смысле является ответом (таким, какой, например, дал Кант), и, вместе с тем, по силе внутреннего хаоса (тех пробелов, неуточненностей внутри развертывания понятий) можно составить представление о тенденции в соотношении разума и неразумия.

Выделив ряд вопросов, связанных с пониманием разума (взаимосвязи между его категориями, их развития и оппозиционности), далее мы рассмотрим возможные пути их прояснения, исходя из представляющейся нам фундаментальной концепции субъективности. Способ постановки вопросов и их детализация подсказывают нам методологические основания, допустимые при исследовании такого рода: обращение к истории философии и к истории как к материалу исследования, анализ понятий в их развитии и противопоставлении, выделение целостной системы и ее структур. Дальнейшее содержание определяется этими предпосылками.

Прежде всего, следует подчеркнуть, что исследование разума, стремление к познанию его сущности, постижение его основных форм как основы субъективного и объективного, формируют одну из ключевых тем духовного освоения мира, являются определяющим направлением на пути самопознания человечества. Движущая сила в этом исследо-

вании принадлежит философии, как высшей форме теоретической рефлексии, воплощенному разуму, который пытается найти себя, прежде всего, в себе самом, а затем, насколько это вообще возможно, выйти за собственные пределы. Философский поиск никогда не видится застывшим, а его результат окончательным, поскольку постоянно изменяется предмет его исследования, изменяется и он сам. В этом предмете, как области распространения разума, отражается не только философия, но и религия, мораль, наука, общество.

Изменчивость разума проявляется в виде его постоянной внутренней борьбы, переходов к новым состояниям, усложнения структуры. Эти переходы в своей общей тенденции понимаются как прогресс или даже экспансия: настолько всеохватывающей становится рационализация. Вместе с тем, разуму, казалось бы, противостоит всякий раз нечто большее, чем его внутренняя, содержательная неопределенность или отжившие свое его ранние формы, то, что стоит за этой неопределенностью: ее источник, исходная пустота или даже чуждая разуму активность. Это особое, находящееся за пределами разума состояние, «безумие» (по поводу экспликации этой категории см., напр., работу М. Фуко: [26]), может рассматриваться, не только в виде его искажения, отрицания (на которое указывает структура и происхождение термина), своего рода иллюзии, но и в качестве особой сущности, претендующей на самостоятельное бытие. Подобное восприятие разума предполагает, что в отношении своей противоположности он не воспринимается как нечто абсолютное, устойчивое и универсальное, а скорее представляется тем, что следует искать или, по крайней мере, оправдывать в его изменчивых проявлениях. Поскольку разум обнаруживается в различных формах, такое оправдание неизбежно влетает в систему оппозиций: добро-зло, порядок-хаос, истина-заблуждение.

Идея разума, как идея его поиска и оправдания, может восприниматься в качестве идеи пессимистической (даже если рассматривать ее как определенную форму методологии исследования), в той мере, в какой она предполагает не столько наличие самого «безумия» или «неразумия», сколько первичность последнего по отношению к разуму, исходный хаос, который не под силу преодолеть разумному порядку. Разум наделяется позитивным (моральным, познавательным) содержанием, и, вместе с тем, констатируется его слабость, поскольку ставится под сомнение наличествующая либо потенциальная разумность бытия в целом или в его отдельных проявлениях. Он не может быть чем-то исходным, поскольку оказывается «всего лишь» переходящим,

неполноценным «не-безумием», игрой сил хаоса. В противном случае, пессимистическая установка предполагает, что существующее разумное основание постоянно деградирует, что делает его поверхностным и временным, вновь возвращая к идее всеисильности неразумия.

Существует искушение выйти за пределы такого пессимизма, лишив разум позитивного содержания. В этом случае он будет восприниматься в качестве одной из внешних сил (по аналогии с силами природы), видимой лишь как «граница», которая легко сливается со своей противоположностью, мало отличается от того, что может находиться «по ту сторону», где обнаруживают волю к жизни и к власти (Шопенгауэр [27], Ницше [16]), стремление к любви и разрушению (Фрейд [24]) и т. п., взятые сами по себе, как «естественные» и «слепые» силы. Сужение сферы поиска разума до бытия человека позволяет обнаружить ограничивающие и упорядочивающие функции разума, которые хотя и сохраняют свое значение, но становятся «расплывчатыми» и «прозрачными», готовыми, как их источник, «раствориться» во внешних проявлениях природы или общества.

Перспектива отрицательного результата в поиске разума, констатация его бессилия либо исчезновения, в большей степени соответствует мировоззрению современной эпохи. Однако проблематика разума раскрывается и как противоположная традиция, которая находит почву для оптимизма. Древнегреческая мифология, повествующая об упорядочивании мира разумным началом и противопоставляющая этому началу первозданный хаос, во многом определила мировоззрение античности, в соответствии с которым природа олицетворяет гармонию и порядок. Отрицание этого порядка понимается как иллюзорное искажение (несовершенным чувственным восприятием) исходного состояния, высшей нормы, как правило наделяемой позитивной субстанциальностью и моральным содержанием (Платон [18]).

Разрыв между божественным и земным мирами в христианском мировоззрении отделяет, вслед за платониками, сферу борьбы от сферы божественного порядка, которая символизирует собой высший порядок бытия. Божественный разум уже не столько очищает пораженное неразумием бытие, сколько оставляет место для иллюзии хаоса (зла) там, где ощущается недостаток порядка (добра) (см.: Августин [2]). Так, согласно Августину, абсурдной представляется точка зрения, согласно которой: «благой Бог [...] смешал со злом Свою добрую природу [...] с большим трудом едва очищает и освобождает, хотя и не все» [3, с. 492]. Тогда как: «природа Божия, какова она есть, неизменяема и совершенно нетленна, и потому ей ничто не может вредить»

[там же]. Что же до разума человеческого, то, по мнению Августина:

Каждому, кто способен так или иначе пользоваться разумом, ясно, что все люди желают быть блаженными. [...] Но человеческая душа, — хотя она безусловно и разумна, — не может быть блаженной иначе, как только вследствие общения со светом [...] Бога [там же, с. 403].

Разум, упорядочивающий, очищающий, но уже как разум субъективный, вновь обретает свое значение в качестве основного мотива рационализма Нового времени. С одной стороны, допускается возможность его ограниченной причастности к божественной субстанции. Трансцендентальность *ratio* в виде «врожденных идей» Декарта [10] и «априорных форм» Канта [12] рассматриваются как проявления божественной воли, познать которую человек полностью не в состоянии. С другой стороны, это обособленность индивидуального, субъективного разума, его автономность, возвращает оптимизм на почву земного, человеческого, социального, перенося его в сферу позитивного знания.

За пределами этой сферы божественный разум для «конечного» человеческого ума все еще может проявляться в виде непостижимой внешней силы. Однако вопрос о ее характере в конструируемом наукой мире постепенно теряет свое первостепенное значение, пока, наконец, благодаря позитивизму, не приобретает статус псевдопроблемы. В иной традиции, предполагающей единство этой силы с бытием, тождественность мышления и бытия (Гегель [8]), попытка демистификации приводит к обезличиванию, трансформации разума во «внешние», «объективные» законы, направляющие природу и общество (Маркс [14]).

Исчезновение божественного разума, его «смерть», которую констатировал Ницше, потребовала укрепления позиций «земного» разума, прежде всего, как разума позитивного (научного), поскольку природа последнего на протяжении практически всего пути его развития подразумевала апелляции к высшим принципам, которые благодаря его же собственной деятельности оказались несостоятельными. Наука обнаружила себя запертой в собственном лишенном фундамента мире (см.: Э. Гуссерль [9]). Само по себе это уже могло означать отказ от всеохватывающей оптимистической установки в познании и практике. Осознавший свою ограниченность разум, этот новый рационализм в версиях Ч. Пирса или К. Поппера (см.: [17], [28]), вынужден был довольствоваться малыми, «частными» успехами, находясь в плену противоречий постоянно фиксировать собственную, пусть и потенциальную, «ошибочность». Ошибки призваны были стать связующим звеном между знанием и реальностью. Лишь игнорируя их,

человек, это «несовершенное логическое животное», «находится в состоянии благодушия и самоуспокоенности», однако результаты опыта «постоянно разрушают его надежды и устремления» [17, с. 97]. Разум, как средство приспособления к реальности, теперь противостоял самой этой реальности, как исходному материалу, который необходимо обработать, ограничить, но который постоянно исчезал, растворялся, терял целостность и менял форму. Эта изменчивость и неустойчивость проникала и в сам разум, который не мог быть чем-то принципиально отличным от того, что ему противостояло, поскольку понимался как инструмент познавательной, а, следовательно, и социальной эволюции. Его конкретные проявления и его рефлексия стали ситуативно-историческими за исключением самой ошибочности, которая обеспечивала его развитие (см.: [28]).

Преодоление панрационалистической метафизики требовало исключить вопрос об объективном источнике порядка (его сущности) и в качестве его замещения использовать представление об объективных законах природы и, возможно, закономерностях истории. Это привело к тому, что в качестве одной из основных областей исследования, помимо философии и науки, закрепляется сфера социального, в которой, как предполагалось, особой, упорядочивающей и контролирующей силой, выступает сам субъект (в той мере, в какой социальный порядок связывается с его деятельностью). Такое перенаправление познавательных запросов, соответствовавшее духу позитивной методологии, дало возможность выявлять социальные процессы и структуры через их конкретные, непосредственно воспринимаемые формы (Э. Дюркгейм [11], М. Вебер [6] и др.).

Предпринятый социальными науками анализ типов рациональности, психологические исследования в этом направлении лишь закрепили представление о ключевой роли иррациональных или неподвластных рационализации сил в социальной жизнедеятельности. «Неразумие» обнаруживалось как слабо поддающаяся рациональной обработке среда: масса, составляющая основу современного общества, самоорганизующийся рынок, «душа нации» и т. п. Последующая разработка этой проблемы в контексте социально-философского дискурса и за его пределами, «зондирование» хаотичной субстанции, противостоящей опредмечиванию и структурированию, на фоне ослабления позиций разума требовали, в свою очередь, переосмысления всей системы характеристик различных способов его проявления. Ключевое значение стали приобретать «негативные» категории разума: «отрицание», «ограничение», «критика», «ошибочность», в то время как традици-

онные понятия: «порядок», «организация», «система», «структура», «эффективность», «предсказуемость», «планомерность», «контроль» отошли на второй план.

Категории, сохранившие свой потенциал после попыток демистификации и рационализации диалектики, как оказалось, вписывались в новую методологию, которая предлагала их «более гибкую интерпретацию» [20]. Их главная особенность заключалась в том, что в качестве основных атрибутов «нового» разума, они отражали не только его способность к развитию, но и склонность, с одной стороны, к самоограничению, к постоянной негативной рефлексии, а с другой, — тенденцию к внутреннему отрицанию, к ошибочности, проникшей не только в рационализированное, но и в рационализирующее. В истоках фаллибилизма оставалась актуальной и традиционная функция разума — апелляция, пусть и косвенная, к «причинности», «порядку», «истине», однако в процессе его эволюции она приобрела несколько иной оттенок. По сути, вновь возникла проблема критики разума, на этот раз разума, утратившего априорность, «очищенного» от мистических противоречий, лишённого объективной идеи и познаваемого в своих конкретных проявлениях. «Маленький», «ограниченный» субъективный разум сделал «отрицание», «критику», «ошибочность» и «опровержение» частью собственной структуры, «вернув» их из диалектически понимаемого мира. Эта система в своих ранних проявлениях предлагала соответствующий ей практический идеал, характеризующийся атрибутивной верой в разум, скромностью, критичностью, умением учиться на собственных ошибках (Сократ-Кант-Поппер), противопоставляя его «всеохватывающему» рационализму (Платон-Гегель-Маркс).

Особенностью такого понимания разума являлось и то, что конструируемые им посредством «критики», «ошибочности» и «опровержения» области рациональности выступали одновременно в двух формах: субъективной и объективной (интерсубъективной). Внутренние (субъективные) компоненты полагались первичными, «атомарными» относительно внешних, лишая их холистической субстанциальности.

В традиционном смысле (в классических либеральных концепциях) «атомарность» подразумевала буквально «сферу» свободы: развития способностей (Г. Спенсер [23]), стремления к возвышенным удовольствиям и избегания страданий (Д.С. Милль [15]) и т. п. в видимой связи с представлением о неделимом «атоме» (подобные аналогии допустимо отсылают к учению Эпикура). Этой сфере приписывалась «неделимость» в соответствии с порождающим ее исходным принци-

пом, а область ее развития и силы сопоставлялась с прогрессом в его реализации. Поскольку «атомы» оставались «неделимыми» по отношению к социальному «телу», то возникал вопрос о границах их взаимодействия. Установить границы, так чтобы атомы сосуществовали, формируя целостность общества, оставаясь, максимально свободными — означало сформировать буквально идеальное общество «всеобщего счастья». В качестве границ, регулирующих взаимодействие атомов, и выступал разум как система соответствующих ограничений. Дискуссия состояла лишь в обсуждении способов ее формирования и воздействия — эволюционном пути саморазвития (нравственного чувства), то есть исходя из самих «атомов» — крайне «либерально», либо путем внутренней корректировки, исходящей из этой рациональной (властно-политической) прослойки, как пути к максимально доступному на данный момент «счастью».

Однако в новой дедуктивно-фаллибилистической версии рационализма атомы уже не являлись целостностями, они не имели надежного фундамента в виде, например, исходных нравственных чувств (были потенциально ошибочны) и поэтому требовали причастности к исходным формам интерсубъективного разума. Эта причастность состояла в том, что субъективное выступало как исторически рационализированное внешним, которое, в свою очередь, уже не виделось чем-то «сплошным», то есть, как отмечалось выше, обнаруживало в себе, не поддающиеся на данном этапе рациональной обработке «дефекты», вновь требовавшие постоянного, детализированного, более содержательного выявления и ограничения. Эти неопределенности, пустоты, таким образом, проходили постоянное «циклическое» ограничение, переходя и встраиваясь в субъективно-объективный и в рационализирующе-рационализируемый процесс. В его ходе разум пытался не столько избавиться от иррациональной субстанции, сколько ограничить ее, «ужиться» с ней, так как его эволюционная природа исключала (допускала в бесконечно отдаленной перспективе) целостную, сплошную, симметричную гармонию. Следовательно, рационализация в этом понимании не только приобретала характер бесконечного устранения «дефектов» путем упорядочивания продуктов материальной и духовной жизнедеятельности, но и предполагала процессы бесконечного воспроизводства и критического уточнения собственного содержания и структуры.

Природа разума, определяемая в этом контексте через интерсубъективность и понимаемая как сформировавшаяся посредством активности частных его проявлений, допускала, в свою очередь, возмож-

ность возникновения ratio лишь при условии особого состояния этого внутреннего, исходного, субъективного. Субъективное понималось как изменчивое и относительно автономное. Оно обладало активностью и свободой. В этом смысле субъективные «атомы» уже были «равными». Однако, их равенство закреплялось и в том, что они воспроизводили плюралистический разум, который мог возникнуть лишь как ограничение, применяемое исходя из своей множественности, исключаящее (в исторически различных масштабах) поглощение или растворение индивидуальных активностей в едином. Его свобода предполагала самоограничение равенством, а равенство — свободой, так как в каждом разумном индивиде он обнаруживал часть себя.

Воздействие (ограничение), которое не только осуществлял, но и испытывал интерпретируемый таким образом разум, порождало и феномен сопротивления, защиты от разрушающей критики. Благодаря внутренней неоднородности, он находил себя во множественных формах, испытывая их воздействие как внутреннее и как внешнее, и, следовательно, вынужден был постоянно уточнять собственные принципы («ядро»), пытаться сохранить их, сохраняя тем самым самого себя.

В заявленном значении критического разума обнаружилась и тенденция к его универсализации: поиску общего основания для науки, политики, морали (и как систем, и как деятельности, и как ее результата). Поскольку это основание обнаруживалось в критике, любой объект, понятие которого предполагало ее исключение, в этом отношении рассматривался как нечто иррациональное. Что же в таком случае представляли собой исторически сформированные ступени самоопределения разума, существующие вне синтеза критической рефлексивности, предполагающей его внутреннюю плюралистическую автономность и способность к ограничению и самоограничению? (Такого рода пред-формы взятые сами по себе, по сути еще не могут быть названы разумом.)

Разум, отвергающий свободу другого как равного проявляется в неререфлексивной форме — он не обнаруживает, не видит себя во «множественном» единстве. Со стороны другого он — подчинение, власть, насилие, принуждение, другими словами, внешняя враждебная сила (на различных этапах своего становления этот прото-разум порождал соответствующие социальные структуры). Чем более он игнорирует критику (как равенство и свободу), создает упрощенный иллюзорный мир, тем более теряет универсальную целостность, замыкаясь в своей части. Формы некритического, неререфлексивного разума (пред-разума) с этой точки зрения — монологический стиль мышления, религиозный

и политический догматизм.

Такой разум может проявляться как «видимость» критики, особенно в современной ситуации, когда ему приходится противостоять разуму подлинно критическому. Симптомы подобного состояния — тематика абсурда и связанные с ней мировоззренческие установки, социальная и ментальная инертность, апатия. Критика в этих условиях теряет эффективность, но существует как оболочка, игра, плохо маскирующая иррациональность.

«Негативные» феномены, проявляющиеся в различных поведенческих, практических, научно-исследовательских и иных установках представлялись с позиции критического разума как своего рода отклонения (подлежащие постепенному устранению) или, в лучшем случае, требующие ограничения и отживающие себя «в чистом виде» архаические состояния. В то же время принципы самого критического разума, признавались хоть и историчными, но исторически не необходимыми. Действительно, для истории их единство и полнота, являются скорее исключением из правила, чем самим правилом, не только в практической плоскости их реализации, но и как системы идей. Проявления этих принципов носят опосредованный социальной эволюцией характер, подразумевающий такие внешние факторы, как определенный тип экономических отношений, специфические формы политического устройства и даже географического расположения, а также систему (религиозных) ценностей, допускающих осознание и распространение идей равенства и свободы. В этом контексте возникает вопрос о статусе новой рациональности, ее отношении к действительности.

Современные критические рационалисты [4] настаивают на том, что ключевые идеи, заложенные в основе критицизма, являются ядром системы «демократия-наука». Синтез науки и демократии породил, по их мнению, «открытое общество» — в оптимистичном представлении — сформировавшуюся к середине XX века западную цивилизацию. В более умеренном варианте, «открытое общество» рассматривается скорее не как сама цивилизация, а как ее специфический аспект, не обязательно доминирующий в конкретных условиях. Таким образом, вопрос «веры» в разум и в его прогресс — это вопрос «веры» в возможность рассматривать определенный (в идеале — максимально широкий) круг проблем в духе критицизма.

На фоне трансформаций современного общества и возникают опасения в твердости этой «веры», основанные на том, что научно-технический прогресс породил не столько реализацию принципов субъективного, человеческого разума, сколько ставшую возможной ее ин-

формационно-идеологическую «симуляцию» [29]. Смысл такой «симуляции» состоит в том, что идея критики может подменяться ее видимостью — плоской, двухмерной моделью, лишенной внутреннего содержания, а «информационное общество» понимается как общество «виртуальной» свободы и «виртуального» равенства, существующее лишь постольку, поскольку идеологическая машина с развитием информационных технологий научилась манипулировать сознанием людей, их потребностями и интересами [25].

То есть «новая рациональность» может существовать как особая форма адаптации механизма, который даже если и прогрессирует путем проб и ошибок (капитал, рациональность — Маркс, Вебер), то продолжает существовать в духе некритической рациональности как враждебный человеческой сущности конструкт. Частная же, субъективная рациональность оказывается к нему мало причастна. Она реализуется как бы «сама по себе», по своим особым принципам: люди традиционно руководствуются житейским «здравым смыслом» часто не совместимым с критической рациональностью, пользуясь достижениями науки (как правило, являющимися побочным эффектом развития военных технологий), как какой-то данностью, с которой следует считаться. Складывается впечатление, что переход от «субъекта» к «социальным институтам», от «человека» к «людям» в этих условиях не может быть полностью реализован.

Здесь вырисовывается еще одна проблема. Это проблема потенциальной области распространения критического разума (если признавать его актуальность) или реальности рационального единства человечества. Выглядит так, как будто значительные массы людей «поражены» неразумностью в той мере, в какой они осознанно или нет, отвергают критический метод. Идея сделать их носителями критицизма, очевидно, и подразумевает проект «Просвещение», однако следует допустить или признать, что достижение такого состояния в значительных масштабах не представляется возможным. Требующие просветительской рационализации, социальные, ментальные или культурные слои оказались консервативными в вопросах критики, буквально «неуязвимыми» для нее, поскольку «моральный» выбор (между разумом и безумием), который им предстояло сделать, обусловлен традиционными (постоянно воспроизводящимися) способами их бытия. «Рационалист» в таком случае либо вынужден становиться «пророком», стремящимся обратить их в свою «веру», либо (сохраняя оптимизм), смириться с текущим (плохим, но, по его мнению, лучшим из возможных и улучшаемым) положением дел. По крайней мере, пред-

полагается, что он должен иметь отношение к власти и ее институтам, что в силу психологических, экономических и иных факторов выглядит весьма проблематичным. Из этого можно заключить, что уровень «видимой» критики существует лишь для того меньшинства, которое этот уровень воспринимает. То есть универсализация критического разума — идеализация, преуменьшающая влияние практиков-макиавеллистов как на принятие решений «внутри» системы, так и на формирование и функционирование самой системы (см.: [1]).

Если же сохранять уверенность в том, что «старая» рациональность действительно в той или иной степени может быть преодолена, то закономерным выглядит требование максимизировать критику и, тем более, плюрализм. В этом смысле формируется обратный утопический образ общества всеобщей критики и свободы, в котором вряд ли сможет существовать какая-либо система. Процедуры критики, то, как они должны работать, что именно считать опровержением, само понятие факта, в том числе социального факта, остаются проблематичными, в контексте того, что политическая и какая-либо иная социальная система по своей природе обладает инертностью, несовместимой с субъективной свободой.

Конечно, поиски универсальности для «новой рациональности» продолжались и вне пределов аналитической традиции, в числе альтернатив которой можно выделить разработку концепции «коммуникативного сообщества» и «коммуникативной рациональности» в рамках «трансцендентальной прагматики». По мнению К.-О. Апеля:

Когда речь идет о предельном основании посредством трансцендентальной рефлексии, философствующему не надо выбирать, будет ли он принадлежать к критическому коммуникативному сообществу догматически или же в силу «иррационального решения» (К. Поппер), — ибо в качестве аргументирующего он всегда уже имплицитно признает предпосылку неограниченного критического коммуникативного сообщества [5, с. 195].

Подобное обоснование рациональности могло быть, с точки зрения Апеля, достигнуто и в критическом рационализме, при условии принятия последним «диалектического понимания опыта» [там же, с. 198], «диалектической проблематики истории в духе Гегеля» [там же, с. 199], и «отречения от глубинных предпосылок современного сциентизма» [там же, с. 200], что позволило бы выявить путем философской рефлексии фиксацию рациональной общности индивидов как их способности к коммуникации.

Однако действительность общества коммуникации противоречит его долженствованию как реальное — идеальному, а коммуникативная предпосылка может реализовываться в том числе и как монолог (который можно интерпретировать как симптом того, что мы называли пред-рациональностью). Отсюда можно заключить, что для качественного проявления разума с необходимостью должны проявляться принципы свободы и равенства, о которых говорилось выше.

Если, исходя из вышеизложенного, говорить об основных тенденциях в осмыслении феноменов знания и рациональности, то можно прийти к тому заключению, что в условиях активной реализации альтернативных (противоречащих) ему форм, субъективный критический разум обнаруживает, по крайней мере, тенденцию к становлению и самоидентификации. Даже если он существует в виде того, что только «должно быть» (а он претендует на гораздо большее), и в этом проявлении разум оказывает воздействие на реальность. Его современная версия предполагает последовательную реконструкцию посредством «субстанциализации» субъективной свободы: либо она реализуется как контролируемый, ограничиваемый хаос, либо осуществляется как хаос неотличимый от порядка. В таком понимании разума отображается, на наш взгляд, ключевая особенность его исторического типа — признание иррациональной сущности, коренящейся, в том числе, и в его собственной природе.

Литература

- [1] *Абдула А.И.* Демократия и легитимность // Актуальні проблеми духовності. — Кривий Ріг, 2012. — Вип. 13. — С. 193-200.
- [2] *Августин А.* Исповедь. — М.: Ренессанс, 1991.
- [3] *Августин Блаженный.* О Граде Божием : в 4 т. — Т. 3 : Книги I-XIII. — СПб.: Алетейя, 1998.
- [4] *Альберт Х.* Трактат о критическом разуме. — М.: Едиториал УРСС, 2003.
- [5] *Апель К.-О.* Трансформация философии. — М.: Логос, 2001.
- [6] *Вебер М.* Избранные произведения. — М.: Прогресс, 1990.
- [7] *Витгенштейн Л.* О достоверности // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. — М.: Гнозио, 1994. — С. 321-405.

- [8] *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук : в 3 т. — Т. 1 : Наука логики. — М. : Мысль, 1970.
- [9] *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. — СПб. : Владимир Даль, 2004.
- [10] *Декарт Р.* Сочинения. — СПб. : Наука, 2006.
- [11] *Дюркгейм Э.* Социология. Ее предмет, метод, предназначение. — М. : Канон, 1995.
- [12] *Кант И.* Критика чистого разума. — М. : Мысль, 1994.
- [13] *Лебон Г.* Психология толп // Г. Лебон Психология толп. — М. : Институт психологии РАН, КСП+, 1998. — С. 15-256.
- [14] *Маркс К.* Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения : в 50 т. — М. : Госполитиздат, 1955. — Т. 3. — С. 5-544.
- [15] *Мильт Д.С.* Утилитаризм. — Ростов-на-Дону : Донской издательский дом, 2013.
- [16] *Ницше Ф.* Генеалогия морали // Ф. Ницше Собрание сочинений: в 5 т. — СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. — Т. 5. — С. 19-87.
- [17] *Пирс Ч.* Начала прагматизма. — СПб. : Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2000.
- [18] *Платон.* Законы // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. — М. : Мысль, 1994. — Т. 4. — С. 71-438.
- [19] *Платон.* Парменид // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. — М. : Мысль, 1993. — Т. 2. — С. 316-413.
- [20] *Поппер К.* Что такое диалектика? // Вопросы философии. — 1995. — № 1. — С. 188-139.
- [21] *Порус В.Н.* Рациональность. Наука. Культура. — М. : Университет российской академии образования, 2002.
- [22] *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. — М. : Республика, 2000.

- [23] *Спенсер Г.* Политические сочинения : в 5 т. — М. : Социум, 2014-2015.
- [24] *Фрейд З.* Неудовлетворенность культурой // Фрейд З. Сочинения: в 10 т. — М. : Фирма СТД, 2007. — Т. 9. — С. 191-271.
- [25] *Фромм Э.* Забытый язык. Иметь или быть? — М. : АСТ, 2009.
- [26] *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. — М. : ЛСТ МОСКВА, 2010.
- [27] *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Сочинения: в 10 т. — М. : ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999. — Т. 1. — С. 4-452.
- [28] *Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики.* — М. : Эдиториал УРСС, 2000.
- [29] *Ясперс К., Бодрийар Ж.* Призрак толпы. — М. : Алгоритм, 2007.

Надійшла до редакції 1 липня 2016 р.

«МОВНА ГРА» ЯК УНІВЕРСАЛЬНИЙ ІГРОВИЙ ТИП

Г.А. Балута

Сучасний науковий дискурс позначений зростанням інтересу до феномену гри як соціокультурної константи, особливої динамічної буттєвої реальності. Осмислення гри у можливих її проявах передбачає аналіз структури самої гри та її елементів, зокрема, механізмів ігрової динаміки, що постають як правила (стратегії), які надають їй визначеності або форми. Саме правила визначають форму гри, задають алгоритм її розвитку. «Там, де відсутній розвиток за правилами, панує хаос» [1, с. 100], — відзначає В.Д. Шинкаренко. Дослідник актуалізує ідею правил як спільного горизонту, що поєднує індивідуальні простори-життєві світи й задає саму можливість ігрової взаємодії, визначає міру складності, глибини, ясності самої гри, спільного горизонту її гравців, чи, навпаки, розбіжність системи значущостей. На основі такого аналізу він виокремлює універсальні ігрові типи: біологічні, соціальні, культурні [там само, с. 97]. Проте жодна класифікація не може вважатися повною, якщо не брати до уваги факт мовної гри як вихідної (інструментальної) умови будь-якого типу гри. По-перше, саме мовна гра характеризується найбільш усталеною формою, оскільки має визначені спільні правила, що варіюють з різною мірою довільності їх реалізації як способу персонального використання мови, індивідуального мовного стилю чи коду. По-друге, соціальні ігри, як предмет дослідження, мають мовну (знакову) природу. Саме знаки формують систему соціальних відношень на основі спільних правил (розуміння), що реалізують спектр соціальних функцій, зокрема, соціокультурної ідентифікації, соціалізації, інформаційного обміну. Спроба експлікації закономірностей мови у соціальну площину є вельми продуктив-

ним застосуванням лудологічної методології у дослідженні соціальних процесів, соціальній етиці та соціальному прогнозуванні. Розглянемо доцільність визначення мовної гри як універсального типу на підставі наступних міркувань.

Ідея мовних ігор Л. Вітгенштейна — одна з найбільш продуктивних філософських ідей сучасності — продемонструвала можливість створення універсальної методології на основі факту використання мови як множини мовних практик-життєвих світів, організованих як ціле системи мови. Концепція мовних ігор розвинулася в потужну теорію, перенесену з площини логіки у формат епістемології та комунікативної філософії. Соціальний досвід функціонує як «мовні ігри», що моделюють множину «можливих світів» – реальностей, які в тій чи іншій мірі перетинаються і корелюють із повсякденністю. У якості вихідної структури було визначено кореляцію «мова – світ». Ігровий елемент мови та культури як система рухомих смислів тісно переплетений з неігровою реальністю. Яким чином корелюють дані реальності, впливаючи на хід подій, адже між реальним і вдаваним, ігровим завжди існують невідповідності?

Гра як сукупність гравців та система повторюваних правил-алгоритмів проступає в усталених виразах, у ритмах синтаксису, граматичних формах, сюжетах, «переодягнених» контекстом. Комунікативний базис соціальності є розгорнутим планом діалогів та полілогів, що мають ігрову форму, нагадуючи гру в теніс. При цьому м'ячик демонструє загальний спосіб користування правилами, що їх використовує індивідуальність гравця, його мовна і життєва стилістика.

Під «мовною грою» розглядається єдине ціле: переплетені між собою мова і дія, що дало підставу поглянути на мову як на особливу «форму життя». Ці поняття є досить широкими і позначають комунікативні утворення, що підпорядковуються внутрішнім правилам і «невербальним конвенціям». Вихід із них є «симптомом» виходу з самої гри. Вітгенштейн розвиває тему трансцендентної природи мови, містичного витoku мовних ігор, що започатковує різноманіття мовних практик і заявляє про себе у невимовності. Увійти в модус мовчання за власним бажанням чи, порушивши спільні правила, вийти з комунікації-гри — кинути виклик, зухвало граючи за своїми правилами.

«Правила» індивідуальної мови у своїй категоричності іноді перевершують соціальні: «акт непокори» чи виходу зі сцени — це щастя володіння «іншою» мовою, драма геніальності або ж, навпаки, трагедія втрати — «ідентичності розуміння». Мова торкається дійсності як «бачення»: реальність висновується крізь призму мови, її ігрових ком-

бінацій. Інформація, набута в комунікації, забезпечує «просування» в реальності, вдалу чи невдалу орієнтацію в ній.

Гра символізує творчий початок, тип поведінки і стан свідомості, але усвідомлення ігрового характеру творчого процесу як такого, скоріш за все, відсутнє за природою. Як правило, гра має довільну, невимушену форму. «Здебільшого гра протікає неусвідомленою для гравця» [1, с. 96]. Усвідомити це можна, лише відступивши від самого процесу, ніби поглянувши на нього збоку, але вимушений стан «штучного» споглядання існуватиме недовго. Мовлення як прояв «соціального інстинкту» настирливо руйнуватиме модус «мовчазного спостерігача».

Під мовними іграми мисляться також вихідні лінгвістичні форми мовної соціалізації, моделі вживання слів, вибір використання словесних форм та ін. У мовних іграх немає вираженої спільної ознаки (зовнішньої подібності), проте наявна генетична «сімейна подібність». Ланцюги взаємопов'язаних елементів, що належать до різного складу мовних ігор, виявляються спорідненими. Чому саме так функціонує мова? Які закономірності, аналогії, правила можна вилучити із загадкових комбінацій щоденного полону чарівливої «мовної гри»? Т. Качераускас пише:

Тут виникає спокуса бачення сприйняття як суми розіграних нами мовних ігор. По-перше, з'ясуємо, настільки мовні ігри є іграми екзистенції. Сам Вітгенштейн натякає, що ми граємо з життям та смертю [3, с. 142].

Що ж означає така інтерпретація? Платон порівняв «золоту нитку життя» з грою, симулякром, намагаючись відгадати, хто чи що стоїть за кулісами життєвої вистави. Класичний фрагмент платонової печери відкриває таємницю буття, покладену в основу платонового життєвого сенсу — подолати межу, що відокремлює світ речей — розмаїття думки та слова у мінливому царстві мовлення. Останнє проступає як зовнішній відбиток внутрішнього, його вдавана копія. Давні греки розуміли ігрову природу психічного і тлумачили її як *simulacrum* по відношенню до видимої статички тіла (*corpus*) та трансценденції душі (*anima*). Симулякр (лат. *simulo* — робити вигляд) — копія, що не має оригінала; образ, за яким не існує подібностей. У сучасний обіг слово вводять Ж. Батай та Ж. Дельоз. Якраз мовлення і створює симулякри — найбільш віддалені копії речей, загублені в інтерпретаціях і смислах. Чи не тому Платон так прохолодно ставився до мистецтва, розглядаючи його як невдале копіювання істини. Як правило, ми недооцінюємо вплив комунікації, що може зберегти і зруйнувати людину, створити

фальшивий комунікативний образ — внаслідок спільної комунікативної причетності до «гри з життям та смертю». Десемантизація дійсної ідентичності є наслідком такої гри, чи, навпаки, контекстуальним підсиленням її цінності чи навіть харизми у т. зв. псевдо-дискурсі риторик та колективних інтенцій, особистих прагматик, що ймовірно включають також і несвідомі плани.

Е. Берн простежує інтерперсональні комунікативні ігрові плани, наполягаючи на тому, що соціальна взаємодія має ігрову сутність. Власне, все наше життя є грою, що також складається з ігор, — констатує він [4].

Соціальна взаємодія розгортається на межі двох площин або рівнів: соціальному та індивідуальному. На першому — гра розгортається як вид діяльності, соціокультурний алгоритм чи спосіб структурування соціального часу. У такому випадку демонструється відбиток мовного та культурного типу, соціального характеру, відображуючи менталітет і психологію суспільства, його зразки й стандарти. Індивідуальний рівень гри — тип мовної поведінки, спосіб світорозуміння, ціннісні установки та сенси. Саме на індивідуальному рівні гра проступає рельєфніше, ясніше в порівнянні із загальним. Ясно, що мовні та поведінкові стратегії учасника гри переплетені зі спільними соціокультурними стратегіями: з одного боку, спосіб індивідуального мислення та дії обумовлюється соціокультурним субстратом, а з іншого — людина, її інтереси та мотиви, життєвий контекст, її лінгвістичний, психологічний портрет задають тональність гри, визначають специфіку її протікання, комунікативні результати — виграші, якщо вони мають місце як такі.

Не варто думати, що гра цілком нейтральний феномен, оскільки ігри чи ролі, нав'язані суспільством, ситуацією, оточенням та ін., являють собою достатньо жорсткі схеми, що мають різні ступені адекватності щодо відтворюваного ними образу. «Грати» неприродну, нав'язану з дитинства роль є саморуйнуванням, грати проти правил, особливо тих, у яких зацікавлені інші, — небезпечно, змінювати сценарії — мало-ефективно.

Гра — це послідовний ряд додаткових прихованих транзакцій, що розгортаються в напрямку чітко окресленого фіналу. Це серія транзакцій, які зовнішньо виглядають цілком правдоподібно і здаються легко пояснюваними, але в дійсності визначаються прихованою мотивацією [4, с. 61].

Отже, зміст сказаного може далеко не завжди збігатися з мислимим чи дійсним станом справ, може видавати маніпулятивні засоби

гравця та інші, заборонені нормальною етикою, прийоми. Часто-густо як певне знання ці аспекти не усвідомлюються самими гравцями, учасниками ігрової взаємодії. Так, Фуко, автор ідеї «ігор істини», вказує на ситуативність, відносність істини, що виражає особливості індивідуальних практик і є відносним моментом функціонування мовної системи [7]. Довіра до логіки змінюється довірою до розмаїття способів, контекстів, ситуацій, у яких закладається значення. З геометричних площин істина зміщується в площину стереометрії як багатомірний процесуальний феномен. Згідно з Фуко, істина втілює сукупність правил, якими керуються суб'єкти у відповідності з нормативними вимогами, характерними для певного типу дискурсу. Різні тлумачення виступають не суперечностями, як це здається, а в різний спосіб розглядають істину як форму організації соціального досвіду, його фінальний або ж біфуркаційний момент; систему інтерпретацій, соціальний алгоритм та ін.

Повернімося до теми гри. Отже, ігрові форми розуміються Е. Берном як поведінкові паттерни, стани свідомості. У їх модусах структурується соціальний час, упорядковуються типові життєві плани. Мовна гра вбудована, вписана в діяльність, вона непомітним чином супроводжує її, виявляється в мові, її комунікативних варіаціях. Спробуймо розглянути структурні компоненти мовної гри, її змінні і константні величини.

Ігровий контекст є полем розгортання ігрової поведінки й реалізується як складна процесуальна система взаємовключених суб'єкт-суб'єктних та суб'єкт-об'єктних відношень-значень. Процес здійснюється за наявності множини життєвих світів, включених в ігрову реальність. Суб'єкт гри конститує ігрову реальність, «психологію» гри, виходячи з індивідуального досвіду, власних можливостей та сенсів, правил, набутих у соціалізації. У грі проектується внутрішній світ гравця, його система значущостей, яка збігається чи, навпаки, неспівмірна з Іншим. Саме гра як комунікація дозволяє нам зрозуміти, що з точки зору інших гравців ми є іншими, по відношенню до того як ми себе мислимо. Таким чином, спільна система правил і власна система правил вибудовує спільну схему розуміння, що включає індивідуальний світ та світ (правила) іншого гравця.

Ця нова структура чи нова система правил не є ніким із нас, дозволяє вступати у відношення між собою і не лише вступати, але і розуміти те, що є часткою іншого. Таким чином, нова об'єднана система правил дозволяє зрозуміти, що інший — це не те ж саме, що і моя система правил. Досвід іншого розширює мій соціальний досвід і дозволяє мені

осмислити себе через систему правил іншого [1, с. 113].

З іншого боку, гра дозволяє поглянути на реальність іншими очима, «поглядом» гравця, демістикувати, чи, навпаки, сакралізувати дійсність. Ідучи за логікою Е. Берна, можна так само констатувати, що зрештою мовлення є інструментом, засобом отримання соціального виграшу, наприклад, виграшу самоствердження. Спільні, однаково витлумачені правила мовної гри, об'єднують людей у колективи, групи за інтересами, релігійними уподобаннями за аналогією до етнічних спільнот чи правила «подібне притягує подібне». (Постає питання: як правила та мовні форми інтегрують спільності? Можливо, по-перше, діє принцип розуміння і створені на його основі конгруентні світиреальності; по-друге, «симпатія» — схожий, спільний поведінковий чи мовний кодекс, чи, наприклад, ієрархія значень, система ціннісних орієнтацій.)

Мовну гру можна розглядати як розмикання закритого в собі буття, химерне плетиво діалогів та полілогів, відповідностей (істин) та невідповідностей, у яких перетинаються площини прагматики, етики та естетики, реальне та випадкове. Вдамося до експерименту: площа етики, репрезентована правдивою мовою, нівелює гру, зводячи на нівель сенси особистого виграшу. Вона є найбільш детермінованою системою правил, адже ясні правила спільної гри наближають до справедливості, ймовірності не програти. Але й тут «правдивість» мови є проблематичною: неприродно висловлювати парресію, вербалізувати все, що спадає на думку чи видається таким, що відповідає дійсному стану справ. У такому разі природна перформативність комунікації справді виявляється «захистом від істини». Таким чином, у комунікації «дотримання правила» нежорстко визначене, правила користування мовою є творчими, потенційно узгодженими з нескінченною кількістю можливих варіантів чи комунікативних ситуацій. У грі як системі правил завжди присутній елемент довільності, відносної свободи. Саме такий довільний характер правил відкриває перспективи творчості, імпровізації, експерименту. Можна також погодитися з думкою, що гра — царина статистичних закономірностей.

Правила не закріпають гру, але дають можливість для множини комбінацій. Гра — невизначена визначеність, чи визначена невизначеність [5, с. 61].

Мовлення конститує Персону (К. Юнг) — необхідний атрибут психологічного захисту та адаптації, що пролягає між індивідуальним та

соціальним. У такий спосіб проступає одна з сутнісних ігрових функцій. Важливою є розважальна функція гри як засобу естетичного змагання, у якому висновується комунікативний образ. «Гра — репрезентація, а також саморепрезентація», — зауважує Т. Апінян [5, с. 61].

Ігровий світ займає у реальному просторі особливий ігровий простір, а в реальному часі — ігровий час, «зосереджений» у модусі теперішнього. Вихідним елементом всякої гри є слово чи смисл, втілений контекстом як актуальне значення. Динаміка мовної гри зумовлює її просторово-часову конфігурацію, початок і кінець як вхід у систему мовлення та вихід з неї. Конфігурацію ігрової реальності визначає співвіднесеність чи невідповідність її значень реальному стану справ, реальним подіям. На перший погляд, мовна гра — конституція тексту, у якій значення вживаються у строгій відповідності з контекстом та логікою. Руйнування правил мовної гри започатковує нові правила: замість звичного смислу ми вступаємо у поле нонсенсу — химерно сконструйованої мовної гри, яка, проте, зберігає «вхід» у мову та «вихід» з неї. Сплетіння смислів, їх взаємне відлуння свідчить про химерну, симульну специфіку комунікації. Елементи випадковості чи парадоксальності, що ситуативно виникають у ній, трансформують, змінюють логіку контексту. Назви надсилають до інших «імен», що розкривають нові грані смислу, що приховувався під їх поверхнею. Новий звук, граматичний елемент, наголос породжують нове значення попереднього смислу, ніби ковзаючись по розгалуженій поверхні смислу. Мова розгортається як гіпертекст, у якому поруч з лінійною розповіддю зберігається нелінійність, система споріднених вузлів, відгалужень чи ходів, що змінюють, розширюють обсяг значення і дозволяють читати текст у будь-якому напрямку. Т. Лютий зазначає:

Так Д. Джойс в «Улісі» ніби розгортає дві серії: одна пов'язана з сюжетом Одисеї, а інша — з його власною реалізацією сюжету про Блума, де друга серія визначає першу. Усе це супроводжується певними співвідношеннями між серіями, використовується специфічна мова, упроваджується потік свідомості — та й узагалі — здійснюється різноспрямоване протікання думки [6, с. 304].

Увійшовши у неоднолінійну будову тексту, ми відшукуємо смисл, «упізнаємо» його або ж залишаємо цей дискурс, швидко вийшовши з нього. Сміслова варіативність — плід творчої уяви інтерпретатора, його світоглядних меж. Відгадування смислу дозволяє розкрити паралельний, споріднений з попереднім смисл, поринути в нову логіку світорозуміння.

Діалог різних мовних ігор — індивідуальних систем, перехід з одного модусу в інший є можливим за рахунок внутрішнього принципу генетичної смислової спорідненості — внутрішньої аналогії-«симпатії» (М. Фуко), що зводить різні мовні порядки до спільного ступеня розуміння. Як приклад, вдамося до аналогії, що демонструє видимі кореляції мовного та соціального ігрових типів. В існуючі правила гри, подібно вірусам, можуть вбудовуватись нові правила як проекції індивідуальних прагматик. Подібні правила маскуються під «нормальні», що ускладнює їх розпізнавання. Таким чином у грі формується новий ігровий вимір на основі системи переваг того, хто вводить «нові правила» гри. Формується асиметрична структура, що призводить до перемоги тих, хто порушує правила. Така ігрова схема є вдалою або ж дійсною у вимірі прагматики і недійсною у площині етики, що у своїй строгості збігається з правилами використання мови.

Отже, реальність соціальної гри організована як ієрархія типів, що включає рівень мовної гри як фундаментальний. Очевидно, що спільна система мовних правил як горизонту розуміння руйнує саму можливість «приватної» мови за межами цих правил як неприродної мови іншого світу або іншого горизонту. Отже, класичний етичний дискурс збагачується ідеєю імперативності моралі як спільного горизонту соціальної взаємодії на ґрунті спільних правил морального кодексу-«спільного морального тексту», що є демонстрацією використання лудологічної методології у соціальній площині за аналогією. Аргументи на користь приватної моралі, чи, наприклад, прагматики і її активної практики як форми застосування індивідуальних правил мисляться як потенційні деструктивні засади соціальної організації, хаосу «абсурдної нескінченності». Можна також констатувати, що ідея «мовних ігор» Л. Вітгенштейна, яка отримала належну інтерпретацію у філософській теорії, є недостатньо використаною у форматі соціальних досліджень у якості особливої феноменологічної методології.

Література

- [1] Шинкаренко В.Д. Структура и функция игры // Философия и общество. — 2006. — 1(42). — С. 96-117.
- [2] Витгенштейн Л. Философские исследования [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.filosof.historie.ru/item/foo/soo/zooc273/index.html>

- [3] Качераускас Т. Язык и культура в феноменологической перспективе // Вопросы философии. — 2006. — № 6. — С. 137-145.
- [4] Берн Э. Игры, в которые играют люди. — М. : Изд-во Эксмо, 2002.
- [5] Апинян Т.А. Сущностно-универсальное определение игры: феноменология фантома // Вопросы философии. — 2008. — № 2. — С. 58-74.
- [6] Лютый Т. Розумність нерозумного. — К. : ПАРАПАН, 2007.
- [7] Фуко М. Дискурс и истина // Логос. — 2008. — № 2. — С. 159-262.

Надійшла до редакції 1 липня 2016 р.

ВИРТУАЛЬНОСТЬ КАК АТРИБУТ ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ СОВРЕМЕННОГО СОЦИУМА

В.Н. Сокольчик

Социальное пространство и социальное время относятся к важнейшим онтологическим основаниям бытия социума, оформляющим бытие современной цивилизации. Параметры социальных пространства и времени во многом определяют образ реальности в сознании современного человека. Тем не менее, социальное пространство и время не совпадают по своим характеристикам с объективно-научным восприятием и объяснением этих феноменов. Социальное пространство и время, во-первых, лично ориентированы и субъективно наполнены, а, во-вторых, подвержены постоянным динамическим изменениям, сопутствующим и порой предвосхищающим развитие социума. Так, характеризуя социальное пространство, П. Бурдьё в статье «Физическое и социальное пространство» писал о том, что оно является «объективацией и натурализацией прошлых и настоящих социальных отношений» [1, с. 53].

Важнейшей характеристикой социального пространства и социального времени XXI века, тесно связанной с процессами информатизации и медиатизации общества, является виртуальность. Вне феномена виртуальности вообще невозможно понять сущность современной цивилизации, выявить ее характерные особенности, атрибутивные характеристики и воспринять уклад ее жизни.

В контексте развития информационных технологий трансформация термина «виртуальность» изменяется от характеристики состояния реальности (ирреальности) объекта (окружающего нас мира) к

современному пониманию виртуальности как состояния сознания воспринимающего субъекта, в котором грань между реальным и сконструированным мирами фактически стирается. Отчасти в современном дискурсе происходит метафизическое сближение понятий симулякр и виртуальность, с той разницей, что симулякр претендует на то, что он обозначает объект, а виртуальность — состояние и процесс.

Изучение феномена существования человека в информационном обществе и виртуализацию жизни как следствие информатизации одними из первых начали рассматривать представители постмодернизма (Ж. Бодрийяр, Ж. Делез, Ф. Гваттари, У. Эко и др.). Ими осмыслены парадоксы работы с информационными технологиями (например, феномен «компьютерного отчуждения»), понятие «виртуальной реальности», симулирующей действительность и превращающей человека в объект манипулирования. Проблемы информационного общества и влияние виртуальности на жизнь социума поднимали и такие известные авторы как Е. Масуда, М. Кастельс, М. Маклюэн, А.В. Гулыга и мн. др. В тоже время виртуальность в аспекте ее влияния и проявления в социальном времени и пространстве остается малоизученной, несмотря на то, что виртуальная реальность прочно вошла в жизнь социума и «проникла» во все его сферы и институты.

Феномен устойчивости и даже неизбежности пространства, в котором существует социум, виртуальностью разрушается. Виртуальность приносит в субъективное ощущение пространства текучесть и непостоянство, объективируя симуляции и симулякры. При этом реальность становится фантомом, обманом, а ирреальность и симуляция — объективной данностью. Применительно к описанию современного социума можно даже говорить о формировании особой «вирто-сферы», которая существует в среде «вирто-пространства» и «вирто-времени». Как считает автор теории «виртуального общества» немецкий социолог А. Бюль, с развитием технологий виртуальной реальности компьютеры из вычислительных машин превращаются в универсальные машины по производству «зеркальных» миров, пространство которых существует фактически объективно, но формируется по законам новой реальности [8].

Виртуальность как новый атрибут социального пространства, рожденный информатизацией общества, активизирует процесс объективации идей, стимулируя моделирование и существование их в пространстве социума вне материального посредника. Благодаря виртуальному пространству человек развивает новые виды деятельности: например, он уже не только создает образы, но легко манипулиру-

ет ими, «вживляет» их в ткань повседневности, придает им культурный контекст, транслирует любому адресату и т.д. Правда, в результате возникают не артефакты культуры, а виртуальные «симулякры» (двойники, точные копии действительности, вместе с тем реально не существующие), подчиняющиеся собственной логике и живущие собственной жизнью.

Олицетворением виртуальности пространства социума XXI века становится информационная сеть Интернет, гигантская паутина, не только опутывающая пространство, но и реально созидаящая новую реальность и формирующая совершенно новую социальную организацию. Сегментом порожденных виртуальностью организаций становятся виртуальные сообщества — новообразования, которые являются по сути и статусу симуляциями или даже симулякрами воображаемой реальности. Примерами могут служить виртуальный бизнес и финансовое партнерство, виртуальные молитвенные собрания, виртуальные игровые группы и корпорации, виртуальные совместные проекты и даже (!) виртуальный секс и виртуальные кладбища.

Отличной от традиционной и общепринятой в виртуальном пространстве становится система коммуникации индивидов и самовосприятия личности. Коммуникация в виртуальном пространстве вытесняется иллюзией, при этом реальность общения заменяется симуляцией последнего. Каждый может «поболтать в чате», через социальные сети связаться с друзьями, знакомыми и незнакомыми, однако в большинстве случаев в такой коммуникации присутствует не реальная личность, а ее виртуальный образ (аватар), идеализированный сообразно ситуации и не существующий вне виртуального пространства компьютерной реальности.

Безусловно, поколение, привычно ощущающее себя свободно в виртуальной среде, никогда не откажется от всемогущества, предлагаемого виртуальным общением. Без мобильности, быстроты и вседозволенности, создаваемыми виртуальной средой, современный человек себя уже не представляет. Однако платой за эти реалии является суррогатный характер такого вида коммуникации: виртуальное пространство не абсолютно тождественно реальному, а виртуальное общение не является адекватной заменой живого непосредственного контакта между людьми, скорее — прообразом зарождающейся коммуникации аватаров. Человек информационного общества, проводящий большую часть жизни в пространстве Интернета, постепенно растворяется в виртуальном пространстве и теряет целостность собственной личности среди симуляций, утрачивая адекватность самовосприятия.

Коммуницируя с фантомами, сам являясь своего рода фантомом (аватар-маска, реальность которой предполагается, но не гарантируется), человек, живущий в виртуальном пространстве компьютерной сети, начинает путать реальность и сеть, истинное и фантазийное, правду и вымысел. Человек эпохи модерна — эпохи доинформационной, осмысляющий себя в социальной жизни, воспринимает реальность как объективную данность, как естественную необходимость, в которой приходится жить и коррелировать свои действия сообразно внешней довлеющей реальности. Человек эпохи постмодерна и информационного общества, погруженный в виртуальную реальность, увлеченно «живет» в ней, при этом сознавая ее условность, управляемость параметров, предполагает возможность выхода или, наоборот, «зависания» в виртуальном пространстве. Вследствие этого «погружения» перспектива того, что отношения между людьми примут форму отношений между образами, становится наиболее реальной перспективой виртуализации общества. Так, в современном обществе симуляций происходит переход от стабильного и самобытного (идентичного) «я», где самость воспринимается как нечто постоянное, на изменчивое «я», понимаемое как процесс, не имеющий константных точек и позиций. В этом контексте появляется возможность трактовать общественные изменения в пространстве современной цивилизации с помощью дихотомии реальное/виртуальное, где взаимодействия между людьми могут осуществляться и реально, и ирреально — как виртуальные аналоги реальных социальных взаимодействий. Смещение реального и виртуального, возможного и невозможного приводит к тому, что исполнение социальных ролей все чаще заменяется симуляцией, атрибуты институциональности замещаются фантомами, коммуникативное пространство стабильности переходит в пространство потоков, сетей и симуляций.

По нашему мнению, знаменитое выражение М. Маклюэна, в котором пространство информационного общества трактуется как «глобальная деревня» [6, с. 47], уже не отвечает реалиям виртуального пространства социума XXI века. Краткосрочность общения, неустойчивость и кратковременность социальных связей, симуляционный характер отношений, отсутствие устойчивых духовных установок, противоречивость коммуникативных принципов — эти характеристики более адекватно описываются термином «глобальный мегаполис». Последний является образом и одновременно слепком современной социальной действительности, укорененной в виртуальной среде и выражающей конфликт людей, вынужденно связанных между собой условиями

образа жизни мегаполиса, но имеющих право на независимую личную жизнь.

Таким образом, жизнь современного человека протекает сегодня не столько в пространстве объективного мира, сформированного разумом, традициями культуры, биологическими закономерностями, сколько в пространстве фантомном, подчиненном законам виртуальности и симуляциям.

Тесно связано с концептуальным определением пространства современной цивилизации как виртуального и определение социального времени. Последнее неотделимо от пространства, по сути, являясь его проекцией. Рассматривая идею социального времени (социотемпоральности) в своих работах известный исследователь проблемы времени Дж. Фрейзер пишет о том, что социальное время воспринимает историческое и психологическое время сквозь призму существования и предпочтений современного общества [9, с. 14]. Таким образом, социотемпоральность отличается неуниверсальностью времени, его зависимостью от людей, восприятий, социотехнологий и др. Интересна идея Фрейзера о том, что социотемпоральность включает в себя разделение на «время ощущаемое и время понимаемое». «Время понимаемое» относительно объективно и встраивается в пирамиду темпоральностей Фрейзера (см., напр.: [3]), но «время ощущаемое» (по Фрейзеру, оно является порождением научно-промышленной цивилизации и своего рода коллективной шизофренией) абсолютно субъективно не только на личностном, но и на общественном уровне.

Специфической характеристикой социального времени современной эпохи является его виртуальность. «Вирто-время» можно сжимать и разворачивать, направлять вспять (инверсия времени) или же в будущее, работать с ним, нарушая все известные законы объективного мира (в целом на этом строятся и компьютерные эксперименты, и компьютерные игры). Виртуальное время, являющееся прерогативой «вирто-сферы», в силу тотальной компьютеризации общества постепенно переносится в реальную жизнь социума.

К.Ю. Галкин в своем размышлении о виртуальном времени пишет о преимуществах его в аспекте восприятия социума:

Реальное время — все старит, снимает покров иллюзорности, виртуальное время — напротив, создает иллюзию всесильности над вечностью и энтропией, обольщая человека надеждой на бессмертие [2].

Виртуальное время характеризуется «*неуниверсальностью*» (специфичностью), т. е. своего рода индивидуальностью; *дискретно-*

стью — адекватным сочетанием линейного и циклического понимания хода времени; *обратимостью* как возможностью исправить ошибки и переиграть сложившееся; *беспредельностью* как победой над конечностью и, значит, ограниченностью человека и цивилизации в целом; *неравномерностью хода*, что позволяет социуму вписываться в неразмерженный, убыстряющийся ритм постиндустриального общества [7, с. 193]. Особенную позитивную окраску виртуально трактуемому времени придает кажущаяся несерьезность, легкость и «вседоступность» (вседозволенность) нового социального времени XXI века.

Собственно виртуальность как черта социального времени постиндустриальной цивилизации, породила и новые отношения между людьми — отношения отчасти виртуальные, а именно временные и ускоренно-облегченные (которые точно отражает сленговое выражение «не заморачиваться»), неукорененные.

Еще одна черта социального «вирто-времени» современной информационной цивилизации — иллюзия свободного распоряжения и управления временем. Виртуальное время подвластно социуму и его «прихотям», следовательно, оно не является независимым и объективным, постоянным, стабильным и размеренным. Социальная темпоральность, сформированная обществом XXI века, предполагает такой функциональный подход к времени, который подчеркивает иллюзорность и субъективность последнего: возможность ускорить время (улучшить динамику процессов), «перевернуть время» (перевод часов), обогнать или затормозить время (перелететь на самолете через несколько часовых поясов), структурировать время и соответственно его подчинить (сезонная работа, учеба, долгосрочные планы и пр.). Впрочем, это глобальное управление виртуальным временем вопреки внешней иллюзии не создает естественного ритма, подвластного человеку, а вводит в действие некий функционал, постепенно подавляющий и разрушающий индивида [5, с. 432]. В этом контексте личность становится зависимой от сконструированных социумом виртуальных обстоятельств (виртуальных циклов, ритмики процессов).

Интересно, что те характеристики, которые привносит в восприятие времени виртуальность, одинаково необходимы для современной науки с ее дилеммами и парадоксами (виртуальность времени позволяет сочетать несочетаемое, реализовать принцип дополнительности и исключить строгий детерминизм, предлагая свободу трактовки событий (фактов), свободу эксперимента, свободу прогнозов) также необходимы и для индивида, поскольку позволяют иллюзиям всемогущества возобладать над реальностью бессилия. В поисках себя в усло-

виях все большего погружения в реальность «вирто-сферы», человек все меньше ориентируется на «другого», соответственно все меньше видит себя «в зеркале другого» и все дальше уходит от объективного мира. Порождением виртуального времени становится личность, неадекватно оценивающая окружающее, личность, не стремящаяся к объективности мира-идеала, а живущая в иллюзии реальности фантомов. Мир и социум для индивида превращаются в разупорядоченную реальность — события наслаиваются, не уходя в прошлое, сосуществуют с нынешними и даже будущими.

Процесс этот, безусловно, закономерен и, хотя воздействие виртуальности на социальное время тревожит психологов, социологов и просто думающих людей, вряд ли это можно остановить или предотвратить дальнейшее тотальное распространение. Для адаптации личности и социума в целом к современным условиям бытия, в т. ч. к социальному времени и пространству, обществу настоятельно требуются разработки новых социальных механизмов стабилизации культурно-коммуникативных процессов, упорядочения коммуникативного пространства, усиление доверия к науке нового века — ее объясняющей и прогнозирующей функции. Только научившись противостоять деструктивному влиянию быстротечности, фрагментарности, иллюзорности и нестабильности социального пространства и времени современной цивилизации человечество сможет адекватно воспринять будущее и совершенствовать свой жизненный мир.

М. Каstellьс писал:

История только начинается, если понимать под ней то, что после тысячелетий доисторической битвы с природой, сначала выживая в борьбе с ней, а затем покоряя ее, человеческий вид вышел на такой уровень знаний и социальной организации, который дает нам возможность жить в преимущественно общественном мире. Речь идет о начале иного бытия, о приходе нового, информационного века, отмеченного самостоятельностью культуры по отношению к материальной основе нашего существования. Но вряд ли это может послужить поводом для большой радости, ибо, оказавшись в нашем мире наедине с самими собой, мы должны будем посмотреть на свое отражение в зеркале исторической реальности. То, что мы увидим, вряд ли нам понравится [4, с. 505].

Социальное пространство и социальное время — реальные атрибуты существования социума. Их характеристики, свойства, особенности формируют картину мира и образ общества в понимании человека. Отнюдь не объективные научные представления о пространстве и времени, а социально сформированные конструкты последних оказывают

влияние на нашу повседневную жизнь, формируя ее стиль, строй и ритм. Все больше подпадая под порабощение социального обустройства жизни, человек оказывается все дальше от объективности и размеренности мира природы и все сложнее различает истину и ложь, реальность и симуляцию, виртуальные и действительные возможности.

Литература

- [1] *Бурдые П.* Физическое и социальное пространства // Социология социального пространства. — СПб. : Алтейя, 2007.
- [2] *Галкин К.Ю.* Размышление о виртуальном времени [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://bibliofond.ru/view.aspx?id=105427#1>.
- [3] *Гансвинд И.Н.* Дж.Т. Фрейзер и его теория времени [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.chronos.msu.ru/old/RREPORTS/gansvind_o_freizere.htm
- [4] *Кастельс М.* Становление общества сетевых структур // Новая постиндустриальная волна на Западе. — М. : Academia, 1999. — С. 494-505.
- [5] *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура. — М. : ГУ ВШЭ, 2000.
- [6] *Мак-Люэн М.* Галактика Гуттенберга. Сотворение человека печатной культуры. — К. : Ника-Центр, 2003.
- [7] *Соколыч В.Н.* Время, порожденное социумом 21 века, и его влияние на человека и общество // Системная трансформация общества: инновации и традиции. — Брест, 2013. — Вып. 10. — С. 191-194.
- [8] *Bühl A.* Die virtuelle Gesellschaft des 21. Jahrhunderts: sozialer Wandel im digitalen Zeitalter. — Wiesbaden : Westdeutscher Verlag, 2000.
- [9] *Fraser J.T.* A Backward and Forward Glance // Study of Time IV. — N.Y., 1981.

Надійшла до редакції 10 червня 2016 р.

АСКЕТИКА КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

В.Ю. Куценко

Рефлексия аскетического опыта — неотъемлемая составляющая любой религиозной традиции. Но особенностью XX века стало то, что обсуждение проблем «внутреннего делания» вышло за рамки богословского дискурса и стало актуальной темой философии. Современная философия все больше интересуется аскетикой в связи с интересом к практикам субъективации, в рамках которых осуществляется конструирование субъектности. Понятие «субъективация» в неклассических философских подходах находится во взаимосвязи с целым спектром насыщенных смыслами понятий «забота о себе», «практики себя», «духовные практики», «искусство жизни» и т.п. Как поясняет Жиль Делез, «субъективация — это производство модусов существования или стилей жизни [...] то, что Ницше называл изобретением новых жизненных возможностей» [6, с. 124].

От тотального осуждения аскетизма как негуманного явления в классическом гуманизме и философии французского Просвещения философы перешли к его доскональному изучению в связи с проблемой свободы. Современный православный богослов митрополит Каллист (Уэр) ссылается в данном вопросе на Н.А. Бердяева, который определял аскезу как «концентрацию внутренних сил и управление собой», а цель аскетизма видел в освобождении человеческой личности [9]. В философии М. Фуко аскеза («философская аскеза», берущая начало от пифагорейства) соотносится с «практикой себя»: «Аскеза [...] конституирует — в этом и состоит ее цель — субъекта, делает его субъектом истинного говорения» [14, с. 402]. Современные комментаторы поздней философии Фуко выделяют центральный тезис его

теории — «тезис о том, что именно взаимоотношение двух принципов, познания себя и заботы о себе, является ключевой характеристикой, определяющей состояние человека, общества и культуры в каждую эпоху» [15, с. 512].

Сегодня утверждается мысль, что необходимо говорить о разных моделях аскетического преобразования мира, что осмысление аскетичности как практики духовной деятельности человека требует сравнения аскетических систем [1; 5; 7; 10]. Отсюда встает актуальная задача создания продуманной методологии такого сравнения.

В данной статье преследуется цель проанализировать и сопоставить опыты философской интерпретации основных понятий аскетичности. Это необходимо для того, чтобы выяснить механизмы, с помощью которых формируется субъективность — ядро той или иной конкретной культуры. Учитывая обозначенный исследовательский интерес, следует остановиться на интерпретациях аскетичности М. Вебера, Д. Зильбермана, М. Фуко, С. Хоружего. Все они отправной точкой и центром исследования имеют современного человека, его цели, ценности и идеалы. Теории указанных авторов необходимо проанализировать, чтобы проследить динамику осмысления интересующей нас темы. Мы остановимся на веберовском подходе, развитом в работах Зильбермана. Осуществленный Вебером анализ протестантской этики сегодня понимается как одна из первых попыток рассмотрения влияния религиозных факторов на ход истории. Аскеза в миру — одна из центральных тем мыслителя. Эффект Вебера и его влияние на ход развития социально-гуманитарного знания огромен. Он предложил определенную стратегию исследования такой сложной «материи» как духовность. Важно продолжить его мысль о том, как воплотились в жизнь сотериологические установки разных религий, какие стили жизни они породили.

В работе «Протестантская этика и дух капитализма» Вебер ставит вопрос и проблему: показать механизм влияния религиозного сознания на социально-экономические отношения. Как социолог Вебер предложил методiku поиска взаимосвязи между духовными и культурными факторами с факторами социальными.

Для начала поставим вопрос, на какой образ человека ориентируется Вебер? Во главу угла поставлен человек сознательный (осмысляющий, ответственный), действующий, рациональный, социальный.

По мнению Вебера, в основе религии спасения, распространенной на Западе, лежит именно аскетизм, который и позволяет утвердить рациональное отношение к миру. В принципе, в основание западной со-

циологии религии конца XIX — первой половины XX вв., ярким представителем которой является Вебер, заложен тезис, что общества развиваются по одинаковому сценарию, модернизация всегда имеет примерно схожие следствия как для общества в целом, так и для религии, в частности [13, с. 135-148]. П.П. Гайденко и Ю.Н. Давыдов отмечают, что в своем анализе религиозной этики Вебер не меняет методологические средства анализа:

Эталоном для сравнения у него здесь, так же как и в других разделах его социологии, остается целерациональное действие, а его наиболее чистым вариантом является действие экономическое. Поэтому установление типа связи религии именно с хозяйственной этикой остается для Вебера по-прежнему важнейшим средством анализа как самой религии, так и отношения ее к другим социальным образованиям — праву, государству, науке, искусству и т.д. [4, с. 99].

Как мыслитель Вебер принадлежит к интеллектуальной традиции Просвещения с ее изначальным европоцентризмом. Он неуклонно подчеркивал уникальность ценностного комплекса, укорененного в протестантской этике, и социальных условий, способствовавших его распространению в обществе. Этим Вебер подтверждал несомненную для него цивилизационную уникальность Запада.

Веберовский подход отличается тем, что при классификации типов религиозного поведения важнейшим является сравнение, производимое на основании степени рационализации религиозно-этических установок. Сравнение производится Вебером на основании понимания смысла совершаемых действий, с учетом мотивов действующих индивидов.

Вебер интерпретирует кальвинистское учение об индивидуальном спасении как основанное на строгой рациональной этике. Общие ее рамки задаются «религией спасения», которая развивается в двух главных руслах: мистического созерцания и активного религиозно-нравственного действия. Второе русло, по Веберу, есть русло аскезы, которая, в свою очередь, имеет ряд форм. В «Теории ступеней и направлений религиозного неприятия мира» он выделяет две установки мироотношения: отвержение мира — преобразование (освоение, подчинение) мира:

Уже на пороге своего появления аскетизм выступает в двойственном облике: как отречение от мира, с одной стороны, как господство над миром с помощью обретаемых магических сил — с другой [2, с. 311].

Есть и другая, для Вебера не менее важная дихотомия: ним выделяется аскеза рациональная и иррациональная; в пределах христианства

эта дихотомия совпадает с разделением, соответственно, на западную и восточную школы аскетизма. Установка рациональности принципиальна и усиленно подчеркивается: именно она служит переходным звеном, за счет которого религиозные установки постепенно переводятся в установки социально-экономического поведения. В сочинении «Протестантская этика и дух капитализма» Вебер отмечал:

Христианская аскеза [...] на Западе в ее наиболее разработанных формах уже в Средние века, а подчас и в античности, носила рациональный характер. [...] Она превратилась в систематически разработанный метод рационального жизненного поведения, целью которого было преодоление *status naturae*, освобождение человека от иррациональных инстинктов, от влияния природы и мира вещей и подчинение его жизни некоему планомерному стремлению, а его действий — постоянному самоконтролю и проверке их этической значимости [...] Подобное активное самообладание было [...] целью *exercitia* св. Игнатия и высших форм рациональной монашеской добродетели вообще, как и основным идеалом практической жизни пуритан [...] Целью аскезы было создать условия для деятельной, осмысленной, светлой жизни; ее настоятельной задачей — уничтожить непосредственное чувственное наслаждение жизнью; ее главным средством — упорядочить образ жизни [2, с. 154-155].

Отличительной особенностью западного христианства является понимание христианизации как перехода от естественного к социальному, от природы к культуре. Чем больше взаимосвязей между людьми, тем больше запретов на импульсивные проявления человеческой природы, тем больше дистанции по отношению к телу. Подчинение чувственности духовному идеалу, руководство чувственностью со стороны церкви было продуманной стратегией католической церкви. Вебер интересуется эта продуманная рациональность, целенаправленность в стратегиях сознания и поведения, подчинение существования человека началам порядка, метода. Мы убеждаемся в том, как активно протестантизм оперирует социальными характеристиками индивида, в сколь большей степени апеллирует к его культурным, а не естественным, природным определениям.

Отличие кальвинистской аскезы от средневековой (западно-католической), очевидно в отказе от Евангельских советов и в преобразовании тем самым аскезы в чисто мирскую аскезу [там же, с. 156].

Сутью обмирщения аскезы стало убеждение в том, что можно и без Церкви обрести спасение и святость. Модернизация, сопровождаемая секуляризацией, привела к тому, что Церковь, благодать, исповедь как

средства спасения потеряли свою сакральность, перестали быть таинствами.

Фактически тут закладывается механизм на замыкании человека в себе самом, в своей индивидуальности:

Пуританская аскеза, как и любая другая «рациональная» аскеза, стремилась научить человека руководствоваться «константными мотивами», а не «аффектами» [там же, с. 155].

«Религию спасения» Вебер рассматривает как наследницу пророческих движений и считает, что со временем она приобретала этические формы: «принимала облик рациональной этики, ориентированной на внутренние религиозные ценности, как средства спасения» [там же, с. 312]. Далее, по аналогии с Фрейдом, он применяет понятие сублимации, но уже в своей сфере:

Чем больше она («религия спасения»), сублимируясь, переходила от ритуализма к «религии, основанной на внутренней убежденности», [...] тем сильнее росла сознательная рационализация и сублимирование отношения людей к различным сферам владения внешними и внутренними религиозными и мирскими благами [...] это приводит к осознанию внутренней закономерности. Это общее и чрезвычайно важное для истории религии следствие [там же, с. 312-313].

Фактически, в этой цитате Вебер показывает закономерный переход от христианства к рациональной этике. Рационализация христианской веры приводит к росту уверенности человека по поводу своего спасения.

Тем самым «религия спасения» превращалась в деловое предприятие:

Пуритане позднего времени контролировали не только свое поведение, но и Бога. Они совершенно точно знали, почему Бог принял то или иное решение. Следствием подобной методичности в этическом поведении [...] была глубокая христианизация всего человеческого существа [там же, с. 160].

То есть в методически рационализированном этическом поведении и состояла «религия спасения» и задача жизни человека была научиться этой методике.

Как справедливо отмечает Д.И. Польшинский, согласно гипотезе Вебера:

Принципы протестантской хозяйственной этики не изменили жизнь целых народов автоматически, они вначале привели к формированию

элиты «религиозных виртуозов», которые смогли сделать эти ценности стержнем этического комплекса, разделяемого людьми разных сословий и занятий. Именно усилиями этих людей был сформирован «дух» общества, обеспечивший ему импульс к экономическому развитию [11, с. 360].

Интересно выяснить, насколько адекватной является веберовская методология для исследования других религий, в частности православия. Не являются ли выводы исследователя ошибочными, поскольку он опирался на узкую географическую основу (Европа, США)?

В предисловии к украинскому переводу книги канадского философа Чарльза Тейлора «A Secular Age»¹, в которой подробно анализируются изменения в европейском обществе и культурном сознании XVI–XX ст., помещено слово к украинскому читателю. Автор предполагает, что пути модернизации в разных цивилизациях мира различны. В траектории «секуляризации» также можно обнаружить отличия от западного контекста. Мир греческого православия — это другой цивилизационный контекст, что надо учитывать для понимания больших изменений, которые произошли и продолжают происходить в религиозной жизни Европы. Тейлор отмечает, что латиняне и греки сформировали две разные христианские цивилизации, которые мы называем «христианствами», каждая с родственным, но отличным богословским видением, и что важнее, с разными побуждениями к Реформе [12, с. 9]. Тейлор убежден, что сравнение цивилизаций — это путь к самим себе.

Вебер это тоже учитывал. Правда, православие заинтересовало исследователя на относительно короткий срок в начале 1900-х гг. в контексте его работы над «Хозяйственной этикой мировых религий», причем на фоне его интереса к буддизму, конфуцианству или даже индуизму, внимание, которое ученый уделил православной тематике, было очень ограниченным [16]. Православие интересовало его прежде всего с точки зрения особенностей общества современной ему России (см.: [3]). Профессор сравнительной социологии Андреас Бусс отмечает, что трактовка Вебером православия похожа на ту, что дал русский философ В.С. Соловьев в «Рассказе об Антихристе».

Вебер пришел к выводу, что православие производит человека мирской аскезы. Представления о необходимости и возможности выполнения аскетических обетов в мирской жизни присутствовали в православии всегда, с момента возникновения. Сам Христос уединялся в пустыню и другие уединенные места для личной молитвы. Аскетическая

¹Вышел первый том, который содержит первую-третью части оригинального труда Тейлора.

практика способствовала появлению многих монастырей и подвижников: уже в IV в. монахи строят в монастырях новое общество, новый социальный организм. Этот новообразованный социум недолго пребывал в отрыве от мира. Та аскетическая практика, которая сформировалась в пустынях и монастырях, находила широкий отклик в миру. Представления о возможном достижении идеала обожения не только в монастыре, но и в миру, привели к разработке Григорием Паламой в XIV в. концепции, согласно которой мирская жизнь совместима с аскетической практикой.

В связи с задачами статьи остановимся на мало проанализированной в литературе работе Зильбермана «Православная этика и материя коммунизма», опубликованной в США в 1977 году, где сравниваются восточные и западные христианские религиозные традиции.

Зильберман знал о критике Вебера, о его главной методологической трудности — представив протестантизм чем-то исключительным, он сделал его мерой присутствия религии в современности [8, с. 33]. По мнению Зильбермана, тем самым веберовская традиция попала в замкнутый круг. Начались поиски в иных цивилизациях религиозных течений, движущихся к протестантскому идеалу или удаляющихся от него. При этом предполагалось, что развитие религии в направлении протестантизма создавало условия для развития экономики в сторону капитализма. Однако чистый эксперимент здесь невозможен: все современные общества в той или иной мере подверглись воздействию капитализма, и потому нельзя установить, привело бы их независимое развитие к какому-либо иному итогу. Нельзя строго проследить влияние религиозных факторов на ход истории. Но Зильберман предложил выход из этого замкнутого круга. Он сосредоточил внимание на анализе механизмов, действующих в различных типах культурной традиции, которые ведут к созданию самих этих типов.

Логика здесь ровно та же, что и у Вебера: религиозные традиции оказывают влияние на социальную организацию и социальную активность даже в секуляризованных обществах. Но Зильберман идет дальше Вебера и берет во внимание разные типы культурной традиции, типы рациональности и ставит проблему различных целей в историческом развитии. Он ищет нечто отличное от «протестантского» типа ценностной ориентации и при этом не менее весомое и значительное. Такой альтернативой стала русская религиозная традиция, с ее типичными комплексами: «Страха Божия», «Страшного суда».

Я начал с анализа наследия тех византийских богословов, чье воздействие на русскую ментальность оказалось самым значительным

(святой Симеон, святой Максим Исповедник, святой Григорий Палама). Могут поручиться, что некоторые фрагменты их реформ выглядят как самые новейшие инструкции относительно того, как иметь дело с инакомыслием, с проблемой передела власти, моральным вознаграждением и т.п. [8, с. 15].

Исследование «внутреннего смысла» российской культуры, тесно связанной с православием, привело Зильбермана к выводу о том, что сутью православия является «деятельный активизм». Россия стала наследницей византийской ментальности активизма. В то время как вся западная цивилизация выстраивается у него из западного мистического опыта, который оценивается как пассивный:

Подобного рода мистицизм был не деятельностью, а лишь описанием задним числом того, что произошло с субъектом [там же, с. 88].

Проследим, каким путем Зильберман получил этот вывод. Рассматривая восточное и западное христианство, выделяя особенность их богословия и философии, Зильберман сосредоточился на религиозном опыте, на котором основывались культурные традиции различных цивилизаций. И в этой связи на первый план в его анализе выходит аскеза. Он рассматривает аскезу, называя мистиков «духовными атлетами». Но деятельность этих «атлетов» различна в разных исторических традициях. По его мнению, западный мистицизм «экстатичен», основан на ожидании дара свыше, на ощущении озарения.

Зильберман достаточно четко улавливает стратегию восточного христианства (на примере византийского православия), состоящую в том, что спасение человека возможно только во взаимной «синергии» Бога и человека. Он обращается к Максиму Исповеднику, как одному из первых разработчиков этого богословского утверждения:

Бог нуждается в человеческой «синергии», чтобы стать Богом живым. Максим провозгласил это фундаментальным принципом православия. Две природы не могут иметь одну волю и если конкретный человек не может достичь теозиса усилиями собственной воли, то Бог тоже не может воскресить его [там же, с. 115].

«Деятельный активизм» православия выражается в двух важных положениях, которые связаны в свою очередь с обоснованием христоцентризма: (1) аскетизм рекомендуется не только монашествующим, но и всем остальным как общеобязательная практика, так как каждый человек призван к обожению; (2) важная роль в аскетической практике отводится свободной воле человека. Воля — это свойство личности,

дейтельная сила души, отвечающая за потребность к действию, побуждаемая чувством и руководимая разумом, это способность принять решение. Согласование человеческой и Божественной воли ведет человека к обожению. Волевая деятельность «есть деятельность разумная» (св. Иоанн Дамаскин), поэтому воля и сознание тесно сотрудничают в православной аскетике. Так как новый подход Максима Исповедника отрицал «космические» и «мифологические» аспекты христианства и настаивал на историчности встречи отдельных избранных людей с Живым Богом, он может быть определен как реставрация идеи пророков и духа Ветхого Завета [там же, с. 119].

Обращаясь к теме греха, преступления и Царствия Божия, Зильберман разделяет видение этих понятий между восточной и западной традицией. Для католиков Царствие Божие все-таки «на небе» и именно в этой мысли и состоит радикальное отличие Востока от Запада:

Здесь проходил великий водораздел мысли [...] противоположный взгляд символа нематериального или недейственного или просто описательного превалировал на Западе, прошел через Реформацию и выразился в сегодняшнем мире конвенциональном и релятивистском, где материальное и духовное отделены друг от друга. Творение было заклеено «тварным» и тем самым подверженным вине и греху [там же, с. 137].

По мнению исследователя, противоречие между творением и тварным, грехом и виновностью привело к Реформации, которая отвергла благодать, сводя ее к «индексу» веры. Этот «индекс» веры использовался как «напоминание верить в обещанное Евангелие или как чувство вины за отсутствие веры. Сущность и действие благодати забыты и лишены реальности» [там же, с. 137].

Подведем итоги. В рассмотренных нами двух теориях религиозные традиции рассматриваются не в старой манере как идеологии, уничтожающие свободу человека и принижающие его. Они интерпретируются как способы порождения значений, оказывающие влияние на способы осуществления социального действия.

Разговор об аскетике сразу же погружает нас в мир человеческой активности, практик, направленных на переориентацию воли человека. В рамках веберовского подхода аскетизм рассматривается как основной двигатель процесса рационализации отношения к миру и формированию современных структур сознания.

Во второй половине XX века пересматриваются отдельные положения веберовской теории. На примере философии Зильбермана можно

заклЮчить, что это осуществляется за счет введения понятия «культурное различие», перехода от логического универсализма к логикам как системам, множество которых формируется на различии первоначальных посылок (аксиоматик) [там же, с. 186]. Предметом философии становится не «натуральный объект», а построение высказываний, формирование деятельности, способы установления объектов и их отношений. Разрабатывая разные культурные реальности, неклассическое мышление признает онтологическую неполноту каждой из них. Отсюда по-иному мыслится субъективность. Но неполнота и различия придают субъекту деятельный статус. Субъект перестает мыслиться как созерцатель или исследователь заранее заданной реальности. Теперь он включен в процесс производства своей реальности.

Надо сказать, что процесс создания субъективности в православной традиции оказывается более отвечающим современному миропониманию, чем в западном христианстве. В православии человек принимает позицию незавершенной истории и себя как ее деятеля-субъекта. В религиозной интерпретации он становится со-работником Бога в построении его царства на земле, что было сформулировано монашеской традицией как «духовный атлетизм».

Концептуальное осмысление аскетики и духовных практик означает попытку применения рационально-научного стиля к антрополого-экзистенциальной составляющей. На наш взгляд, на современном этапе изучения религий это необходимо, чтобы раскрыть сущностные характеристики основных религиозных понятий.

Литература

- [1] *Бибихин В.В.* Другое начало. — СПб. : Наука, 2003.
- [2] *Вебер М.* Избранные произведения. — М. : Прогресс, 1990.
- [3] *Вебер М.* О России. — М. : РОССПЭН, 2007.
- [4] *Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н.* История и рациональность: Социология М. Вебера и веберовский ренессанс. — М. : Политиздат, 1991.
- [5] *Гнатенко Е.А.* Философский проект правового государства в культуре предреволюционной России. Монография / МВД Украины, Луган. акад. внутр. дел им. 10-летия независимости Украины; [Научн. ред. К.В. Деревянко]. — Луганск : РИО ЛАВД, 2003.

- [6] *Делез Ж.* Переговоры. — СПб. : Наука, 2004.
- [7] *Дмитриев М.В.* Человек православный и Homo Catholicus // Интеллектуальный форум. — 2002. — № 9. — С. 63-87.
- [8] *Зильберман Д.* Православная этика и материя коммунизма. — СПб. : Изд-во Ивана Лимбаха, 2014.
- [9] *Каллист (Уэр),* митрополит. Путь аскетов: отрицание или утверждение? [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/Kallist_Uer/put-asketov-otritsanie-ili-utverzhdnie/
- [10] *Корзо М.* Образ человека в проповеди XVII века. — М. : ИФРАН, 1999.
- [11] *Полывянный Д.И.* Макс Вебер о православии и его влиянии на общественно-политическое развитие России // Сравнительное изучение религиозных традиций: Россия, Восточная Европа, постсоветское пространство. — Иваново: Ивановский государственный университет, 2010. — С. 353-365.
- [12] *Тейлор Ч.* Секулярна доба. Книга перша. — К. : Дух і Літера, 2013.
- [13] *Узланер Д.А* Становление неоклассической модели секуляризации в западной социологии религии второй половины XX в. // Религиоведение. — 2008. — № 2. — С. 135-148.
- [14] *Фуко М.* Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Колледже де Франс в 1981—1982 уч. году. — СПб. : Наука, 2007.
- [15] *Хоружий С.С.* Фонарь Диогена. — М. : Прогресс-Традиция, 2010.
- [16] *Buss A.* Russian Orthodox Tradition and Modernity. — Leiden-Boston : Brill, 2003.

Надійшла до редакції 08 січня 2016 р.

СУЧАСНІ ФІЛОСОФСЬКІ КОНЦЕПЦІЇ СОЦІАЛЬНИХ ІНСТИТУТІВ

А.С. Шпильова

Незважаючи на те, що поняття соціального інституту було введено до наукового обігу лише у другій половині XIX ст., окремі сутнісні характеристики цього поняття і їх можливе втілення розглядалися у філософських концепціях з самих витоків філософії. Так, у конфуціанстві розглядалися інститути держави, сім'ї, релігії та освіти («Лунь юй»); у вченні Платона — інститути сім'ї, держави, освіти («Держава»); у філософії Аристотеля — інститути держави та сім'ї («Політика»). Увага соціальних філософів епохи Відродження була зосереджена переважно на інституті держави (Макіавеллі «Держава», Мор «Утопія», Кампанелла «Місто сонця»). У працях «Утопія» та «Місто сонця» також розглядалися інститути сім'ї, релігії, виробництва та освіти. Інститут держави розглянули і найвідоміші філософи Нового часу: Гоббс («Левіафан»), Локк («Два трактати про правління») та Руссо («Про суспільний договір»). Також Локк і Руссо розглядали інститут освіти — у працях «Про виховання розуму» та «Еміль, або про виховання».

Вперше поняття соціального інституту як філософську категорію зустрічаємо у праці Г. Спенсера «Основи соціології» (1874). Він не лише вперше вжив саме цей термін, запозичивши термін «інститут» з юриспруденції, але й виділив шість конкретних типів соціальних інститутів — сімейні, обрядові, політичні, церковні, професійні, промислові — та докладно їх описав. Проте цілісні концепції соціальних інститутів були розроблені Е. Дюркгеймом, Т. Парсонсом, Т. Вебленом, Д. Нортон, Дж. Серлем та іншими соціологами і філософами.

Одну з найвідоміших та найзначніших класичних концепцій соці-

альних інститутів розробив Е. Дюркгейм. Він вважав соціальні інститути центральним об'єктом вивчення соціології як науки: «Соціологію тоді можна визначити як науку про інститути, їх генезис та функціонування» [2, с. 14].

Соціальний інститут Дюркгейм визначає як «всі вірування, всю поведінку, встановлену групою» [там само]. З'ясувати смисл цього визначення можна через базове поняття філософії Дюркгейма — соціальний факт, що означає «будь-який спосіб дій, усталений чи ні, що має здатність здійснювати по відношенню до індивіда зовнішній примус; або розповсюджений у даному суспільстві, такий, що має у той самий час своє власне існування, незалежне від його індивідуальних проявів» [там само, с. 30]. У праці «Соціологія. Її предмет, метод та призначення» [там само, с. 26-30] Дюркгейм розрізняє два види соціальних фактів: морфологічні (матеріальні) та духовні (нематеріальні). До перших відносять такі, що мають матеріальну основу — архітектуру поселень, зовнішній вигляд одягу, частоту спілкування між індивідами, щільність населення тощо. До других відносять соціальні факти, що мають нематеріальну основу: вірування, колективні уявлення, звичаї.

Соціальні факти регулюють діяльність індивідів, змушують їх мислити та діяти тим чи іншим чином. При цьому вони існують поза свідомістю індивідів, як об'єктивна сутність: індивід, народжуючись у суспільстві, сприймає їх як закон і розвивається під їх впливом. Але щоб ці механізми соціального примусу почали працювати, вони мусять певним чином зародитися. На думку Дюркгейма, це відбувається таким чином: внаслідок об'єднання дій декількох суб'єктів виникає деякий новий результат. Але оскільки це об'єднання виконується поза свідомістю конкретного індивіда, воно «необхідно призводить до закріплення, встановлення поза нас певних способів дій та суджень, що не залежать від кожної окремо взятої волі» [там само, с. 14]. Соціальний інститут — це генезис та закріплення конкретних соціальних фактів, що значною мірою керують життям суспільства.

Дюркгейм підкреслює інтегруючу роль соціальних інститутів у всіх сферах суспільного життя. Наприклад, у роботі «Про поділ суспільної праці» він наголошує:

Щоб професійна етика і право могли установитися у різних економічних професіях, треба, аби корпорація замість непорядкованого і аморфного агрегата, яким вона залишається, стала [...] чітко організованою групою, інакше кажучи, суспільним інститутом [1, с. 11].

Дюркгейм зазначає, що соціальні інститути не лише організовують, формалізують та спрощують діяльність людей, а й здійснюють

на суспільство моральний вплив:

В професійній групі ми бачимо перш за все моральну силу, здатну стримати тиск різних форм індивідуального егоїзму, підтримати в серцях трудящих живе почуття їх загальної солідарності, чинити опір праву сильного так грубо застосовуватися у промислових та торгових відносинах [там само, с. 14].

Соціальні інститути за складністю своєї організації, об'ємом виконуваних функцій та здійснюваним на соціум впливом значно більші, ніж територіальні, професійні чи будь-які інші об'єднання.

Таким чином, Дюркгейм виділяє соціальні факти як особливі способи регуляції мислення та поведінки індивідів у суспільстві. Соціальні факти носять об'єктивний характер та впливають на всіх членів суспільства без винятку. Процес зародження, розвитку, закріплення та функціонування окремих морфологічних та нематеріальних соціальних фактів, що стосуються тої чи іншої сфери життя (відносин кровної або некровної спорідненості, економічних відносин тощо) являє собою соціальний інститут. Кожний з таких інститутів, створених для задоволення певних потреб суспільства, забезпечує впорядкування та формалізацію певної сфери життя і служить посередником у відносинах індивідів, колективів та організацій.

На ідеї Дюркгейма спирався представник структурно-функціоналістичного підходу у соціології Т. Парсонс. Він розглядає суспільство як сталу соціальну систему, що прагне до самозбереження і, як наслідок, до самоорганізації. Одним з механізмів, які забезпечують існування суспільства у відносно сталій формі, є соціальні інститути, які в теорії Парсонса розкриваються через поняття «актор» та «соціальна роль». Він розглядає індивіда або колектив як актора — тобто діючу особу, «основна характеристика якої полягає в прагненні до досягнення цілей, в реагуванні емоційно чи афективно на об'єкти і явища і, в більшій чи меншій мірі, в усвідомленні чи розумінні ситуації, своїх цілей і самого себе» [5, с. 228]. Досягнення цілей актором, на думку Парсонса, переважно регламентується не страхом перед санкціями, а моральними зобов'язаннями та установками. Формування у акторів цих зобов'язань та установок і є одним із найголовніших завдань суспільства.

Відносини, що виникають між соціальними ролями акторів, утворюють соціальну структуру. Парсонс підкреслює, що елементами соціальної структури є не самі актори, або особистості, а саме соціальні ролі: один актор у різних соціальних системах, у різних соціальних

інститутах здатен взаємодіяти у десятках соціальних ролей. Під соціальною роллю Парсонс розуміє «елемент узагальненої стандартизації дій індивідів, що входять в цю систему» [там само, с. 230]; «організований сектор орієнтацій актора, що конститує і визначає його участь у процесі взаємодії» [6, с. 23]. Дії, які треба для виконання тієї чи іншої ролі, стандартизовані не жорстко: вони зазвичай передбачають деякий діапазон варіантів, з яких може вибирати актор, враховуючи його власні ціннісні установки, особливості ситуації та інші індивідуальні умови.

Всі характеристики тієї чи іншої соціальної ролі, що включають очікування членів соціальної групи, їх стандарти та ідеали, засвоюються акторами в процесі соціалізації. Вони неминуче впливають на систему ціннісних орієнтацій особистості, її мотивацію та моральні установки. Такі системи «стандартизованих очікувань, що визначають правильну поведінку особистостей, що виконують певні ролі, засновані як на її власних позитивних моментах конформності, так і на санкціях інших» [5, с. 231] Парсонс і пропонує називати «інститутами».

На думку Парсонса, соціальний інститут як відносно стабільна система, яка визначає соціальні ролі для акторів та регулює відносини між ними, є базовим механізмом самозбереження та самовідтворення суспільства. Саме через соціальні інститути від покоління до покоління у відносно незмінній формі передаються навички, знання, традиції, схеми поведінки. Вони «інтегрують досить різноманітні можливості “людської природи” у єдину систему, що здатна здолати ситуаційні крайнощі, з якими суспільство і його члени постійно стикаються» [там само]: поведінка актора, яка відповідає соціальній ролі і відповідає груповим цінностям та ідеалам, зберігається та заохочується; та, яка не відповідає — засуджується, пригнічується, ігнорується. Цей процес Парсонс і вважає інституціоналізацією, яку визначає як «інтеграцію доповнюючих один одного очікувань від соціальних ролей та наборів покарань в узагальнену релевантну систему взаємодії ролей, спільну для всієї соціальної спільноти» [6, с. 191], причому кожен член соціальної спільноти схильний винагороджувати конформність інших по відношенню до еталону та, навпаки, не схвалювати і засуджувати відхилення.

Утворення соціальних інститутів можливе за умови наявності певної потреби актора та соціальної системи, яка може її задовольнити. Парсонс виділяє три групи соціальних інститутів в залежності від того, як саме вони пов'язують соціальну систему та потреби актора [5, с. 231-232]:

- (1) ситуаційні — соціальні ролі організуються навколо аспектів ситуацій, в яких знаходяться актори і соціальні системи (сім'я, держава);
- (2) інструментальні — інститути, що створені для досягнення певної мети (освіта, медицина);
- (3) інтегруючі — інститути, що створені для регуляції відносин акторів з метою їх об'єднання або уникнення конфліктів (влада, соціальна стратифікація).

Таким чином, на думку Парсонса, соціальні інститути — це відносно стабільні системи стандартизованих очікувань членів суспільства, що визначають та регулюють правильну поведінку акторів, спрямовану на задоволення тих чи інших потреб. Він надає соціальним інститутам роль базового механізму самозбереження та самовідтворення суспільства, що забезпечує єдність його членів та безперервний зв'язок поколінь.

На відміну від Дюркгейма та Парсонса, які зображують інститути як сталі утворення, що орієнтовані на збереження суспільства у стабільному стані, Т. Веблен стверджує, що соціальні інститути — «усталені форми мислення щодо тих чи тих співвідношень та функцій особистості та суспільства» [9, с. 190] — постійно змінюються. Вони склалися у минулому і не можуть повністю відповідати вимогам актуальної реальності. Оскільки вона постійно змінюється, змінюються і уявлення про неї у соціумі, що призводить до змін у соціальних інститутах. Але оскільки інститути змінюються більш повільно (Веблен називає їх «консервативним фактором, фактором соціальної інерції» [там само]), прийти у стан рівноваги з актуальним станом справ у суспільстві вони не можуть. Цей циклічний процес і є поштовхом до еволюції та розвитку:

Еволюція суспільства є по суті процесом ментальної адаптації, що відбувається під тиском обставин у свідомості окремих особистостей, що більше не можуть миритися зі звичними формами мислення, що сформувалися в минулому за інших обставин [там само, с. 192].

Веблен стверджує, що еволюція суспільного устрою стала можливою лише внаслідок природного відбору соціальних інститутів. Існуючі інститути одночасно є і фактором такого відбору, і його результатом:

Прогрес, який зазнавали і зазнають людські інститути і людська природа, можна загалом пояснити природним відбором найбільш пристосованих форм мислення, а також процесом вимушеного пристосування індивідів до навколишнього середовища, що поступово змінюється

зі зростанням спільноти і зі змінами інститутів, за яких живуть люди [там само, с. 188].

Веблен підкреслює виключно важливу роль економічних інститутів в існуванні та розвитку суспільства. Економічні інститути, що сформувалися в минулому, дозволяють суспільству існувати за рахунок використання природних ресурсів, їх обробки, перетворення і розподілу. Коли змінюється актуальний стан справ — наприклад, збільшується кількість населення, змінюються технологічні особливості виробництва чи зменшується кількість природних ресурсів, неминуче мають змінитися і економічні інститути. Ці зміни відбуваються повільно та затримують подальший розвиток суспільства.

Отже, на думку Веблена, соціальні інститути — це усталені форми мислення членів соціуму щодо всіх сфер суспільного життя, що постійно змінюються, намагаючись прийти у рівновагу з актуальним станом справ. Процес зміни актуального стану справ та соціальних інститутів (особливо економічних, які Веблен вважає базовими) і є, на його думку, причиною еволюції суспільного устрою.

Теорії Дюркгейма, Парсонса, Веблена можна розглядати як такі, що належать до структурно-функціоналістичного напрямку: вони акцентують увагу на виникненні та функціонуванні інститутів, на їх структурі, аналізують вплив, який інститути здійснюють на членів соціуму, а не навпаки. На противагу їм з'явилася неоінституціоналістична теорія Р. Кроуза та Д. Норта, що характеризує соціальні інститути як такі, що постійно змінюються, та акцентує увагу не на власне інститутах та їх структурі, а на діях суб'єктів, що підтримують чи змінюють їх.

Згідно з концепцією Д. Норта соціальні інститути визначаються як «створені людиною обмежувальні рамки, що організують стосунки між людьми і задають структуру спонукаючих мотивів людської взаємодії» [3, с. 3]; «правила та характеристики, що забезпечують їх виконання, а також норми поведінки, які структурують повторювані взаємодії між людьми» [4, с. 50]. Норт вважає, що саме соціальні інститути визначають функціонування економіки. Він намагався виробити аналітичні принципи, що дозволили б аналізувати економіку та економічну історію з інституціональної точки зору і з'ясувати, чому економічні системи функціонують по-різному протягом великого проміжку часу.

На думку Норта, інститути регламентують абсолютно всі взаємини між людьми. Він порівнює обмеження, які накладають на суб'єктів

комунікації соціальні інститути, з правилами командної гри, які бувають як формальними, так і неформальними, і за порушення яких суб'єкти отримують покарання. Так, структура соціальних інститутів за Норттом включає формальні правила, неформальні правила та процес виявлення і припинення поведінки, яка суперечить цим правилам.

Головна роль соціальних інститутів у суспільстві — «зменшення невизначеності шляхом встановлення стійкої (хоча не обов'язково ефективною) структури взаємодії між людьми» [3, с. 6]. Ця структура допомагає зберігати суспільство у відносно стабільному стані та забезпечує культурний зв'язок між поколіннями. Але незважаючи на те, що інститути — це досить сталі утворення, вони повільно, але постійно змінюються під впливом природного та соціального середовища. Нортт підкреслює, що хоча формальні обмеження можуть змінюватися блискавично (видання нового закону чи зміна політичного устрою), неформальні обмеження (традиції, звичаї, кодекси поведінки) значно більш консервативні. Зміни у соціальних інститутах можуть бути викликані як змінами у морально-духовній, так і у соціально-економічній сфері суспільства.

Отже, концепція соціальних інститутів Д. Норта характеризує їх як стійкі структурні форми людських взаємодій, що направлені на регуляцію поведінки особистості. Соціальні інститути складаються як з формальних обмежень, так і з неформальних, які є більш сталими та впливовими і які передають від покоління до покоління звичаї, традиції та інші стійкі моральні утворення. Соціальний інститут, на відміну від Дюркгейма і Парсонса, розглядається не як стабільна структура, а як система, що змінюється, реагуючи на перебіг соціально-економічних, політичних, культурних процесів.

І класичні, і неоінституціоналістичні концепції соціальних інститутів здебільшого розглядають їх як системи установок та правил, що регулюють поведінку суб'єктів та забезпечують відносну сталість та збереження суспільства. При цьому походженню соціальних інститутів, формуванню системи установок та максим, що до них належать, приділяється недостатньо уваги. На цю проблему звернув увагу Дж. Серль, який розглядає поняття соціального інституту через поняття інституціонального факту (*institutional fact*), що визначається як «факт, що може існувати лише всередині соціальних інститутів» [7, с. 27]; «факт, що має логічну структуру “X вважається Y в контексті C”, де Y приписує статусну функцію, яка (за рідким винятком) містить деонтологію» [8, с. 10]. Інституціональні факти можуть існувати лише за умови наявності у них статусу, закріпленого і прийнятого колективно. Вони

входять до більш широкої групи соціальних фактів (social facts), які включають будь-яку колективну інтенціональність, та протиставляються грубим фактам (brute facts), які існують незалежно від людини.

Інституціональні факти можуть існувати лише в особливому, інституціональному просторі. Серль зображує існування цього простору всередині звичайної, об'єктивної реальності. Він з'являється, коли певному предмету чи явищу колективно приписується статусна функція «Х вважається Y в контексті С». Інакше кажучи, предмет, явище чи індивід наділяється функцією, яку він не міг би виконувати лише за рахунок своїх властивостей, завдяки колективному визнанню його специфічного статусу та функцій. Яскравим прикладом цього Серль називає гроші, приватну власність та посади: ці явища існують тільки в тому випадку, якщо їм приписується конкретна статусна функція. Прикладом протилежного — грубого факту — можна назвати ніж, яблуко, гору, дощ. Вони зберігатимуть свої властивості незалежно від того, спостерігає їх суб'єкт чи ні; вони існують в об'єктивній реальності.

Для з'ясування змісту поняття соціальний інститут Серль вводить розмежування між двома видами правил: регулятивними та конститутивними. Регулятивні правила регулюють реальність, яка існувала раніше й існування якої логічно незалежне від правил; конститутивні правила конституують діяльність, існування якої логічно залежить від цих правил [7, с. 27-28]. Інституціональні факти можуть існувати лише в системі конститутивних правил, які створюють особливу інституціональну реальність, що не існує поза колективною інтенціональністю.

Виходячи з цього, соціальний інститут — це «система конститутивних правил виду: “Х вважається Y в контексті С”» [8, с. 10]. Головну роль соціальних інститутів Серль вбачає «не просто в обмеженні дій людей, а скоріше у створенні нових видів влади та впливу. В першу чергу людські інститути створюють нові можливості, оскільки запроваджують особливий тип повноважень, наприклад права, обов'язки, зобов'язання, санкції, дозволи, довіреності, вимоги та посвідчення» [там само].

Соціальна реальність та соціальні інститути у Серля не може існувати без мови і поза мовою:

Мова фундаментальна у конкретному відношенні: мова може існувати без грошей, власності, влади або шлюбних відносин, але не можна мати гроші, власність, владу або шлюбні відносини за відсутності мови [...]. Вона не просто описує вже існуючу інституціональну реальність,

а формує її [там само, с. 12].

Так, інституціональні факти, без яких існування соціуму неможливе, виникають лише за умови колективного приписування предмету, явищу чи індивіду статусної функції, яке відбувається виключно засобами мови. Виявити цю функцію в предметі, явищі чи індивіді інакше неможливо, тому що вона не виводиться з фізичних, хімічних чи інших властивостей об'єкта.

Виражаючись просто: немає мови — немає статусної функції; немає статусної функції — немає інституціональної деонтології [там само, с. 13].

Отже, концепція соціальних інститутів Серля будується на понятті інституціональних фактів, що існують лише за умови колективного надання предметам чи явищам певної функції, яку вони не могли б виконувати лише за рахунок своїх властивостей. Ці факти створюють особливу інституціональну реальність, яка не існує поза мовою, тому що мова є необхідною умовою приписування предметам чи явищам статусних функцій. Концепція Серля, що підкреслює визначальну роль мови в формуванні та функціонуванні соціальних інститутів, на нашу думку, має значну цінність для сучасної філософії та соціології. У наступних дослідженнях ми плануємо порівняти концепцію інституціональних фактів Серля з іншими концепціями фактів.

Література

- [1] Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. — М.: Наука, 1991.
- [2] Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод и назначение. — М.: Канон, 1995.
- [3] North D.C. Institutions and Economic Growth: A Historical Introduction // J.A.Frieden, D.A.Lake eds. International Political Economy: Perspectives on Global Power and Wealth. — London and New York: Bedford/St. Martin's, 2003.
- [4] North D.C. Institutions, institutional change and economic performance. — Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

- [5] *Parsons T.* The Present Position and Prospects of Systematic Theory in Sociology // Essays in Sociological Theory. — Glencoe, Illinois : The Free Press, 1949. — P. 212-237.
- [6] *Parsons T., Shils E.* Toward a General Theory of Action. — Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1962.
- [7] *Searle J.R.* The construction of social reality. — London : Penguin Books, 1995.
- [8] *Searle J.R.* What is an Institution? // Journal of Institutional Economics. — 2005. — Vol. 1. — No. 1. — P. 1-22.
- [9] *Veblen T.* The theory of leisure class. — New York : The Macmillan Company, 1912.

Надійшла до редакції 5 липня 2016 р.

АНОТАЦІЇ

Історія філософії та філософія історії

1. **Оннаш Е.-О.** Від Канта до Гегеля або Що таке класична німецька філософія?

На історичному матеріалі автор доводить, що рецепція філософських ідей Канта у Німеччині відбувалася опосередковано: через критичні статті К.Л. Рейнгольда та зміст освіти у Тьубінгенській семінарії. У статті обґрунтовується думка про те, що сучасники Канта та більш пізні кантіанці по-різному інтерпретували його погляди, тому ставиться під сумнів послідовність класичної німецької філософії як еволюції поглядів від Канта до Гегеля.

Onnasch E.-O. From Kant to Hegel or What is Classic German Philosophy? By involving a broad historical material, the author demonstrates an indirect reception of Kant's philosophical ideas in Germany — through C.L. Reingold's critical reviews and the educational content in Tübinger Stift. The paper argues that Kant's contemporaries and the later followers of Kant interpreted his views differently, what casts doubts on the idea of a continuous development of classical German philosophy as an evolution from Kant to Hegel.

Ключові слова: класична німецька філософія, німецький ідеалізм, І. Кант, К. Рейнгольд, Г. Гегель, Тьубінгенська семінарія.

2. **Панафідіна О.П.** Проблема термінологізації німецької філософії кінця XVIII — початку XIX ст.: радянська версія

У статті розглядається історія появи терміну «німецька класична філософія» і прояснюється його значення в контексті радянських досліджень німецької домарксистської філософії. Автор доводить, що цей термін має ідеологічне навантаження і позбавлений наукової легітимності за межами марксистської філософії.

Panafidina O.P. A terminologization problem of German philosophy in the late 18th and early 19th centuries: a Soviet version

This paper presents a genesis of the term «German classical philosophy» and clarifies its meaning within the framework of Soviet investigations of German pre-Marxist philosophy. The author makes a point that this term has an ideological background and lacks scientific legitimacy beyond the Marxist philosophy.

Ключові слова: проблема термінологізації, НКФ, радянська філософська ідеологема, квазінаука, функція наукового терміну.

3. **Синиця А.С.** Розвиток дискусії між представниками континентальної та аналітичної філософії

На прикладі зіставлення ідей Е. Гуссерля і Г. Фреге, М. Гайдеггера і Р. Карнапа, Ж. Дерриди і Дж. Серля, М. Фуко, а також С. Жижека і Н. Хомського у статті досліджено як в історичному ключі змінювалася специфіка дискусії між представниками континентальної та аналітичної філософії.

Synytsya A.S. An evolution of debate between continental and analytic philosophers

Historical change in the specificity of the debate between continental and analytic philosophers is studied via comparison of the ideas of E. Husserl and G. Frege, M. Heidegger and R. Carnap, J. Derrida and J. Searle, M. Foucault, and also S. Žižek and N. Chomsky.

Ключові слова: континентальна філософія, аналітична філософія, методологія, метафізика, наука.

4. **Самчук В.А.** Ідеї комунікативної природи освіти у філософському прагматизмі Джорджа Міда і Джона Дьюї

Автор порівнює філософсько-прагматичні моделі Джона Дьюї та Джорджа Міда, підкреслює, що обидва філософи наголошують на комунікативному та освітньому характері соціального досвіду. У статті обґрунтовується ідея, що спілкування, орієнтоване на перспективу, сприяє творчій модифікації поведінкових стратегій та їхній моральній налаштованості.

Samchuk V.A. Ideas of communicative nature of education in philosophical pragmatism of George Mead and John Dewey

The author compares the philosophico-pragmatic models by John Dewey and George Mead, and demonstrates that both philosophers emphasize a communicative and educational character of the social experience. The paper justifies a view that a forward-looking communication promotes creative strategies of behavior-modification and their moral orientation.

Ключові слова: прагматизм, філософія освіти, експериментальна наука, демократія, теорія особистості, університет.

5. **Оліфер О.Є.** Проблема ідентичності особистості у філософії античності та Нового часу

У статті розглянуто проблему ідентичності особистості в античній та новочасній філософії. Окреслено погляди Платона, Аристотеля та Декарта, що виступили як передумова сучасної теорії ідентичності. Схарактеризовано

концепцію ідентичності особистості Локка, а також аргументи його критиків: Лейбніца, Батлера і Томаса Ріда.

Olifer O.E. The problem of personal identity in Ancient and Modern philosophy

The author presents an overview of conceptions of personal identity in ancient and modern philosophy. Plato's, Aristotle's and Descartes' views are outlined as preconditions for identity theory. Locke's conception of personal identity is characterized as well as the arguments of his critics: Leibnitz, Butler and Thomas Reid.

Ключові слова: ідентичність особистості, антична філософія, філософія Нового часу, Дж. Локк, свідомість.

6. **Сидоренко І.М.** Метафізичний характер війни в концепціях Е. Юнгера і Я. Паточки

Стаття присвячена реконструкції «метафізики війни» через звернення до концепції тотальної мобілізації Е. Юнгера та екзистенційно-феноменологічної філософії Я. Паточки. Автор стверджує, що сучасна «нетрадиційна» війна утворює не істинну єдність націй Е. Юнгера чи досвід солідарності Я. Паточки, а політику воєнізованого гуманізму, що призводить до ескалації насилля.

Sydorenko I.M. A metaphysical character of war in the conceptions of E. Jünger and J. Patočka

The paper presents a reconstruction of the «metaphysics of war» by involving the conception of a total mobilization by E. Jünger and an existential-phenomenological philosophy by J. Patočka. The author claims that the modern «non-traditional» war embodies not the true unity of nations by Jünger, or a solidarity experience by Patočka, but the policy of a militarized humanity, which leads to an escalation of violence.

Ключові слова: війна, метафізична природа війни, тотальна мобілізація, досвід солідарності, насилля.

7. **Полякова В.О.** Архітектура пам'яті у творах Готфрида Лейбніца в перспективі сучасних досліджень

У статті автор розглядає окремі характеристики пам'яті, її місце в структурі особистості, зв'язок між пам'яттю і досвідом як їх розуміє Лейбніц. Акцентується увага на тих аспектах лейбніцевської концепції пам'яті, що знаходять подальший розвиток у сучасній науковій літературі.

Polyakova V.O. An architecture of memory in the work of Gottfried Leibniz from a standpoint of modern investigations

The author investigates some aspects of Leibniz's conception of memory, interconnections between memory and experience and the place of memory in the structure of person. The paper contains an overview of the philosophical heritage of Leibniz as presented in the modern scientific literature.

Ключові слова: Лейбніц, пам'ять, спогад, простір, сприйняття.

8. **Мішалова О.В.** Історичні твердження та поняття як конститутивні елементи історичної дійсності

У статті розглядається питання семіотичної природи історичної дійсності, обґрунтовується положення, що історичні твердження та поняття представляють собою конститутивні елементи історичної дійсності. Підкреслюється, що цінності є невід'ємним компонентом історичного знання, у зв'язку з чим автор здійснює спробу окреслити власне поняття об'єктивності історичного знання.

Mishalova O.V. Historical statements and concepts as constitutive elements of historical reality

The paper deals with an issue of the semiotic nature of historical reality, it is substantiated the point that historical statements and concepts are constitutive elements of historical reality. It is stressed that values are an integral part of historical knowledge therefore the author attempts to outline her own concept of the objectivity of historical knowledge.

Ключові слова: історична дійсність, історичний факт, історичне поняття, об'єктивність.

Свідомість. Мова. Суспільство.

9. **Сепетий Д.П.** Філософія свідомості Вільяма Хаскера: аргументація за інтераціоналістський дуалізм

У статті обговорюється дуалістична психофізична концепція Вільяма Хаскера, з'ясовується її місце у контексті сучасної аналітичної філософії свідомості. Автором розкриваються й пояснюються аргументи Хаскера проти елімінативізму та інших версій матеріалізму, на користь тез про нефізичну природу свідомості та її каузальний вплив на фізичні процеси у мозку, що зумовлюють людську поведінку.

Sepetyi D.P. William Hasker's philosophy of mind: the case for interactionist dualism

The author considers William Hasker's dualistic mind-body conception, and outlines its place in the context of the contemporary analytic philosophy of mind. He also explains main Hasker's arguments against eliminativism and other versions of materialism, in favor of the view that mind is nonphysical and determines human behavior by a causal influence to the physical processes in the brain.

Ключові слова: свідомість, мозок, матеріалізм, дуалізм, фізичний, суб'єктивний, епіфеноменалізм, інтераціоналізм, раціональність.

10. **Козаченко Н.П.** Свідомість: проблема означення

Розглядаються два підходи у дослідженні свідомості: есенціалізм та номіналізм. Прослідковується розвиток і зміна змісту поняття «свідомість» у зв'язку з розвитком соціуму та науковими досягненнями.

Kozachenko N.P. Consciousness: the problem of definition

The author considers two approaches in a consciousness research: essentialism and nominalism. A development of the notion of consciousness is analyzed, as well as its changing along the development of society and scientific achievements.

Ключові слова: свідомість, філософія свідомості, психіка, психофізична проблема.

11. **Дроздова Т.О.** Свідомість, панпсихізм та наукова картина світу

Стаття присвячена проблемі свідомості та її вирішенню в контексті сучасних спроб відмовитись від фізикалістської картини світу. У зв'язку з цим автор актуалізує гіпотезу панпсихізму, яка після тривалого виключення з серйозного філософського дискурсу на початку ХХІ ст. переживає ренесанс, особливо в рамках аналітичної філософії.

Drozdova T.O. Panpsychism, consciousness and scientific worldview

The paper deals with the problem of consciousness in the context of modern attempts to reject a conception of physicalism. In this connection the author refreshes the hypothesis of panpsychism, which, after a long period of oblivion, is now enjoying a resurgence, especially within analytic philosophy.

Ключові слова: свідомість, панпсихізм, наукова картина світу, квантова фізика.

12. **Тищенко М.В.** Діалогові протоколи як спосіб моделювання контекстів аргументації

У статті досліджуються проблеми визначення діалогових протоколів та можливості, які вони надають для формального вираження типів діалогу.

Tyschenko M.V. Dialogue protocols as a tool to model argumentation contexts

The article is devoted to the problems of defining dialogue protocols and possibilities they provide for a formal representation of dialogue types.

Ключові слова: діалог, типи діалогів, діалоговий протокол, контекст аргументації, мульти-агентні системи.

13. **Абдула А.І.** Розум, раціональність, суб'єкт

Розглядається коло питань, пов'язаних з проблематикою розуму та раціональності. Пропонується суб'єктна інтерпретація взаємозв'язку, розвитку та протиставлення різних форм розуму. Висвітлюються варіативні та субстанційні аспекти внутрішньої структури раціонального, рівні його співвідношення з ірраціональним. Аналізуються соціальні аспекти функціонування раціональності.

Abdula A.I. Reason, rationality, subject

The paper is devoted to some problems connected with an issue of reason and rationality. The author proposes a subjective interpretation of an interrelation between various forms of reason and their development. The variative and substantive aspects of the internal structure of rationality are explained, as well as the levels of its interconnection with irrationality. The paper presents also an analysis of some social dimensions of rationality.

Ключові слова: розум, раціональність, помилковість, критика, ірраціональне, структура, суб'єкт.

14. Балута Г.А. «Мовна гра» як універсальний ігровий тип

Автор обґрунтовує, що кожна класифікація ігор має включати факт мовної гри як вихідної (інструментальної) умови будь-якого типу гри, оскільки реальність соціальної гри організована як ієрархія типів, що включає рівень мовної гри як фундаментальний.

Baluta G.A. «Language game» as an universal game type

The author explains that each game classification should include the language game as an initial (instrumental) precondition for the game of any kind, since the reality of a social game is organized as an hierarchy of types, including the level of a language game being fundamental.

Ключові слова: мова, класифікація ігор, ігрові типи, мовна гра.

15. Сокольчик В.М. Віртуальність як атрибут простору і часу сучасного соціуму

Стаття присвячена характеристиці соціального часу і соціального простору сучасної інформаційної цивілізації. Автор розглядає нові цінності, характеристики суспільства, комунікативні практики і відносини, що виникли внаслідок існування суспільства у віртуальному просторі і віртуальному часі.

Sokolchuk V.M. Virtuality as an attribute of space and time of the modern society

The paper is devoted to a characterization of a social time and social space of the modern informational civilization. The author considers new values, characterizations of society, communicative practices and relationships arising due to social existence in a virtual space and virtual time.

Ключові слова: соціальний простір, соціальний час, віртуальність, симулякр, інформаційне суспільство.

16. Куценко В.Ю. Аскетика як предмет філософського осмислення

У статті розглядається аскетика як можливий механізм конструювання суб'єктності. Автор вважає, що спроби філософської інтерпретації аскетичності в роботах М. Вебера і Д. Зільбермана в якості основного двигуна процесу раціоналізації ставлення до світу і формування сучасних структур свідомості не втратили своєї актуальності.

Kutsenko V.Y. Asceticism as an object of philosophical reflection

The article considers asceticism as a possible mechanism for the construction of subjectivity. The author claims that philosophical interpretations of asceticism by Max Weber and David Zilberman as the main engine of the streamlining relationship to the world and the formation of modern structures of consciousness remain highly relevant and require further development.

Ключові слова: аскетика, суб'єктність, релігійна свідомість, аскетичні практики, раціональність.

17. **Шпильова А.С.** Сучасні філософські концепції соціальних інститутів

У статті стисло описано сучасні філософські концепції соціальних інститутів Є. Дюркгейма, Т. Парсонса, Т. Веблена, Д. Норта та Дж. Серля та порівняно принципові положення перерахованих концепцій.

Shpiljova A.S. Modern philosophical conceptions of social institutions

The author briefly describes the current philosophical conceptions of social institutions of E. Durkheim, T. Parsons, T. Veblen, D. North and J. Searle and compares fundamental positions of the listed philosophers.

Ключові слова: соціальний інститут, інституціональний факт.

НАШІ АВТОРИ

Абдула Андрій Іванович — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Криворізького державного педагогічного університету, м. Кривий Ріг.

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

Дроздова Тетяна Олександрівна — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Черкаського державного технологічного університету, м. Черкаси.

Куценко Вікторія Юріївна — здобувач кафедри філософії природничих факультетів Одеського національного університету ім. І.І. Мечникова, м. Одеса.

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

Мишалова Олена Віталіївна — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Криворізького державного педагогічного університету, м. Кривий Ріг.

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

Оннаш Ернст-Отто — доцент кафедри філософії Утрехтського університету, м. Утрехт, Нідерланди.

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

- Полякова Вікторія Олегівна** — аспірантка кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету ім. І.І. Мечникова, м. Одеса.
- Самчук Володимир Андрійович** — аспірант кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія», м. Київ.
- Сепетий Дмитро Петрович** — кандидат філософських наук, доцент кафедри суспільних дисциплін Запорізького державного медичного університету, м. Запоріжжя.
- Сидоренко Ірина Миколаївна** — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і методології науки Білоруського державного університету, м. Мінськ, Білорусь.
- Синиця Андрій Степанович** — кандидат філософських наук, доцент кафедри гуманітарних дисциплін Львівського державного університету фізичної культури, м. Львів.
- Сокольчик Валерія Миколаївна** — кандидат філософських наук, доцент кафедри суспільного здоров'я і охорони здоров'я Білоруської медичної академії післядипломної освіти, м. Мінськ, Білорусь.
- Тищенко Микита Валерійович** — аспірант кафедри логіки філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка, м. Київ.
- Шпильова Анастасія Степанівна** — аспірантка кафедри філософії Криворізького державного педагогічного університету, м. Кривий Ріг.

Наукове видання

Актуальні проблеми духовності

Збірник наукових праць

Випуск 17

Головний редактор — Я.В. Шрамко

Здано до набору 28.09.2016. Підписано до друку 10.11.2016.

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

Ум.-друк. арк. — 15,4.

Наклад — 300 прим. Зам. № 015-98.

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

Криворізький державний педагогічний університет

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