

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 19

Кривий Ріг  
КДПУ • 2018

**ISSN 2076–7382**

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

*Засновник видання:* Криворізький державний педагогічний університет

*Головний редактор:* **Ярослав Шрамко** (Кривий Ріг, Україна)

*Відповідальні редактори:* **Надія Козаченко** (Кривий Ріг, Україна)  
**Оксана Панафідіна** (Кривий Ріг, Україна)

*Редакційна рада:* **Ірина Голубович** (Одеса, Україна)  
**Володимир Капіца** (Кривий Ріг, Україна)  
**Жанна Колоїз** (Кривий Ріг, Україна)  
**Світлана Куцепал** (Полтава, Україна)  
**Алла Лобанова** (Кривий Ріг, Україна)  
**Жуан Маркуш** (Натал, Бразилія)  
**Вадим Менжулін** (Київ, Україна)  
**Володимир Навроцький** (Харків, Україна)  
**Наталія Романець** (Кривий Ріг, Україна)  
**Вадим Росман** (Маямі, США)  
**Ірина Хоменко** (Київ, Україна)

*Видання засноване за ініціативою Тавриди Хорольської*

Науковий філософський журнал «Актуальні проблеми духовності» публікує оригінальні дослідницькі статті з усіх галузей філософського знання. Журнал орієнтований на залучення здобутків сучасної аналітичної філософської думки до проблемного кола вітчизняної філософії. Редакційна рада схвалює публікації українських перекладів статей закордонних авторів, які репрезентують актуальні або класичні філософські дослідження, за умов дотримання авторських прав та за згодою авторів.

Для науковців, викладачів філософії, філософських і суспільно-гуманітарних дисциплін, аспірантів, студентів та усіх, хто цікавиться проблемами філософії.

Рекомендовано до друку Вченою радою Криворізького державного педагогічного університету. Протокол № 4 від 08.11.2018 р.



10.31812/apd.v0i19

Кривий Ріг. КДПУ. 2018.

## ЗМІСТ

<b>ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ТА СУЧАСНІСТЬ</b> .....	1
<i>Я.В. Шрамко</i> Проблеми філософської онтології в аналітичній перспективі.....	3
<i>К.В. Райхерт</i> Чотирикатегоріальна онтологія Едварда Джонатана Лоу (огляд) ..	26
<i>Д.П. Сепетий</i> Чи був Декарт субстанційним дуалістом? .....	36
<i>І.Б. Григорян</i> Проблема універсалій в роботах Варфоломія Болонського та Петра Арагонського .....	63
<i>A. Leonov</i> John Dewey and the Mind-Body Problem in the Context: The Case of «Neutral Monism» .....	72
<b>ФІЛОСОФСЬКА КЛАСИКА</b> .....	97
<i>О.Є. Оліфер</i> Передмова до публікації .....	99
<i>Джозеф Батлер</i> Про ідентичність особистості.....	105

<b>АКТУАЛЬНІ ТЕОРЕТИКО-ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ</b> .....	111
<i>Н.П. Козаченко</i> Що таке модель і яка від неї користь філософу? (на прикладі моделей ідеального суспільства) .....	113
<i>О.П. Панафідіна</i> Наративне пояснення, практичний силогізм та історична наука ...	132
<i>О.В. Мішалова</i> Ідея прогресу та моделі розгортання історичного процесу .....	162
<i>Н.В. Бородіна</i> Міфи критичного мислення .....	184

# ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ТА СУЧАСНІСТЬ

---

---



# ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФСЬКОЇ ОНТОЛОГІЇ В АНАЛІТИЧНІЙ ПЕРСПЕКТИВІ

Я.В. Шрамко

**Анотація.** Стаття носить оглядовий характер і присвячена специфіці дослідження в аналітичній філософії деяких класичних онтологічних проблем. Зокрема розглядаються такі проблеми, як проблема буття, проблема тотожності, проблема субстанції, проблема універсалій та проблема причинності. Наголошується, що аналітична філософія не тільки уточнює формулювання і саму постановку цих та інших класичних онтологічних проблем, але й пропонує новий погляд на їхню сутність, а також нові підходи до їх розв'язання. В центрі уваги знаходяться підходи Готлоба Фреге, Бертрана Рассела, Девіда Льюїса, Едварда Лоу та інших дослідників. На прикладі цих підходів демонструється характерне для аналітичного підходу прагнення чіткості та виразності формулювання і розв'язання філософських питань, визначеності понять, що використовуються, максимального залучення евристичного потенціалу методології мовного аналізу й можливостей сучасного логічного інструментарію.

**Ключові слова:** аналітична онтологія, метафізика, проблема буття, проблема тотожності, проблема субстанції, проблема універсалій, проблема причинності.

Аналітична філософія є доволі розгалуженою течією сучасної філософської думки, що охоплює практично всі галузі філософського знання, чільне місце серед яких займає й *метафізика*, або *філософська онтологія*. Загалом для аналітичного підходу до побудови філософських концепцій характерним є прагнення чіткості та виразності формулювання і розв'язання філософських питань, визначеності понять, що використовуються, максимального залучення евристичного потенціалу методології мовного аналізу й можливостей сучасного логічного інструментарію. Це справедливо й для аналізу проблем філософської онтології, як от проблеми буття, тотожності, субстанції, універсалій

та інших. Аналітична філософія не тільки уточнює формулювання і саму постановку цих та інших класичних онтологічних проблем, але й пропонує новий погляд на їхню сутність, а також нові підходи до їх розв'язання.

Специфіка аналітико-філософського підходу знаходить своє вираження насамперед у загальній методологічній настанові: розглядати і розв'язувати філософські питання крізь призму ретельного логічного й мовного аналізу. Важливо пам'ятати, що аналіз мови та мовних засобів є для аналітичної філософії не самоціллю, а слугує ефективним способом прояснення й дослідження онтологічних проблем по суті. Це обумовлено тією обставиною, що, як зауважив у своїй передмові до «Логіко-філософського трактату» Бертран Рассел<sup>1</sup>, вирази мови лише в тому разі можуть стверджувати дещо про дійсність, якщо між мовою і дійсністю є дещо спільне. Таким чином, саме через дослідження структур мовних виразів ми отримуємо доступ до структур тієї реальності, якої ці вирази можуть стосуватись.

## 1 Проблема буття

Можна стверджувати, що категорія буття є найважливішим онтологічним поняттям, оскільки саме воно з часів Парменіда визначає предмет філософської онтології. В історії філософії це поняття доволі часто використовувалось задля містифікуючої метафізичної спекуляції, типові зразки якої знаходимо в Гегелівській «Науці логіки», де чисте буття, що «визначає себе всередині самого себе» як основа й початок науки, водночас виявляється і чистим небуттям, «абсолютно безпосереднім» і разом з тим «абсолютно опосередкованим»<sup>2</sup>. Такого роду словесна еквілібрістика, абсолютна чужа аналітичному способу трактування філософських проблем, являє собою наочний приклад «категоріальної помилки» в смислі Гільберта Райла, яка в цьому разі виникає через необґрунтоване гіпостазування дієслова «бути» і довільне приписування відповідному абстрактному об'єкту невластивих йому характеристик.

Аналітична філософія прагне дистанціюватись від такого роду недоладностей і оманливих формулювань, з якими зазвичай асоціюється практика використання слова «буття» в рамках спекулятивних філо-

<sup>1</sup> *Russell B. Introduction // Wittgenstein L. Tractatus Logico-Philosophicus.*

<sup>2</sup> Див.: *Hegel G.W.F. Wissenschaft der Logik. Band 1: Die objektive Logik.* — Jazybee Verlag, 2016. — S. 35, 40.



софських концепцій, а натомість витлумачує буття просто як сукупність *всього, що є*, інакше кажучи, *всього, що існує*, і, у такий спосіб, веде мову саме про *поняття існування* та пов'язані з цим поняттям проблеми. Багато з цих проблем концентруються навколо питання, *чи є існування властивістю* індивідів. Це питання бере свій початок ще від Аристотеля, який відповів на нього заперечно, наголошуючи, що буття не може бути родом для жодної речі<sup>3</sup>. Такої самої точки зору дотримувались Юм і Кант, які заперечували предикативну природу існування на тій підставі, що воно не додає до поняття предмета нічого нового<sup>4</sup>.

Справа в тому, що якщо ми підемо за буквальною граматичною формою заперечувальних тверджень про існування, то змушені будемо зробити висновок, що в таких твердженнях (наприклад, у висловлюванні «Кентаври не існують») у деяких об'єктів (в цьому разі у кентаврів) заперечується наявність певної властивості, а саме властивості існування. Такий висновок призводить до значних філософських ускладнень, на які звернув увагу Алексіус Мейнонг<sup>5</sup> — адже заперечити наявність деякої властивості в об'єкта можна лише в тому разі, якщо цей об'єкт вже існує, а отже, в прикладі з кентаврами виходить, що вони в якомусь смислі одночасно існують і не існують. Так само в онтологічному доведенні буття Бога спроба приписати властивість існування безпосередньо Богові вже наперед передбачає існування відповідного об'єкта.

У сучасній аналітичній філософії загальноприйнятим є розуміння багатозначності дієслова «бути» («є»), яке підкреслювали ще Фреге й Рассел, і пов'язаної з цим не завжди точної визначеності відповідних мовних виразів. А саме, зв'язка «є» у висловлюваннях може вживатись, як мінімум, в таких чотирьох смислах:

- (1) як тотожність («Київ є столиця України», в логічному запису виражається через знак рівності —  $a = b$ );
- (2) як предикація («Сократ є людиною» —  $P(a)$ );

<sup>3</sup> Див.: *Аристотель* Метафізика, В 3, 998b22-27; Друга аналітика, II 7, 92b14.

<sup>4</sup> «Буття вочевидь не є реальним предикатом, себто поняттям чогось такого, що могло б додаватися до поняття речі» (*Кант I*. Критика чистого розуму. — Київ: Юніверс, 2000. — С. 351). Порівн. відоме твердження Аристотеля, що «суще і єдине — одне й те саме», а також «одне й те саме — «одна людина» і «людина», а також «людина, що існує» і «людина», і повторення в мові «він є однією людиною і він людина, що існує» не виражає чогось різного» (Метафізика, Г 2, 1003b23-28).

<sup>5</sup> Див.: *Meinong A. Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung.* — Hamburg: F. Meiner, 1988.

- (3) як квантор існування («Бог є» —  $\exists x(x = g)$ , «Людина є» —  $\exists xP(x)$ );
- (4) як підведення виду під рід («Людина є розумною істотою» —  $\forall x P(x) \rightarrow Q(x)$ ).

Із усіх зазначених смислів тільки третій власне виражає твердження про існування, що, з точки зору сучасної логіки, означає тлумачення існування не як властивості індивідів, а як певної *метавластивості* більш високого рівня, яка стосується самих предикатів, що визначають області значень відповідних змінних, що квантифікуються.

Таке розуміння було ретельно обґрунтовано Фреге, який розглядав висловлювання про існування як такі, що виражають певну *властивість поняття*, а саме властивість порожності або непорожності їхніх обсягів: «Адже твердження існування є не що інше як заперечення нуля (Verneinung der Nullzahl)»<sup>6</sup>. Підхід Фреге дозволяє уникнути небажаних онтологічних зобов'язань у вигляді необґрунтованого постулювання об'єктів, існування яких заперечується, або ж піддається сумніву. За такого підходу наведене вище висловлювання про кентаврів насправді нічого не стверджує про реальні властивості таких об'єктів як «кентаври», а має витлумачуватись як «Поняття “кентавр” є порожнім (має порожній обсяг)», а твердження «Бог існує» не означає нічого більшого як «Поняття “Бог” є непорожнім». У свою чергу, це останнє твердження саме ще потребує доведення, але у будь-якому разі перехід від простої констатації наявності поняття до висновку про його непорожність є логічно некоректним. А відтак, за словами Фреге, «оскільки існування є властивістю поняття, то онтологічне доведення буття Бога не досягає своєї мети»<sup>7</sup>. Зазначимо, що аналіз Фреге багато в чому дотичний до висновків Канта, який також відкидав онтологічне доведення, на тій підставі, що існування не може бути властивістю «реальних речей». Проте, на відміну від Канта, який взагалі заперечував для існування статус властивості, Фреге вдається експлікувати предикат існування як певну властивість, але вже *властивість другого порядку*, що стало можливим завдяки ефективному застосуванню сучасного логічного апарату.

Прояснення природи поняття існування відкриває шлях до відповіді на питання, якого роду об'єкти взагалі можуть існувати. Для

<sup>6</sup> Frege G. Die Grundlagen der Arithmetik. — Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988. — S. 64.

<sup>7</sup> Frege G. — Там само.

розв'язання цієї проблеми необхідно розробити те, що зазвичай називається «критеріями існування», одним із яких виступає критерій тотожності.

## 2 Проблема тотожності

Поняття *тотожності* тісно пов'язане з поняттям існування. Згідно з одним із основних постулатів логіки і онтології, все, що існує, і все, що тільки може існувати, є і має бути самототожним (тотожним самому собі). Далеко не випадково, як зазначено вище, одне з можливих значень дієслова «бути» («є») виражає саме твердження тотожності. Основний характеристичний принцип тотожності, що отримав назву «закон Лейбніца», стверджує, що не існує двох різних предметів, які були б повністю однаковими<sup>8</sup>. Зазвичай цей закон розділяють на два окремих взаємообернених принципи: (1) *тотожність нерозрізненного* (якщо два предмети мають ті самі властивості, то вони тотожні) і (2) *нерозрізненість тотожного* (якщо два предмети тотожні, то вони мають ті самі властивості).

Ці принципи регулюють те, що зазвичай називають *нумеричною* тотожністю, яка вимагає повної збіжності тотожних предметів, на відміну від *квалітативної* (якісної) тотожності, яка стверджує наявність у предметів лише певних спільних властивостей. Фактично, квалітативна тотожність характеризує високу міру *схожості* предметів, як у випадку, коли ми порівнюємо між собою двох близнюків, або піщинки в купі піску, проте не повний (чисельний) їх збіг, коли, по суті, йдеться про один і той самий предмет. У чистому вигляді, нумерична тотожність означає «абсолютну, або тотальну якісну тотожність і вона може мати місце тільки між предметом і ним самим»<sup>9</sup>.

У цьому сенсі, сама можливість нетривіальної нумеричної тотожності часто ставиться під сумнів, що знаходить своє вираження у парадоксі, за яким будь-яке твердження тотожності (типу « $a = b$ ») або відноситься до *одного і того самого* предмета, і тоді воно є тривіальним (і абсолютно неінформативним, оскільки означає не що інше, як « $a = a$ »), або ж до двох різних предметів, і тоді воно є необхідно хибним. Як зазначає Фреге в своїй класичній статті «Про смисл і

<sup>8</sup>Див., напр.: *A Companion to Metaphysics*. Second Edition / Ed. by Jaegwon Kim, Ernest Sosa, and Gary S. Rosenkrantz. — Blackwell Publishing, 2009. — P. 325.

<sup>9</sup>Noonan H., Curtis B. Identity // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2014 Edition) / Edward N. Zalta (ed.). — URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/identity/>>.

значення»:

Рівність спонукає до роздумів через запитання, які з нею пов'язані і на які не так легко відповісти. Чи є вона відношенням? Відношенням між предметами? Чи між іменами або знаками предметів? [...] Якщо ми в рівності будемо вбачати відношення між тим, що позначають імена «а» і «b», то, здається, ми не зможемо відрізнити  $a = b$  від  $a = a$ , у разі коли  $a = b$  є істинним. Тим самим виражалось б відношення речі до самої себе, а саме таке відношення, в якому кожна річ знаходиться до самої себе, але жодна річ не знаходиться до жодної іншої речі<sup>10</sup>.

Або, за афористичним висловом Вітгенштейна:

Сказати про *дві* речі, що вони тотожні, це сказати нісенітницю, а сказати про *одну* річ, що вона тотожна самій собі, це нічого не сказати<sup>11</sup>.

Під впливом такого роду труднощів Пітер Гіч запропонував взагалі відмовитись від ідеї абсолютної (або строгої) тотожності і вести мову про тотожність тільки як про *відносне* поняття. А саме, твердження «*a* тотожне *b*» є, на думку Гіча, неповним виразом і фактично скороченням для «*a* є тим самим *A*, що й *b*»<sup>12</sup>, де *A* являє собою деяку сталу характеристику, яка дозволяє встановити, про предмети якого *sortu* йдеться. Наприклад, ми можемо сказати, що Наполеон в битві при Ватерлоо і Наполеон на острові Святої Єлени — це одна і та сама *людина*, але в *часі* ми маємо тут справу з різними об'єктами. Або «Вранішня зоря» і «Вечірня зоря» є тією ж самою *планетою* (Венерою), але різними *об'єктами спостереження*.

Проте поняття відносної тотожності також є доволі проблематичним, зокрема, з точки зору застосовності закону Лейбніца. Вочевидь, у повному вигляді це поняття не підпорядковується принципу нерозрізненості тотожного — набір властивостей, притаманних Наполеону під час битви при Ватерлоо, відрізняється від властивостей Наполеона на острові Святої Єлени. Якщо ж спробувати, у випадку відносної тотожності, обмежити закон Лейбніца зазначеною сортальною характеристикою *A*, то отримаємо надто широке поняття, яке дозволить ототожнювати, скажімо, Наполеона і Сократа. В обох випадках сумнівним виявляється статус даного поняття саме як тотожності. Також

<sup>10</sup> Frege G. Über Sinn und Bedeutung // Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, N.F. — 1892. — Bd. 100/1. — S. 25-26. При цьому Фреге підкреслює, що він використовує слово «рівність» в смислі тотожності і витлумачує « $a = b$ » в смислі «*a* є тим самим, що й *b*» або «*a* і *b* збігаються».

<sup>11</sup> Вітгенштейн Л. Логіко-філософський трактат, 5.5303.

<sup>12</sup> Geach P. Logic Matters. — Oxford: Basil Blackwell, 1972.

навіть чи правомірно повністю відмовлятися від використання поняття строгої нумеричної тотожності, як «відношення, що має місце тільки між предметом і ним самим. Це поняття є настільки ж ясним і фундаментальним для нашого мислення, як і будь-яке інше з наших понять»<sup>13</sup>.

Таким чином, завдання полягає в тому, щоб обґрунтувати можливість інформативності («пізнавальної цінності», за висловом Фреге) таких тверджень тотожності, як «точка перетину прямих  $a$  і  $b$  є тією ж самою, що й точка перетину прямих  $b$  і  $c$ », або «Вранішня зоря є Вечірня зоря». Рассел формулює це завдання на прикладі двох тверджень: «Вальтер Скотт є автором Веверлея» і «Вальтер Скотт є Вальтер Скотт». Попри те, що вирази «Вальтер Скотт» і «автор Веверлея» позначають ту саму людину, а отже, обидва твердження є істинними, між ними є дуже велика відмінність, оскільки перше твердження містить важливу фактичну інформацію, тоді як друге такої інформації не містить і є простою тавтологією, що істинна *a priori*.

Фреге розв'язує це завдання за допомогою розрізнення між *сміслом* і *значенням* мовних виразів. Хоча «Вранішня зоря» і «Вечірня зоря» позначають один і той самий предмет, а саме — Венеру, яка, таким чином, слугує значенням обох цих виразів, вони мають різний смисл, а отже, несуть різну інформацію. Таким чином, «Вранішня зоря є Вечірня зоря» є істинним твердженням тотожності, яке стосується не просто назв «Вранішня зоря» і «Вечірня зоря», а їхнього предметного змісту. А саме, в цьому твердженні йдеться про те, що предмет, який позначається двома різними іменами, є одним і тим самим, а отже воно повідомляє ту інформацію, що два вирази, які мають різний смисл, позначають один і той самий предмет. Остання обставина зовсім не є тривіальною, а потребує ґрунтовного астрономічного дослідження, і саме в цьому, за Фреге, полягає пізнавальна цінність такого твердження.

Рассел пояснює це за допомогою своєї теорії дескрипцій і підкреслює, що в будь-яких нетривіальних твердженнях тотожності принаймні один із виразів, що ототожнюється, являє собою дескрипцію, тобто певний опис. Відповідно твердження «Вальтер Скотт є автором Веверлея» набуває такого тлумачення: «Одна і тільки одна людина написала Веверлея і Вальтер Скотт є цією людиною»<sup>14</sup>.

Аналіз Фреге і Рассела демонструє важливу спільність між понят-

<sup>13</sup> *A Companion to Metaphysics*. Second Edition / Ed. by Jaegwon Kim, Ernest Sosa, and Gary S. Rosenkrantz. — Blackwell Publishing, 2009. — P. 322.

<sup>14</sup> *Russell B.* On Denoting // *Mind*, New Series. — 1905. — Vol. 14, No. 56. — P. 488.

тями існування і тотожності. Як зазначено вище, існування має бути потрактовано не як властивість предметів, а як властивість понять, а саме як властивість непорожності обсягу певного поняття. Аналогічним чином й тотожність експлікується не як відношення між предметами, а як відношення між поняттями, стверджуючи, по суті, збіг обсягів двох понять<sup>15</sup>. При такому тлумаченні висловлювання «Кожен рівносторонній трикутник є рівнокутним і навпаки» слід розуміти як твердження, що обсяги понять «рівносторонній трикутник» і «рівнокутний трикутник» збігаються. Такого роду твердження являє собою очевидну пізнавальну цінність і, звісно, далеке від того, щоб бути простою тавтологією.

Окрема група проблем пов'язана з розглядом поняття тотожності в часових контекстах. У цьому відношенні розрізняють між синхронною та діахронною тотожністю. В першому випадку тотожність об'єктів розглядається в певний (фіксований) момент часу, як наприклад, коли кажуть, що людина, яка померла на острові Святої Єлени 5 травня 1821 року є Наполеон Бонапарт. У другому випадку йдеться про тотожність об'єктів в *часі*, тобто, об'єктів, які зазнають певних змін, і все ж, в деякому важливому смислі, залишаються собою. Обґрунтування можливості діахронної тотожності пов'язане з аналізом цілої низки парадоксів, серед яких можна виокремити (1) парадокс зміни, (2) парадокс конституювання і (3) парадокс Тесея.

*Парадокс зміни* виникає, коли постає питання, чи залишається тотожним самому собі предмет, який протягом часу зазнав певних змін. Вочевидь Наполеон в момент свого народження 15 серпня 1769 року на Корсиці мав цілу низку властивостей, яких він вже не мав на момент своєї смерті 5 травня 1821 року на острові Святої Єлени і навпаки. В такому разі, за законом Лейбніца, ми маємо тут говорити про двох різних людей, а не про одну й ту саму людину (особистість), яка зберігає власну ідентичність крізь роки. Якщо ж врахуємо доволі природну передумову, що певною мірою всі речі так чи інакше з часом змінюються, то маємо дійти висновку, що в світі взагалі не існує самототожних предметів.

*Парадокс конституювання* отримаємо при порівнянні, наприклад, прямокутного бруска пластиліну і фігурки, яка спочатку була з нього виліплена, а потім зім'ята й згорнута в кулю. Чи можна стверджувати, що брусок пластиліну, пластилінова фігурка і пластилінова куля в якомусь сенсі тотожні між собою, будучи одним і тим самим об'єктом?

<sup>15</sup>Пор.: *Williams C.J.F.* What is Identity? Oxford: Calendon Press, 1989. — P. 14.

(Зауважимо, що згадана вище концепція відносної тотожності зазвичай використовується для розв'язання саме цього парадоксу.)

*Парадокс Тесея* формулюється зазвичай як питання, чи залишиться предмет тим самим, якщо замінити деякі (або навіть всі) його частини. Своєю назвою парадокс зобов'язаний Плутарху, який у життєписі Тесея згадує про подальшу долю його корабля:

Корабель, на якому Тесеї відплив з юнаками і щасливо повернувся, тридцятивесельну галеру, афіняни зберігали аж до часів Деметрія Фалерського. Час від часу вони прибирали старі дошки й балки і заміняли їх новими й міцними, так що судно стало для філософів постійним наочним прикладом при обговоренні проблеми розвитку: одні стверджували, що корабель залишився самим собою, інші навпаки, що це вже не той самий корабель<sup>16</sup>.

У сучасній аналітичній філософії пропонуються різні шляхи подолання зазначених парадоксів. Наприклад, Девід Льюїс виокремлює дві основні форми існування предметів, які, на його думку, дозволяють пояснити, яким чином предмет може з плином часу залишатися собою. Ідея Льюїса полягає в тому, що речі можуть мати не тільки просторові, а й *часові частини*, завдяки яким вони можуть зберігати власну ідентичність попри наявні зміни. А саме, предмет може або тривати, зберігатись (*perdure*) у часі, або перебувати (*endure*) поза часом. Предмет *триває* або *зберігається*, якщо в різні моменти часу він має різні часові частини або стани, і при цьому будь-яку з таких частин він має в якийсь *один* момент часу. З іншого боку, предмет *перебуває*, якщо він повністю є в наявності (присутній в усій повноті своїх властивостей і частин, в тому числі, можливо, часових) протягом *більш ніж одного* моменту часу<sup>17</sup>. Згідно з цією концепцією, звичайні фізичні предмети, такі як люди, дерева і каміння, тривають у часі, а наприклад, абстрактні об'єкти, такі як числа, універсалії і Платонівські ідеї просто *перебувають*, незалежно від плину часу.

Едвард Лоу не погоджується з ідеєю Льюїса і відкидає ідею часових частин, оскільки вважає, що предмети можуть мати лише просторові частини. На його погляд, можливість збереження предметом своєї ідентичності в часі забезпечується збереженням цих його просторових складових частин, і ця можливість у кінцевому підсумку спирається на наявність деяких вихідних незмінних елементів, діахронна самотождність яких є первинною даністю, що не потребує жодних додатко-

<sup>16</sup> *Плутарх*. Порівняльні життєписи. Тесеї.

<sup>17</sup> Див.: Lewis D. On the Plurality of Worlds. — Oxford: Oxford University Press, 1986. — P. 202.

вих обґрунтувань. Цей підхід отримав назву концепції «субстанційних конституент»<sup>18</sup>, чим ще раз підкреслюється та важлива роль, яку в сучасній філософській онтології продовжує відігравати поняття субстанції. Ще Аристотель виокремив як дуже важливу характеристику субстанції її здатність зазнавати змін, при тому залишаючись собою: «Відмінна риса субстанції — це те, що, будучи тотожною і єдиною за числом, вона здатна приймати протилежності через власну зміну»<sup>19</sup>.

Як зазначає Лоу, будь-яка зміна в часі можлива лише за умови, що існує дещо, що залишається незмінним, тобто, дещо, що вже було тим, чим воно є до моменту зміни. І дійсно:

Припустимо, навпаки, що *нічого* з того, що існує в момент *зміни*, до цього не існувало: це, звісно означало би, що все, що існує в момент гіпотетичної зміни, почало існувати саме в цей момент. Проте сказати це хіба ж не означає сказати, що зазначений момент часу є початком універсуму, а отже і початком самого часу? [...] Але початок часу не може бути моментом зміни будь-чого, оскільки тоді ми не могли би вести мову про початок того, *чого раніше не було*<sup>20</sup>.

Ці субстанційні конституенти, що зберігаються, забезпечують можливість того, що *один і той самий об'єкт* може «зазнавати змін від володіння однією внутрішньою властивістю до володіння іншою, несумісною з першою». А саме, тотожність об'єкта полягає у збереженні певних взаємовідношень між субстанційними конституентами або складовими частинами, якими цей об'єкт, *будучи певного роду субстанцією*, володіє в будь-який момент часу<sup>21</sup>.

### 3 Проблема субстанції

Загалом, поняття субстанції вживається в філософії в різних смислах, з яких можна виокремити два основних, позначивши їх, з певною мірою умовності, як «субстратний» та «індивідний». В першому смислі субстанція тлумачиться як деякий субстрат, що лежить в основі речей, явищ і процесів певного роду, із якого вони складаються, і який утворює їхню спільну природу, зберігаючись при будь-яких трансформаціях. Субстанціями в цьому смислі є вода Фалеса, атоми Демокрита,

<sup>18</sup> Див.: Lowe E.J. The Possibility of Metaphysics. — Oxford: Calendon Press, 2001. — P. 118.

<sup>19</sup> Аристотель. Категорії, 4b17.

<sup>20</sup> Lowe E.J. The Possibility of Metaphysics. — Oxford: Calendon Press, 2001. — P. 122.

<sup>21</sup> Див.: Там само. — P. 133.



Бог Спінози, матерія Гольбаха або абсолютна ідея Гегеля. Це типово спекулятивне розуміння субстанції, яке не лише має виразний натур-філософський присмак, але й залишає відкритим питання про саме існування того, до чого воно могло б відноситись.

У сучасній аналітичній філософії переважає інший підхід до розуміння субстанції, а саме, як категорії, що представляє певного роду базові сутності, фундаментальні «одиниці буття», які є носіями різноманітних характеристик і у такий спосіб забезпечують саму можливість їх існування. Як такого роду сутності зазвичай розглядаються окремі індивіди, конкретні речі, одиничні предмети, що володіють певними властивостями (якостями) і знаходяться між собою в певних відношеннях. Таке розуміння сягає ще Аристотеля, який визначив субстанцію («першу сутність») «в самому основному, первинному і безумовному смислі» як те, що «не мовиться про жодний підмет і не знаходиться в жодному підметі, наприклад, певна людина або окремий кінь»<sup>22</sup>. По суті, Аристотель формулює тут центральну характеристичну ознаку субстанції — її здатність до окремого і *незалежного* існування: «Децо може існувати окремо, а інше ні, перші — це субстанції. А тому вони є причинами всього, оскільки без субстанції не буває дії і руху»<sup>23</sup>. Лоу експлікує це аристотелеве визначення субстанції<sup>24</sup> через спеціальне відношення *онтологічної залежності*, яке виражає ту онтологічно важливу обставину, що існування деяких сутностей може *залежати* від існування інших сутностей. Таким чином, приходимо до поняття *екзистенційної залежності*, яке можна визначити у такий спосіб:

$X$  залежить у своєму існуванні від  $Y =_{df}$  необхідно, що  $X$  існує, тільки якщо  $Y$  існує.

За цим означенням, існування властивостей і відношень залежить від існування предметів, з якими вони пов'язані, але не навпаки. Так, дерев'яна лавка у дворі продовжить існувати, навіть якщо її перефарбувати в інший колір, але цей конкретний відтінок кольору не міг би існувати, якби не було самої цієї лавки. Так само, Абеляр і Елоїза існували б, навіть якби ніколи не зустрілися і між ними не виникло почуття кохання, проте це кохання ніколи не могло б відбутись, якби самі вони не з'явилися на світ. Такого роду приклади наочно демон-

<sup>22</sup> Аристотель. Категорії, 2a11.

<sup>23</sup> Аристотель. Метафізика, XII 5, 1071a.

<sup>24</sup> Див.: Lowe E.J. The Possibility of Metaphysics. — Oxford: Calendon Press, 2001. — P. 136-153.

струють принципову різницю між категорією субстанції і категоріями властивості та відношення.

Також важливо зауважити, що за цим означенням будь-який об'єкт, що існує екзистенційно, залежить від самого себе. З урахуванням цього, Лоу формулює таке означення поняття субстанції:

$X$  є субстанцією  $=_{df}$  не існує  $Y$  такого, що  $Y$  є відмінним від  $X$ , і  $X$  у своєму існуванні залежить від  $Y$ .

Це означення цілком відповідає класичному розумінню субстанції як чогось «первинного в усіх смислах — і за означенням, і за пізнанням, і за часом. Адже з усіх категорій жодна, крім субстанції, не може існувати незалежно»<sup>25</sup>. У зв'язку з цим актуалізується питання про субстанційний характер *універсальї* та їх місце в загальній системі онтологічних категорій, оскільки, як зауважує Лоу, визначення субстанції через відношення екзистенційної незалежності застосовне і для уточнення онтологічного статусу загальних понять та інших універсальї.

#### 4 Проблема універсальї

Характеристичною особливістю *універсальї*, у їх протиставленні окремим індивідам («партикуляріям»), є те, що одна й та сама універсальїя може одночасно «застосовуватись» («прикладатись») одразу до кількох предметів, або «бути притаманною» одразу декільком предметам. Типовими сутностями такого роду є властивості і відношення: коли ми бачимо перед собою білий аркуш паперу і шматок білої крейди, то ми кажемо, що *обидва* ці предмети — як аркуш паперу, так і шматок крейди — є білими, тобто, володіють *білістю*. Інакше кажучи, можна стверджувати, що у цих двох різних предметів є дещо спільне, а саме — властивість «бути білим». Аналогічно, два міста — Львів і Ужгород знаходяться в *одному і тому самому* географічному відношенні до Києва («бути на захід»), оскільки *обидва* вони розташовані на захід від останнього.

Славнозвісна *проблема універсальї* виникає разом з питанням щодо онтологічного статусу загальних властивостей і відношень — чи існують вони взагалі, і якщо так, то що вони собою являють за своєю природою?<sup>26</sup> Чи належить їх загальний характер (універсальність) самим

<sup>25</sup> *Аристотель*. Метафізика, VII 1, 1028a34.

<sup>26</sup> *Moreland J.P.* Universals. — Chesham: Acumen Publishing Limited, 2001. — P. 1.

цим властивостям і відношенням як вони є в *реальності*, або ж зазначена загальність має суто мовну природу і виражає просто особливий характер співвідношення між суб'єктом та предикатом у судженнях? Якщо останнє, то як це узгоджується з уявленням, що істинність або хибність тверджень про наявність у різних предметів певної властивості має обумовлюватись реальним станом справ у дійсності, а не бути лише результатом простої домовленості (конвенції)<sup>27</sup>?

З історії філософії добре відомі три основних підходи до розв'язання проблеми універсалій: *реалізм*, *концептуалізм* і *номіналізм*. Перший з цих підходів поділяється на платонізм (радикальний реалізм) і поміркований реалізм аристотелевого типу. Платонізм витлумачує властивості і відношення як певного роду *абстрактні об'єкти* (такі як справедливість, доброта, мужність, білість та інші подібні до них), які характеризуються відсутністю просторово-часової локалізації, є вічними, незмінними, каузально інертними та існують незалежно від фізичних речей. Головний аргумент на користь абстрактних об'єктів отримав назву «єдине в багатьох» (або «єдине над багатьма»), і вперше був викладений ще в коментарі Олександра Афродисійського до «Метафізики» Аристотеля<sup>28</sup>. Згідно з цим аргументом, той факт, що дещо єдине може стверджуватись про багато окремих речей і водночас відрізнятись від кожної з них, свідчить про те, що існує дещо спільне для всіх цих окремих речей, яке саме не є окремою річчю. Цим «дещо» і є універсалії, які існують *поза* окремими речами, і якими є властивості, відношення та інші абстрактні об'єкти<sup>29</sup>. На відміну від цього, реалізм аристотелевого типу, що його іноді називають «іманентний реалізм»<sup>30</sup>, розміщує універсалії в самому фізичному світі, як такі, що існують у нерозривному зв'язку з окремими предметами. Зокрема, згідно з поміркованим реалізмом, загальні властивості речей втілюються безпосередньо в тих речах, які володіють цими властивостями.

Концептуалізм займає проміжну позицію між реалізмом і номіналізмом. Як і реалісти, представники цього підходу визнають існування універсалій, проте витлумачують їх як особливого роду ідеальні

<sup>27</sup> Пор.: MacLeod M.C., Rubenstein E.M. Universals // Internet Encyclopedia of Philosophy. — URL = <<http://www.iep.utm.edu/universa/#SH1c>>.

<sup>28</sup> Див.: *Commentaria* in Aristotelem Graeca. — V. 1. — Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri, 1891.

<sup>29</sup> Див., напр.: *Fine G. The one over many* // The Philosophical Review. — 1980. — № 89. — P. 199.

<sup>30</sup> Див.: *Balaguer M. Platonism in Metaphysics* // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2016 Edition) / Edward N. Zalta (ed.). — URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/platonism/>>.

об'єкти — стани свідомості, ментальні конструкції або мислені побудови. В залежності від того чи іншого розуміння зазначених ідеальних об'єктів, концептуалізм може набувати певного психологістського забарвлення, наближаючись, таким чином, до номіналізму, або ж доходити до постулювання особливої області абстрактних ідеальних об'єктів, які виникають завдяки активності людської свідомості («третій світ» Карла Поппера), переходячи у свого роду платонізм.

Щодо номіналізму, то його прибічники відкидають існування абстрактних об'єктів і взагалі універсалій будь-якого гатунку.

Можна зазначити, що в аналітичній філософії класична проблема універсалій отримала свого роду друге дихання — не лише сама ця проблема активно обговорюється з використанням сучасного логічного апарату, але практично всі можливі підходи до розв'язання цієї проблеми знаходять свою реалізацію та подальший розвиток в роботах представників цього напрямку сучасної філософської думки.

Серед яскравих представників платонізму в філософії ХХ сторіччя в першу чергу слід згадати Фреге, який послідовно витлумачував властивості як *поняття*, що являють собою особливого роду логічні *функції*, значеннями яких є спеціальні логічні об'єкти (істиннісні значення) — «істина» і «хиба». Кожне поняття може бути ототожнено з його обсягом — множиною предметів, що підпадають під це поняття і окреслюють також область визначення відповідної функції. Таким чином, властивість «бути білим» виражає *поняття білості*, обсягом якого є множина всіх білих предметів, тобто, тих предметів, для яких функція «бути білим» приймає значення «істина». В онтологічному плані суттєво те, що обсяги понять і істиннісні значення являють собою абстрактні об'єкти, що існують *об'єктивно*, тобто абсолютно незалежно від суб'єкта, що пізнає. За своєю природою вони належать до тієї реальності, яку Платон позначив як «світ ідей».

Рассел висунув цікавий аргумент на користь універсалій, який обґрунтовує неможливість їхньої повної елімінації, оскільки при спробі усунути з дискурсу універсалії типу «білий» або «трикутний» завжди залишається принаймні одне відношення, спільне багатьом речам, а саме — відношення схожості між окремими предметами. Якщо ж ми визнаємо наявність схожості між білим лебедем і білим шматком крейди, або між трикутним капелюхом і трикутним столом, як чогось *спільного* для них обох, тобто як *справжньої універсалії*, то «немає сенсу вигадувати складні і неправдоподібні теорії, аби уникнути визнання

таких універсалий як білість і трикутність»<sup>31</sup>. Подібно до Платона, Рассел постулює особливий «світ універсалий», які не мають, на відміну від матеріальних і ментальних речей, актів і процесів, просторово-часового існування, а за висловом Рассела, просто «маються» або «мають буття», де «буття», на відміну від «існування», характеризується позачасовістю, тобто, вічністю :

Отже, світ універсалий можна також описати як світ буття. Світ буття є незмінним, непорушним, точним, привабливим для математиків, логіків, творців метафізичних систем і всіх, хто любить досконалість більше за життя. Світ існування є минулим, невизначеним, без виразних меж, без будь-якого чіткого плану або впорядкування, але він містить всі думки й почуття, всі чуттєві дані й всі фізичні об'єкти, все, що може йти на користь або шкодити, все, що має якесь значення для цінності життя і світу. Відповідно до наших уподобань, ми надаємо перевагу спогляданню одного з цих світів. Той зі світів, який ми не обираємо, можливо здається нам лише тінню світу, якому ми надаємо перевагу, навряд чи вартою того, аби вважати її у будь-якому сенсі реальною. Проте істиною є те, що обидва ці світи однаково вимагають нашої неупередженої уваги, обидва є реальними і обидва є важливими для метафізика<sup>32</sup>.

На противагу такого роду платоністській позиції, Девід Армстронг обстоює реалізм аристотелевого типу, відкидаючи існування універсалий поза їхніх носіїв і приймаючи так званий «принцип реалізації», згідно з яким будь-які властивості або відношення, що реально існують, мають бути обов'язково якимось чином *реалізовані* в предметах, що є їхніми носіями<sup>33</sup>. Механізм цієї реалізації забезпечують *стани справ* або *факти*, як фундаментальні структури світу, в рамках яких тільки й можливе реальне існування як окремих речей, так і їх властивостей і відношень.

В аналітико-філософських концепціях також широко представлені й різноманітні версії номіналізму, серед яких можна згадати теорію тропів, номіналізм класів, мереологічний номіналізм та теорію схожості<sup>34</sup>. Згідно *теорії тропів*, властивості і відношення можуть існувати лише у вигляді окремих (конкретних) втілень, які називаються «тро-

---

<sup>31</sup> Russell B. The Problems of Philosophy. — New York, Oxford: Oxford University Press, 1997. — P. 96-97.

<sup>32</sup> Там само. — P. 100.

<sup>33</sup> Див.: Armstrong D.M. Universals. An Opinionated Introduction. — Boulder: Westview Press, 1989. — P. 75-82.

<sup>34</sup> Поп.: Armstrong D.M. Universals and Scientific Realism. — Cambridge: Cambridge University Press, 1978. — Vol. I. — P. 12-16.

пами»<sup>35</sup>. Кожен троп являє собою індивідуальну властивість, притаманну конкретному предмету, або індивідуальне відношення між конкретними предметами. Інакше кажучи, не існує ніякої спільної для різних предметів властивості «бути білим», а кожен білий предмет має власний, притаманний тільки йому, «тут і тепер», троп білого кольору. *Номіналізм класів*<sup>36</sup> отожднює властивості з множинами (класами) предметів, водночас класи потрактовуються як окремі (можливо, абстрактні) об'єкти. Властивість «бути білим» виявляється, таким чином, не чим іншим, як класом всіх білих предметів. *Мереологічний номіналізм* намагається пояснити природу властивостей, розглядаючи сукупності речей, що володіють певними властивостями, як своєрідні агрегати. Властивість «бути білим» визначається в такому разі як агрегат (або «сплав») всіх білих речей. Цим відношення між речами і властивостями інтерпретується не через відношення приналежності предмета класу, а як відношення між частиною і цілим. На відміну від цього, *теорія схожості* витлумачує властивості предметів через відношення схожості між ними. Виявлення такого відношення можливе або шляхом порівняння предметів з певним парадигмальним (еталонним) зразком, або ж через формулювання потрібних умов, які встановлюють міру схожості предметів між собою.

Оригінальна версія номіналізму була розроблена Енн Вітл на основі диспозиційної теорії властивостей, яка отожднює властивості з «каузальним потенціалом» їх носіїв<sup>37</sup>. Згідно з такого роду «каузальним номіналізмом» властивості предметів можуть бути зведені до їхньої функціональної або *каузальної ролі*. Інакше кажучи, той факт, що предмет має деяку властивість, означає просто, що за певних умов цей предмет робить деякі дії, що здатні призвести до певних наслідків. В цій концепції онтологічна природа властивостей і відношень предметів виявляється похідною від того місця, яке ці предмети обіймають у ланцюжках причинно-наслідкових зв'язків, і тієї ролі, яку вони в них виконують, а отже, в кінцевому рахунку, від природи каузальних зв'язків як таких.

<sup>35</sup> Див., напр.: *Daly C. Tropes / Mellor D. and A. Oliver (eds.), Properties.* — Oxford University Press, 1997. — P. 140-159.

<sup>36</sup> Див., напр.: *Lewis D. New Work for a Theory of Universals // Australasian Journal of Philosophy.* — 1983. — № 61. — P. 343-77.

<sup>37</sup> Див.: *Whittle A. Causal nominalism // T. Handfield (ed.), Dispositions and Causes,* — Oxford: Oxford University Press, 2009. — P. 242-285.

## 5 Проблема причинності

В новітній філософії аналіз проблеми причинності пов'язаний, насамперед, з іменем Девіда Юма, який поставив під сумнів саме об'єктивне існування особливих причинно-наслідкових відношень. Підхід Юма до цієї проблеми має редукціоністський характер, оскільки він зводить причинний зв'язок між сполученими подіями до їх простої спільної повторюваності, причому подія, яку називають причиною, завжди трапляється до події, яка позначається як наслідок<sup>38</sup>. Отже, причинний зв'язок зводиться до інваріантної послідовності (регулярності) подій, при цьому, як стверджує Юм, причину в ній можна визначити як «об'єкт, за яким слідує інший об'єкт, причому всі об'єкти, схожі на перший, супроводжуються об'єктами, схожими на другий»<sup>39</sup>. Аналогічне ставлення до поняття причинності, як до такого, що підлягає елімінації через витлумачення його як стійкої повторюваності станів замкнених фізичних систем, знаходимо й у Рассела, який називає закон каузальності «реліктом часів, що давно пройшли, який вижив, подібно до монархії, лише тому, що його помилково вважають нешкідливим»<sup>40</sup>.

Льюїс описує зазначену «регулятивну редукцію» у такий спосіб<sup>41</sup>. Нехай є дві події —  $c$  та  $e$ , і нехай  $C$  — висловлювання про те, що відбулась подія  $c$ , а  $E$  — висловлювання про те, що відбулась подія  $e$ . Подію  $c$  можна назвати причиною події  $e$ , якщо і тільки якщо виконуються такі дві умови: (1)  $C$  і  $E$  є істинними; (2) маємо непорожню множину  $L$  істинних регулярностей (висловлювань про стійку повторюваність подій типу  $c$  і  $e$ ) і множину істинних висловлювань фактичного характеру  $F$ , таких що  $L$  і  $F$ , разом з  $C$  тягнуть за собою  $E$ , хоча  $L$  і  $F$  спільно (але без  $C$ ) не тягнуть за собою  $E$ , і саме по собі  $F$  (навіть разом з  $C$ ) також не тягне за собою  $E$ .

За зауваженням Льюїса, цей аналіз стикається з деякими труднощами, оскільки він не може пояснити ту ситуацію, коли  $c$ , вочевидь не будучи дійсною причиною для  $e$ , цілком може підпадати під наведене означення. Наприклад,  $c$  може виявитись простою супутньою подією (епіфеноменом) в каузальному ланцюгу, що приводить до  $e$ , — деяким

<sup>38</sup> Див.: *Hume D. An Abstract of A Treatise of Human Nature* / L.A. Selby-Bigge & P.H. Nidditch (eds). — Oxford: Clarendon Press, 1978. — P. 649-650.

<sup>39</sup> *Hume D. An Enquiry Concerning Human Understanding*, Section VII, 1748.

<sup>40</sup> *Russell B. On the Notion of Cause* // *Mysticism and Logic*. — London: Allen & Unwin, 1959. — P. 1980.

<sup>41</sup> Див.: *Lewis D. Causation* // *Journal of Philosophy*. — 1973. — 70. — P. 556.

побічним наслідком іншої події, яка реально викликає *e*. Або ж *c* може бути випередженою *потенційною* причиною для *e* — подією, яка могла б викликати *e*, якщо б остання вже не була викликана якоюсь іншою подією. Ці (і багато інших) випадки свідчать про те, що пояснення причинності через стійку повторюваність подій потребує суттєвого доопрацювання.

Льюїс пропонує переглянути традиційний «актуалістський» підхід до каузального зв'язку і розвиває те, що він називає *контрфактичним аналізом* причинності. При цьому він відштовхується від ще одного зауваження Юма, за яким наслідок не міг би відбутися, якби не існувала відповідна причина<sup>42</sup>. Це зауваження є типовим контрфактичним умовним висловлюванням, в якому антецедент (що виражає причину) виступає необхідною контрфактичною умовою для консеквенту (що виражає наслідок). Льюїс уводить поняття *контрфактичної залежності* між причиною і наслідком, використовуючи як інструмент філософського аналізу розроблену Саулом Кріпке *семантику можливих світів*<sup>43</sup>, яку спеціально пристосовує до формулювання істинності контрфактичних умовних висловлювань.

Ця семантика суттєвим чином спирається на категорію можливого світу, введenu до філософського обігу ще Лейбніцем, який наголошував, що наш світ (той світ, в якому ми існуємо, і який є актуально реалізованим) являє собою лише одну з незчисленних можливостей, інакше кажучи, актуальний світ — це лише один з нескінченної множини можливих світів, які *могли б* існувати.

Ідея Льюїса полягає у тому, що можливі світи можна порівнювати між собою щодо їхньої схожості, і у такий спосіб впорядковувати їх, залежно від наближеності до актуального (нашого) світу — чим більше деякий можливий світ є схожим на наш, тим «ближче» він до нього розташований порівняно з іншими можливим світами. Контрфактичне умовне висловлювання типу «Якби було *A*, то було б *B*» є істинним у нашому світі, якщо кожен можливий світ, в якому істинно як *A*, так і *B*, виявляється більш близьким до нашого світу, ніж будь-який можливий світ, в якому *A* є істинним, а *B* хибним.

Тепер маємо можливість визначити поняття каузальної (або причинної) залежності. При цьому, пам'ятаючи зауваження Юма, важливо врахувати й контрфактичну (гіпотетичну) ситуацію відсутності причини, про яку йдеться. А саме, подія *e* *каузально залежить* від

<sup>42</sup> Див.: *Hume D. An Enquiry Concerning Human Understanding, Section VII, 1748.*

<sup>43</sup> Див.: *Kripke S. A completeness theorem in modal logic // Journal of Symbolic Logic. — 1959. — № 24. — P. 1-14.*



події  $c$ , якщо такі два контрфактичних умовних висловлювання є істинними в нашому світі: (1) «Якби трапилось  $c$ , то трапилося б і  $e$ »; (2) «Якби  $c$  не трапилось, то й  $e$  не трапилося б». Зрозуміло, що будь-які дві актуальні події, між якими має місце каузальна залежність, знаходяться між собою у причинно-наслідковому відношенні. Такі події можуть формувати каузальні ланцюги, в тому сенсі, що послідовність подій  $\langle c, e_1, e_2, \dots \rangle$  утворює каузальний ланцюг, якщо  $e_1$  каузально залежить від  $c$ ,  $e_2$  каузально залежить від  $e_1$ , і т.д. Зрештою, отримуємо таке означення причини: «Одна подія є причиною іншої події, якщо і тільки якщо існує каузальний ланцюг, який веде від першої події до іншої»<sup>44</sup>.

Здійснений Льюїсом аналіз поняття причинності являє собою яскравий приклад філософсько-аналітичного підходу до розгляду онтологічних проблем, з його точним формулюванням проблеми по суті та інтенсивним використанням засобів сучасної логічної техніки для її розв'язання. Загалом, слід зазначити, що проблема причинності доволі активно обговорюється в сучасній філософсько-аналітичній літературі, охоплюючи питання категоріального статусу носіїв причинного відношення, їх кількості, логічного статусу самого цього відношення, його спрямованості і багато інших<sup>45</sup>.

## 6 Прикінцеві зауваги

Філософська онтологія є засадничим розділом філософії, який великою мірою визначає самий її предмет. Тому не дивно, що роботи мислителів, які стояли біля витоків аналітичної філософії, містять й суттєву онтологічну складову. Так, Готлоб Фреге в своїй можливо найбільш філософській книзі «Засади арифметики» (1884) зосереджується на проблемі *природи* математичних (арифметичних) істин та *сутності* математичних об'єктів (натуральних чисел). Зокрема його цікавить, мають числа суб'єктивну чи об'єктивну природу, і якщо вірне останнє, то виражають вони властивості предметів або ж самі є особливого роду предметами<sup>46</sup>. «Логіко-філософський трактат» (1921) Людвіга Вітгенштейна починається твердженням, яке виражає

<sup>44</sup> Lewis D. Causation // Journal of Philosophy. — 1973. — № 70. — P. 563.

<sup>45</sup> Див., напр.: Schaffer J. The Metaphysics of Causation // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2016 Edition) / Edward N. Zalta (ed.). — URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/causation-metaphysics/>>.

<sup>46</sup> Див.: Frege G. Die Grundlagen der Arithmetik. — Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988. — S. 39, 44, 66.

певний погляд на загальну *світобудову*: «Світ є все, що має місце». Джордж Мур у програмній статті «Захист здорового глузду» (1925) обговорює проблему реальності матеріальних предметів і просторово-часових відношень, а також досліджує різного роду взаємовідношення між «фізичними фактами» й «ментальними фактами». Отже, засновники аналітичної філософії з самого початку приділяли належну увагу традиційній онтологічній проблематиці, прагнучи виробити нові підходи до розгляду класичних проблем філософської онтології і відшукати нові шляхи їх можливого розв'язання. Деякі з таких шляхів були коротко окреслені в цій статті.

## References

- [1] *Aristotel.* Druha analityka.
- [2] *Aristotel.* Katehorii.
- [3] *Aristotel.* Metafizyka.
- [4] *Vithenshtein L.* Lohiko-filosofskyi traktat.
- [5] *Kant I.* Krytyka chystoho rozumu. — Kyiv: Yunivers, 2000.
- [6] *Plutarkh.* Porivnialni zhyttiepysy. Tesei.
- [7] *A Companion to Metaphysics.* Second Edition / Ed. by Jaegwon Kim, Ernest Sosa, and Gary S. Rosenkrantz. — Blackwell Publishing, 2009.
- [8] *Armstrong D.M.* Universals. An Opinionated Introduction. — Boulder: Westview Press, 1989.
- [9] *Armstrong D.M.* Universals and Scientific Realism. — Cambridge: Cambridge University Press, 1978. — Vol. I.
- [10] *Balaguer M.* Platonism in Metaphysics // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/platonism/>>.
- [11] *Commentaria in Aristotelem Graeca.* — Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri, 1891. — V. 1.
- [12] *Daly C.* Tropes // Mellor D. and A. Oliver (eds.), Properties. — Oxford University Press, 1997.

- [13] *Fine G.* The one over many // The Philosophical Review. — 1980. — № 89.
- [14] *Frege G.* Die Grundlagen der Arithmetik. — Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988.
- [15] *Frege G.* Über Sinn und Bedeutung // Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, N.F. — 1892. — Bd. 100/1.
- [16] *Geach P.* Logic Matters. — Oxford: Basil Blackwell. — 1972.
- [17] *Hegel G.W.F.* Wissenschaft der Logik. Band 1: Die objektive Logik. — Jazzybee Verlag, 2016.
- [18] *Hume D.* An Abstract of A Treatise of Human Nature, L.A. Selby-Bigge & P.H. Nidditch (eds). — Oxford: Clarendon Press, 1978.
- [19] *Hume D.* An Enquiry Concerning Human Understanding, Section VII, 1748.
- [20] *Kripke S.* A completeness theorem in modal logic // Journal of Symbolic Logic. — 1959. — № 24.
- [21] *Lewis D.* Causation // Journal of Philosophy. — 1973. — № 70.
- [22] *Lewis D.* New Work for a Theory of Universals // Australasian Journal of Philosophy. — 1983. — № 61.
- [23] *Lewis D.* On the Plurality of Worlds. — Oxford: Oxford University Press, 1986.
- [24] *Lowe E.J.* The Possibility of Metaphysics. — Oxford: Calendon Press, 2001.
- [25] *MacLeod M.C., Rubenstein E.M.* Universals // Internet Encyclopedia of Philosophy, URL = <<http://www.iep.utm.edu/universa/#SH1c>>.
- [26] *Meinong A.* Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung. — Hamburg: F. Meiner, 1988.
- [27] *Moreland J.P.* Universals. — Chesham: Acumen Publishing Limited, 2001.
- [28] *Noonan H., Curtis B.* Identity // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2014 Edition) / Edward N. Zalta (ed.). — URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/identity/>>.

- [29] *Russell B.* Introduction // Wittgenstein L. Tractatus Logico-Philosophicus.
- [30] *Russell B.* On Denoting // Mind, New Series. 1905. — Vol. 14, No. 56.
- [31] *Russell B.* On the Notion of Cause // Mysticism and Logic. — London : Allen & Unwin, 1959.
- [32] *Russell B.* The Problems of Philosophy. — New York, Oxford : Oxford University Press, 1997.
- [33] *Schaffer J.* The Metaphysics of Causation // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/causation-metaphysics/>>.
- [34] *Whittle A.* Causal nominalism // T. Handfield (ed.), Dispositions and Causes. — Oxford : Oxford University Press, 2009.
- [35] *Williams C.J.F.* What is Identity? — Oxford : Calendon Press, 1989.

*Надійшла до редакції 24 липня 2018 р.*

## **The problems of philosophical ontology from an analytic perspective**

**Abstract.** This is a review paper devoted to the specific features of an examination in analytic philosophy of some classical ontological problems. In particular, the problems of being, identity, substance, universals, and causality are under consideration. It is stressed that analytic philosophy not only precisifies and clarifies the formulations and the very statement of the problems, but proposes also a new view of these and other issues and some new solutions for them. In the focus of attention there are certain conceptions developed by Gottlob Frege, Bertrand Russell, David Lewis, Edward Lowe and some others. Analytic philosophy is characterized by its commitment to the clarity and preciseness of the problem setting and the notions defined, as well as by an extensive use of the heuristic methodology of the language analysis and the possibilities of the modern logic.

**Keywords:** analytic ontology, metaphysics, the problem of being, the problem of identity, the problem of substance, the problem of universals, the problem of causality.

---

**Шрамко Ярослав Владиславович**

Кафедра філософії

Криворізький державний педагогічний університет

просп. Гагаріна, 54

м. Кривий Ріг

50086

**Shramko Yaroslav**

Department of Philosophy

Kryvyi Rih State Pedagogical University

Gagarina ave., 54

Kryvyi Rih

50086



<https://orcid.org/0000-0003-4843-0328>



[shramko@rocketmail.com](mailto:shramko@rocketmail.com)



[10.31812/apd.v0i19.2059](https://doi.org/10.31812/apd.v0i19.2059)

# ЧОТИРИКАТЕГОРІАЛЬНА ОНТОЛОГІЯ ЕДВАРДА ДЖОНАТАНА ЛОУ (ОГЛЯД)

К.В. Райхерт

**Анотація.** Британський аналітичний філософ Едвард Джонатан Лоу створює чотирикаторіальну онтологію як основу для метафізики як теорії категорій. Фундаментальними онтологічними категоріями онтології Е.Дж. Лоу є: об'єкт як субстанціальна партикулярія, вид як субстанціальна універсалія, властивості та відношення як несубстанціальні універсалії, спосіб буття як несубстанціальна партикулярія. Об'єкт є конкретним прикладом виду, який водночас може бути втілений властивостями та відношеннями і характеризуватися способами буття. Способи буття є конкретними прикладами властивостей і відношень. Види можуть бути охарактеризовані властивостями та відношеннями.

**Ключові слова:** категорія, метафізика, онтологія, партикулярія, сутність, універсалія.

Британський аналітичний філософ Едвард Джонатан Лоу (*Edward Jonathan Lowe*) (1950–2014), сферами інтересу якого були метафізика, філософія свідомості, філософія логіки та історія філософії раннього Нового часу, створив власну метафізику (на базі філософії Аристотеля) — так звану «чотирикаторіальну онтологію». Найбільш повно ця онтологія представлена в книзі Е.Дж. Лоу «Чотирикаторіальна онтологія: метафізичні засади природничої науки» (*The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*) [9], яка вийшла 2006 року, хоча ідеї чотирикаторіальної онтології Е.Дж. Лоу висловлював експліцитно у своїх більш ранніх творах, наприклад, у книзі «Можливість метафізики: субстанція, тотожність і час» (*The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity, and Time*) [10] або в статті «Захист чотирикаторіальної онтології» (*A Defense of the Four-Category Ontology*) [7]. Чотирикаторіальна онтологія Е.Дж. Лоу вва-

жається суперечливою: вона має як своїх прибічників (напр.: [2, 12-14, 16]), так і опонентів (напр.: [3-6]).

Між тим чотирикатегоріальна онтологія Е.Дж. Лоу може представляти як самостійний інтерес, будучи оригінальною онтологічною (та метафізичною) концепцією, так й інтерес у межах сучасної онтології (та метафізики) окремо та сучасної аналітичної філософії в цілому. Більше того, вона може бути цікавою сучасним академічним дослідникам, які працюють у галузях онтології та метафізики і в межах напрямку аналітичної філософії. Звідси мета цього дослідження — зробити огляд чотирикатегоріальної онтології Е.Дж. Лоу.

На мою думку, чотирикатегоріальна онтологія Е.Дж. Лоу виростає з метафізичної відповіді на питання: «Що таке “об’єкт” взагалі?». У статті «Метафізика абстрактних об’єктів» (*The Metaphysics of Abstract Objects*) [11] Е.Дж. Лоу намагається відповісти на питання: «Що таке “об’єкт” взагалі?» для того, щоб згодом визначити, що таке «абстрактний об’єкт» взагалі. Він вказує на дві можливі відповіді на це питання — семантичну та метафізичну. Семантична відповідь така: «Об’єкт має розглядатися як можливий референт сингулярного терму (погляд Готлоба Фреге в тому вигляді, як він інтерпретується та захищається Майклом Даммітом) або як можливе значення змінної квантифікації (погляд В.В. Квайна, виражений у гаслі: “Бути означає бути значенням змінної”)» [11, р. 509]. Семантична відповідь не задовольняє Е.Дж. Лоу, наприклад, через те, що неможливо (чи дуже складно та технічно громіздко) визначити «сингулярний терм» без посилання на поняття «об’єкт» [11, р. 509-510]. Тобто для того, щоб визначити «об’єкт», необхідно спочатку визначити «сингулярний терм», для визначення якого потрібне вже готове визначення «об’єкта».

Альтернативною відповіддю на питання: «Що таке “об’єкт” взагалі?» може бути метафізична: «Бути об’єктом (*object*) означає бути сутністю (*entity*), що має визначені умови тотожності (*determinate identity conditions*) (хоча не обов’язково критерій тотожності (*criterion of identity*))» [11, р. 511]. Це означає, що «якщо  $x$  і  $y$  є об’єктами, то повинна бути “суть справи” (“*fact of the matter*”) щодо того, чи  $x$  тотожне  $y$ , чи ні. Тобто твердження тотожності « $x = y$ » має бути визначеним істинним значенням» [11, р. 511].

Метафізична відповідь уможливілоє необов’язковість зв’язку між сингулярним термом і об’єктом: неможна стверджувати, що сингулярний терм в істинному реченні позначає об’єкт або відсилає до нього [11, р. 513]. Е.Дж. Лоу ілюструє цю думку наступним прикладом: є речення «Стіл, на якому я пишу, квадратний», яке цілком може служити

прикладом сингулярного терму, проте це ще не означає, що описаний у цьому реченні «стіл» дійсно існує [11, р. 513]; все буде залежати не лише від наявності визначеної умови тотожності, але також від того, чи взагалі варто об'єкти такого виду («столи») вважати дійсно існуючими, відштовхуючись від того, чи дає якусь пояснювальну цінність (*explanatory value*) включення такого виду об'єктів у власну онтологію [11, р. 513]. Це можна розуміти так, що необов'язково речення «Стіл, на якому я пишу, квадратний» описує дійсну ситуацію, а отже, і стіл необов'язково дійсно існує; все залежить від того, чи вважає той, хто пропонує це речення, що це речення дійсно описує справжню ситуацію в реальності, в світі, або що це речення є лише прикладом у підручнику з граматики, наприклад.

Так чи так наслідком метафізичної відповіді на питання: «Що таке “об'єкт” взагалі?» для Е.Дж. Лоу є існування таких сутностей (*entities*), які є не об'єктами, а чимось іншим. У підсумку це приводить до необхідності створити таку концепцію онтології, яка би зважала на усе різноманіття сутностей. Саме таку концепцію Е.Дж. Лоу пропонує в книзі «Чотирикатегоріальна онтологія: метафізичні засади природничої науки» [9].

Е.Дж. Лоу розпочинає з декларації того, що його концепція філософії — це та, згідно якої «метафізика розміщується в самому серці філософії, а онтологія — наука про буття — розміщується в серці метафізики» [9, р. 3-4]. Отже, «серцем» («ядром») метафізики, за Е.Дж. Лоу, є онтологія. Сама ж метафізика поставляє категорії окремим наукам та іншим філософським дисциплінам [9, р. 19]. Інакше кажучи: метафізика — це теорія категорій, яка ґрунтується на онтології.

Далі, відповідаючи на питання: «Навіщо потрібна наука про буття?», Е.Дж. Лоу говорить:

Реальність єдина, а істина неподільна. Кожна окрема наука прямує до істини, намагаючись точно відтворити деяку частину реальності. Але різноманітні відображення різних частин реальності повинні, якщо вони всі претендують на істинність, підходити одна одній так, щоб вони мали змогу скласти повне істинне відображення реальності. Жодна окрема наука сама не зазіхає на завдання сприяти погодженості різноманітних окремих відображень: таке завдання може належати лише одній всеохоплюючій науці про буття, тобто онтології [9, р. 4].

Відповідаючи на питання: «Як ми можемо отримати знання про буття, чи реальність “як вона є сама по собі”, особливо якщо онтологія розглядається не як емпірична, але як апіорна наука?», Е.Дж. Лоу вказує на те, що завдання онтології можна поділити на дві частини,



одна з яких повністю буде апріорною, а інша — буде допускати емпіричні елементи [9, р. 4]:

Апріорна частина (*a priori part*) присвячена вивченню області метафізичної можливості та спрямована на встановлення того, які види речей (*kinds of things*) можуть існувати та, що більш важливо, співіснувати, щоб скласти єдиний можливий світ (*a single possible world*). Емпірично обумовлена частина (*empirically conditioned part*) спрямована на встановлення, на базі емпіричних даних (*empirical evidence*) і найбільш успішних наукових теорій, які види речей існують у цьому реальному світі (*the actual world*) [9, р. 4-5].

Тут, умовно кажучи, Е.Дж. Лоу створює два різновиди онтологій — «апріорну онтологію», тобто онтологію метафізичної можливості видів речей, та «емпіричну онтологію», тобто онтологію актуальності видів речей. При цьому Е.Дж. Лоу вказує на залежність емпіричної онтології від апріорної:

Ми не в тому положенні, щоб бути здатними судити, які види речей дійсно існують, навіть у світлі найбільш поінформованого наукового досвіду, доти, доки ми не можемо ефективно визначити, які види речей можуть існувати, через те, що емпіричні дані (*empirical evidence*) можуть бути лише даними (*evidence*) існування чогось, існування чого апріорно (*antecedently*) можливе [9, р. 5].

Звідси, за Е.Дж. Лоу, онтологічним знанням виявляється «не лише наше знання про те, що дійсно існує, а також наше знання про те, що може існувати» [9, р. 5], що свідчить про те, що онтологія може помилятися та продукувати хибне онтологічне знання [9, р. 5] (потенційність реалізації речі може призвести чи до актуальної реалізації речі, тоді можна буде говорити про істинність онтологічного знання, чи до актуальної нереалізації речі, тоді можна буде говорити про хибність онтологічного знання).

Отже, незважаючи на те, що, за Е.Дж. Лоу, можна виокремити два різновиди онтологій (апріорну й емпіричну), можна стверджувати, що, за Е.Дж. Лоу, онтологія в цілому зайнята видами речей (*kinds of things*). Тут під «видами» (*kinds*) Е.Дж. Лоу розуміє «категорії» (*categories*), а під «речами» (*things*) — «сутності» (*entities*), або «суцї» (*beings*). Таким чином, «серцем» («ядром») онтології, за Е.Дж. Лоу, виявляється теорія категорій (*category theory*) [9, р. 5].

У межах своєї теорії категорій Е.Дж. Лоу чітко окреслює те, що він розуміє під «онтологічними категоріями»: онтологічні категорії — це передусім категорії буття (*categories of being*), а не категорії розуму

(*categories of thought*) [9, p. 5]. По суті, Е.Дж. Лоу говорить про два підходи до розуміння того, що таке онтологічна категорія. Онтологічна категорія може бути зрозуміла як категорія буття, речі. Це позиція Е.Дж. Лоу, а також Платона й Аристотеля, які думали, що «не існує жодних перепон у принципі, щоб щонайменше знати щось про реальність як вона є сама по собі» [8, p. 91]. Онтологічна категорія може бути також зрозуміла як категорія мислення, думки. Це передусім позиція Іммануїла Канта, який вважав, «що насправді ми жодним чином не можемо знати щось про реальність як вона є сама по собі, тому онтологію можна логічно задумати як науку про нашу думку про буття, а не як науку про буття як таке» [8, p. 91]. Якщо триматися такого підходу, то онтологія перетворюється не на вчення про буття речей, а на вчення про буття думок про речі. В такому випадку об'єктивна / фізична / матеріальна / поза нами реальність виявляється недоступною для пізнання людини. Звідси можливим наслідком може бути думка про те, що природничі науки неможливі через непізнаванність речей (умовно кажучи, «через гносеологічний песимізм»). Більше того, за думкою Е.Дж. Лоу, «намагання надати всім онтологічним питанням нової, виправленої форми (*recast*) питання про наші думки про те, що існує, — це породження регресу, що є вочевидь помилковим (*vicious*)» [8, p. 91-92]. У цьому моменті Е.Дж. Лоу солідарний із американським філософом Майклом Дж. Лаксом (*Michael J. Loux*), для збірки якого (*The Oxford Handbook of Metaphysics* (Оксфордський довідник з метафізики) [15]) Лоу в свій час написав статтю. М.Дж. Лакс вказує на те, що кантівська «метафізика має за мету визначити наші концептуальні схеми, або концептуальні структури»; сама ж «структура світу самого по собі є недосяжною для нас і метафізики мусять задовольнятися описуванням структур нашого мислення про світ». На думку М.Дж. Лакса, «аргументи на користь цієї кантіанської концепції метафізики не справляють глибокого враження; адже якщо є проблеми з описом світу як такого, мають бути схожі проблеми з описом нашої думки про світ» [1, с. 16].

Е.Дж. Лоу виставляє дві попередні вимоги виокремлення онтологічних категорій:

Перша: онтологічні категорії ієрархічно організовані; друга: онтологічні категорії виокремлюються з ряду подібних (*individuated*) умовами відмінного існування і / або тотожності (*the distinctive existence and / or identity conditions*) їхніх членів. Ці дві вимоги взаємозалежні, до речі [9, p. 6].

На думку Е.Дж. Лоу, на верхівці ієрархії онтологічних категорій

знаходяться сутності (*entities*) — це найвищий (перший) щабель (рівень) ієрархії. Другий щабель (рівень) — це універсалії (*universals*) та партикулярії (*particulars*). Третій щабель (рівень) онтологічних категорій — це види (*kinds*), властивості (та відношення) (*properties and relations*), об'єкти (*objects*) й способи буття (*modes*) [9, р. 39]. Е.Дж. Лоу вважає, що фундаментальними категоріями є лише категорії на третьому щаблі, тому що категорії на вищих щаблях «більш абстрактні», ніж категорії на третьому: сутності є найбільші абстракції, бо все є сутностями, а універсалії та партикулярії є первинною підставою поділу всіх сутностей. Отже, залишаються онтологічні категорії на третьому щаблі, яких чотири. Саме ці чотири категорії є основою чотирикатегоріальної онтології Е.Дж. Лоу:

Під «чотирикатегоріальною онтологією» я розумію систему онтології, яка розпізнає два категоріальних розмежування, які, перетинаючись одне з одним, формують чотири фундаментальні онтологічні категорії; ці розмежування встановлюються між партикуляріями й універсаліями та субстанціальним і несубстанціальним. Чотири категорії, в такий спосіб сформовані, є субстанціальними партикуляріями (*substantial particulars*), несубстанціальними партикуляріями (*non-substantial particulars*), субстанціальними універсаліями (*substantial universals*) та несубстанціальними універсаліями (*non-substantial universals*) [9, р. v].

Усі ці фундаментальні онтологічні категорії є однаково «базовими» [9, р. 21]: 1) субстанціальна партикулярія — це об'єкт (*object*) (індивідуальна субстанція, партикулярний об'єкт); 2) субстанціальна універсалія — це вид (*kind*); 3) несубстанціальна універсалія — це властивості та відношення (*properties and relations*) (атрибути); 4) несубстанціальна партикулярія — це спосіб буття (*mode*) (троп, індивідуальний випадок, партикулярна якість, абстрактна партикулярія). Простіше кажучи, об'єкт — це реально існуюча конкретна одинична річ; вид — це загальне поняття про об'єкт, тобто клас об'єктів; властивості та відношення — це ознаки класів об'єктів (тобто класи властивостей і відношень); способи — це конкретні одиничні ознаки об'єктів.

Між фундаментальними онтологічними категоріями можливі три різновиди відношень [9, р. 111]: інстанціація (*instantiation*, конкретизація), екземпліфікація (*exemplification*) та характеристика (*characterization*). Інстанціація — це ілюстрація конкретними прикладами: об'єкти — це конкретні приклади видів, а способи буття — це конкретні приклади властивостей і відношень. Екземпліфікація — це втілення: об'єкти втілюються властивостями та відношеннями. Характеризація — це ви-

значення суттєвих ознак: види характеризуються властивостями та відношеннями, а об'єкти — способами буття.

**Підсумки.** Е.Дж. Лоу розглядає метафізику як теорію категорій, яка має ґрунтуватися на онтології, науці про буття. Е.Дж. Лоу не обирає серед вже існуючих онтологічних концепцій найбільш оптимальну для своєї метафізики, а створює власну онтологію, яка, по-перше, працює з категоріями буття, а не категоріями мислення, як це робить онтологія кантівського типу, та, по-друге, прагне реалізувати два завдання — встановити метафізичну можливість існування видів речей і емпірично вивчити актуальне існування видів речей.

Відштовхуючись від метафізичної відповіді на питання: «Що таке “об'єкт” взагалі?», згідно якої, окрім об'єктів, існують інші види сутностей, Е.Дж. Лоу створює так звану «чотирикатегоріальну онтологію». В межах цієї концепції Е.Дж. Лоу розміщує на верхівці ієрархії онтологічних категорій сутності, на рівень нижче — універсалії та партикулярії, а ще на один рівень нижче — об'єкти, види, властивості та відношення, способи буття. Саме останні онтологічні категорії Е.Дж. Лоу розглядає як фундаментальні онтологічні категорії та кладе в основу своєї чотирикатегоріальної онтології.

Е.Дж. Лоу розглядає об'єкт як субстанціальну партикулярію (тобто як реально існуючу конкретну одиничну річ), вид — як субстанціальну універсалію (тобто як загальне поняття про об'єкт або клас об'єктів), властивості та відношення — як несубстанціальні універсалії (тобто як ознаки класів об'єктів), а спосіб буття — як несубстанціальну партикулярію (тобто як конкретну одиничну ознаку об'єкта). При цьому об'єкти виявляються конкретними прикладами видів, а способи буття — конкретними прикладами властивостей і відношень; об'єкти втілюються властивостями та відношеннями; а види характеризуються властивостями та відношеннями й об'єкти характеризуються способами буття.

Отже, виходить, що метафізика Е.Дж. Лоу — це теорія категорій, яка ґрунтується на чотирикатегоріальній онтології, тобто онтології, яка ґрунтується на категоріях об'єкта, виду, властивостей і відношень, способу буття.

## Література

- [1] *Laks M. Dzsh.* Метафізика: сучасний вступний курс / Пер. з англ. М. Симчич і Є. Поляков. — Київ: Дух і літера, 2016. (*Laks M. Dzsh.* Metafizyka: suchasnyi vstupnyi kurs / Per. z anhl. M. Symchych i Ye. Poliakov. — Kyiv: Dukh i litera, 2016.)
- [2] *Bird A.* Are Any Kinds Ontologically Fundamental? Natural Kinds and Natural Laws in E.J.Lowe's Four Category Ontology. — URL: [https://seis.bristol.ac.uk/plajb/research/papers/Ontologically\\_fundamental\\_kinds.pdf](https://seis.bristol.ac.uk/plajb/research/papers/Ontologically_fundamental_kinds.pdf).
- [3] *Bueno O., Busch J., Shalkowski S.A.* The No-Category Ontology // *Monist.* — 2015. — № 98. — P. 233-245.
- [4] *Dummsday T.* E.J.Lowe on the Unity Problem // *Studia Philosophica Estonica.* — 2014. — Vol. 7. — № 2. Aristotelian Metaphysics: Essence and Ground. — P. 195-218.
- [5] *Keinänen M., Hakkarainen J.* Kind Instantiation and Kind Change // *Studia Neoaristotelica.* — 2017. — Vol. 14. — P. 139-165.
- [6] *Kistler M.* Some Problems for Lowe's Four-category Ontology // *Analysis.* — 2004. — Vol. 64. — № 282. — P. 146-151.
- [7] *Lowe E.J.* A Defense of the Four-Category Ontology // *Argument und Analyse / hrsg. C.U. Moulines, K.G. Niebergall.* — Kornwestheim: Mentis, 2002. — S. 225-240. — (Perspektiven der Analytischen Philosophie / Neue Folge).
- [8] *Lowe E.J.* Recent Advances in Metaphysics: Ontological Categories and Categorical Schemes // *Disputatio. Philosophical Research Bulletin.* — 2014. — № 4. — P. 89-112.
- [9] *Lowe E.J.* The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science. — Oxford: Clarendon Press, 2006.
- [10] *Lowe E.J.* The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity, and Time. — Oxford: Clarendon Press, 2001.
- [11] *Lowe E.J.* The Metaphysics of Abstract Objects // *Journal of Philosophy.* — 1995. — Vol. 92. — № 10. — P. 509-524.

- [12] *McCall S.* Four Categories Better Than Two // *Metascience.* — 2007. — № 16. — P. 121-125.
- [13] *Miller J.T.M.* The Non-existence of Ontological Categories: A Defense of Lowe // *Metaphysica.* — 2016. — № 2 (17). — P. 163-176.
- [14] *Symington P.* On Determining What There is: The Identity of Ontological Categories in Aquinas, Scotus and Lowe. — Frankfurt: Ontos Verlag, 2010.
- [15] *The Oxford Handbook of Metaphysics* / ed. M.J. Loux, D.M. Zimmerman. — New York: Oxford University Press, 2003.
- [16] *Vallicella W.F.* E.J. Lowe on the Distinction between Constituent and Relational Ontology. — URL: [http://maverickphilosopher.typepad.com/maverick\\_philosopher/2013/01/e-j-love-on-the-distinction-between-constituent-and-relational-ontology.html](http://maverickphilosopher.typepad.com/maverick_philosopher/2013/01/e-j-love-on-the-distinction-between-constituent-and-relational-ontology.html)

*Надійшла до редакції 30 квітня 2018 р.*

### **The Four-Category Ontology of Edward Jonathan Lowe (Review)**

**Abstract.** The study reviews the Edward Jonathan Lowe's four-category ontology as a foundation for metaphysics as a theory of categories. The fundamental ontological categories of the E. J. Lowe's ontology are objects as substantial particulars (i.e. really existed particular singular things), kinds as substantial universals (i.e. class concepts of objects), properties and relations as non-substantial universals (i.e. attributes of classes of objects), and modes as non-substantial particulars (i.e. particular singular attributes of objects). Objects are instantiated by kinds, exemplified by properties and relations, and characterized by modes. Kinds are characterized by properties and relations. Modes are instantiated by properties and relations.

**Keywords:** category, entity, metaphysics, ontology, particulars, universals.

---

### **Райхерт Костянтин Вільгельмович**

Кафедра філософії та методології пізнання

Одеський національний університет імені І.І. Мечникова

вул. Дворянська, 2

м. Одеса

65026

### **Rayhert Kostiantyn**

Department of Philosophy and Methodology of Knowledge

Odesa I.I. Mechnikov National University

Dvoryanska st., 2

Odesa

65026



<https://orcid.org/0000-0002-2929-9128>



[supervirate@ukr.net](mailto:supervirate@ukr.net)



[10.31812/apd.v0i19.2068](https://doi.org/10.31812/apd.v0i19.2068)

# ЧИ БУВ ДЕКАРТ СУБСТАНЦІЙНИМ ДУАЛІСТОМ?

Д.П. Сепетий

**Анотація.** У статті розглядається проблема тлумачення філософії ума Декарта з огляду на існуючі розбіжності в розумінні субстанційного дуалізму і на висловлені в недавніх публікаціях Л. Боднарчук, А. Сень (2014) та О. Хоми (2016) заперечення і сумніви щодо слушності дуалістичного тлумачення вчення Декарта з посиланням на альтернативні тлумачення впливових сучасних декартознавців Джона Котингема та Жана-Люка Марйона. Висвітлено основні моменти змісту картезіанського субстанційного дуалізму як вчення про два фундаментальні типи речей (субстанцій), що є радикально відмінними за своєю природою, але разом із тим перебувають у тісному каузальному взаємозв'язку. Висвітлено недоліки запропонованого Котингемом триалістичного тлумачення вчення Декарта, а також недостатність підстав, які наводилися українськими авторами на користь погляду на тлумачення Марйона як вагому альтернативу дуалістичному тлумаченню.

**Ключові слова:** ум, тіло, дуалізм, триалізм, субстанція, атрибут.

Одним з найважливіших аспектів філософії Декарта традиційно вважається онтологічне вчення, яке називають субстанційним дуалізмом. Проте в сучасній філософській та історико-філософській літературі існують значні розбіжності як у тлумаченні того, що прийнято вважати картезіанським субстанційним дуалізмом, так і щодо того, чи взагалі Декартове вчення було субстанційним дуалізмом. Щодо смислу субстанційного дуалізму, зустрічаємо два принципово різні тлумачення: з одного боку (К. Мак-Гін [28, р. 94-95], П. Чарчленд [11, р. 71-72], М. Міджлі [29, р. 86], С. Блекмор [8, р. 16] та ін.), як вчення про те, що буття утворюється (крім Бога) з двох субстанцій — протяжної та мислячої (причому остання нерідко тлумачиться як деяка нематеріальна мисляча речовина), з іншого боку (Г. Робінсон [35, р. 183;



36, р. 234], Е. Лоуї [26, р. 9], Дж. Фостер [16, р. 222] та ін.), як вчення про те, що буття утворюється (крім Бога) з субстанцій двох видів, що мають радикально різну природу — однієї чи багатьох протяжних субстанцій (тіл) та багатьох мислячих субстанцій-суб'єктів (**Я**, душ), які не утворюються ні з якої, матеріальної чи нематеріальної, речовини, оскільки є фундаментальними сущими. Щодо слушності дуалістичного тлумачення праць Декарта, її ставлять під сумнів деякі впливові сучасні декартознавці; зокрема, у недавній українській декартознавчій літературі ([2], [7]) зверталася увага на альтернативні тлумачення Джона Котингема («триалізм») та Жана-Люка Марйона. Проте, на мою думку, ці спроби ревізії традиційного тлумачення мають суттєві недоліки.

Метою цієї статті є, з одного боку, з'ясування смислу вчення (картезіанського) субстанційного дуалізму з огляду на згадані вище розбіжності в тлумаченні та, з іншого боку, звертання уваги на деякі проблематичні моменти тлумачень Котингема та Марйона, що дають вагомі підстави не поспішати відмовлятися від традиційного (субстанційно-дуалістичного) тлумачення вчення Декарта.

## 1 Як (не) слід розуміти субстанційний дуалізм?

Щоб скласти адекватне уявлення про зміст субстанційного дуалізму, слід виходити насамперед з пояснень провідних філософів, які є його прибічниками або досить прихильні до нього (деякі сучасні філософи, такі як Джон Фостер та Говард Робінсон, поєднують захист субстанційного дуалізму з прихильністю до ідеалізму), а не з описів його опонентів, що часто представляють його у спотвореному вигляді. Корисними є також пояснення дослідників історії філософії ума, які висвітлюють особливості вживання терміну «субстанція» у філософії Декарта. Виходячи з цього, можемо розкрити основні моменти змісту субстанційного дуалізму та важливі для нашого обговорення внутрішні розгалуження в наступних тезах.

1.1. Субстанційний дуалізм не є вченням про існування лише двох субстанцій, у будь-якому сенсі терміну «субстанція». Зокрема, він не є вченням про те, що все у світі складається з двох фундаментальних речовин — матеріальної й нематеріальної (духовної). Хоча в англійській мові в *повсякденному мовленні* слово *substance* вживається в смислі «речовина», це не є філософським смислом, доречним до вчення субстанційного дуалізму.

1.2. Субстанційний дуалізм є вченням про існування — і поєднання в людині — речей-субстанцій двох фундаментальних типів, які *мають зовсім різні властивості* — фізична реальність (Декартове *res extensa*) та психічні суб'єкти (Декартове «мисляче Я», *res cogitans*) як суб'єкти-носії психічних станів і психічної активності.

Як пояснює Джеймс Мореленд, субстанція — це щось, що є носієм властивостей (станів), на відміну від самих властивостей (станів). Наприклад, яблуко — це субстанція, а червоне чи кисле — це властивість [30, р. 79]. Подібні пояснення дають також інші сучасні прибічники субстанційного дуалізму, такі як Говард Робінсон [36, р. 234] та Едвард Лоуві. Ось що пише, наприклад, Лоуві:

Під «субстанцією», у цьому контексті, слід розуміти просто будь-який *об'єкт* (або *рiч*), властивості якого можуть змінюватися з часом. Важливо не плутати «субстанцію» у цьому смислі з «субстанцією» у смислі деякого *матеріалу*, такого як вода або залізо [26, р. 9].

1.3. Субстанційний дуалізм не є вченням про те, ніби ум<sup>1</sup> (свідомість, ментальність) або душа складається з якоїсь особливої нефізичної речовини. (Зазвичай таке хибне тлумачення дуалізму ми зустрічаємо в його опонентів, які тут же звертають увагу на те, що якщо проблематичною є можливість утворення ума з фізичної речовини, то принаймні не менш проблематичною є можливість його утворення з якоїсь незрозумілої нефізичної речовини, або що аргументи проти матеріалізму мусять бути так само застосовні й проти такого дуалістичного вчення. — Див., наприклад: [11, р. 71-72; 28, р. 94-95].) З точки

<sup>1</sup>Надалі в цій статті я буду використовувати для перекладу та в якості відповідника до англійського *mind* та латинського *mens* спеціальний термін «ум». Цей термін я вживаю не як синонім до «розум» (або російського «ум»), а як поняття із ширшим смислом, що охоплює всі ментальні стани (зокрема, відчуття, емоції, бажання, процеси мислення тощо). Пропозицію про запровадження філософського терміну «ум» у такому смислі висловлював та обґрунтовував О. Хома ([1, с. 89; 6, с. 127]), насамперед, з огляду на неточність більш звичного способу перекладу словом «свідомість», яке є відповідником до англ. *consciousness* та лат. *conscientia* (що також часто використовується поряд із *mind* у філософській літературі, зокрема в сучасній *philosophy of mind*). Хоча існують й інші варіанти перекладу *mind/mens*, такі як «психіка» та «ментальність», яким я схильний віддавати перевагу, у цій статті я обрав «ум» для зручності та уніфікації, оскільки багаторазово наводжу цитати з текстів і перекладів О. Хоми, Л. Боднарчук та А. Сень, де вживається «ум». Також я слідую за О. Хомою, Л. Боднарчук та А. Сень у перекладі лат. *imaginor*, *imāginātiō* та англ. *imagine*, *imagination* як «виображувати», «виображення» (з міркувань уніфікації, замість більш звичного «уявляти», «уявлення») та в перекладі фр. та англ. *passion* як «пасія» (замість більш звичного «пристрасть», яке не виражає ключового смислу: йдеться про ментальні стани, в яких ум є пасивним, на відміну від активних станів, акцій ума — інтелекції та воління).

зору філософів, прихильних до субстанційного дуалізму, ні про яку нефізичну психічну речовину (матеріал), з якої утворюються психічні суб'єкти, в субстанційному (картезіанському) дуалізмі не йдеться. Едвард Лоуві пояснює:

Картезіанський дуалізм не стверджує, що особа зроблена з якоїсь примарної нематеріальної речовини (*stuff*) [...] Навпаки, він стверджує, що особа, або **Я**, є цілковито простою, неподільною річчю, яка взагалі ні з чого не «зроблена» [...] Він стверджує, що Ви і я — такі прості речі, і що ми, а не наші тіла або мізки, є суб'єктами досвіду [26, р. 10].

Так само й Говард Робінсон наголошує, що, з точки зору розсудливого (*sensible*) субстанційного дуалізму, «ментальна субстанція» не є чимось складеним із «примарних атомів», що б це не означало, а є чимось неутвореним ні з чого» [35, р. 183], а Джон Фостер пише, що онтологічно фундаментальні (*basic*) психічні суб'єкти «є простими (неподільними на частини) та триваючими (їх існування триває у часі)» [16, р. 222].

Такою ж була й точка зору Декарта, що зрозуміло з одного з його головних аргументів за відмінність ума від тіла, аргументу від неподільності ума та подільності тіла:

Між умом і тілом є велика різниця в тому, що тіло, за своєю природою, завжди подільне, ум же — цілковито неподільний. Бо, звісно, коли я розглядаю останнього, тобто самого себе, оскільки я є лише річ, що мислить, то не можу розрізнити в собі жодних частин, але розумію себе як єдину й цілісну річ. [...] здатності воліти, відчувати, розуміти тощо не можуть бути названі його частинами: бо одним й тим самим є той ум, що воліє, відчуває, розуміє. Зовсім навпаки, жодна тілесна, або протяжна, річ не може мислитися мною без того, щоб я подумки легко не поділив її на частини й через те — не розумів її як подільну [4, с. 278, 280].

1.4. Як вказує Тім Крейн, в контексті філософії ума поняття субстанції традиційно асоціювалося не лише з розрізненням між «річчю» як чимось, що є носієм властивостей і станів, та властивостями й станами, але також із «ідеєю, що субстанція є щось, спроможне до незалежного існування» [13, р. 35]. Обидві ці ідеї можемо знайти в Декарта. Зокрема, у відповідях на Другі заперечення до Медитацій («геометричний доказ» реальної відмінності між умом і тілом) він дає визначення, згідно яких Субстанцією називається «кожна річ, в якій щось безпосередньо присутнє, як у своєму об'єкті, або завдяки якій існує певна річ, що ми її осягаємо, тобто певна властивість, якість або

атрибут» (визначення V) і «дві субстанції вважаються реально відмінними, коли кожна може існувати окремішньо» (визначення X) [3, с. 116]. Ця друга ідея вносить певні ускладнення до питання про зміст субстанційного дуалізму, адже щойно окреслені «дві ідеї, що містяться в традиційному понятті субстанції» [13, р. 35], не йдуть з необхідністю разом. Так, можна визнавати, що ми як психічні суб'єкти (носії феноменальних психічних станів), є відмінними від наших тіл і будь-чого фізичного, а також неподільними-нескладеними, і, разом з тим, дотримуватися думки, що реально ми не можемо існувати без наших тіл (зокрема, функціонуючих мізків)<sup>2</sup>. З цієї точки зору, психічні суб'єкти є нередуковними емерджентними сутностями (субстанціями або квазісубстанціями), які виникають на певній стадії формування-розвитку людського організму в силу особливих психофізичних законів природи, і чий феноменальні стани й триваюче існування надалі каузально залежать від функціонування організму (мозку), так що з фізичною смертю ми як психічні суб'єкти припиняємо своє існування. Прикладом такої точки зору може слугувати концепція Едварда Лоу-ві, який називав її «некартезіанським субстанційним дуалізмом» [27], або погляди Карла Поппера, який хоч і заперечував проти «розмов про субстанції», вважав себе у важливому відношенні картезіанцем — оскільки визнавав відмінність між фізичними та психічними станами й каузальну взаємодію між ними, а також вірив «в щось, що можна назвати квазісенційною (або квазісубстанційною) природою Я» [32, р. 105].

Визнавати чи не визнавати такий погляд субстанційним дуалізмом — це питання зручності або мовної конвенції. З одного боку, ми можемо вживати назву «субстанційний дуалізм» у ширшому смислі, як вчення про те, що буття складається з речей (носіїв властивостей та станів) двох фундаментальних типів, фізичних об'єктів (тіл) та психічних суб'єктів (душ), незалежно від того, чи є реально мо-

<sup>2</sup>Підставою для твердження про відмінність психічних суб'єктів від тіл і будь-чого фізичного може бути не *реальна можливість* їх окремішнього існування, а логічна (метафізична) можливість існування тіл без феноменальних ментальних станів, — те, що з наявності будь-якої упорядкованої множини фізичних компонентів та процесів не випливає існування феноменальних психічних станів, а отже, такі стани (і суб'єкти, що є їх носіями) є чимось понад усі такі фізичні системи, чимось нефізичним. По суті, це — «аргумент млина» Лейбніца [5, с. 157], що був відроджений у сучасній аналітичній філософії ума (зокрема, у популярних формах «аргументу знання» та «аргументу зомбі») у працях Сауля Кріпке [25, р. 334], Томаса Нейгела [31], Франка Джексона [21; 22], Говарда Робінсона [34, р. 4-5; 35; 36], Роберта Кірка [23; 24], Девіда Чалмерса [9] та ін.

жливим існування останніх без перших. З іншого боку, ми можемо вживати назву «субстанційний дуалізм» у вужчому смислі, як вчення про те, що буття складається з речей (носіїв властивостей та станів) двох фундаментальних типів, фізичних об'єктів (тіл) та психічних суб'єктів (душ), і що існування останніх без перших (як і перших без останніх) є реально можливим.

У будь-якому разі, Декарт чітко висловив свій погляд на це питання, і ці його висловлювання дають підстави кваліфікувати його позицію як субстанційний дуалізм не лише в ширшому, але й у вужчому смислі. Так, у Шостій медитації він говорить, що ясна й точна мислимість (уявлюваність, зрозумілість) однієї речі окремо від іншої означає, що їх «можна розділити принаймні Всемогутністю Господа» [3, с. 63], а у відповідях на Другі заперечення — що «принаймні завдяки всемогутності Господа розум<sup>3</sup> може існувати без тіла, а тіло без розуму» [3, с. 122].

1.5. Визнання такої можливості не суперечить визнанню того факту, що, принаймні в цьому житті в нормальних умовах (я роблю це застереження, щоб залишити відкритим питання про існування потойбічного життя та можливість особливих станів, що сприймаються як вихід з тіла), ми як ментальні суб'єкти постійно тісно пов'язані з нашими тілами (мізками): кожен із нас суб'єктивно сприймає світ з просторової точки зору, яка визначається розташуванням його тіла, за допомогою органів сприйняття цього тіла; ментальні стани людини тісно залежать від станів її мозку тощо. Зокрема, Декарт підкреслював цю залежність: «природа вчить мене, що я не тільки присутній у своєму тілі, як капітан присутній на кораблі, я, окрім того, поєднаний з ним так тісно і злитий настільки воєдино, що утворюю з ним єдине ціле» [3, с. 65].

1.6. У питанні про характер зв'язку між тілом (мозком) та умом (психічним суб'єктом), субстанційний дуалізм допускає, у принципі, різні можливі відповіді. Проте фактично, майже всі сучасні субстанційні дуалісти дотримуються позиції *інтераціоналізму* — визнають каузальну взаємодію між мозком та умом: стани (процеси) мозку впливають на ментальні, а деякі ментальні стани (процеси) впливають на якісні процеси в мозку, що управляють поведінкою. Як можлива така взаємодія? На це питання сучасні дуалісти, як правило, відповідають припущенням про те, що така взаємодія є фундаментальним фактом про

---

<sup>3</sup>З. Борисюк та О. Жупанський переклали лат. *mens* як «розум», що, на мою думку, не зовсім точно, оскільки лат. *mens* (як і англ. *mind*) охоплює всі ментальні стани, тоді як «розум» зазвичай вживається у значно вужчому смислі.

світ, який, як і будь-які інші фундаментальні факти (наприклад, найфундаментальніші фізичні взаємодії), не може бути поясненим (адже будь-яке пояснення мусить звертатися до чогось більш фундаментального, аніж те, що пояснюється).

Декарт також визнавав, що тілесні стани, через фізичні процеси в мозку, впливають на такі ментальні стани як відчуття й сприйняття, і навпаки, вольові ментальні стани впливають на фізичні процеси в мозку, управляючи через них поведінкою; і він теж висловлював припущення, що ця взаємодія є фундаментальним (принаймні, для людського розуміння) фактом, що не може бути далі пояснений. Так, у листі до Арнольда він писав, що здатність ума (який є нетілесним) приводить в рух тіло «є однією з тих самоочевидних речей, які ми лише затемнюємо, коли намагаємося їх пояснити в термінах інших речей» (АТ V, 222 / CSM III, 358)<sup>4</sup>. В іншому листі, до принцеси Єлизавети, Декарт писав, що наше «поняття тієї сили рухати тіло, яку має душа, й сили діяти на душу, спричиняючи її відчуття, й пасії, яку має тіло», залежить лише від поняття союзу душі й тіла як *первинного поняття* [*notion primitive*] — тобто одного з небагатьох найфундаментальніших (а отже, непояснених іншими) понять, які «є ніби початками, за зразком яких ми формуємо всі наші пізнання» (АТ III, 665 / CSM III, 218; цит. за перекладом: [2, с. 200]). Слід звернути увагу на те, що це пояснення Декарт дає у відповідь на критичне зауваження принцеси, що ідея про взаємодію душі й тіла суперечить загальній теорії про взаємодію як результат прямого контакту-поштовху тіл, яка була загальноприйнятою в ті часи і якої дотримувався й сам Декарт. Своїм поясненням Декарт говорить, що теорія взаємодії як поштовху поширюється на взаємодії між фізичними тілами, але не стосується взаємодії між душею й тілом; ця взаємодія здійснюється за іншим фундаментальним принципом (зразком).

1.7. У схоластичній філософській традиції (середньовічний аристотелізм), від якої Декарт відштовхувався в подвійному сенсі спадковості й подолання, зміст поняття субстанції, як правило, мав ще одну складову: прийнято було відрізняти субстанції як *речі, що мають «справжню єдність»* (наприклад, організми), від «випадкових» поєднань, таких як конгломерати чи купи. У цьому контексті, душа

<sup>4</sup>Посилання на тексти Декарта, що не видавалися українською мовою, тут і надалі, — (у дужках) за класичним виданням Адана й Танері [14], що позначається аббревіатурою АТ, та (через «/») за класичним англomовним виданням Котингема, Стусофа, Мердока та Кенні [15], що позначається аббревіатурою CSM; після аббревіатури вказується номер тома (римською цифрою) та, через кому, номер сторінки.

й тіло людини хоча й визнавалися, як правило, субстанціями, що можуть, у принципі, існувати окремо (зокрема, душа може продовжити існування після фізичної смерті й розпаду тіла), вважалися «частковими субстанціями», що за своєю природою ніби потребують поєднання з утворенням «повної субстанції», людини<sup>5</sup>. Цікаво, що Декарт, хоча й визнавав, що душа й тіло перебувають у дуже тісному зв'язку, «субстанційному союзі», і в цьому сенсі утворюють єдність, людину (яка, очевидно, не є «випадковим» поєднанням-конгломератом), ніколи не описував цю єдність як (складну) субстанцію. Натомість, коли йшлося про тіла, Декарт не вагався називати їх субстанціями, хоча вони теж були складними — складалися з менших тіл-субстанцій. Верє Шепел та Мерлін Роземонд запропонували досить правдоподібне пояснення цьому; на їхню думку, Декарт розумів ідею «справжньої єдності», що має бути притаманна субстанціям, у сенсі, значно сильнішому, аніж схоласти: субстанція повинна мати *єдину природу (сутність)*, що представлена одним фундаментальним атрибутом (мислення для ума, протяжності для тіл), так що усі властивості, які може мати субстанція, є формами-модусами цього атрибуту [10, р. 420-422; 37, р. 8-12, 24-25, 254 fn. 57]. Проте тексти Декарта не містять чіткого недвозначного формулювання такої вимоги, і Паул Гофман [19] досить правдоподібно обґрунтовує думку, що кваліфікація людини (композиту душі й тіла) як (складної) субстанції цілком узгоджується з текстами Декарта. Тим не менше, залишається фактом те, що сам Декарт ніколи не називав людину як композит душі й тіла субстанцією, і це навряд чи було випадковістю. На мою думку, є принаймні два мотиви, з яких Декарт міг уникати такого опису (прямо не заперечуючи його допустимість). По-перше, Декарт мав на меті зробити чіткою та ясною реальну відмінність між душею (умом) і тілом, а не єдність людини, яка й без того природно сприймається нами як очевидна й самозрозуміла. По-друге, хоча інтуїтивно здається очевидною відмінність між речами, що виразно мають «природну єдність», такими як організм тварини, та «випадковими» поєднаннями-конгломератами, ми не маємо *чіткого і ясного* критерія для їхнього розрізнення. Тому можливо, що Декарт

---

<sup>5</sup>Разом із тим, душа вважалася також *субстанційною формою* тіла; проте вона погано вписувалася в це поняття, оскільки в аристотелівській філософії вважалося, що форма не існує без матерії, а філософи-схоласти, як християни, мусили визнавати можливість існування душі без тіла, роблячи для неї в цьому виключення з-поміж усіх інших форм. Одним з головних моментів «революції» у філософії ума, яку здійснив Декарт, була відмова від поняття субстанційних форм: оскільки йшлося про фізичну реальність, тіла, усе пояснювалося в термінах «атрибута протяжності», просторового розташування частин.

не застосовував поняття субстанції до союзу душі й тіла не тому, що вважав це хибним, а тому, що вважав це недоречним.

У будь-якому разі, навіть якщо (як зазначає Гофман) «Декарт вважає, що й уми, і тіла, й людські істоти всі є субстанціями», але «уми (мислячі речі) та тіла (протяжні речі) є двома первинними (*ultimate*) класами сотворених субстанцій, а людські істоти утворені з них» [20, р. 391], то це цілком відповідає субстанційному дуалізму, як він розуміється в сучасній філософії ума (насамперед, прибічниками цього напрямку). Оскільки визнається, що (крім Бога) існує лише два *фундаментальні класи* речей-субстанцій, з яких усе (у тому числі людина) утворюється, і визнається (як Декартом, так і сучасними субстанційними дуалістами) очевидний факт того, що в земному бутті ум і тіло людини дуже тісно пов'язані («субстанційний союз»), то питання «Називати чи не називати субстанцією людину як композит ума й тіла?» та «Чи у випадку людини є дві (душа й тіло) чи три (душа, тіло та душа з тілом разом) субстанції?» стають суто вербальними й не мають суттєвого онтологічного значення.

## 2 Чи є триалістичне тлумачення Декарта Котингемом альтернативою до традиційного (субстанційно-дуалістичного) тлумачення?

Відомий британський декартознавець Джон Котингем запропонував тлумачення вчення Декарта, яке він назвав триалізмом. Подібне тлумачення пропонували й обгрунтовували також і інші поважні британські дослідники: Роберт Річардсон [33], Тед Шмальц [38], Пауль Гофман [18], Деніел Гарбер [17], — тож триалізм є досить впливовим напрямком у британському декартознавстві. Він ґрунтується насамперед на висловлюванні Декарта в листі до Єлизавети, де він (пояснюючи можливість взаємодії душі й тіла) пише, що «в нас наявні деякі первинні поняття, що є ніби початками, за зразком яких ми формуємо всі наші пізнання», і що до числа таких понять належать, стосовно самого лише тіла, поняття протяжності; стосовно самої лише душі, поняття мислення; стосовно тіла й душі разом, «поняття їхнього союзу, від якого залежить поняття тієї сили рухати тіло, яку має душа, й сили діяти на душу, спричиняючи її відчуття й пасії, яку має тіло» (АТ III 665 / CSM III 218), а також на деяких інших висловлюваннях Декарта, в яких наголошується на особливо тісному зв'язку між душею й тілом (зокрема, висловлювання в Шостій медитації про те, що «я не тільки



присутній у своєму тілі, як капітан присутній на кораблі, я, окрім того, поєднаний з ним так тісно і злитий настільки воєдино, що утворюю з ним єдине ціле» [3, с. 65]). Розглядаючи філософію Декарта в перспективі таких висловлювань, ми можемо витлумачити її як «триалізм», у смислі вчення про відношення душі й тіла крізь призму зазначених вище трьох первинних понять. Зокрема, в цій перспективі фундаментальні атрибути людини — це не лише протяжність (як атрибут тіла) й мислення (як атрибут душі самої по собі), але й відчуття як специфічний атрибут союзу, що «підпадає під власну, окрему й нередуковну категорію» [12, р. 224-225].

Таке тлумачення, на думку Котингема, має деякі суттєві переваги перед традиційним, дуалістичним тлумаченням, оскільки воно не містить у собі двох аспектів картезіанського дуалізму, які «викликають особливе занепокоєння» (*seem especially troublesome*) і через які, ймовірно, «Декартів психофізичний дуалізм є таким малопривабливим для більшості сучасних філософів»: (1) «догму нетілесності» — наполягання на сутнісній нетілесності ума, яке «сучасний розвиток нейрофізіології робить усе менш правдоподібним» (це особливо стосується тези Декарта про те, що «акт мислення й сумніву “не потребує ніякого місця в просторі й не залежить від жодної матеріальної речі”<sup>6</sup> (зокрема, не потребує мозку)») та (2) дилему «ментальне або фізичне», яку Котингем ототожнює з «наполяганням на тому, щоб усі атрибути розглядалися або як форми мислення, або як форми протяжності» [12, р. 218]. Триалістичне тлумачення дозволяє розглядати відчуття як один з фундаментальних атрибутів людини, поряд з протяжністю й мисленням, і дозволяє визнавати, що тварини не є автоматами без відчуттів (якими вони є з точки зору Декартового дуалізму), а мають відчуття.

Як правильно розуміти співвідношення між Котингемовим тлумаченням вчення Декарта як триалізму та традиційним його тлумаченням як дуалізму?

Перш ніж відповідати на це питання, мені здається доречним зробити невеличкий відступ, розглянувши більш загальне питання про можливі відношення між різними тлумаченнями якогось вчення. Я хочу звернути увагу на те, що відмінні тлумачення не мусять бути альтернативними, у тому смислі, що одне суперечить іншому, виключає інше, так що неможливо, щоб обидва були слухними. Відмінні тлумачення можуть бути відмінними тому, що вони висвітлюють *різні*

<sup>6</sup>Цитата з четвертої частини «Міркувань про метод» (AT VI, 33 / CSM I, 127).

*аспекти*, або зрізи певного вчення, під різними кутами зору, у перспективі різних дослідницьких інтересів і, відповідно, різних питань, які дослідник ставить до тексту. Згадаймо відому притчу про сліпців, один з яких стверджував, що слон схожий на мотузку, другий — що він схожий на дерево тощо. Зрозумівши, що жодне з цих тверджень не є вичерпним описом слона, а схоплює лише один з його аспектів, ми розуміємо також, що між ними немає реальної суперечності; твердження про те, що хвіст слона схожий на мотузку, не є альтернативним до твердження про те, що ноги слона схожі на дерева.

На мою думку, протиставлення дуалістичного та триалістичного тлумачень філософії ума Декарта як *взаємовиключних альтернатив*, яке Любов Боднарчук та Анастасія Сень вбачають у статті Котингема, де в чому подібне до протиставлення мотузкоподібності й деревоподібності слона. Насправді, у статті Котингема ми не знайдемо ані твердження про те, що «догма нетілесності» ума та суворе протиставлення умового й фізичного [...] є стереотипами, що спотворюють вчення Декарта» і що «догма нетілесності» прямо суперечить текстам Декарта», ані про те, що «дилема “фізичне або умове”, яка утверджує дуалістичне співвідношення душі й тіла, вченню Декарта теж невідповідна» [2, с. 197], ані якихось інших висловлювань, в яких *прямо* говорилося б про хибність дуалістичного тлумачення філософії Декарта, або навіть про те, що триалістичне тлумачення є більш точним.

Проте метафора слона теж не є досить влучною для характеристики відношення між триалістичним та дуалістичним тлумаченнями як його представляє сам Котингем. Можливо, більш влучною буде метафора доктора Джекіла та містера Хайда. (У фантастичній новелі Роберта Стівенсона в одному тілі співіснують дві ніби зовсім різні особи: явна, добропорядний доктор Джекіл, та прихована, брутальний містер Хайд, у якого доктор Джекіл час від часу, як правило уночі, трансформується.) Точку зору Котингема на співвідношення між дуалістичним та триалістичним тлумаченням можна представити цією метафорою, з тією різницею, що негатив приписується явній іпостасі вчення Декарта (дуалізм), а позитив — прихованій (триалізм). (Мабуть, ще більш відповідною метафорою може слугувати казка про царівну-жабу.)

Котингем починає з того, що Декартів психофізичний дуалізм є дуже малопривабливим для більшості сучасних філософів, і що це пов'язано з «догмою нетілесності» та дилемою «ментальне або фізичне» (=«мислення або протяжність»). Він аж ніяк не заперечує, що і те й інше є у вченні Декарта. Зокрема, Котингем наводить твердження Декарта про те, що акт мислення й сумніву «не потребує ніякого

місця в просторі й не залежить від жодної матеріальної речі» («догма нетілесності»). Котингем також говорить про те, що спроби Декарта дати раду дилемі «ментальне або фізичне» «привели його до химерної позиції, що у випадку людини відчуття є різновидом мислення, тоді як у випадку тварин взагалі немає справжніх відчуттів, а є лише рухи матерії» [12, р. 218]. Аж ніяк не заперечуючи того, що Декарт дійсно сповідував таке дуалістичне вчення, Котингем далі говорить про свій намір «радіше ніж набридливо повторювати про Декартові невдачі, поглянути на деякі його маловизнані успіхи» [там само]. І далі він пропонує «триалізм» як концептуальну схему, яка створює перспективу, зручну для представлення того, у чому Котингем вбачає успіхи Декарта.

Як бачимо, йдеться не про те, що дуалістичне тлумачення вчення Декарта є хибним, і навіть не про те, що триалістичне тлумачення є більш точним. Триалістичне тлумачення просто дає інший «зріз» філософії Декарта, висвітлює або акцентує увагу на інших аспектах вчення Декарта, які, на думку Котингема, є більш слушними, краще узгоджуються з тим, що ми зараз знаємо про залежність ментальних станів від мозку, і можуть бути більш привабливими для більшості сучасних філософів, аніж Декартів дуалізм. Сам Котингем описує свою працю як «дослідження виникнення в текстах Декарта, *поряд з його офіційним дуалізмом*, більш гнучкої триалістичної схеми» [12, р. 224] (виділення курсивом мое. — Д.С.). Мерлін Роземонд відзначає подібну позицію і в інших прибічників триалістичного тлумачення філософії Декарта: вони «зазвичай вважають, що триалістичний погляд на відчуття можна знайти у творах Декарта *на додаток* до чіткого дуалізму» і вважають, що Декарт або сам собі суперечив, або коливався, або змінював свої погляди [37, р. 192]. (Версія про зміну Декартом своїх поглядів, яку пропонували Шмальц [38, р. 286-288] та Гарбер [17, р. 89-94], особливо цікава: щоб узгодити її з текстами Декарта, доводилося припускати, що в «Медитаціях» Декарт дотримувався дуалізму; незабаром, у листі до Єлизавети, він змінив свій погляд на триалістичний, а ще трохи згодом повернувся до дуалізму; крім того, Декартові «Принципи філософії» містять обидва погляди, що можливо пояснити припущенням, ніби різні частини цієї праці писалися в різні часи.)

Котингем, уникаючи прямого твердження про суперечність у філософії Декарта, висловлює думку, що в ній ніби міститься два вчення (дуалізм та триалізм), які не є гармонійно взаємодоповнюючими, а погано пасують одне до одного. Він пише, що в працях Декарта можна знайти «чимало привабливих речей про ум, узгодженість яких з його

офіційними дуалістичними доктринами не є очевидною» [12, р. 218], і саме на основі таких речей він будує своє триалістичне тлумачення. Зокрема, на думку Котингема, відчуття й виображення, «навіть виходячи з того, що говорить про ці здібності сам Декарт, [...] не вписуються гармонійно (*do not fit happily*) у рамки його офіційної дуалістичної схеми» [12, р. 219].

Зауважимо два моменти. По-перше, процитовані висловлювання Котингема досить далекі від твердження, ніби дуалістичне тлумачення спотворює вчення Декарта, чи прямо суперечить його текстам, чи невідповідне його вченню. По-друге, той факт, що *для когось не є очевидною узгодженість* між багатьма висловлюваннями Декарта та його «офіційним» дуалістичним вченням, не означає, що вони не узгоджуються. Розглянемо, про що власне йдеться.

(1) «Догма нетілесності». Котингем висловлює думку, що хоча Декарт її «вперто дотримувався, коли обговорював інтелекцію й воління», він разом із тим визнавав, що деякі форми ментальної активності — відчуття та виображення — потребують тіла й мозку [12, р. 218]. Чи є тут неузгодженість (суперечність)? На мою думку, немає. «Догма нетілесності» Декарта полягає у тому, що ум (душа) є чимось цілком відмінним від тіла і може, в принципі («принаймні завдяки всемогутності Господа»), існувати окремо від тіла. Це жодним чином не суперечить тому факту (який Декарт визнавав і підкреслював), що фактично, принаймні в цьому земному житті, душа (ум) перебуває в дуже тісному зв'язку з тілом («субстанційний союз»), так що деякі стани душі, такі як відчуття, спричинюються станами тіла й мозку, а деякі інші стани душі (воління) спричинюють фізичні процеси в мозку та рухи частин тіла (поведінку).

(2) Дилема «ментальне чи фізичне». Котингем пише, що всупереч цій «офіційній жорстко виключній дихотомії» у працях Декарта є «місця, де вимальовується інший підхід» [12, р. 218]. Зокрема, у фрагменті з листа до принцеси Єлизавети, у якому Декарт пише про первинні поняття, у термінах яких ми мислимо про світ, стосовно *способів нашого мислення про людину* вимальовується «не дуалізм, а поєднання трьох понять — можемо назвати це “триалізм”» [12, р. 218-219]. Суть триалізму — у тому, що людина характеризується не двома фундаментальними атрибутами, мислення й протяжності, а трьома — мислення, протяжності й відчуття: крім рис, що належать самому лише уму (мислення), і рис, що належать самому лише тілу (протяжність), є ще й «гібридні» риси (відчуття та уява), що належать «людині як втіленій істоті» [12, р. 219] або субстанційному союзу душі й тіла. Чи справді

це так, і чи це суперечить дуалізму?

По-перше, розглянемо твердження Котингема про те, ніби, згідно Декарта, такі ментальні стани як відчуття та виображення є «гібридними», належать не самому лише уму й не самому лише тілу, а людині як втіленій істоті, композиту душі й тіла. Це твердження хоч і є в деякому смислі слухним, може легко ввести в оману. Щоб цього не сталося, треба тримати на увазі, що згідно Декарта, усі ментальні стани, зокрема відчуття та виображення є *станами душі, ума* (формами мислення), і в цьому смислі *належать самій лише душі (уму)*. Інша справа, що відчуття, згідно Декарта, є такими *станами душі, які спричинюються станами тіла (мозку)*, оскільки душа перебуває у дуже тісному взаємозв'язку (субстанційному союзі) з тілом. І в цьому смислі можна сказати, що вони належать людині як втіленій істоті, субстанційному союзу душі й тіла.

По-друге, звернемо увагу, що в «триалізмі» йдеться про кількість *атрибутів*, а не про кількість (фундаментальних) *типів субстанцій*. Котингем визнає, що Декарт розрізняв лише два види субстанцій — протяжні (тіла, *res extensa*) та мислячі (душі, *res cogitans*), і ніде не писав про союз душі й тіла як про субстанцію<sup>7</sup>, або загалом про якусь третю субстанцію як носія третього фундаментального атрибуту, відчуття: «Декарт ніколи не вказує на можливість того, що у світі є, на додаток до *res extensa* та *res cogitans*, ще й *res sentiens* як “відчуваюча річ”» [12, р. 229]. А отже, «триалізм» жодним чином не зачіпає кваліфікацію вчення Декарта як *субстанційного дуалізму*. Питання стоїть лише про кількість фундаментальних атрибутів, якими описується людина: чи їх у вченні Декарта два (мислення й протяжність) чи три (мислення, протяжність та відчуття). Чи є вчення Декарта, крім того, що воно є субстанційним дуалізмом, атрибутивним дуалізмом чи атрибутивним триалізмом? На мою думку, на це питання немає «безумовно правильної» відповіді: у вченні Декарта є дещо (на чому чітко наголошував сам Декарт), що дає підстави назвати його атрибутивним дуалізмом, і дещо (те, на що звертає увагу Котингем), що дає підстави вбачати у ньому атрибутивний триалізм. З одного боку, можемо побачити, що у висловлюваннях Декарта присутній поділ ментальних станів на такі, які залежать від союзу душі й тіла, а отже, є, у де-

<sup>7</sup>У принципі, якщо поняття субстанції тлумачити просто як щось, що є носієм властивостей і станів, то опис союзу душі й тіла як субстанції не був би помилкою, але це була б складна субстанція, що складається з простіших, більш фундаментальних — душі й тіла. І, зрозуміло, що ця складна субстанція (або квазісубстанція) не може існувати окремо від тих простіших субстанцій, які її утворюють.

якому смислі, їх «спільним продуктом» (відчуття й виображення), і ті, які, на думку Декарта, є виключною активністю душі, не залежать від тіла (інтелекція й воління). Оскільки це так, то можемо побачити тут два, або й чотири (адже відчуття суттєво відмінне від виображення, а інтелекція від воління) атрибути, і додавши до цього атрибут протяжності, описати вчення Декарта як атрибутивний триалізм або атрибутивний пенталізм. З іншого боку, сам Декарт вважав відчуття й виображення (невизначними) *формами мислення* (Котингем це визнає, тільки вважає, що Декарт не мав у цьому рації), які, як і інші форми мислення, є станами (процесами) душі. Тому ми можемо говорити, що в його вченні людина описується все ж двома фундаментальними атрибутами, мислення й протяжності, і це дає підстави описати його як атрибутивний дуалізм. Подальша суперечка про те, як же правильно назвати вчення Декарта — атрибутивним дуалізмом, триалізмом чи пенталізмом — була б марною суперечкою про слова, яка не має реального смислу, якщо ми зрозуміли, в якому саме відношенні й на яких саме підставах вчення Декарта може бути описане як атрибутивний дуалізм і в якому саме відношенні і на яких саме підставах воно може бути описане як атрибутивний триалізм чи пенталізм.

З пояснень Котингема можемо побачити також, що його думка про конфлікт чи напруженість між Декартовим «офіційним дуалізмом» та визнанням особливої залежності відчуттів від союзу душі й тіла є наслідком того, що він є загалом неприхильним до Декартового дуалізму душі й тіла (субстанційного дуалізму) і вбачає у ньому результат «уречевлення» категорій (атрибутивів) мислення й протяжності. Особливо виразно це висловлено наприкінці статті, в останніх двох абзацах. Тут Котингем дає негативну оцінку тому, що «Декарт незмінно наполягає на уречевленні поняття мислення в такий спосіб, щоб створити окрему нетілесну субстанцію», на тлі чого той факт, що Декарт не уречевлює у такий спосіб третій фундаментальний (згідно триалістичного тлумачення) атрибут людини, відчуття, «може розглядатися як значне філософське покращення» [12, р. 229]. Відповідно, на думку Котингема, вчення Декарта стане значно більш привабливим та актуальним, якщо ми акцентуватимемо увагу не на субстанційному дуалізмі (дуалізмі душі й тіла), а на триалізмі атрибутів протяжності, мислення й відчуття, що представляють «три цілком відмінні способи, у які ми можемо мислити про себе як людських істот, три цілком відмінні аспекти нашої людяності», «навіть якщо усе у Всесвіті є в кінцевому рахунку фізичним» [12, р. 228-229].

Проте погляд Котингема на Декартів дуалізм як результат «уре-

чевлення» категорії мислення, а також теза про те, що неуречевлення третього фундаментального атрибуту людини, відчуттів, являє собою «філософський прогрес», є щонайменше дуже дискусійними: вони оцінюють вчення Декарта цілком із зовнішньої (неприхильної до дуалізму) точки зору, ігноруючи його — а також субстанційного дуалізму загалом — внутрішню логіку, внутрішній зв'язок ідей. Дійсний шлях думки Декарта (детально розкритий у Медитаціях), який привів його до дуалізму, аргументація Декарта (можливість уявити себе як ментального суб'єкта без тіла й фізичного світу загалом; відсутність спільних властивостей у поняттях тіла й ума; неподільність-нескладеність психічного суб'єкта), а також інші аргументи, які є в арсеналі сучасного субстанційного дуалізму, не розглядаються.

Вчення Декарта, і субстанційний дуалізм загалом, не будуються на припущенні, ніби кожному фундаментальному атрибуту має відповідати своя субстанція. Воно (він) ґрунтується на ряді аргументів, які показують, що ментальний суб'єкт (**Я**) не є тотожним із фізичною системою, якою є людське тіло (або редукованим до якихось її аспектів), і загалом із будь-якою можливою фізичною системою. Відчуття, сприйняття, виображення, як і мислення-інтелекція та воління, є станами (або процесами чи діями) ментального суб'єкта, які цим суб'єктом суб'єктивно переживаються й усвідомлюються. Якщо я відчуваю біль, думаю про це відчуття та бажаю його позбутися, то всі ці ментальні стани й акти є моїми, станами й актами одного й того самого ментального суб'єкта, який їх суб'єктивно переживає і здійснює. Декарт не вводить окремої субстанції для відчуттів *res sentiens* на додаток до *res extensa* та *res cogitans* тому, що річ, яка відчуває, і річ, яка мислить, — це одна й та сама річ. Коли Декарт, щоб показати можливість сумніву в існуванні фізичних тіл (доки не доведено існування Бога) та неможливість сумніву в існуванні себе як мислячої речі, уявляє можливість власного існування без будь-яких фізичних тіл (у тому числі свого власного), у сценаріях з брехливим демоном чи сном, то він не уявляє відсутність відчуттів та сприйнятів, — він уявляє, що він має такі самі відчуття й сприйняття (або псевдовідчуття й псевдосприйняття, оскільки вони оманливі), але їх джерелом не є ніякі тіла. Ці (псевдо)відчуття й (псевдо)сприйняття — є його станами як мислячого Я, а не станами його тіла. Як пояснює Декарт, «я — той, хто сумнівається, розуміє, воліє», є «також і тим самим я, що виображує», а також тим самим, що «відчуває або помічає тілесні речі», — навіть якщо цих речей, які *мені здається, що я помічаю*, насправді не існує, як уві сні [4, с. 166].

На противагу твердженню Котингема про те, що в Декарта відчуття й виображення, на відміну від мислення-інтелекції та воління, належать нібито не уму самому по собі (мислячій субстанції), а союзу ума й тіла (який не є субстанцією), слід звернути увагу на неодноразові прямі висловлювання Декарта про те, що відчуття й виображення є, з його точки зору, формами мислення і, як і будь-які інші форми мислення, є станами душі, ума, мислячого Я. Так, у Другій медитації, Декарт, попередньо довівши, що Я не є тілом, а є «річчю, що мислить», пояснює, що це — «[річ], що сумнівається, розуміє, стверджує, заперечує, воліє, а також *виображує та відчуває*» [4, с. 164]. Подальші пояснення знаходимо у відповідях Декарта на заперечення до його Медитацій: «Під словом думка я розумію все, настільки нам властиве, аж ми усвідомлюємо його безпосередньо. Так, усі дії волі, інтелекту, *уяви й чуттів* — це думки» [3, с. 115]. Також «кольори, запахи і таке інше — це всього тільки *відчуття, неіснуючі поза моїм мисленням*, які відрізняються від тіла не менше, ніж біль від форми й руху стріли, яка цей біль викликала» [3, с. 231]. У тому самому листі до Єлизавети, на який найбільше посилаються прибічники триалізму, Декарт чітко приписує відчуття й пасії душі: він пише про «союз душі й тіла» як первинне поняття, від якого залежить поняття про спроможність тіла «діяти на душу, спричиняючи її відчуття й пасії» (АТ ІІІ, 665 / CSM ІІІ, 218). Разом з тим, відчуття є *специфічними* станами душі (формами мислення), які «*походять від союзу й ніби змішаності ума з тілом*» [4, с. 270]). (Усі виділення курсивом мої. — Д.С.) Звісно, не буде помилкою сказати, що в деякому смислі, відчуття, згідно Декарта, належать не уму *самому по собі*, а композиту ума (душі) й тіла, — але лише у тому смислі, що вони *належать уму (душі)*, оскільки *фактично той (та) існує не сам по собі, а перебуває у союзі з тілом і зазнає впливів з боку тіла (мозку)*. Котингем має рацію у тому, що, згідно Декарта, відчуття «притаманні нам як втіленим істотам»; але слід мати на увазі, що у Декарта це означає, що мої відчуття притаманні мені — мислячій речі-субстанції, душі, яка є відмінною від тіла і може, у принципі, існувати окремо від нього, — оскільки я є втіленим, тобто перебуваю у субстанційному союзі з тілом і зазнаю його впливів.

Варто ще раз підкреслити: визнання дуже тісного зв'язку між душею й тілом, що проявляється у впливах тіла на душу (відчуття й сприйняття) та душі на тіло (поведінка, керована свідомим волінням), не суперечить субстанційному дуалізму Декарта як вченню про субстанційну відмінність між умом (душею) та тілом. З точки зору Декарта, як і сучасних субстанційних дуалістів, оскільки йдеться про лю-



дину, то тут є дві речі, радикально відмінні за своїми визначальними властивостями, ментальний суб'єкт (Я, ум, душа) і тіло, які перебувають у тісному союзі-взаємодії.

Незважаючи на тенденційність у трактовці дуалізму Декарта, запропоноване Котингемом триалістичне тлумачення може розглядатися в руслі поліперспективізму як таке, що висвітлює певний зріз філософії Декарта, який не зводиться до дуалізму й може бути цікавим сам по собі, незалежно від дуалізму (зокрема, для тих, хто з тих чи інших причин є неприхильним до дуалізму). Проте, на мою думку, дуалістична перспектива має залишатися домінантною, оскільки саме вона надає вченню Декарта систематичної цілісності й оригінальності. Натомість, його неявний триалізм, що не був ним навіть чітко артикульований (сам Котингем обережно говорить, що Декарт у кількох місцях «артикулював або *близько підійшов до артикуляції*» триалістичного розрізнення [12, с. 230]) навряд чи має велику філософську значущість. Як латентний триаліст, Декарт виглядає вельми невиразною фігурою на тлі триалізму Аристотеля (розрізнення в людині рослиної, тваринної й розумної душі) та його численних середньовічних послідовників.

### **3 Що означає «моє тіло» у Декарта й чи це має суттєве значення для традиційного (субстанційно-дуалістичного) тлумачення?**

Інше тлумачення вчення Декарта, яке в недавній українській декартознавчій літературі пропонувалося на роль альтернативи до традиційного дуалістичного тлумачення, належить відомому сучасному французькому декартознавцю Жан-Люку Марйону. Любов Боднарчук та Анастасія Сень згадують про нього наприкінці своєї статті як про таке, що нібито показує, що «Декартова концепція не вписується в накинуті їй рамки “дуалізм або триалізм”» [2, с. 208]. На жаль, відповідна праця Марйона існує лише французькою мовою, а з наявної у статті Боднарчук та Сень коротенької характеристики Марйонового тлумачення вчення Декарта навряд чи можливо реконструювати саме це тлумачення як зв'язне ціле, щоб співставити його з дуалістичним тлумаченням і з'ясувати, чи між ними справді є суперечність і якщо є, то в чому саме вона полягає, і яка з альтернатив краще узгоджується з корпусом філософських текстів Декарта, надає їм більшої зв'язності. Зокрема, незрозуміло, як твердження про те, що Декарто-

ва концепція не вписується в рамки дуалізму й триалізму впливає з того, що говориться перед цим про Марйонову концепцію, а саме: що в ній субстанційний союз (душі й тіла) розглядається як «союз *mens* (ума) й *teum corpus* (мого тіла), як третій термін між субстанцією, що мислить, і субстанцією протяжною», і що для неї ключовим моментом є «тлумачення *teum corpus* як особливого утворення, залежного від ума, проте ума як такого, що мислить у пасивному модусі» [2, с. 208].

Олег Хома в лекції «Рене Декарт у контексті сучасних дискусій про дуалізм» також ставить під питання «так званий “дуалізм Декарта”» і пропонує тлумачення Марйона як варту уваги альтернативу. Обговорення цих питань у лекції починається з досить категоричного твердження про те, що «так званий “дуалізм Декарта” є головним з усталених стереотипів щодо проблеми «Декарт і співвідношення ума й тіла», і що попри поширеність цього стереотипу, на його основі «в історико-філософському контексті так не можна навіть викладати, не те, що використовувати в дослідницькій практиці» [7]. Далі ставиться питання «невже Декарт — не дуаліст?», на яке не дається прямої відповіді. Натомість, слідує нарис розвитку французького декартознавства в ХХ столітті від Етьєна Жильсона через Фердинанда Альк'є до Жан-Люка Марйона. У цьому описі ніщо прямо не говорить про хибність дуалістичного тлумачення вчення Декарта, але наводяться кілька міркувань, які нібито (на думку Марйона) свідчать про те, що Декарт проводить розрізнення між *corpus* (тіло) та *teum corpus* (моє тіло), і що у нього *teum corpus* — **це взагалі не тіло (*corpus*)**, а **пасивний модус ментальності (*mens*)**. Відповідно, на думку Олега Хоми, «говорити про філософію Декарта як про дуалізм сьогодні можливо, але ця інтерпретація вже не є панівною» [7].

Але чи справді Декарт, вживаючи словосполучення *teum corpus* (моє тіло), мав на увазі не тіло (*corpus*), а пасивний модус ментальності (*mens*)? І якщо припустити, що це справді так, то чи це дає підстави відмовитися від кваліфікації вчення Декарта як субстанційного дуалізму? Я думаю, що в нас є вагомні підстави для негативної відповіді на обидва ці питання (принаймні, доки не представлено детального обґрунтування позитивної відповіді).

(1) Пояснюючи, на чому ґрунтується тлумачення Марйона, Олег Хома говорить, що «Декарт, коли говорить про субстанційний союз у VI Медитації, проводить дистинкцію між *corpus* і *teum corpus*» і що «Яз необхідністю пов'язане з тілом, яке може назвати своїм» [7]. На підтвердження, він наводить висловлювання Декарта: «Через ці відчуття болю, голоду, спраги тощо природа навчає мене також, що я

не лише перебуваю у *своєму тілі* (me non tantum adesse *meo corpori*) як моряк на кораблі, але з ним якнайтісніше пов'язаний і ніби змішаний, аж до того, що складаю з ним щось одне» [4, с. 270]. Але де ж тут дистинкція між *corpus* і *teum corpus*? На мою думку, у цьому висловлюванні Декарт не проводить такої дистинкції, а наголошує на дуже тісному фактичному взаємозв'язку між мною як ментальним суб'єктом (Я, умом, душею) та моїм тілом, зокрема, на тісній залежності моїх відчуттів (які, за Декартом, є станами моєї душі, специфічними формами мислення) від станів мого тіла — мого фізичного тіла й мого фізичного мозку. Те «щось одне», що я складаю зі своїм тілом, — це людина як композит душі й тіла. Проте незважаючи на визнання такого дуже тісного зв'язку, Декарт ніде не говорить, що Я з *необхідністю* пов'язане зі своїм тілом. Навпаки, у Шостій медитації він прямо говорить, що «виявляється певним, що я воістину відмінний від *мого тіла* (me a *corpore meo* revera esse distinctum) і можу існувати без нього» [4, с. 264].

Звернімо увагу на те, що розрізнення між *mens* як *res cogitans* (умом як мислячою річчю) та *corpus* як *res extensa* (тілом як протяжною річчю) є центральним для філософії ума Декарта. З огляду на це, видається дуже неправдоподібним, що Декарт з якихось незрозумілих причин вирішив використовувати *teum corpus* для позначення не свого фізичного тіла (*corpus*), а пасивного модусу своєї ментальності (*mens*), і забув попередити про це своїх читачів (або ще гірше, не попередив навмисно щоб усіх заплутати).

(2) Припустимо, усе ж таки, що Декарт справді так учинив. Що це змінює у питанні про субстанційний дуалізм Декарта? Здається, що нічого. Тіла як *res extensa* від цього нікуди не діваються. І серед цих тіл є моє фізичне тіло. З іншого боку, є Я як ментальний суб'єкт або ум (*mens*), деякі стани якого (пасивний модус) Декарт (згідно припущення, яке ми розглядаємо) називав *teum corpus*. Моє фізичне тіло й мій ум є двома відмінними субстанціями, які в принципі (принаймні завдяки всемогутності Господа) можуть існувати окремо одна від одної, але фактично, принаймні в цьому земному житті, *найтісніше пов'язані й ніби змішані, аж до того, що складають щось одне* — людину як композит душі й тіла. Стани фізичного тіла через фізичний мозок викликають відчуттєві стани мого ума (душі), а вольові стани мого ума (душі) викликають — через посередництво деяких фізичних процесів у моєму фізичному мозку — фізичні рухи частин мого фізичного тіла.

З цієї дискусії можемо зробити наступні висновки. Висвітлення О. Хомою, Л. Боднарчук та А. Сень маловідомих для українського чи-

тача тлумачень філософії ума Декарта в британському та французькому декартознавстві має важливе значення як спосіб привернути увагу до цієї цікавої теми й заохотити до подальших глибших досліджень. Проте ці тлумачення, принаймні в межах їх висвітлення, здійсненого українськими авторами, не дають вагомих підстав для відмови від традиційного дуалістичного тлумачення філософії ума Декарта, за умови правильного розуміння змісту й внутрішньої логіки субстанційного дуалізму.

## Література

- [1] *Богачов А., Вахтель А., Верлока В. та ін. Переклад як (не)порозуміння. Термінологічна дискусія // Філософська думка. — 2015. — № 5. — С. 68-93.*
- [2] *Боднарчук Л., Сень А. Котингемова концепція триалізму Декарта й сучасні дискусії // Sententiae. — 2014. — Том 30(1). — С. 196-209.*
- [3] *Декарт Р. Метафізичні розмисли. — Київ: Юніверс, 2000.*
- [4] *Декарт Р. Медитації про першу філософію / Метафізичні медитації // «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень / В.О. Хома (укл.). — Київ: Дух і літера, 2014. — С. 115-292.*
- [5] *Ляйбніц Г.В. Монадологія // Sententiae. — 2013. — Том 28(1). — С. 151-177.*
- [6] *Хома О. Пізнавальні інстанції в Декартовій термінології // Філософська думка. — 2011. — № 3. — С. 120-132.*
- [7] *Хома О. Рене Декарт у контексті сучасних дискусій про дуалізм. Цикл публічних лекцій «Декарт, про якого нам час довідатися» [Електронний ресурс] // Київський національний університет імені Тараса Шевченка, кафедра історії філософії. — 2016. — Режим доступу: <http://www.hphd.kiev.ua/index.php/наука/13-tretyi>.*
- [8] *Blackmore S. Dying to Live. — Buffalo, New York: Prometheus Books, 1993.*
- [9] *Chalmers D. The Conscious Mind. — New York: Oxford University Press, 1996.*

- [10] *Chappell V.* L'Homme Cartésien // Descartes: Objecter et répondre / J.-M. Beyssade and J.-L. Marion (eds.). — Paris : Presses Universitaires de France, 1994. — P. 403-426.
- [11] *Churchland P.* A Neurocomputational Perspective. — The MIT Press, 1989.
- [12] *Cottingham J.* Cartesian Trialism // Mind. — 1985. — Vol. 94(374). — P. 218-230.
- [13] *Crane T.* Elements of Mind. — Oxford, New York : Oxford University Press, 2001.
- [14] *Descartes R.* Œuvres complètes in 11 vol. / Ch. Adam and P. Tannery (eds.). — Paris : Vrin, 1996.
- [15] *Descartes R.* The Philosophical Writings of Descartes in 3 vols. / J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch and A. Kenny (transl.). — Cambridge : Cambridge University Press, 1985-1991.
- [16] *Foster J.* The Immaterial Self. — London and New York : Routledge, 1991.
- [17] *Garber D.* Descartes' Metaphysical Physics. — Chicago : University of Chicago Press, 1992.
- [18] *Hoffman P.* Cartesian Passions and Cartesian Dualism // Pacific Philosophical Quarterly. — 1990. — Vol. 71. — P. 310-333.
- [19] *Hoffman P.* Cartesian Composites // Journal of the History of Philosophy. — 1999. — Vol. 32. — P. 251-270.
- [20] *Hoffman P.* The Union and Interaction of Mind and Body // A Companion to Descartes / J. Broughton and J. Carriero (eds.). — Oxford : Blackwell, 2007. — P. 390-403.
- [21] *Jackson F.* Epiphenomenal Qualia // Philosophical Quarterly. — 1982. — Vol. 32. — P. 127-136.
- [22] *Jackson F.* What Mary Didn't Know? // Journal of Philosophy. — 1986. — Vol. 83. — P. 291-295.
- [23] *Kirk R.* Sentience and Behaviour // Mind. — 1974. — Vol. 83(329). — P. 43-60.

- [24] *Kirk R.* Zombies v. Materialists // Proceedings of Aristotelian Society. — 1974. — Vol. 48. — P. 135-152.
- [25] *Kripke S.* Naming and Necessity // Semantics of Natural Language / D. Davidson and G. Harman (eds.). — Dordrecht : Reidel, 1972. — P. 253-355.
- [26] *Lowe E.J.* An Introduction to the Philosophy of Mind. — New York : Cambridge University Press, 2000.
- [27] *Lowe E.J.* Substance Dualism: A Non-Cartesian Approach // The Waning of Materialism / R. Koons and G. Bealer (eds.). — Oxford, New York : Oxford University Press, 2010. — P. 439-461.
- [28] *McGinn C.* The Mysterious Flame. — New York : Basic Books, 1999.
- [29] *Midgley M.* Science and Poetry. — London : Routledge, 2002.
- [30] *Moreland J.P.* Scaling the Secular City. — Michigan, Grand Rapids : Baker Books, 1987.
- [31] *Nagel T.* What is it like to be a bat? // Philosophical Review. — 1974. — Vol. 82. — P. 435-450.
- [32] *Popper K., Eccles J.* The Self and Its Brain. — Springer International, 1977.
- [33] *Richardson R.C.* The «Scandal» of Cartesian Interactionism // Mind. — 1982. — Vol. 91. — P. 20-37.
- [34] *Robinson H.* Matter and Sense. A Critique of Contemporary Materialism. — Cambridge : Cambridge University Press, 1982.
- [35] *Robinson H.* The Anti-Materialist Strategy and the «Knowledge Argument» // Objections to Physicalism / H. Robinson (ed.). — Oxford, New York : Oxford University Press, 1993. — P. 159-183.
- [36] *Robinson H.* From the Knowledge Argument to Mental Substance. — Cambridge University Press, 2016.
- [37] *Rozemond M.* Descartes's Dualism. — Cambridge, Massachusetts, and London : Harvard University Press, 1998.
- [38] *Schmaltz T.* Descartes and Malebranche on Mind and Mind-Body Union // The Philosophical Review. — 1992. — Vol. 101. — P. 281-325.

## References

- [1] *Bogachov A., Vahtel A., Verloka V.* ta in. Perekład yak (ne)porozuminnya. Terminologichna dyskussiya // *Filosofska dumka.* — 2015. — № 5. — S. 68-93.
- [2] *Bodnarchuk L., Sen A.* Kotyngemova kontseptsiya tryalizmu Dekarta i suchasni dyskussiyi // *Sententiae.* — 2014. — Tom 30(1). — S. 196-209.
- [3] *Dekart R.* Metafizychni rozmysly. — Kyiv : Junivers, 2000.
- [4] *Dekart R.* Medytaciji pro pershu filosofiju / Metafizychni medytaciji // «Medytaciji» Dekarta u dzerkali suchasnykh tлумachenj / V.O. Khoma (ukl.). — Kyiv : Dukh i litera, 2014. — S. 115-292.
- [5] *Liaibnits G.V.* Monadologija // *Sententiae.* — 2013. — Tom 28(1). — S. 151-177.
- [6] *Khoma O.* Piznavaljni instanciji v Dekartovij terminologhiji // *Filosofsjka dumka.* — 2011. — № 3. — S. 120-132.
- [7] *Khoma O.* Rene Dekart u konteksti suchasnykh dyskusij pro dualizm. Cykl publichnykh lekcij «Dekart, pro jakogho nam chas dovdatysja» [Elektronnyj resurs] // *Kyjivsjkyj nacionaljnyj universytet imeni Tarasa Shevchenka, kafedra istoriji filosofiji.* — 2016. — Rezhym dostupu: <http://www.hphd.kiev.ua/index.php/nauka/13-tretiy>.
- [8] *Blackmore S.* Dying to Live. — Buffalo, New York : Prometheus Books, 1993.
- [9] *Chalmers D.* The Conscious Mind. — New York : Oxford University Press, 1996.
- [10] *Chappell V.* L'Homme Cartésien // *Descartes: Objecter et répondre / J.-M. Beyssade and J.-L. Marion (eds.).* — Paris : Presses Universitaires de France, 1994. — P. 403-426.
- [11] *Churchland P.* A Neurocomputational Perspective. — The MIT Press, 1989.
- [12] *Cottingham J.* Cartesian Trialism // *Mind.* — 1985. — Vol. 94(374). — P. 218-230.
- [13] *Crane T.* Elements of Mind. — Oxford, New York : Oxford University Press, 2001.

- [14] *Descartes R.* Œuvres complètes in 11 vol. / Ch. Adam and P. Tannery (eds.). — Paris: Vrin, 1996.
- [15] *Descartes R.* The Philosophical Writings of Descartes in 3 vols. / J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch and A. Kenny (transl.). — Cambridge: Cambridge University Press, 1985-1991.
- [16] *Foster J.* The Immaterial Self. — London and New York: Routledge, 1991.
- [17] *Garber D.* Descartes' Metaphysical Physics. — Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- [18] *Hoffman P.* Cartesian Passions and Cartesian Dualism // Pacific Philosophical Quarterly. — 1990. — Vol. 71. — P. 310-333.
- [19] *Hoffman P.* Cartesian Composites // Journal of the History of Philosophy. — 1999. — Vol. 32. — P. 251-270.
- [20] *Hoffman P.* The Union and Interaction of Mind and Body // A Companion to Descartes / J. Broughton and J. Carriero (eds.). — Oxford: Blackwell, 2007. — P. 390-403.
- [21] *Jackson F.* Epiphenomenal Qualia // Philosophical Quarterly. — 1982. — Vol. 32. — P. 127-136.
- [22] *Jackson F.* What Mary Didn't Know? // Journal of Philosophy. — 1986. — Vol. 83. — P. 291-295.
- [23] *Kirk R.* Sentience and Behaviour // Mind. — 1974. — Vol. 83(329). — P. 43-60.
- [24] *Kirk R.* Zombies v. Materialists // Proceedings of Aristotelian Society. — 1974. — Vol. 48. — P. 135-152.
- [25] *Kripke S.* Naming and Necessity // Semantics of Natural Language / D. Davidson and G. Harman (eds.). — Dordrecht: Reidel, 1972. — P. 253-355.
- [26] *Lowe E.J.* An Introduction to the Philosophy of Mind. — New York: Cambridge University Press, 2000.
- [27] *Lowe E.J.* Substance Dualism: A Non-Cartesian Approach // The Waning of Materialism / R. Koons and G. Bealer (eds.). — Oxford, New York: Oxford University Press, 2010. — P. 439-461.



- [28] *McGinn C.* The Mysterious Flame. — New York : Basic Books, 1999.
- [29] *Midgley M.* Science and Poetry. — London : Routledge, 2002.
- [30] *Moreland J.P.* Scaling the Secular City. — Michigan, Grand Rapids : Baker Books, 1987.
- [31] *Nagel T.* What is it like to be a bat? // *Philosophical Review.* — 1974. — Vol. 82. — P. 435-450.
- [32] *Popper K., Eccles J.* The Self and Its Brain. — Springer International, 1977.
- [33] *Richardson R.C.* The «Scandal» of Cartesian Interactionism // *Mind.* — 1982. — Vol. 91. — P. 20-37.
- [34] *Robinson H.* Matter and Sense. A Critique of Contemporary Materialism. — Cambridge : Cambridge University Press, 1982.
- [35] *Robinson H.* The Anti-Materialist Strategy and the «Knowledge Argument» // *Objections to Physicalism / H. Robinson (ed.).* — Oxford, New York : Oxford University Press, 1993. — P. 159-183.
- [36] *Robinson H.* From the Knowledge Argument to Mental Substance. — Cambridge University Press, 2016.
- [37] *Rozemond M.* Descartes's Dualism. — Cambridge, Massachusetts, and London : Harvard University Press, 1998.
- [38] *Schmaltz T.* Descartes and Malebranche on Mind and Mind-Body Union // *The Philosophical Review.* — 1992. — Vol. 101. — P. 281-325.

*Надійшла до редакції 31 липня 2018 р.*

### Was Descartes a substance dualist?

**Abstract.** The paper deals with the problem of interpretation of Descartes' philosophy of mind in view of existent divergences in the understanding of substance dualism and of the objections and doubts concerning the correctness of the dualistic interpretation of Descartes' philosophy that were broached in the recent publications by L. Bodnarchuk, A. Sen (2014) and O. Khoma (2016) with reference to the alternative interpretations by John Cottingham and Jean-Luke Marion. An explanation is provided about the basic points of Cartesian substance dualism as the doctrine about two fundamental kinds of things (substances) that have radically different natures but actually (in human beings) are closely causally related. Cottingham's trialistic interpretation of Descartes' doctrine is shown to be deficient in several respects; as for Marion's interpretation, it is argued that the reasons provided by the Ukrainian authors for considering it as a good alternative to the dualistic interpretation are debatable and gravely insufficient.

**Keywords:** mind, body, dualism, trialism, substance, attribute.

---

**Сепетий Дмитро Петрович**

Кафедра суспільних дисциплін

Запорізький державний медичний університет

пр. Маяковського, 26

м. Запоріжжя

69035

**Sepetyi Dmytro**

Department of Social Disciplines

Zaporizhzhia State Medical University

Mayakovskogo ave., 26

Zaporizhzhia

69035



<https://orcid.org/0000-0003-2110-3044>



[dmitry.sepety@gmail.com](mailto:dmitry.sepety@gmail.com)



[10.31812/apd.v0i19.2069](https://doi.org/10.31812/apd.v0i19.2069)

# ПРОБЛЕМА УНІВЕРСАЛІЙ В РОБОТАХ ВАРФОЛОМІЯ БОЛОНСЬКОГО ТА ПЕТРА АРАГОНСЬКОГО

І.Б. Григорян

**Анотація.** Стаття присвячена аналізу поглядів католицьких місіонерів Варфоломія Болонського і Петра Арагонського на проблему універсалій. У вірменській історико-філософській літературі погляди католицьких місіонерів XIV століття оцінюють з позиції поміркованого реалізму. В цілому як вірмени, так і місіонери поділяли аристотелівську точку зору. Єдина відмінність спостерігається в підходах до ідеологічного боку проблеми.

**Ключові слова:** реалізм, проблема універсалій, середньовічна вірменська філософія, католицькі місіонери, Варфоломій Болонський, Петро Арагонський.

Дослідження певних найважливіших питань історії середньовічної вірменської філософії пов'язане з великими труднощами, що виникають не тільки в силу їх специфічності, але, головним чином, через недостатнє розроблення їх у вірменській історіографії та філософії. Основні складнощі, що виникають при дослідженні духовної культури даного періоду, пов'язані зі специфікою середньовічного мислення, міжцивілізаційним місцем вірменської культури і з тією роллю, яку відігравала церква і релігія в формуванні та підтриманні вірменської національної ідентичності.

Довгий час духовно-культурна спадщина латинських місіонерів у Вірменії та уніторів, тобто прибічників приєднання Вірменської церкви до католицизму, не розглядалась в історії вірменської філософії. Їхня діяльність до певного часу у Вірменії оцінювалася негативно, оскільки вважалося, що вони реалізували політичні інтереси Ватикану, що полягали в підкоренні Вірменії Західній католицькій Європі.

Але вже у 80-х роках ХХ століття ця діяльність отримує вже більш виважену оцінку. Так, сучасні вірменські філософи С.С. Аревшатян та Г.К. Мірзоян на основі своїх досліджень дійшли такого висновку: по-перше, необхідно зробити всебічний аналіз філософської спадщини католицьких місіонерів та їх вірменських прибічників; а по-друге, незважаючи на те, що католицизм не набув широкої популярності серед вірмен, філософська спадщина уніторів у духовно-культурному аспекті мала й позитивні наслідки (див.: [7, с. 91]).

В межах нашого дослідження ми зробимо спробу висвітлити основні риси філософських поглядів діячів католицького кола, які в процесі своєї науково-просвітницької роботи поряд з богословсько-церковними працями створили чимало суто філософських творів, які для історії середньовічної вірменської філософії мають велике значення.

Особливо помітну роль в розповсюдженні католицизму в Вірменії зіграли вірменські католицькі конгрегації в Цорцорі і Кирні. Членами цих об'єднань були вірмени-унітори, прихильники унії двох церков, які добре знали країну, вірменську мову і вірменську догматику. Саме вони допомагали папським емісарам. Вони сприяли поширенню західної схоластичної літератури в Вірменії, займалися перекладом з латини вірменською мовою католицьких церковних книг, творів та коментарів західноєвропейських схоластів. Слід зазначити, що завдяки діяльності папських і вірменських уніторів у Вірменії з метою підриву основ вірменської церкви, поширювалися твори канонізованих католицькою церквою богословів і філософів.

Папство надавало настільки важливе значення діяльності своїх місіонерів, що для керівництва ними з Італії були надіслані в Вірменію філософськи освічені вчені — Варфоломій Болонський і Петро Арагонський. Філософські твори останніх, які відносять до томістичного «реалістичного» напрямку, також були перекладені вірменами-уніторами вірменською мовою. Петро Арагонський настільки опанував вірменську мову, що деякі зі своїх філософських праць написав саме нею. Велика кількість списків творів Варфоломія Болонського, Петра Арагонського та інших католицьких авторів, що зберігаються в Єреванському Матенадарані, а також у закордонних сховищах середньовічних вірменських рукописів (Венеції, Відня, Єрусалима), свідчать про те завзяття, з яким вірменські унітори і католицькі місіонери прагнули поширити західну ідеологію у вірменському середовищі і тим самим ідейно підготувати злиття вірменської церкви з римською.

Предметом нашого аналізу стали філософські та коментаторські праці представників домініканського ордену — Варфоломія Болон-

ського та Петра Арагонського. У своїх творах вони піднімають питання про онтологічний статус універсалій та висвітлюють цю проблему з позиції «поміркованого реалізму».

Так, проблемі універсалій Варфоломій Болонський присвятив трактат «Про п'ять загальних понять». Він зазначає, що «ми будемо говорити про сумніви (з цього питання) не з точки зору філософа-діалектика, а метафізика» [1, с. 213а]. В цій роботі він не лише наводить погляди античних філософів (Аристотеля, Антисфена, Платона), а й висвітлює власну позицію щодо цього питання.

Одні говорять, що загальне не існує у природі, а знаходиться лише в мисленні. Цього погляду, мабуть, дотримується Антисфен. Однак Платон виступає проти цього, бо вважає, що універсалії мають досконале буття поза мисленням. Аристотель йде середнім шляхом, і говорить, що універсалії мають буття не лише в мисленні та не лише у навколишній природі; основою їх є природне буття, яке знаходиться поза мисленням, і лише в мисленні знаходить своє завершення [1, с. 214б].

Як відомо, проблема універсалій веде свій родовід від знаменитої «Isagoge» неоплатоніка Порфирія, який, коментуючи «Категорії» Аристотеля, поставив ряд питань: по-перше: роди і види існують самостійно чи тільки в думках, по-друге — якщо існують самостійно, то це тіла чи безтілесні речі, по-третє — вони мають окреме буття чи існують у чуттєвих предметах і поряд з ними? В основному питання полягало в тому, чи є універсалії чимось реальним (*realia*), тобто, як тоді висловлювалися, речами, що існують поза розумом людини, чи вони — лише слова.

Так, Варфоломій Болонський виокремлює три основні позиції: номіналізм («*universalia post rem*»), реалізм («*universalia ante rem*») та концептуалізм («*universalia in re*»). Сам він вважає, що «є речі потрійного роду». До першого роду він відносить ті речі, які не мають буття в зовнішній природі, а лише існують у мисленні, як наприклад, «те, що породжене тільки уявою людини, коли людська уява або мислення породжує в собі якусь тварину, що складається з безлічі (частин різних) тварин, яка однак, ніколи не зустрінеться в природі, або ж уявляє собі золоту гору і срібну річку» [1, с. 213б]. До другого роду він зараховує речі, які незалежно від мислення існують в природі. Наприклад, «камінь і всілякі інші форми» [1, с. 213б-214б], незалежно від того, буде хтось про це мислити чи ні, вони мають буття в зовнішній природі, бо існують поза мисленням. До останнього ж, третього роду, Варфоломій Болонський відносить речі, які знаходяться посередині, бо вони знахо-

дяться не в одному лише мисленні і не тільки в природі, а в обох. Він пояснює це наступним чином: речі третього роду «початок свій беруть в природі, а завершення — в мисленні, як, наприклад, час, оскільки він знаходиться не тільки в природі і не тільки в мисленні, а в обох, бо основою і матерією часу є рух першого двигуна, а завершенням і формою часу є хід якостей в мисленні» [1, с. 213а].

Сам Варфоломій дотримується позиції поміркованого реалізму, обґрунтованої Фомаю Аквінським. Він вважає, що універсалії знаходяться в речах («*universalia in re*»), в людському розумі («*post rem*») — після речей, і до всього цього у Божественному розумі («*ante rem*») — до речей. Для розуміння першого положення, «*universalia in re*», треба звернутись до «зразків» предметів, тобто до інтелігібельних «видів» речей, за допомогою яких здійснюється пізнання.

Подібності, що знаходяться в сприймаючому мисленні, є в потенції універсаліями. Завдяки їм пізнається сутність видів, загальна для всіх індивідів, наприклад, за допомогою інтелігібельної подібності людського виду пізнається людина, відповідно до того, що є людиною, і що є загальним для будь-якої людини [1, с. 2166-217а].

Таким чином, Варфоломій Болонський приходить до наступного висновку, що універсалії мають основу в окремих сущих, а своє завершення знаходять у мисленні. Так він висвітлив власну позицію щодо роз'яснення першого сумніву Порфирія в «*Isagoge*», тобто — мають роди і види предметне буття чи вони існують в одному лише мисленні.

Що стосується «другого сумніву Порфирія, а саме — чи є універсалії тілами, що мають предметне буття, або ж вони безтілесні» [1, с. 2186-219], Варфоломій наголошує на двох відмінностях. Перша відмінність полягає в тому, що загальне пізнається з двох різних позицій. По-перше, загальне пізнається відповідно до того, що воно знаходиться в сущих, а по-друге — що воно знаходиться в мисленні, «бо загальне матеріально знаходиться в сущих і ідеально — в мисленні» [1, с. 2186]. Так само подвійно висвітлюється й безтілесне.

Одне безтілесне — це те, що жодним чином не має тіла, і є чистим безтілесним, як Бог і янголи; інший же вид — той, що безтілесно пізнається з боку мислення [1, с. 2186].

Далі він дає роз'яснення:

І ось з цього приводу я кажу, що ті універсалії, які пізнаються відповідно до того, що перебувають за межами мислення, в одному випадку мають тіла, а в іншому — безтілесні, бо одні універсалії засновані в тілесних речах, а інші засновані в сущих безтілесних [1, с. 2186-219а].

Слід відмітити, що проблему універсалій Варфоломій Болонський викладає для вірменських читачів у тому вигляді, в якому вона вирішувалася пізньою схоластикою у католицьких наукових центрах Європи, дотримуючись томістичного напрямку. «Універсалії, — пише Варфоломій, — самі по собі, не народжуються і не знищуються, вони є вічними. Окремі ж речі народжуються, знищуються і змінюються» [1, с. 200a]. Він впевнений, що універсалії існують реально, «загальне визначається існуванням, бо саме загальне і є те, що має природну здатність перебувати в множині, як наприклад, людина, яка знаходиться серед багатьох окремих людей» [1, с. 203б].

В XIV сторіччі у церковно-догматичній суперечці, що почалася між католицькою та вірменською церквами, Варфоломій Болонський надавав пріоритет католицькій централізації, обгрунтовуючи її перевагою загального при вирішенні питання про співвідношення загального і одиничного. Така позиція була свого роду обгрунтуванням первинності і переваги загальної церкви, загального центру християн усього світу, на роль якого претендував Ватикан — «загальний голова, поставлений Христом, яким є божественний римський Папа, який є намісником (апостола) Петра» [2, с. 42б]. А загальному має бути підпорядковане все часткове, одиничне. Національні, автокефальні церкви повинні визнати верховенство Риму і з'єднатися з ним.

Як відділення окремих тілесних частин одна від одної завдає великого болю і від цього настає смерть і знищення тіла, так відбувається й в духовному тілі церкви. Коли християни відділяються один від одного, це завдає болю душ і від цього настає смерть для душ і загибель для церкви. Ось чому Христос молився заради єдності церкви [2, с. 57a].

У «Книзі проповідей» Варфоломій вихваляє тих вірменських церковних ієрархів, які пішли назустріч Риму (зокрема католикоса Акопа, який очолював католицьку партію в Кілікійському вірменському царстві, й архієпископа Закарія Цорцореци, який заснував католицьку єпархію та монастир в м. Артаз). Наприкінці книги Варфоломій пише:

Книга ця написана в 1331 році олюдження Господа нашого Христа, за днів священного Папи Римського, іменованого Іоанном, який сів на престол Петра, прийнявши ім'я папи Іоанна ХХІІ, і за днів, коли Католикосом вірменським є владика Акоп, відданий і покірний римській церкві, і за днів непохитного оплоту об'єднання — владика Закарія, що сидить на троні апостола Таддеоса [2, с. 12б].

Подібно до Варфоломія Болонського, до вирішення проблеми універсалій в душі поміркованого реалізму схилився його колега Петро

Арагонський. Він вважав, що «універсалії, тобто рід і вид, знаходяться в речах реально, а потім пізнаються людським розумом» [3, с. 115а]. Наприклад, він стверджує, що «вид, знаходиться в багатьох (одиничних речах), а загальне існує від природи, бо природа таємно проявляється в них» [3, с. 115а].

Якби універсалії були такими видами або ж відірваними (від світу) первинними ідеями, відповідно поглядів Платона, то вони не позначались би і не перебували б у первинних сутностях. Однак Аристотель стверджує, що універсалії знаходяться в первинних сутностях і позначаються про них, бо він говорить в книзі «Аналітика», що загальне не є щось єдине поза множиною, а є єдиним в багатьох (одиничних речах) [4, с. 506].

Ми бачимо, що Петро Арагонський захищає вчення Аристотеля про первинні сутності, які містять роди і види, та виступає проти позиції Платона і його послідовників, які вважають ідеї, або універсалії, єдиними реальностями, що існують поза і над природою.

Він вважає, що створена Богом природа вже має творчу силу. Вона породжує розмаїття окремих речей відповідно до загальних понять роду та виду. Проте, окремі речі знаходяться в процесі виникнення і знищення, в той час як загальне не гине, оскільки «зі знищенням окремих речей загальне не знищується з тієї причини, що воно є вічним» [19, с. 506]. Це його підводить до думки, що природа створює множинність окремих одиничних речей згідно вічним родам і видам.

Природа, спостерігаючи, що окремі речі самі по собі тлінні, наділила їх родовою здатністю, щоб за допомогою народження нових окремих речей була збережена природа виду. З цієї причини сонце і місяць є нетлінними, вони не породжують (інші сонця і місяці), а воліють залишатися індивідами, бо (в їх випадку, як у нетлінних) одним індивідом зберігається вид [3, с. 116а].

Він виступає проти прибічників номіналізму, які вважають, що загальне зобов'язане своїм існуванням одиничним речам: «Тут піднімають питання про виникнення загальних сутностей, кажучи, що загальні сутності народжуються з індивідуальних сутностей, бо всі люди, тобто кожна окрема людина, народжує загальну людину» [3, с. 123а]. Петро Арагонський не згоден з цим. Він висуває свої аргументи. По-перше, каже він, якщо «кожен народжує собі подібного, отже, одиничне породжує не що інше, як одиничне. І ще, якщо загальне породжується всіма одиничними, то тоді загальне не може бути в одному індивіді» [3, с. 125б].



Після довгих міркувань Петро Арагонський висловлює власну позицію щодо вирішення цього питання:

Хоча і одичине нічого, крім одичного, не породжує, проте мислення збирає з множини одну спільну рису, яка позначається про всіх, яка перебуває у всіх і в кожному. Якщо є Сократ, людина, створіння і суще, хоча і поняття спільності не перебуває в одному, а в усіх, бо воно як повне ціле знаходиться і у Сократа, і у Платона, і у всіх людей [3, с. 1256].

У вірменській історико-філософській літературі погляди католицьких місіонерів XIV століття і їх вірменських послідовників справедливо оцінювалися як помірковано реалістичні. Однак, порівнюючи підходи латинських і вірменських мислителів, дослідники підкреслюють в них корінну відмінність, вважаючи, що вірменські мислителі головним чином захищали помірно номіналістичну позицію. У той час як порівняльний аналіз їх поглядів показує, що як в онтологічному, гносеологічному і логічному аспектах проблеми універсалій, так і в інтерпретації питання про співвідношення первинних і вторинних сутностей, в їх поглядах істотних відмінностей не відзначається: в цілому вони дотримуються аристотелівської позиції. Слідуючи за Аристотелем, вони вважають, що в онтологічному сенсі первинні сутності (окремі речі) є основою як для виникнення видів і родів, так і для формування основної як для виникнення видів і родів, так і для формування загальних понять і думки. Різниця ж значно помітна лише при обговоренні ціннісно-світоглядної (конфесійної, ідеологічної) сторони питання. Будучи прихильниками возз'єднання (унії) католицької та вірменської церкви, латинські мислителі підкреслювали пріоритет загального над частковим, у той час як вірменські мислителі, прагнучи зберегти незалежність і самостійність вірменської церкви, підкреслювали переваги і пріоритет окремого над загальним.

Створена латинськими і вірменськими уніторами оригінальна і перекладна література стала новим явищем у вірменському середньовічному духовно-інтелектуальному житті. Якщо до XIV століття переважали переклади з грецької, то з XIV століття відбуваються інтенсивні наукові та літературні контакти з латиномовною літературою — процес, який тривав і в наступні століття. Хоча католицька література в ході церковно-релігійної експансії папської курії в Вірменії насамперед переслідувала конкретні політико-ідеологічні цілі, проте необхідно розрізняти політико-ідеологічні та науково-культурні (і навчально-освітні) аспекти даного процесу.

Таким чином, переклади схоластичної літератури з латини вірменською мовою стали стимулюючим фактором для появи дискусій про онтологічний статус універсалій у вірменській філософії доби Середньовіччя. Вони долучили вірменських мислителів до загальноєвропейських засад філософського мислення та сприяли оригінальному осмисленню і обґрунтуванню власної позиції з проблеми універсалій у вірменській національній філософській традиції. Ця позиція згодом найбільш повно відіб'ється у працях філософів Татевського університету, особливо у Григора Татеваци, однак, про це йтиметься в наших подальших дослідженнях.

## References

- [1] *Varfolomey* Bolonskiy. O pyati obshchikh ponyatiyakh. — Rukopis Matenadarana № 2276.
- [2] *Varfolomey* Bolonskiy. Knuga propovidey. — Rukopis Matenadarana № 2184.
- [3] *Petr* Aragonskiy. Kratkiy analiz «Kniga o shesti nachalakh». — Rukopis Matenadarana № 1684.
- [4] *Petr* Aragonskiy. Kratkoye tolkovaniye «Kategoriy» Aristotelya. — Rukopis Matenadarana № 1684.
- [5] *Bartikian G.* Novye materialy o vzaimootnoshenii mezhdu Kilikiiskim armianskim gosudarstvom i Vizantiey // *Vesnik Matenadarana.* — 1958. — № 4. — С. 52-56.
- [6] *Manukian N.N.* Sviaz «Knigi propovedei» Varfolomeia Bolonskogo so srednevekovymi armianskimi sbornikami pritch // *Vestnik obshchestvennykh nauk.* — 1987. — № 3. — С. 69-75.
- [7] *Zakaryan S.A.* K voprosu o pereotsenke interpretatsii problemy universalii v srednevekovoy armyanskoy filosofii // *Vestnik Yerevanskogo universiteta.* — 2008. — С. 90-102.

*Надійшла до редакції 29 березня 2018 р.*

**The problem of universals in the works of Bartholomew of Bologna  
and Peter of Aragon**

**Abstract.** The paper presents an analysis of the views on the problem of universals by two Catholic missionaries of the XIV century in Armenia — Bartholomew of Bologna and Peter of Aragon. These views can be characterized as a moderate realistic position of Aristotelian kind. In this respect the positions of Catholic missionaries were close to the positions of Armenian thinkers of those times. The basic differences are observed only in the approaches to the religious-ideological aspect of the problem.

**Keywords:** realism, problem of universals, medieval Armenian philosophy, catholic missionaries, Bartholomew of Bologna, Peter of Aragon.

---

**Григорян Іскуї Бабкенівна**

Кафедра філософії

Донецький національний університет імені Василя Стуса

вул. 600-річчя, 21

м. Вінниця

21021

**Hryhorian Iskui**

Department of Philosophy

Vasyl Stus Donetsk National University

600-richya str., 21

Vinnitsia

21021



<https://orcid.org/0000-0003-4434-6452>



[iskui1234@gmail.com](mailto:iskui1234@gmail.com)



[10.31812/apd.v0i19.2077](https://doi.org/10.31812/apd.v0i19.2077)

# JOHN DEWEY AND THE MIND-BODY PROBLEM IN THE CONTEXT: THE CASE OF «NEUTRAL MONISM»

A. Leonov

**Abstract.** The main focus of this paper is the mind-body problem in its relation to the doctrine of 'neutral monism' and the question who can be considered its proponents. According to Bertrand Russell, these are Ernst Mach, William James, and John Dewey (to name a few). This paper aims to clarify whether Russell himself was right in his conclusions or not. At first, I start with the clarification of the relation between 'neutral monism' and 'dual-aspect theory'. Secondly, I analyze the 'big three' of the neutral monism: Mach, James and Russell. My starting-point here is Russell's very *understanding* of Mach and James positions. In the end, it appears that neither Mach, nor James as well as Dewey can be considered as neutral monists. It was rather Russell's *misunderstanding* of the both James' radical empiricism and Mach's analysis of sensations, which led him to the creation of his own original version of 'neutral monism' (or 'Russellian monism').

**Keywords:** mind-body problem, neutral monism, dual-aspect theory, Russell, Mach, James, Dewey.

To explain is to employ one thing to elucidate, clear, shed light upon, put in better order, because in wider context, another thing [5, p. 232].

## 1 Introduction

The mind-body problem is a problem of the relation of the mind to the body: how is that possible that immaterial mind interacts with the material body? And do they really interact? And what is the mind as versus the body? These are the age-long questions, which struck minds of

many philosophers throughout the centuries. Traditionally, the mind-body problem and its clear articulation are referenced to Rene Descartes, who, in his magnum opus «*Meditations of the First Philosophy*» addressed this problem directly.

Descartes' decision of how to treat this problem is traditionally called dualism, or, if to be more precise, the *substance dualism*: Descartes thought of mind and body as substances, which cannot interact with each other directly, but which, nevertheless, form the union of the mind and body through the 'pineal gland'. That being said, Descartes was intuitively trying to show that we cannot explain mental things from physical things, which in the contemporary philosophy of mind is called the *knowledge argument*: an intuition that one cannot get mental descriptions through the physical descriptions only [8]<sup>1</sup>. Baruch Spinoza, in his *Ethics*, was trying to overcome the Cartesian substance dualism and proposed that there was only one substance, namely, God or Nature, and mind and body were just two aspects (or attributes) of this substance. In the contemporary philosophy of mind, this theory is called the 'double-aspect theory'<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup>According to the classical argument, there is a brilliant scientist, Mary, who knows everything about colors, but lives in the black-and-white room. While she knows everything about colors scientifically, she never saw a single color herself. So, what will happen when it comes the day for her to *really see*, say, some red tomato, for the first time? Will she wonder like: «Oh, so that's how it looks like!», or she would say something like «I knew it to be precisely like this!».

According to the non-reductionist interpretation of the argument, and if to speak in the terms of James and Dewey's crucial distinction between the *primary experience* and the *secondary experience*, Mary, while still being in a black-and-white room, is not able to understand what it is like to see a red tomato from the point of view of the *primary experience* (a simple qualitative *that*), which in Analytic notions is called as *what-it-is-likeness* (there is *something it is like to be* a conscious organism, having some *qualitative* character (qualia)).

Physicalist attacks on this argument can be reduced to the statement that all Mary's 'knowledge' is enough to understand in terms of the *secondary experience* (i.e., purely reflective and scientific knowledge) only. Physicalists simply reduce the primary experience level to the secondary one, as opposed to the non-reductionists, arguments of whom put a strong accent on that before the things are really known *reflectively*, they are 'known' *qualitatively*. Or, if to express it in Dewey's fashion, «things are *had*, before they are *known*».

<sup>2</sup>I think, Spinoza's understanding was closer (from the *epistemological* point of view) to the *double-aspect theory*: we, as human beings, can epistemologically grasp only two attributes (or aspects) of God or Nature, i.e., *mental* and *physical*. But, in that God is «a being absolutely infinite» [1, p. 85], it doesn't mean we have to be restricted to these two (from the *ontological* standpoint). For example, in his 1974 famous paper «*What is it like to be a bat?*» [18] Thomas Nagel argued that we don't actually know *what it is like to be a bat*. The latter possesses sonar. We don't. Thus, we just don't know how bat is processing information in order to survive in the environment and, of course,

According to Bertrand Russell, John Dewey was one of the prominent representatives of the philosophical doctrine called ‘neutral monism’. In his «*An Outline of Philosophy*» Russell writes the following:

Popular metaphysics divides the known world into mind and matter, and a human being into soul and body. Some — the materialists — have said that matter alone is real and mind is an illusion. Many — the idealists in the technical sense, or mentalists, as Dr. Broad more appropriately calls them — have taken the opposite view, that mind alone is real and matter is an illusion. The view which I have suggested is that both mind and matter are structures composed of a more primitive stuff which is neither mental nor material. This view, called ‘neutral monism’, is suggested in Mach’s «*Analysis of Sensations*», developed in William James’s *Essays in Radical Empiricism*, and advocated by John Dewey, as well as by Professor R.B. Perry and other American realists. The use of the word ‘neutral’ in this way is due to Dr. H.M. Sheffer, of Harvard, who is one of the ablest logicians of our time [21, p.303].

So, according to Russell, John Dewey was one of the main proponents of the ‘neutral monism’. But Russell is not the one who understands Dewey’s ontology in this way. The same conclusion was, for example, recently made by the contemporary philosopher Peter Godfrey-Smith, in his review of Dewey’s magnum opus «*Experience and Nature*»:

Dewey chooses the term ‘emergentist’ for his view of the mind, though it might be better to see this as a version of *neutral monism*, and a more genuinely ‘neutral’ one than some other views described with that term. Nature’s activities are not grounded in the physical any more than in the mental. What we call the ‘physical’ or ‘material’ is part of what goes on; what we call the ‘mental’ is another part [7, p.5-6].

But, if, for example, to read the article on «*Stanford Encyclopedia of Philosophy*» on this topic [23], one can find no reference to Dewey as one of the advocates of this theory at all. Thus, I think, there is a need of the investigation in order to clarify Dewey’s relation towards this theory too. In order to do this, I will briefly overview the positions of the ‘big three’ of the neutral monism: Ernst Mach, William James, and Bertrand Russell (in case of the latter, I will constrain my description only with his understanding of what the very neutral monism is regarding the other two of the ‘big three’). (According to Studenberg, «only Russell uses the label ‘neutral monism’. But there is a widespread agreement that Mach, James,

---

we don’t know what it’s like for it to process information from the phenomenal (or phenomenological) point of view. We just have *no* epistemological access to its realm. But nevertheless, it can surely mean that bat’s experience can *go beyond* what we now consider as ‘mental’ or ‘physical’ altogether.

and Russell are the three most important philosophers in this tradition» [23]. Whether it is the case, we have to find out.)

But, at first, let's begin with the definitions. Here, I think, there is a strong need to distinguish between the 'neutral monism' and the 'double-aspect theory'. Though, «the decision about these types of theory — whether they are incompatible rivals, whether they are distinct but compatible, or whether they are identical — is still out» [23] and although, they are mixed up and conflated<sup>3</sup>, we still have to try to keep the strong and clear difference. Given that, one has to provide a clear reasoning in order to eliminate the confusion between these philosophical enterprises.

On my understanding, *neutral monism* means that there is one common reality, which, itself, is 'neutral', but which has two levels or *properties*, e.g., mental and physical, which are not reducible to this reality and the very neutral reality cannot be explained through these non-neutral features of it. So, these non-neutral features are, in a way, the *products* of the neutral reality. «Grouped one way, the neutral entities that constitute your brain are thoughts and feelings; grouped another way, they are atoms and neurons and lobes» [23]. But, «the intrinsic nature of ultimate reality is neither mental nor physical» [Ibid.]. And the very idea of neutrality is as follows: «being intrinsically neither mental nor physical in nature ultimate reality is said to be neutral between the two» [Ibid.].

*Dual-aspect theory*, on the other hand, is a theory which says that there is one reality, but which is both mental and physical simultaneously, and the conceiving of its 'mentality' or 'physicality' follows from the very *perspectives* we are addressing this reality<sup>4</sup>. A very good example of dual-aspect theory is presented by Spinoza in his *Ethics*. For Spinoza, there is only one substance, which he calls God or Nature, which has an infinite number of attributes (or aspects), of which, we can grasp only two: mind and matter. So, God is simultaneously mind and matter altogether. That's

---

<sup>3</sup>For example, Stephen Priest, in his book 1991 «*Theories of the Mind*», in the chapter titled «Double Aspect Theory» [19, p. 150-182] writes about Spinoza as both the originator of double-aspect theory and as well Russell's neutral monism. In general, Priest does not distinguish between two approaches.

<sup>4</sup>In this sense, I disagree with Studenberg's definition of both doctrines. According to him, «neutral monism and the dual-aspect theory share a central claim: there is an underlying reality that is neither mental nor physical. But that is where the agreement stops» [23]. I think that this is direct definition of neutral monism, but not of the dual-aspect theory, because, if to accept such definition, there is no room for panpsychism in case of the dual-aspect theory. Stephen Priest also confuses two theories: «the double aspect theory is the theory that mental and physical are two types of properties of some underlying reality which is intrinsically neither mental nor physical» [19, p. 150].

why, Spinoza is considered as a panpsychist too.

At first, I will briefly explicate Russell's position on 'neutral monism' through his views on the 'predecessors' (Mach, James) and will conclude, whether Russell was right in his conclusions or the label of 'neutral monism' is solely based on his misunderstanding of the philosophers.

Afterwards, I will explicate Dewey's position within this context and find out, whether he can be fit into the list of 'neutral monists' (if there are any) or not.

## 2 A Theory of Neutral Monism: A Historical-Comparative Approach

### 2.1 Bertrand Russell

Bertrand Russell seems to be the first advocate of the label 'neutral monism'<sup>5</sup>: «of the three, only Russell uses the label 'neutral monism'» [23]. Thus, here, I will briefly describe Russell's *understanding* of 'neutral monism' as put in his famous 1914 essay on «*The Nature of Acquaintance*», relating its 'originators' such as James and Mach, as well as in his 1945 «*History of The Western Philosophy*». Despite the fact that there is a difference in time and positions (in 1914, Russell was an opponent of this theory, and beginning from 1919 — a proponent), as well as he developed his own version of neutral monism, his common interpretation of its historical predecessors (and namely James, who influenced him in this manner) didn't change<sup>6</sup>.

In the essay «*On the Nature of Acquaintance*» [20], Russell provides the following definition:

'Neutral Monism' — as opposed to idealistic monism and materialistic monism — is the theory that the things commonly regarded as mental and

---

<sup>5</sup>According to Elizabeth Eames, «this term was used by James to name his particular way of circumventing the body-mind problem in philosophy» [2, p. 198]. She appeals to James's 1905 essay «*The Notion of Consciousness*», which I briefly analyze below.

<sup>6</sup>As mentioned-above, I will omit the discussion of namely Russell's theory of neutral monism, which deserves some special attention in order to be fully described and analyzed, because of its complexity and changes throughout his life (that's why it was even called as 'Russelian monism', instead of just 'neutral'). But nevertheless, one can get some common understanding of Russelian monism in Stephen Priest's book «*Theories of the Mind*» [19, p. 161-170]. (It seems, that for Priest 'neutral monism' and the 'double-aspect theories' are identical, in that he describes Russell's neutral monism in the chapter called 'Double-aspect theories' [19, p. 151-182], where he mainly includes as Spinoza, Russell and Strawson as the main representatives, though, he also mentions David Hume and William James.)



the things regarded as physical do not differ in respect of any intrinsic property possessed by the one set and not by the other, but differ only in respect of arrangement and context [20, p. 139].

For example, the postal directory, «where the same names come twice over»: alphabetical (as, say, mental) and geographical (as, say, physical) orders [Ibid.]. Or, «‘ideas’ of chairs and tables are identical with chairs and tables, but are considered in their mental context, not in the context of physics» [Ibid.]. Therefore, «the whole duality of mind and matter, according to this theory, is a mistake; there is only one kind of stuff out of which the world is made, and this stuff is called mental in one arrangement, physical in the other» [Ibid., p. 140].

(As the originators of this theory, Russell names William James and his «*Essays in Radical Empiricism*» (especially an essay «*Does ‘Consciousness’ Exist?*») as well Ernst Mach and his 1886 book «*Analysis of the Sensations*», whose theory «seems to be substantially the same as James’s» [Ibid.]. Russell thinks that both of them developed this theory independently of each other, and the only difference is that «Mach arrived at his opinions through physics. James, whose opinions are essentially the same, arrived at them through psychology» [Ibid., p. 141]<sup>7</sup>.)

Although, Russell quotes James’s mentioned-above essay in that «there is *no aboriginal stuff* or quality of being, *contrasted with that* of which material objects are made, out of which our thoughts of them are made; but there is a *function of experience*» [Ibid., p. 140, italics added]; as well as the main James’s thesis that «there is only one primal stuff or material in the world, a stuff of which everything is composed», which is itself a ‘*pure experience*’ [Ibid., p. 141, italics added], Russell, from the very beginning, emphatically puts the primary accent namely on that «*stuff* out of which the world is made» [Ibid., p. 140], rather than that very ‘*stuff*’ is nothing but ‘*pure experience*’. In my opinion, namely this was the wrong path for the interpreting of James’s radical empiricism, and what already made James’s ‘stuff’ as something ultimate and ‘neutral’, while ‘pure experience’ as something superfluous, derivative and which can be changed. (Later on, in this essay, he’s critiquing James’s usage of experience from the idealistic standpoint [Ibid., p. 145].)

Namely the same description of James’s radical empiricism as ‘neutral monism’ was developed in Russell’s «*History of Western Philosophy*» [22, p. 811-814]. Again, he cites James’s 1904 essay «Does ‘Consciousness’ Exist?»: «no aboriginal stuff or quality of being, contrasted with that of which

<sup>7</sup>He also includes Ralph Barton Perry as the advocate of the same theory [20, p. 140].

material objects are made, out of which our thoughts of them are made» [22, p. 812]. And that there is «‘only one primal stuff or material’ out of which everything in the world is composed», and which James called ‘pure experience’ («as the immediate flux of life which furnishes the material to our later reflection») [Ibid., p. 813]. But again, Russell emphatically points to the ‘stuff’ rather than *experience*, as the main notion of James’s radical empiricism:

It will be seen that this doctrine abolishes the distinction between mind and matter, if regarded as a distinction between two different kinds of what James calls ‘stuff’. Accordingly, those who agree with James in this matter advocate what they call ‘neutral monism’, according to which the material of which the world is constructed is neither mind nor matter, but something anterior to both. James himself did not develop this implication of his theory; on the contrary, his use of the phrase ‘pure experience’ points to a perhaps unconscious Berkeleyian idealism [Ibid., p. 814].

Russell continues to critique the notion of experience, until he concludes:

On common-sense grounds, therefore, we shall say that ‘experience’ is not coextensive with the ‘stuff’ of the world. I do not myself see any valid reason for departing from common sense on this point. Except in this matter of ‘experience’, I find myself in agreement with James’s radical empiricism [Ibid.].

On what it will be shown below, one can see that for James it’s impossible to divide between ‘stuff’ and ‘experience’, because the former is the latter. They are *identical*.

## 2.2 Ernst Mach

Ernst Mach’s view on ‘neutral monism’ was explicated in his «*Analysis of Sensations*» (1886). It is thought, Mach influenced James’s view on radical empiricism, as well as Russell’s neutral monism<sup>8</sup>. Also, Mach is considered to be the first of the ‘big three’ of the neutral monists. Thus, I have to say a few words about his philosophical enterprise relating neutral monism.

Mach’s ontology was considered largely through emphasis of ‘sensations’, which some understand as a solipsistic move [16, p. 1]. I, myself, do not think it is the case. On my understanding, we have to start from the different perspective, namely, *experience*. For Mach, experience is divided into *elements*, namely (1) A, B, C . . . ; (2) K, L, M . . . ; and (3)  $\alpha, \beta, \gamma$  . . . .

---

<sup>8</sup>According to Studenberg, «Ernst Mach (1838-1916) occupies a central position in the history of neutral monism. He influenced William James and Bertrand Russell and, through them, all of the writers on neutral monism in the English speaking world» [23].

- (1) The A, B, C . . . , cluster stands for the complexes of colors, sounds etc., which we call bodies or ‘the world of matter’ [14, p. 8-9; 14-15];
- (2) The K, L, M . . . ; cluster stands for own body [Ibid., p. 9];
- (3) And finally, the  $\alpha, \beta, \gamma$  . . . ; one denotes «the complex composed of volitions, memory-images, and the rest», that is our mentality or psyche [Ibid.].

Mach thinks of these elements as of the better substitutes of notions like ‘body’ and ‘ego’, which «are only for provisional orientation and for definite practical ends» [Ibid., p. 13] in order to deal with our experience properly and to eliminate the antithesis between ‘world’, ‘ego’, ‘sensation’, ‘thing’, ‘body and spirit’ vanishes.

The main idea of the book is to show that there is «no real gulf between the physical and the psychical» [Ibid., p. 71], all this very gulf is just the result of «our habitual stereotyped conceptions» [Ibid., p. 17]. The psychical and physical are just *functional relations* between the elements. For example, one of the main notions used by Mach in the book, *sensations*, simply means out *psychological*<sup>9</sup> *relation* of our body (K, L, M . . . ) to the world (A, B, C . . . ). The world itself (A, B, C . . . ) is a not sensation. It is the latter only in its particular functional relation to the body: «The elements A, B, C . . . , therefore, are not only connected with one another, but also with K, L, M. To this extent, and to this extent only, do we call A, B, C . . . *sensations*, and regard A, B, C as belonging to the ego» [Ibid., p. 16].

At the same time, in other *functional relation*, these elements are what we call ‘physical objects’. And Mach calls them ‘sensations’, because most of people are used to perceive them as sensations (colors, sounds etc.) [Ibid.]. And here, «the gap between what bodies and sensations [. . . ], what is without and what is within, between the material world and the spiritual world» vanishes, in that «all elements A, B, C . . . , K, L, M . . . , constitute a single coherent mass, when any one element is disturbed, all is put in motion» [Ibid., p. 17].

For us, everything (e.g., perceptions, presentations, volitions, and emotions) «the whole inner and outer world» is composed of the «combinations of varying evanescence and permanence, out of a small number of homogeneous elements» [Ibid., p. 22]. «The primary fact is not the ego,

---

<sup>9</sup>One could even say *phenomenological*.

but the elements (sensations)<sup>10</sup>. «The elements constitute the I» [Ibid., p. 23].

Thus, there is «no opposition of physical and psychical, but simple identity as regards these elements. In the sensory sphere of my consciousness everything is at once physical and psychical»<sup>11</sup> [Ibid., p. 44].

For Mach «the elements A, B, C . . . are immediately and indubitably given [...]» [Ibid., p. 45]. But how are they *given*? Phenomenologically speaking, the world is *given* through *sensations* in their two-fold functional meaning:

- (1) Sensations as the result of the interconnection of one's body (K, L, M . . .) with the world (A, B, C . . .);
- (2) The very world (as physical object) perceived as the sensation in its common-sense usage (colors, sounds, shapes etc.).

According to Mach, the guiding principle for studying sensations is the «*principle of the complete parallelism of the psychical and physical*» [Ibid., p. 60]. Mach wants to emphasize, that his view is not identical to the «conception of the physical and psychical as two different aspects of one and the same reality» [Ibid., p. 61]<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup>Which are given to us as sensations in that functional and common sense as mentioned-above.

<sup>11</sup>On the pages 44-45, one can see that Mach clearly identify sensations with the field of psychology. But nevertheless, one can also see that simultaneously Mach treats sensations in the *phenomenological* sense, namely, as the *primary givenness of our experience*.

<sup>12</sup>On the pages 57-60 of his book, Mach introduces two principles, namely the *principle of continuity* and the *principle of sufficient determination* or *sufficient differentiation*. These principles were developed by our intellect through adaptation and habit. Simply put, the first one means «Wherever A appears, B is added in thought» [14, p. 57]. The second principle means roughly the principle of association and determination: when A appears, it must be associated with B, or in this sense, A determines B.

Thus, «the two things A and B being conceived as connected that to every change of the one that can be observed at any moment there corresponds an appropriate change of the other. It may happen that both A and B are conceived as complexes of components, and that to every component of A a particular component of B corresponds» [Ibid., p. 58]. Mach goes on: «it is evident that the principle of continuity and that of sufficient determination can be satisfied only on the *condition* [italics added] that with the same B (this or that sensation) we always associate the same N (the same nerve-process) and discover for every observable change of B a corresponding change of N. [...] In a word, for all psychically observable details of B we have to seek the correlated physical details of N» [Ibid., p. 59]. Even when the hallucination is present, some certain nervous process as the «essential and immediate condition of the sensation» must be the case.

In the first place, our view has no metaphysical background, but corresponds only to the generalized expression of *experiences* [italics added]. Again, we refuse to distinguish two different aspects of an unknown *tertium quid*; the elements given in experience, whose connexion we are investigating, are always the same, and are of only one nature, though they appear, according to the nature of the connexion, at one moment as physical and at another as psychical elements [Ibid., p. 61].

Thus, the ‘sensationalism’ of Mach is based on the ‘generalized expression of *experiences*’. Here, there is no place for the third ‘neutral’ common reality, which gives rise to psychical and physical. The latter are the manifestations of the *very experience* as given in *sensations*<sup>13</sup>. Is there any place for ‘neutrality’ in Mach’s ontological picture? Yes, there is. The world itself (A, B, C . . .) in its «all forms, colors, etc., are of like nature in themselves, being in themselves neither psychical nor physical» [Ibid., p. 62].

Thus, the ontological picture of Mach’s philosophical doctrine is the following:

- (1) *Experience*, which consists of elements A, B, C . . . (the world of matter), K, L, M . . . (our body),  $\alpha, \beta, \gamma$  . . . (our mentality or psyche), which are homogenous themselves, and phenomenologically are given to us through sensations. The difference between psychical and physical lies in their functional (or perspective) relation to the elements.
- (2) The world (A, B, C . . .) as in itself is neutral<sup>14</sup>.

But (2) does not entail the common neutral reality, which gives rise to different non-neutral aspects or properties (mental and physical). Thus,

---

Thus, «we cannot think of this immediate condition as being varied without conceiving of the sensation of being varied, and *vice versa*» [Ibid., p. 60].

I would say that the ‘*condition*’ for the two principles of which Mach is talking about in the above passage, reminds me of what in the Analytic philosophy of mind is called the notion of *supervenience*. This notion was introduced by Donald Davidson and it goes like this «mental characteristics are in some sense dependent, or supervenient, on physical characteristics. Such supervenience might be taken to mean that there cannot be two events alike in all physical respects but differing in some mental respect, or that an object cannot alter in some mental respect without altering in some physical respect» [3, p. 214]. Simply put, «there cannot be an A-difference without a B-difference» [15].

According to Jaegwon Kim, supervenience means the following relations: (1) Covariance; (2) Dependence; (3) Nonreducibility [13].

<sup>13</sup>Compare with James: «But this present object, what is it in itself?» Of what stuff is it made? Of the same stuff as the representation. It is made of sensations; it is something perceived. Its esse is percipi, and object and representations are generically homogeneous» [12, p. 264].

<sup>14</sup>As opposed to W. James view, according to whom the world in itself is *experiential* for itself, which opens the door to the panpsychism (see below).

Mach is neither a neutral monist, nor a solipsist. If it is a monism, then it is an *experience monism*, as given in elements (which are phenomenologically perceived as sensations).

### 2.3 William James

John Dewey, in his «*Nature and Experience*», clearly states:

We begin by noting that ‘experience’ is what James called a double-barrelled word. [...] It is ‘double-barrelled’ in that it recognizes in its primary integrity no division between act and material, subject and object, but contains them both in an analyzed totality. ‘Thing’ and ‘thought’, as James says in the same connection, are single-barrelled; they refer to products discriminated by reflection out of primary experience [5, p.10-11].

Though, in the following footnote, Dewey, himself, says that doesn’t intend «to attribute to James precisely the interpretation given in the text» [Ibid., p. 11], from this, it is obvious, that namely William James was the main influence on Dewey’s understanding of the notion of *experience*.

Here, Dewey refers to the very influential essay by James, called «*Does ‘Consciousness’ Exist?*» (1904). It was influential not only for Dewey’s understanding of experience, but, played a very big role for Bertrand Russell and the formation of his ‘neutral monism’ as we have seen before. But, this is not the end of the story. James is considered to be one of the ‘big three’ of the ‘neutral monism’ theorists [23]. But the main question is the following: is he? Here, I want to show that to consider James as a ‘neutral monist’ is a big mistake. For this purpose, I will analyze his two 1904 essays, namely «*Does ‘Consciousness’ Exist?*», and «*A World of Pure Experience*» as collected in «*Essays in Radical Empiricism*» (1912) [10, 11].

In his «*Does ‘Consciousness’ Exist?*» James introduces the notion of ‘radical empiricism’, which as according to Leopold Studenberg, is «the view that has become the paradigm of neutral monism» [23]. And if it is such, than the very concept of ‘neutral monism’ is in a big trouble.

James’s main idea in this essay is the following: there is «only one primal stuff or material in the world, a stuff of which everything is composed, and if we call that stuff ‘pure experience’, then knowing can easily be explained as a particular sort of relation towards one another into which portions of pure experience may enter. The relation itself is a part of pure experience; one its ‘terms’ becomes the subject or bearer of the knowledge, the knower, the other becomes the object known» [10, p. 4-5]. In this essay,

James wanted to show that there was no consciousness as a «special stuff or way of being» [Ibid., p. 14] whatsoever. That it is just timeless «witness of happenings in time, in which it plays no part», being just «the logical correlative of ‘content’ in an Experience of which a peculiarity is that *fact comes to light* in it, that the *awareness of content* takes place» [9, p. 5]. In this sense, self-consciousness means that when certain contents are taking place, they «are not without witness as they occur» [Ibid.]. The very existence of consciousness is reduced to being just an «epistemological necessity, even if we had no direct evidence of its being there» [Ibid.]. Again, experience is not divided into consciousness and its content, they are fundamentally the same. And it is namely in this context, James presents his «double-barrelled» conception of experience. That is, fundamentally our experience (or as James puts it ‘phenomenon’, ‘datum’, ‘Vorfindung’) is *double-aspect*, only the definite perspective distinguishes whether it is physical or mental: «does a given undivided portion of experience, taken in one context of associates, play the part of a knower, of a state of mind, of ‘consciousness’; while in a different context the same undivided bit of experience plays the part of the thing known, of an objective ‘content.’ In a word, in one group it figures as a thought, in another group as a thing. And, since it can figure in both groups simultaneously we have every right to speak of it as subjective and objective both at once» [Ibid., p. 7]. Is it a still dualism? Yes, it is. But it is not, as James puts it, ‘single-barrelled’, or dualism of substances, but double-aspect one. It is *dualism of aspects, or perspectives of our experience*. It means that one reality is «in two places at once, both in outer space and a person’s mind» [Ibid., p. 8]. And, such a dualism «instead of being mysterious and elusive, it becomes verifiable and concrete. It is an affair of relations, it falls outside, not inside, the single experience considered, and can always be particularized and defined» [Ibid.].

Under *subjective* James understands what «experience represents», on the other hand, *objective* is what is represented. And they are the same: «no dualism of being represented and representing resides in the experience per se». In pure experience, there is also no division of «consciousness and what consciousness is ‘of’. Its subjectivity and objectivity are functional attributes solely, realized only when the experience is ‘taken’, i.e., talked-of, twice, considered along with its two differing contexts respectively, by a new retrospective experience, of which that whole past complication now forms the fresh content» [Ibid., p. 13].

But, what is the very ‘pure experience’? According to James, «for the time being, it is plain, unqualified actuality or existence, a simple

*that*» [Ibid.]. The next sentence expresses the very turn: «In this *naïve* immediacy it is of course *valid*; it is *there*, we *act* upon it; and the doubling of it in *retrospection* [italics added] into a state of mind and a reality intended thereby, is just one of the *acts* [italics added]» [Ibid.]. From this, it follows that what we are dealing with directly is this immediacy of stream of experience, only which is afterwards divided into subjective and objective. And this very division is the also the very *act*. Act of our *experience*. And he goes on: «the immediate experience in its passing is always ‘truth’, practical truth, *something to act upon*, at its own movement» [Ibid.]. The thing that James wants to express here, I would call the ‘*pragmatic phenomenology*’.

In this very essay, James already made an attack on what was later called the ‘neutral monism’. On the page 14, he made an improvisational Q and A, which cleared up the issue, whether the primal stuff, which he called the ‘pure experience’ is neutral or not. So, here it is:

Q: If experience has not ‘conscious’ existence, if it be not partly made of ‘consciousness’, of what then is it made? Matter we know, and thought we know, and conscious content we know, but neutral and simple ‘pure experience’ is something we know not at all. Say *what* it consists of — for it must consist of something — or be willing to give it up! [Ibid., p. 14].

A: To this challenge the reply is easy. Although for fluency’s sake I myself spoke early in this article of a stuff of pure experience, I have now to say that there is no *general* stuff of which experience at large is made. There are as many stuffs as there are ‘natures’ in the things experienced. If you ask what any one bit of pure experience is made of, the answer is always the same: «It is made of *that*, of just what appears, of space, of intensity, of flatness, brownness, heaviness, or what not. [...] Experience is only a collective name for all these sensible natures, and save for time and space (and, if you like, for ‘being’) there appears *no universal element* [italics added] of which all things are made» [Ibid., p. 14-15].

It is also interesting that James did not think of ‘mental’ and ‘physical’ as fundamentally heterogeneous. For James, «their relations to time are identical», both have parts, complex and simple, as well as both «can be compared, added and subtracted and arranged in serial orders» [Ibid., p. 15]. And between mental and physical must be strong correlation: «Of every extended object the adequate mental picture must have all the extension of the object itself. The difference between objective and subjective extension is one of relation to a context solely» [Ibid., p. 16]. And, of course, [...] «*thoughts in the concrete are made of the same stuff as things are*» [Ibid., p. 19], that *is experience*.

In his next 1904 essay, «*A World of Pure Experience*», James continues to develop his theory of ‘radical empiricism’, which he gave rise in



his previous essay. He confesses, that ‘radical empiricism’ is not just a philosophical theory, but his *weltanschauung* [11, p. 22]. «To be radical, an empiricism must neither admit into its constructions any element that is not directly experienced, nor exclude from them any element that is directly experienced» [Ibid.].

This essay helps understand the ontological question of experience. I understand James’s ontology of experience in the threefold manner:

- (1) The *primary ontology*. This is the experience in its pure, not reflected state. Simply «plain, unqualified actuality or existence, a simple *that*» [10, p. 13].
- (2) The *functional (or pragmatic) ontology*. This is an example of the reflected experience, or experience as given in retrospection, when experience is «taken» [Ibid.]. From the point of view of the former the world is as it is *experienced*. In this sense, it is ‘double-barrelled’ or that, which has two aspects: mental and physical. Though, the very experience is not limited to these two<sup>15</sup>.
- (3) The *ontology of the Beyond*. For James, «the beyond must of course always in our philosophy be itself of an experiential nature [...] it must be an experience for itself whose relation to other things we translate into the action of molecules, ether-waves, or whatever else the physical symbols may be» [11, p. 43]. James confesses that «this opens the chapter of the relations of radical empiricism to panpsychism [...]» [Ibid.]. From this, it follows that James’s radical empiricism is not of solipsistic nature, but rather of the *panpsychistic*.

So, that being said, if to put his philosophy into contemporary views, James, locally speaking, is a *double-aspect theorist of experience*, and to put things globally: a *panpsychist*. As one can see, the very experience is in no way neutral.

---

<sup>15</sup>While reading the page 39 of «*A World of Pure Experience*», one can get the impression that the very notion of experience is infinite: «If one and the same experience can figure twice, once in a mental and once in a physical context (as I have tried, in my article on *Consciousness*, to show that it can), one does not see why it might not figure thrice, or four times, or any number of times, by running into as many different mental contexts, just as the same point, lying at their intersection, can be continued into many different lines. Abolishing any number of contexts would not destroy the experience itself or its other contexts, any more than abolishing some of the point’s linear continuations would destroy the others, or destroy the point itself». That passage reminds me the definition of God as given by Spinoza in his *Ethics*: «By God I understand a being absolutely infinite, that is, a substance consisting of infinity of attributes, of which each one expresses an eternal and infinite essence» [1, p. 85].

## 2.4 The Case of Confusion

Nevertheless, there is some place in James's radical empiricism, which one can find rather confusing, rather than illuminative. In his 1905 essay, «*The Notion of Consciousness*» [12], James, while talking about his 'primal stuff' writes the following: «let us suppose that primary reality is of a neutral nature, and let us call it by some name also ambiguous, such a *phenomenon, datum, or Vorfindung*» [Ibid., p. 268]. All this he now calls, using the plural form as 'pure experiences' and proposes to call it monism or 'rudimentary monism'. But simultaneously, he wants us to distinguish it from the classical «the so-called bilateral monism of scientific positivism or that the Spinozists»<sup>16</sup> [Ibid., p. 268-269].

Again, for James, the difference is that of *ontology*: classical dualism distinguishes between two independent ontological realms (in case of Descartes) and that of aspects (in case of Spinoza). But for James, the difference between them is «of a FUNCTIONAL order only, and not at all ontological as understood by classical dualism» [Ibid., p. 271].

Can we consider this 'neutrality' of experience as something in-between the 'mental' and the 'physical', which are non-neutral entities? No, I don't think so. For James, experience is mental as well as physical *simultaneously*. The very difference between the two is being distinguished only in *reflection*. So, given that, in what sense is experience 'neutral' then? I think, that it is 'neutral' if we are only speaking in terms of 'classical ontology' (i.e., 'experience' is not purely idealistic (mental) and as well not purely materialistic (physical)). I think, here one would say it in the tautological way: *experience is experience*), but it is in no way neutral in terms of the 'functional ontology' or 'pragmatic ontology'<sup>17</sup>. In other words, the 'pure experience' is only neutral to its classical predecessors (idealism and materialism), but it's not neutral to its mental and physical 'barrells', as opposed to the contemporary understanding.

<sup>16</sup>Nevertheless, I do not see any fundamental difference between James and Spinoza in this case. If one substitutes Spinoza's 'substance' and 'God' with James's 'primal stuff' and 'pure experience' respectively, one still can get an impression that their ontologies are pretty much the same.

<sup>17</sup>As Eames puts it: «The position is called 'neutral' because, unlike other alternatives to a body-mind dualism, it rejects the monism implicit in idealism, which explains body in terms of mind, and the monism of materialism, which explains mind in terms of body. In this sense, the position is neutral concerning mind and matter. James related his theory to his particular form of 'radical empiricism' and to the leading-on character of experience which is part of his pragmatism» [2, p. 198].

### 3 Was John Dewey a Neutral Monist?

... experience is experience, or is what it is [5, p. 191].

It is obvious that one of the main philosophical influences of Dewey was that of William James and his theory of *radical empiricism*. Thus, Dewey's 1905 essay «*The Postulate of Immediate Empiricism*» [4, p. 115] has a goal of clarification of the very notion of experience as postulated by James earlier.

In this essay, Dewey identifies his philosophical position with radical empiricism, pragmatism, humanism as well as introduces his own position named as 'immediate empiricism'. According to Dewey, «Immediate empiricism postulates that things — anything, everything, in the ordinary or non-technical use of the term 'thing' — are what they are experienced as» [Ibid.]. «Things are what they are experienced to be» [Ibid., p. 116].

According to Dewey, the empiricist's position can be understood in terms of 'as' and 'that': «we may express his presupposition by saying that things are what they are experienced as being; or that to a just account of anything is to tell what that thing is experienced to be» [Ibid., p. 117]. Experience itself is always objective and determinate: «if any experience, then a *determinate* experience; and this determinateness is the only, and is the adequate, principle of control, or 'objectivity'» [Ibid.]. And here, one can already see Dewey's answer against what later would be called 'neutral monism': «it is this thing, and some separate truth, that clamors for its own reform» [Ibid., p. 118]. And it means that there is «no need to search for some aboriginal *that* to which all successive experiences are attached, and which is undergoing continuous change. Experience is always of *thats*». Thus, when one is talking about experience, he means neither that there is «some grandiose remote affair that is cast like a net around a succession of fleeting experiences», nor «an indefinite total comprehensive experience which somehow engirdles an endless flux». «*Things* are what they are experienced to be» and «every experience is *some thing*» [Ibid.].

Dewey ends his essay with an interesting statement: «I do not mean by immediate experience any aboriginal stuff out of which things are evolved». All he means by it is the descriptive method as employed in natural sciences, but with due respect to the subject investigated [Ibid., p. 119]. This quote, I think, shows what distinguishes Dewey's *immediate empiricism* from James's *radical empiricism*. In that, for James, as we have seen, 'pure experience' is the very stuff out of which all the things are evolved (while James denies that there is some general and neutral 'stuff' out which the

very experience evolves), while for Dewey it is not the case. For the latter, the ‘immediate experience’ is not such a primary stuff, but a ‘*descriptive method*»’.

As to ontology ‘of the Beyond’ (if to use James’s phrase), Dewey states that «there is nothing in the text that denies the existence of things temporally prior to human experiencing of them». Because, it is «fairly obvious that we experience most of the things as temporally prior to our experiencing of them», but the very essence of Dewey’s intention here was to show that «we are not entitled to draw philosophic (*as distinct from scientific*) conclusions as to the meaning of prior temporal existence till we have ascertained *what it is to experience a thing as past*» [Ibid., italics added].

I think, when Russell in 1927 mentioned John Dewey among the list of ‘neutral monists’, he meant his recent, as back to those days, book «*Experience and Nature*» (1925 edition). Thus, one has to make a short overview of this book written by Dewey, in order to clarify the things in question better (i.e., the mind-body problem and the issue of ‘neutral monism’)<sup>18</sup>.

Though, Dewey mentions in the very Introduction that the discussion of the mind-body problem is centered in the VII Chapter of the book [5, p. xiii], I think that *the mind-body problem* is one of the central topics of the book in general. One can also see that the biggest enemies of Dewey are the philosophers of the rationalist school, such as Descartes and Spinoza, as well as early analytic philosophers, which are all called as ‘intellectualists’.

In the very introduction, Dewey already identifies the source of the mind-body problem: «the isolation of nature and experience from each other has rendered the undeniable connection of thought and effectiveness of knowledge and purposive action, with the body, an insoluble mystery»; as well as the solution: «the restoration of continuity» between the former and the latter [Ibid.].

In Chapter 1 Dewey presents his understanding of the notions of *experience* and his own *philosophic method*. The latter is called as *empirical naturalism, naturalistic empiricism or naturalistic humanism* [Ibid., p. 1]. The very essence of the empirical method is that «the things are to be studied on their own account, so as to find out what is revealed when they are experienced» [Ibid., p. 5].

---

<sup>18</sup>I am using the 1929 edition of «*Experience and Nature*». According to Dewey, besides the rewriting the first chapter, the other parts of the book were influenced only with «a few minor corrections» [5, p. xiii].

As mentioned before, Dewey employs James's understanding of experience as 'double-barrelled' [Ibid., p. 10]. From the very beginning, Dewey speaks of experience as an emergent natural phenomenon: «no one with an honest respect for scientific conclusions can deny that experience is something that occurs only under highly specialized conditions, such as found in a highly organized creature which in turn requires a specialized environment» [Ibid., p. 3]. And though, he does not consider panpsychism: «there is no evidence that experience occurs everywhere and everywhen» [Ibid.]. For Dewey, it is a surely natural phenomenon: «experience is *of* as well as *in* nature. It is not experience which is experienced, but nature — stones, plants, animals, diseases, health, temperature, electricity, and so on. Things interacting in certain ways are experience; they are what is experienced. Linked in certain ways with another natural object — the human organism — they are *how* things are experienced as well. Experience thus reaches down into nature; it has depth» [Ibid., p. 4].

Dewey understands *experience* in the two-fold manner:

- (1) The *primary experience* «sets the problems and furnishes the first data of reflection which constructs the secondary objects»;
- (2) The *reflective experience* deals with the secondary objects and «*explain* the primary objects», what itself «enables us to grasp them with *understanding*, instead of just having sense-contact with them». And that's namely how the «test and verification» of (2) through (1) takes place: i.e., «only by return to things of crude or macroscopic experience — the sun, earth, plants and animals of common, everyday life» [Ibid., p. 7].

But how does the very *explanation* and *understanding* occur? For Dewey, it happens through *meaning*: «when the secondary objects, the refined objects, are employed as a method or road for coming to at» the qualitative objects of the primary experience, «these qualities cease to be isolated details; they get the meaning contained in a whole system of related objects; they are rendered continuous with the rest of nature and take on the import of the things they are now seen to be continued with». This empirical method Dewey calls the *denotative* method [Ibid., p. 8]. Later on, it will be said: «Meaning is objective as well as universal. [...] it indicates a possible interaction, not a separate singleness» [Ibid., p. 156].

And namely that's where the 'intellectualists' such as Descartes are guilty: while relegating experience to «a secondary and almost accidental place» [Ibid., p. 6], 'intellectualism' «meant the theory that all experiencing

is a mode of knowing» and that all must be reduced and defined in terms of «refined science as such» [Ibid., p. 21]. And this «goes contrary to the facts of what is primarily experienced. For things are objects to be treated, used, acted upon and with, enjoyed and endured, even more than things to be known. They are things *had* before they are cognized» [Ibid.]. Thus, a connection and continuity between primary and secondary experience is lost, and the dualism of mind and matter is born.

In Chapter 2, Dewey points out that the very mistake of idealism and materialism is that both of them approach their structures as something static and unchangeable, fixed and absolute, while missing that they are themselves subject to change. Structures themselves are functions, namely the functions and characters of *events*, and «not something intrinsic and per se» [Ibid., p. 62]. According to Dewey, «there is no action without reaction». Whatever influences the changes of other things is itself changes [Ibid., p. 63], and if structures of mental or physical would be something fixed, they would be simply out of range of these principles [Ibid., p. 62].

That being said, Dewey critically approaches the notions of mind and matter in their traditional usage: «the vague and mysterious properties assigned to mind and matter, the very conceptions of mind and matter in traditional thought, are ghost walking underground» [Ibid., p. 64]. In order to properly deal with them, we have to understand that «natural events are so complex and varied» that one can treat their characteristics as something really different and opposite. Thus, «nothing but unfamiliarity stands in the way of thinking of both mind and matter as different characters of natural events» [Ibid.].

Nearly at the end of this Chapter, Dewey rejected the *double-aspect theory*: «the idea that matter and mind are two sides or ‘aspects’ of the same things, like the convex and the concave in a curve, is literally unthinkable». And (what is crucial for our discussion) the *neutral monism* as well: «that to which both mind and matter belong is the complex of events that constitute nature. This becomes a *tertium quid*, incapable of designation, only when mind and matter are taken to static structures instead of functional characters». Because of this, Dewey also suggested that it would be much better to try to use words like mind, consciousness, and matter not as nouns, but as adjectives and adverbs: «conscious and consciously, mental and mentally, material and physically». After this, «we would find many of our problems much simplified» [Ibid., p. 64]. From this it clearly follows, that Dewey is *not* a neutral monist.

What is the source and the possible solution of the mind-body problem then? According to Dewey, «this entire discussion has but a single point.

It aims to show that the problems which constitute modern epistemology with its rival materialistic, spiritualistic, dualistic doctrines and rival realistic, idealistic, representational theories; and rival doctrines of relation of mind and matter, occasionalism, pre-established harmony, parallelism, panpsychism, etc., have a single origin in the dogma which denies temporal quality to reality as such» [Ibid., p. 124].

Dewey calls his own view on the mind-body relation as an ‘emergent theory of mind’ [Ibid., p. 222]. Everything in nature is about interaction, and «there is no isolated occurrence»: «interacting events have tighter and looser ties, which qualify them with certain beginnings and endings, and which mark off them from other fields of interaction» [Ibid.]. Dewey distinguishes three plateaus of such interaction fields:

- (1) The first one is physical. «It is the scene of narrower and more external interactions, while qualitatively diversified in itself». Its properties are «those of the mathematical-mechanical system discovered by physics and define matter as a general character» [Ibid.].
- (2) This one is about life: «qualitative differences, like those of plant and animal, lower and higher animal forms, are here even more conspicuous». It is the psycho-physical level.
- (3) The last plateau is «that of association, communication and participation». It consists of individualities. «It is marked through its diversities, however, by common properties, which define mind and intellect; possession of and response to meanings» [Ibid.].

Thus, «body-mind simply designates an affair with its own properties» [Ibid., p. 232]. It «simply designates what actually takes place when a living body is implicated in situations of discourse, communications and participation. [...] ‘body’ designates the continued and conserved, the registered and cumulative operation of factors continuous with the rest of nature, inanimate as well as animate; while ‘mind’ designate the characters and consequences which are differential, indicative of features which *emerge* [italics added] when ‘body’ is engaged in a wider, more complex and interdependent situation» [Ibid.].

Generally speaking, Dewey dedicates the whole book to the discussion of the mind-body problem in this or that way. The very discussion is long and complicated, but the very point is the following: in order to really deal with the mind-body problem, one has to begin not from the conclusions (i.e., with already formed metaphysical theories as they are now), but

from the very premises: «the ‘solution’ of the problem of mind-body is to be found in a revision of the preliminary assumptions about existence which generate the problem» [Ibid., p. 215, 234]<sup>19</sup>.

## 4 Conclusion

The main goal of this paper was to understand what the concept of ‘neutral monism’ is and who can be considered as its proponent. The whole meaning of this concept appeared to be really problematic and thus, at first, I had to analyze the doctrines (and the description of neutral monism, in case of Russell (as the creator of the very label)) of the ‘neutral monists’ before Dewey, in order to give the relevant historical and conceptual context and afterwards, to clarify whether John Dewey himself fits into this list. As it was shown, he does not.

But nevertheless, it also interestingly appeared that neither Ernst Mach, nor William James (two of the ‘big three’ of neutral monism and its ‘creators’) cannot be considered as neutral monists as well. It also looks like Bertrand Russell was the only ‘neutral monist’ among the analyzed philosophers, as well as that, as it seems, it was Russell’s misunderstanding of James’s radical empiricism or a deliberate putting different accents in the latter’s theory that led Russell to creating his own original theory of ‘neutral monism’ (or it’s better to say the ‘Russelian monism’). Thus, I think, the next interesting step would be to include into the discussion the very Russelian monism, Ralph Perry’s philosophical heritage, as well as that of the New Realists (all of them, as mentioned by Russell are proponents of the ‘neutral monism’ too).

Also, Dewey’s understanding of the mind-body problem and its treatment deserves another thorough investigation. Therefore, another interesting step would be the analysis of this issue only. For now, it is really hard to identify Dewey’s own position in this context. I think, he

---

<sup>19</sup>Here, I completely agree with Dewey. I, myself, think that in order to really deal with the mind-body problem as postulated by Descartes, we have to analyze the very *means*, the very how Descartes came up with his conclusions. And, in my opinion, this Cartesian *how is intuition* (which can be called *Scientia* [17]). The same goes for Spinoza (*Scientia Intuitiva*), and also for the contemporary philosophy of mind discussions: e.g., the knowledge argument, the zombie argument etc. All of them appeal to *intuition* as the source for their arguments (which are made in the form of the thought experiments), and that’s why all of them, can be called Cartesians: not from the point of view of their final metaphysical conclusions, but from the point of the *methodology*. But the very concept of *intuition* was not thoroughly analyzed and explicated in this context (i.e., the mind-body problem).



can be classified with different names, but no one will truly characterize him. Thus, I will leave this question open for now<sup>20</sup>.

But nevertheless, one thing here is pretty much obvious, and as such is crucial for the very discussion in question: despite Russell's (1927) and Peter Godfrey-Smith's (2013) mentioning Dewey as a proponent of neutral monism, the latter was not a 'neutral monist' relating the mind-body problem and cannot be considered as such. And namely that is, what I wanted to clarify in this paper.

**Acknowledgement.** I gratefully acknowledge the Fulbright Graduate Student Program for the financial support while working on this project.

## References

- [1] *Curley E.* A Spinoza Reader. The Ethics and Other Works. Benedict de Spinoza. — Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994.
- [2] *Eames E.R.* Bertrand Russell's Dialogue with His Contemporaries. — Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1989.
- [3] *Davidson D.* Mental Events // Davidson D. (ed.). Essays on Actions and Events. — Oxford: Clarendon Press, 1980. — P. 207-225.
- [4] *Dewey J.* The Postulate of Immediate Empiricism // Hickman L.A., Alexander T.M. The Essential Dewey. — Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1998. — Vol. 1. Pragmatism, Education, Democracy. — P. 115-120.
- [5] *Dewey J.* Experience and Nature. — La Salle, Illinois: The Open Court Publishing, 1971.

---

<sup>20</sup>Maybe, Dewey as an 'emergentist' will fit the best of all. But one has to be cautious here too, because, as according to Dewey, the levels of interactions which give rise to the emergence of mind from the body are «categories of description, conceptions required to state the fact in question. They are not 'explanatory' categories, as explanation is sometimes understood; they do not designate, that is, the operation of forces as 'causes'. They stick to empirical facts noting and denoting characteristic qualities and consequences peculiar to various levels of interaction» [5, p.223]. From this, one can also see that Dewey's *naturalistic empiricism* of 1929 can be considered as a direct continuation of his *immediate empiricism* of 1905, that is, as a *descriptive method*.

- [6] *Hickman L.A.*, Alexander T.M. *The Essential Dewey*. — Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press, 1998. — Vol. 1. Pragmatism, Education, Democracy.
- [7] *Godfrey-Smith P.* John Dewey's Experience and Nature // *Topoi*. An International Review of Philosophy. — 2013. — November. [Electronic source]. — Available at: <http://petergodfreysmith.com/wp-content/uploads/2013/06/PGS-on-Experience-and-Nature-Topoi-2013.pdf>
- [8] *Jackson F.* Epiphenomenal Qualia // *The Philosophical Quarterly*. — 1982. — Vol. 32, No. 127. — P. 127-136.
- [9] *James W.* *Essays in Radical Empiricism*. — Cambridge, Massachusetts and London : Harvard University Press, 1976.
- [10] *James W.* Does 'Consciousness' Exist? // *James W. Essays in Radical Empiricism*. — Cambridge, Massachusetts and London : Harvard University Press, 1976. — P. 6-18.
- [11] *James W.* A World of Pure Experience // *James W. Essays in Radical Empiricism*. — Cambridge, Massachusetts and London : Harvard University Press, 1976. — P. 19-36.
- [12] *James W.* La Notion de Conscience: Translation // *James W. Essays in Radical Empiricism*. — Cambridge, Massachusetts and London : Harvard University Press, 1976. — P. 81-89.
- [13] *Kim J.* Supervenience as a Philosophical Concept // *Kim J. Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays*. — Cambridge : Cambridge University Press, 1993. — P. 131-160.
- [14] *Mach E.* *Analysis of Sensations, and the Relation of the Psychological to the Physical*. — New York : Dover Publications, Inc., 1959.
- [15] *McLaughlin B.* Supervenience. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [Electronic source]. — Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/supervenience/>
- [16] *McNulty M.* James, Mach, and the Problem of Other Minds // *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. — 1982. — Vol. 18, No. 3.— P. 244-254.

- [17] *Mursell J.L.* The Function of Intuition in Descartes' Philosophy of Science // *The Philosophical Review*. — 1919. — Vol. 28, No. 4. — P. 391-409.
- [18] *Nagel T.* What is it like to be a bat? // *Philosophical Review*. — 1974. — № 83. — P. 435-456.
- [19] *Priest St.* *The Theories of Mind*. — Boston: Houghton Mifflin Company, 1991.
- [20] *Russell B.* On the Nature of Acquaintance // *Russell B. Logic and Knowledge*. — New York: Capricorn Books Edition, 1971. — P. 127-174.
- [21] *Russell B.* *An Outline of Philosophy*. — New York: W.W. Norton & Company, 1961.
- [22] *Russell B.* *A History of Western Philosophy and Its Connections with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. — New York: Simon and Schuster, 1963.
- [23] *Studenberg L.* Neutral Monism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [Electronic source]. — Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/neutral-monism/>

*Надійшла до редакції 12 вересня 2018 р.*

**Джон Дьюї та психофізична проблема: на прикладі доктрини  
«нейтрального монізму»**

**Анотація.** Головним фокусом статті є психофізична проблема на прикладі доктрини 'нейтрального монізму', а також, прояснення питання, хто може вважатися її пропонентами. Згідно з Бертраном Расселом, такими є Ернст Мах, Вільям Джеймс та Джон Дьюї (серед інших). Стаття намагається прояснити, чи сам Рассел був правий у своїх висновках чи ні. Спершу, я прояснюю відношення між 'нейтральним монізмом' та 'двох-аспектною теорією'. По друге, я аналізую 'велику трійку' нейтрального монізму: Мах, Джеймс, Рассел. Моею стартовою позицією є саме розуміння Расселом позицій Маха та Джеймса. Наостанок, виявляється, що ані Мах, Джеймс чи Дьюї не можуть розглядатися як нейтральні моністи. Радше, нерозуміння Расселом як радикального емпіризму Джеймса, так і аналізу відчуттів Маха спонукало його до створення власної оригінальної версії 'нейтрального монізму' (чи 'монізму Рассела').

**Ключові слова:** психофізична проблема, нейтральний монізм, двохаспектна теорія, Рассел, Мах, Дьюї.

---

**Леонов Андрій Юрійович**

Кафедра філософії

Університет Південного Іллінойсу

м. Карбондейл, штат Іллінойс, США

**Leonov Andrii**

Department of Philosophy

Southern Illinois University

Carbondale, Illinois, USA



<https://orcid.org/0000-0002-4174-9734>



[andriy.leonov90@gmail.com](mailto:andriy.leonov90@gmail.com)



[10.31812/apd.v0i19.2078](https://doi.org/10.31812/apd.v0i19.2078)

# ФІЛОСОФСЬКА КЛАСИКА





## ПЕРЕДМОВА ДО ПУБЛІКАЦІЇ: ДЖ. БАТЛЕР «ПРО ІДЕНТИЧНІСТЬ ОСОБИСТОСТІ»

О.Є. Оліфер

Коли говоримо про англійську філософію XVII-XVIII ст., зазвичай обмежуємося поглядами Дж. Локка, Дж. Берклі, Д. Юма, зрідка згадуємо Т. Ріда, і зовсім оминаємо більшість філософів того часу. Серед таких майже невідомих українському читачеві видатних постатей опинився й Джозеф Батлер.

В сучасній аналітичній філософії Дж. Батлера розглядають як одного із найбільш впливових критиків концепції тотожності особистості Дж. Локка. Примітно, що побудова нових концепцій тотожності особистості в роботах аналітичних філософів дуже часто ґрунтується на осучаснених поглядах Локка та його критиків, серед яких у першу чергу згадують саме Дж. Батлера як одного із засновників нон-редукціонізму — підходу, що полягає в запереченні можливості звести тотожність особистості до одного чи кількох чинників.

Джозеф Батлер (1692-1752), англійський мораліст, захисник християнства від впливу деїзму, протягом свого життя у різні роки був проповідником у каплиці Роллс у Лондоні, єпископом у Брістолі та у Даремі, деканом Собору Святого Павла в Лондоні та головним королівським капеланом.

Філософська спадщина Дж. Батлера порівняно невелика й складається зі збірки «П'ятнадцять проповідей, виголошених у каплиці Роллс» (1726), і трактату «Аналогія релігії» (1736), до якої додано дві короткі «дисертації», фактично це дві статті, присвячені актуальним на той час темам: тотожності особистості та природі чеснот.

Основне коло питань, які розглядав Дж. Батлер, пов'язане із морально-етичною проблематикою. Тези його етичної концепції були закладені в збірці «П'ятнадцять проповідей, виголошених у каплі-

ці Роллс». Зокрема, він стверджував, що джерело моралі полягає в особистості, але людина повинна із усіх сил долати власний егоїзм, керуючись милосердям. Дж. Батлер не міг погодитись із думкою Т. Гоббса, що людина за своєю природою зла, оскільки вважав, що людина є соціальною істотою і не може жити без суспільства, через те її вчинки направлені на загальний добробут, а не на захист власних інтересів.

Книга «Аналогія релігії, природної і розкритої на основному законі й плинні природи, до якої додані дві короткі дисертації» присвячена популяризації християнської релігії та її захисту від дійсного тлумачення. Дж. Батлер не міг погодитись із думкою про те, що Бог лише створив світ і не втручається в його існування. На його думку, Він не лише розчинений у природі, але й пов'язаний із людиною, бо спрямовує її моральну поведінку. Основне питання, яке ставить людина: «Як ми будемо жити у майбутньому?». Майбутнє є результатом наших вчинків зараз, відповідно до яких Бог нагороджує або карає. Звісно, будь-яка людина бажає уникнути покарання й отримати винагороду, досягаючи тим самим найбажанішого для себе результату. Отже, вона змушена діяти добродібно й піклуватися про вдосконалення своїх чеснот.

Однак при цьому виникає запитання: як людина може бути впевнена, що за сьогоднішні вчинки в майбутньому дадуть очікуваний результат, якщо вона постійно зазнає змін. Чи варто перейматися через своє майбутнє або через минулі вчинки, якщо людина не підтримує тотожність самій собі у часі? Для Дж. Батлера це найбільш важливе філософське питання, бо якщо людина не зберігає тотожність собі в часі, то у неї не виникає потреби піклуватися про своє майбутнє або нести відповідальність за скоєне.

В англійській філософії XVII-XVIII ст. відбувалося жваве обговорення проблеми тотожності особистості. У загальному вигляді вона формулюється як збереження тотожності особистості в часі, не зважаючи на усі зміни, що з нею сталися. Вона бере початок від проблеми індивідуації, яка в свою чергу полягає у встановленні неповторності й унікальності особистості. Протягом кількох століть проблему індивідуації розглядали в університетах Англії.

Дуже побіжно про проблему індивідуації та ідентичність писав Т. Гоббс, який розглянув ці проблеми крізь призму аристотелізму. У першій частині «Основ філософії» Т. Гоббс зазначає, що існує кілька поглядів щодо можливого вирішення проблеми тотожності будь-якої речі самій собі в два різних моменти часу: (1) тотожність зберігається завдяки незмінності матерії; (2) тотожність полягає в незмінності форми; (3) ніщо не залишається незмінним, оскільки тотожність не



грунтується ані на матерії, ані на формі. Однак він приходить до висновку, що тотожність людини ґрунтується на одному принципі, з котрого походить усе життя людини. У чому полягає той принцип, Т. Гоббс не дає відповіді<sup>1</sup>.

У сучасному варіанті як проблема тотожності вона вперше була сформульована Дж. Локком у другому виданні роботи «Розвідка про людське розуміння». Сам Локк додав главу, присвячену тотожності особистості, на прохання свого друга й колеги В. Моліньє. Цей вчинок був викликаний необхідністю порушити дебати щодо проблеми індивідуальності із мертвої точки, надавши їй нового змісту<sup>2</sup>.

Дж. Локк запропонував, що принцип індивідуальності (він же і є критерієм тотожності) буде різним для різних категорій речей, бо залежить від того, як вони зберігають тотожність у часі. Про тотожність купи можна говорити, якщо матеріал, із якого вона складається, не змінюється протягом часу, але тотожність рослини і тварини не може полягати у тотожності матерії.

Щодо тотожності людини самій собі, то вона не відрізняється від тотожності тварини і полягає в підтриманні одного життя протягом певного часу, якщо під людиною ми розуміємо біологічну істоту, якщо ж розглядаємо її як створіння, наділене розумом і здатне мислити, як об'єкт нагород і покарань, то в такому разі ми говоримо про особистість. Оскільки «людина» і «особистість», за Локком, — це дві різні ідеї, то їхня тотожність не може ґрунтуватися на одному й тому ж критерії. Особистість пов'язана з ідеєю Я, із актом рефлексії, якщо людина мислить і здатна усвідомлювати себе й свої вчинки, то вона має ідею Я, отже може порівнювати стани свого Я у різних часових проміжках. Отже, свідомість, тобто усвідомлення себе або рефлексивний акт — це і є те, що створює особистість. Ідея про власну тотожність виникає тоді, коли розумна істота, що здатна усвідомлювати своє Я, приходить до висновку, що в минулому й зараз вона усвідомлює одне й те саме Я. Тобто механізм ототожнення особистості із собою ґрунтується на пам'яті. Особистість, за словами Локка, простягається настільки далеко, куди сягають її спогади<sup>3</sup>.

Дж. Батлер не погоджувався із Локком у тому, що свідомість може виступати тим самим чинником, що забезпечує тотожність особисто-

<sup>1</sup> Див.: Гоббс Т. Основы философии // Гоббс Т. Сочинения в 2 т. — М.: Мысль, 1989. — Т. 1. — С. 169-173.

<sup>2</sup> Див.: Seberger-Forstrom J.K. John Locke and Personal Identity: Immortality and Bodily Resurrection in the Seventeenth-Century Philosophy. — London: Continuum International Publishing Group, 2010. — P. 2.

<sup>3</sup> Locke J. An Essay Concerning Human Understanding. — Oxford: The Clarendon Press, 1924. — P. 182-201.

сті в часі. Він помітив, що для того, щоб робити висновки про власну тотожність, необхідно мати одну свідомість, яка виражається в спогадах, але для того, щоб мати спогади, вже необхідно бути тотожним собі, тобто здатність усвідомлювати свої дії зараз і порівнювати зі спогадами виникає лише тоді, коли особистість протягом певного часу зберігає свою тотожність. «Усвідомлення тотожності особистості виступає її передумовою, а отже не може утворювати ідентичність особистості; не більшою мірою, ніж знання, в усіх інших випадках, не може утворювати істину, для якої воно виступає передумовою», — пише він. Здатність усвідомлювати свої вчинки в цю мить робить людину особистістю, але пригадування своїх минулих дій не означає, що ця особистість залишається тотожною.

Крім того, пам'ять лише констатує, що зміни в особистості відбулися чи ні, і не спричиняє жодних змін в особистості та в минулих подіях, тому простого усвідомлення своєї тотожності протягом часу буде недостатньо, щоб виступати її критерієм.

Цей аргумент проти свідомості як критерія тотожності зараз відомий під назвою «заперечення порочного кола» (the circularity objection)<sup>4</sup>. Звісно, Дж. Батлер був не перший, хто помітив цю хибу в аргументації Локка. Як вказують дослідники історії англійської філософії Р. Мартін та Дж. Барессі, до Батлера про проблеми циклічності свідомості писав Джон Сергент у 1697 р., який вказував, що «людина повинна бути однією й тією ж до того, як вона дізнається чи усвідомлює, що вона одна і та ж»<sup>5</sup>. Однак Дж. Батлер був першим, хто експліцитно, чітко і ґрунтовно окреслив свою позицію, тому в сучасній аналітичній філософії покликаються саме на його тезу.

Принципова суперечність між Батлером та Локком полягала в їхньому розумінні терміну «субстанція». На думку Дж. Локка, субстанція та особистість — це два різних поняття. Причому під субстанцією він має на увазі не лише матеріальну, але і нематеріальну. На думку Локка, свідомість не породжується матеріальною субстанцією, тому ідентичність не може ґрунтуватися на ній, але дві свідомості можуть існувати в одній нематеріальній субстанції, наприклад якщо людина повністю втрачає пам'ять, то вона втрачає свою особистість. Локк наводить приклад із людиною, яка вважала себе реінкарнацією Сократа, але в неї не було ані досвіду останнього, ані його спогадів. Навіть якщо допустити, що у цих двох людей дійсно одна душа, то чи

<sup>4</sup> Див.: Noonan H. W. *Personal Identity*: [2nd edition]. — London: Routledge, 2003. — P. 11.

<sup>5</sup> Див.: Martin R., Baressi J. *Naturalization of the Soul: Self and Personal Identity in the Eighteenth Century*. — London: Routledge, 2000. — P. 40.

будуть вони однією особистістю? Локк на це відповідає негативно.

Дж. Батлер вживав термін «субстанція» в аристотелівському розумінні: як річ, що існує незалежно від усього іншого, що філософ підкреслює в тезі «істота й субстанція означають одну й ту саму ідею». Однак, на його думку, Локк використовує термін «субстанція» не у філософському сенсі, а в буденному, особливо щодо виокремлення різних критеріїв тотожності для речей, живих істот та особистості. Таке тлумачення призводить до того, що особистість швидко змінюється, і що сьогодення особистість буде піклуватися про завтрашню як про іншу людину, що, за його словами, суперечить здоровому глузду. Особистість не можна розглядати відокремлено від субстанції, тому що особистість — це і є субстанція. Особистість може відчувати біль, якщо вона є мислячою субстанцією. На думку Дж. Батлера, Дж. Локк намагався довести, що особистість є не субстанцією, а скоріш абстрактним поняттям, якістю чи властивістю субстанції, однак такий підхід суперечливий: властивість чи якість однієї субстанції не може переходити на іншу субстанцію, а особистість не може бути абстрактним поняттям, тому що це жива істота, яка діє певним чином.

Намагаючись довести, що особистість — це одна і та ж субстанція, Дж. Батлер порушив проблему, яка потім була розвинута Т. Рідом, а на сучасному етапі Д. Парфітом і відома зараз як проблема хибних спогадів. Дж. Батлер звернув увагу, що коли особистість розмірковує про дію, і при цьому виконувала її свідомо, то саме вона й була виконавцем цієї дії. Т. Рід додав до цієї тези, що якщо особистість втрачає спогади про виконання дії, то вона втрачає і свою тотожність<sup>6</sup>. Проте вже в ХХ ст. Д. Парфіт висунув тезу, що мати спогади про дію — це не означає виконувати її<sup>7</sup>. Згодом проблема квазі-пам'яті вийшла за межі філософського дискурсу й зараз є однією з актуальних у міждисциплінарних дослідженнях.

Дж. Батлер своїм невеликим дослідженням зробив значний внесок у розвиток проблеми тотожності особистості. Він змінив перспективу сприйняття проблеми: замість того, щоб порівнювати себе теперішнього із собою вчорашнім, як це було в Локка, він наголосив, що категорія ідентичності особистості необхідна, щоб прогнозувати майбутнє. У сучасній аналітичній філософії категорія ідентичності особистості розглядається саме в останньому значенні. Про це свідчать публікації Д. Парфіта, у яких він ставить запитання «Що має значення для виживання?», тобто чи можливо зберігати тотожність із собою, після

<sup>6</sup> Див.: *Reid T. Essays on the Intellectual Powers of Man.* — London: Macmillan, 1941. — P. 212-216.

<sup>7</sup> Див.: *Parfit D. Reasons and Persons.* — Oxford: Clarendon Press, 1987. — P. 220.

змін, що призводять до втрати всього попереднього досвіду, наприклад фізичної смерті<sup>8</sup>; Р. Нозіка з його теорією «найближчого продовжувача»<sup>9</sup>; Б. Вільямса із його уявним експериментом про майбутній біль<sup>10</sup> та ін.

Чіткість формулювання аргументів та їхнього доведення, структурованість роботи, глибина аналізу проблеми у сукупності з лаконічністю викладу — усе це споріднює роботу Дж. Батлера із публікаціями аналітичного напрямку. Актуальність аргументів перетворює цю невелику статтю на одне з найбільш цитованих джерел зі згаданої проблеми в аналітичній філософії.

*Надійшла до редакції 31 липня 2018 р.*

---

### **Оліфер Олена Євгенівна**

Кафедра філософії

Криворізький державний педагогічний університет

просп. Гагаріна, 54

м. Кривий Ріг

50086

### **Olifer Olena**

Department of Philosophy

Kryvyi Rih State Pedagogical University

Gagarina ave., 54

Kryvyi Rih

50086



<https://orcid.org/0000-0002-8837-5514>



[xafany@gmail.com](mailto:xafany@gmail.com)



[10.31812/apd.v0i19.2079](https://doi.org/10.31812/apd.v0i19.2079)

---

<sup>8</sup>Див.: *Parfit D. What Does Matter // Parfit D. Reasons and Persons.* — Oxford: Clarendon Press, 1987. — P. 281-306.

<sup>9</sup>Див.: *Nozick R. The Identity of The Self / Philosophical Explanations.* — Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1981. — P. 27-70.

<sup>10</sup>Див.: *Williams B. The Self and the Future // Williams B. Problems of the Self: Philosophical Papers 1956–1972.* — Cambridge: Cambridge University Press, 1973. — P. 46-63.

# ПРО ІДЕНТИЧНІСТЬ ОСОБИСТОСТІ<sup>1</sup>

Джозеф Батлер

Чи продовжиться наше життя після смерті, є найважливішим запитанням, яке тільки можливо поставити, й так само воно є найбільш зрозумілим із всіх, які тільки можна виразити в мові. Проте розуміння ідентичності чи тотожності особистості, що міститься у понятті нашого існування зараз і надалі, або протягом будь-яких двох послідовних моментів, викликало дивні ускладнення. І розв'язання цих труднощів запропоновано ще більш дивне, ніж самі труднощі. Адже ідентичність особистості іноді тлумачиться у такий спосіб, ніби питання про майбутнє життя не має великого значення для нас, особистостей, які його ставлять. І хоча мало-кого можна ввести в оману такими тонкощами, проте є певний сенс їх розглянути.

Отже, коли питають, у чому полягає ідентичність особистості, відповідь має бути тією ж самою, якби запитали, в чому полягає подібність чи рівність; а всі спроби дати означення останньої лише б ускладнили її. Проте з'ясувати цю ідею зовсім нескладно. Оскільки так само як при порівнянні двох трикутників чи при розгляді їх разом у розумі виникає ідея подібності; або якщо порівняти двічі по два і чотири, виникає ідея рівності: подібним чином, при порівнянні свідомостей певного Я чи чийогось власного існування у будь-які два моменти у розумі одразу ж постає ідея ідентичності особистості. І як два попередні порівняння не лише дають нам ідеї подібності та рівності; але також показують нам, що два трикутники схожі, і що двічі по два і чотири – рівні: так і останнє порівняння не лише дає нам ідею ідентичності особистості, але й показує нам ідентичність нас самих у

---

<sup>1</sup>Переклад здійснено за виданням: *Butler J. The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature. To which are added two brief dissertations: I. Of personal identity. II. Of the nature of virtue. – 1736. – P. 301-308.*

ті два моменти; скажімо, теперішньому і безпосередньо перед ним, або теперішньому і того, що був місяць, рік або двадцять років тому. Або іншими словами, осягаючи те, чим є моє Я зараз, і тим, чим моє Я було двадцять років тому, я вирізняю, що це не два Я, а одне й те ж.

І хоч усвідомлення минулого дійсно з'ясовує для нас ідентичність нашої особистості, однак сказати, що воно утворює ідентичність особистості, чи є необхідним для нашого буття єдиною особистістю, означає сказати, що особистість не існувала жодної миті і не робила жодної дії, крім тих, що вона пам'ятає; і взагалі нічого, крім того, що вона осягає. І отже слід вважати самоочевидним, що усвідомлення ідентичності особистості виступає її передумовою, а отже не може утворювати ідентичність особистості; не більшою мірою, ніж знання, в усіх інших випадках, не може утворювати істину, для якої воно виступає передумовою.

Ця дивовижна помилка, можливо, виникає з того, що наявність свідомості невідривно пов'язана з ідеєю особистості, чи розумної істоти. А це можна неточно виразити так, що свідомість утворює особистість: і звідси вже роблять висновок, що вона ніби утворює ідентичність особистості. Проте, хоча нинішнє усвідомлення того, що ми зараз робимо і відчуваємо, є необхідним для нашого буття тими особистостями, якими ми зараз є, все ж, нинішнє усвідомлення минулих дій чи відчуттів не є необхідним для нашого буття тими самими особистостями, хто виконував ті дії чи мав ті відчуття.

Питання, що робить рослини тими самими, у загальному розумінні цього виразу, здається, не має жодного відношення до питання про ідентичність особистості: тому що, вираз *той самий*, застосований до них і до особистості, не лише застосовується до різних предметів, але також і вживається у різних смислах. Адже, коли людина присягається, що те ж саме дерево стоїть п'ятдесят років на тому ж самому місці, вона має на увазі, що дерево те ж саме лише стосовно всіх призначень власності і потреб повсякденного життя, а не те, що дерево весь цей час залишалось тим самим у строго філософському смислі слова. Адже вона не знає, чи є хоч якась частка теперішнього дерева тією ж самою, що й якась частка того дерева, що стояло на цьому місці п'ятдесят років тому. І якщо вони не мають жодної спільної частки матерії, вони не можуть бути тим самим деревом у власне філософському смислі виразу *той самий*: очевидно, це буде суперечністю у термінах сказати, що вони ним є, коли жодна частина їхньої субстанції і жодна з їх властивостей не є тими ж самими; жодна частина їх субстанції — за припущенням, а жодна з їх властивостей — тому що не дозволяється, щоб одна й та сама властивість переходила від одні-

єї субстанції до іншої. І тому, коли ми кажемо, що ідентичність чи однаковість рослини полягає в збереженні того ж самого життя, яке передається за однією і тією ж організацією, до деяких часток матерії, тих самих чи ні; вираз *той самий* стосовно життя і організації, означає зовсім не те, що він означає у цьому ж реченні, коли застосовується до матерії. Отже, у нестрогому і буденному смислі буде вірним сказати, що життя, і організація, і рослина є тими ж самими, незважаючи на постійну зміну їх частин. Але у строгій і філософській манері мовлення, жодна людина, жодна істота, жодний вид буття, взагалі ніщо, не може ототожнюватись з тим, з чим вони не мають геть нічого спільного. Проте стосовно особистостей тотожність використовується саме в цьому останньому смислі. Тому їхня ідентичність не може означати тотожності субстанції.

Проблема, що тут розглядається і яка, я вважаю, переконливо нами визначається, була поставлена паном Локком у такому формулюванні: «*Чи є певна річ, тобто одне і те саме Я або особистість, однією і тією ж тотожною субстанцією?*». І відповідь, яку він запропонував на це запитання, значно краща за формулювання, яке він йому надав. Адже він визначає особистість як «мислячу, розумну істоту» і таке інше, а ідентичність особистості як «тотожність раціональної істоти»<sup>2</sup>. Запитання тоді полягає у тому, чи одна і та ж раціональна істота є однією і тією ж субстанцією: що не потребує відповіді, тому що істота і субстанція означають тут одну і ту саму ідею. Підстава для сумніву, що одна і та сама особистість є однією і тією ж субстанцією, ніби така: свідомість нашого власного існування в молодості і похилому віці, чи у будь-яких двох послідовних моментах – не є *одна й та ж індивідуальна дія*,<sup>3</sup> тобто не одна й та ж свідомість, а різні послідовні свідомості. Але дивно, що це призвело до таких ускладнень. Адже цілком можна собі уявити, що ми здатні набувати знання, що певний об'єкт є тим самим, що й тоді, коли ми споглядали його раніше: однак в цьому випадку, коли за припущенням, об'єкт сприймається як той самий, його сприймання в будь-які два моменти не можуть бути одним і тим же сприйманням. А отже, хоча послідовні усвідомлення, які ми маємо про наше власне існування, є не тими самими, проте вони є усвідомленнями тієї самої речі чи об'єкта — тієї ж особистості, Я або живої істоти. Особистість, чие існування свідомість відчуває зараз, і відчувала годину чи рік тому, вирізняється не як дві особистості, але одна і та сама особистість; а тому є тією ж самою.

Міркування пана Локка щодо цього предмету здаються поспішні-

<sup>2</sup>Locke's Works, vol I. — p. 146.

<sup>3</sup>Ibid., pp. 146-147.

ми; він наче й сам визнає своє незадоволення припущеннями, які він робить стосовно цього<sup>4</sup>. Але деякі із цих поспішних міркувань були дивним чином доволі інтенсивно розвинуті іншими, і якщо простежити та дослідити їх ідеї до кінця, то вони, я думаю, полягають у такому<sup>5</sup>: «Що особистість не постійна, а минула річ; що вона безперервно живе і помирає, починається і завершується; що ніхто не може бути однією і тією ж особистістю протягом двох моментів поспіль, так само як і два послідовні моменти не можуть бути одним моментом; що наша субстанція, дійсно, постійно змінюється, але так воно чи ні, як видається, не має жодного значення для предмета обговорення, бо особистість утворюється не субстанцією, а однією лише свідомістю, а оскільки свідомість, будучи послідовною, не може бути тією ж самою в будь-які два моменти, то відповідно, не може бути такою і особистість, яка нею утворюється». А звідси неминуче випливає, що ми помиляємось, коли покладаємо на наше теперішнє Я відповідальність за будь-які наші минулі дії, чи уявляємо, що наше теперішнє Я зацікавлене у будь-чому, що трапилося із нами вчора; або що наше теперішнє Я зацікавиться чимось, що трапиться з нами завтра; оскільки наше теперішнє Я, насправді, не є тим Я, що було вчора, а є чимось іншим, подібним до Я чи особистості, яка зайняла його місце і помилково сприймається за нього; якого завтра заступить ще одне Я. І я стверджую, що саме це звідси й випливає: адже якщо сьогоднішнє і завтрашнє Я чи особистість є не тими самими, а лише подібними особистостями, то сьогоднішня особистість, справді, не більше цікавиться тим, що станеться із завтрашньою особистістю, ніж тим, що станеться з будь-якою іншою особистістю. Можна, звісно, подумати, що це неточний виклад позиції, про яку йдеться: адже ті, хто її дотримується, припускають, що особистість залишається тією ж самою, доки сягають її спогади. І дійсно, вони ж використовують слова *ідентичність* й *та сама особистість*. Та й мова не дозволить відмовитись від цих слів; оскільки якби ми могли від них відмовитись, то мали б бути, я знаю, не ті смішні перифрази, що використовуються замість них. Але вони не можуть, не суперечачи самим собі, вважати, що особистість дійсно є тією ж самою. Адже самоочевидно, що особистість не може бути справді тією ж самою, якщо, як вони чітко стверджують, те, в чому вона полягає, не є тим же самим. А якщо, не суперечачи самі собі, вони не можуть так вважати, то, я думаю, як виявляється, вони і не вважають, що особистість *дійсно* є тією ж самою, а лише, що вона є такою в деякому

---

<sup>4</sup>Ibid., p. 152.

<sup>5</sup>Див. відповідь на Третій Захист д-ра Кларка в його листі до пана Дудвела, 2d edit. pp. 44, 56, etc.



умовному смислі: лише в тому смислі, в якому вони стверджують, а саме це вони і стверджують, що будь-яка кількість особистостей може бути однією і тією ж особистістю. Просте розгортання цього погляду і демонстрація його в явному і відкритому вигляді здається найкращим його спростуванням. Однак, оскільки йому, як зазначається, надається таке велике значення, я додам ще декілька міркувань.

По-перше, цей погляд повністю суперечить тому твердому переконанню, яке з необхідністю і кожен мить виникає в нас, коли ми думаємо про самих себе; коли ми осягаємо, що таке минуле, і очікуємо на те, що має настати. Наше відчуття здорового глузду повністю руйнує будь-яке уявлення, що та жива істота, якою кожен з нас називає себе, нібито щоденно змінюється на іншу істоту, або що такі зміни відбуваються протягом усього нашого життя. Неможливо уявити собі, щоб людина змінила свою поведінку стосовно свого здоров'я чи справ на тій підставі, що хоча вона й буде жити завтра, вона все ж не буде тією самою особистістю, якою є сьогодні. Крім того, якщо по відношенню до майбутнього життя розумно діяти з поглядом, що особистість є мінливою, то також розумно так діяти і по відношенню до теперішнього. Тоді цей погляд однаковою мірою буде застосовний і до релігії, і до наших мирських проблем, і кожен бачить і відчуває його величезну абсурдність в такому випадку. Отже, якщо хтось приймає цей погляд по відношенню до майбутнього життя, це не може впливати з природи речей, але має відбуватись внаслідок внутрішньої нечесності і прихованого спотворення душі.

По-друге, здатною до життя та дії, до щастя і страждання є лише істота, а не ідея чи абстрактне поняття, чи якість. Але всі істоти, за власним визнанням, продовжують бути тими самими протягом усього часу свого існування. Давайте розглянемо живу істоту, що зараз існує, і яка існувала протягом певного часу: ця жива істота повинна була діяти, страждати, насолоджуватись тим, що вона робила, страждала, насолоджувалась до цього (саме ця жива істота, я кажу, і не інша), настільки ж реально, як вона діє, страждає, насолоджується, тим що вона діє і страждає, насолоджується цієї миті. Усі ці послідовні дії, насолоди, і страждання є діями, насолодами і стражданнями однієї і тієї ж живої істоти. І вони є такими до будь-яких міркувань щодо їх пригадування і забування; адже пригадування чи забування не можуть спричинити жодних змін у істинності минулих фактичних обставин. І наділивши цю істоту деякими здатностями пізнання і пам'яті, не важко уявити, що вона має здатність знати саму себе як ту саму живу істоту, якою вона була раніше, згадувати деякі свої дії, страждання, насолоди, і забувати інші, так само як і те, що вона взагалі знає, при-

гадує чи забуває що-небудь.

По-третє, кожна особистість усвідомлює, що вона є зараз тією ж самою особистістю або Я, якою була весь час, доки простягаються її спогади: оскільки коли будь-яка особистість пригадує якусь свою минулу дію, вона є настільки ж впевненою в тому, яка саме особистість виконувала цю дію, а саме — вона, та сама особистість, яка зараз пригадує це, наскільки ж впевнена в тому, що зазначена дія взагалі відбувалася. Ба більше, дуже часто впевненість особистості в тому, що виконана дія, в якій вона абсолютно впевнена, постає суцільно із усвідомлення, що саме вона виконала цю дію. І вона, особистість чи Я, має бути або субстанцією або властивістю субстанції. Якщо вона, особистість, є субстанцією, тоді усвідомлення, що вона є однією й тією ж особистістю, є усвідомленням того, що вона є однією й тією ж субстанцією. Якщо особистість, чи вона, є властивістю субстанції, все одно, усвідомлення того, що вона є тією ж самою властивістю, настільки ж твердо доводить, що її субстанція залишається тією ж самою, наскільки це доводило б усвідомлення, що вона залишається тією самою субстанцією; адже одна і та сама властивість не може переноситися з однієї субстанції на іншу.

Але хоча ми, таким чином, впевнені, що ми зараз є тими самими суб'єктами, живими істотами чи субстанціями, якими ми були так далеко, наскільки сягають наші спогади, все ж виникає запитання, чи не можемо ми в цьому помилятися? І це питання може бути поставлено наприкінці будь-якого доказу: тому що це питання стосується істинності сприймання за допомогою пам'яті. І той, хто сумнівається, чи не може у цьому випадку сприймання шляхом пам'яті вводити в оману, також може сумніватися, чи не може вводити в оману сприймання шляхом дедукції і міркування, або навіть інтуїтивне сприймання, які також включають пам'ять. Тут ми не можемо йти далі. Адже смішно намагатися довести істинність тих сприйнятів, істинність яких ми не можемо довести інакше, ніж за допомогою інших сприйнятів точно такого ж роду, і щодо яких є така ж сама підстава для підозри; або намагатися довести істинність наших здатностей, які не можуть бути підтверджені в інший спосіб, ніж використанням або застосуванням тих самих дуже підозрілих здатностей.

*Пер. з англійської О.Є. Оліфер за науковою редакцією Я.В. Шрамка*

*Надійшла до редакції 31 липня 2018 р.*

 10.31812/apd.v0i19.2080

АКТУАЛЬНІ  
ТЕОРЕТИКО-ФІЛОСОФСЬКІ  
ПРОБЛЕМИ

---

---



# ЩО ТАКЕ МОДЕЛЬ І ЯКА ВІД НЕЇ КОРИСТЬ ФІЛОСОФУ? (НА ПРИКЛАДІ МОДЕЛЕЙ ІДЕАЛЬНОГО СУСПІЛЬСТВА)

Н.П. Козаченко

**Анотація.** Моделювання представлено не лише як науковий, але й як загальнофілософський метод. З точки зору автора, історія філософії являє собою історію створення моделей, які виконують ряд функцій: забезпечують наочність, здійснюють спрощення, впорядкування, пояснення і таким чином уможливають розуміння, надають певну інтерпретацію, дають змогу зробити передбачення і окреслюють певний спосіб дій. Модель може слугувати інтерпретацією та підтвердженням певної філософської концепції. До особливостей побудови філософських моделей автор відносить мінімальність обраних критеріїв, простоту та універсальність.

**Ключові слова:** модель, моделювання, інтерпретація, соціальна філософія, ідеальне суспільство.

**Що таке модель.** Модель — обширна філософська категорія, що є наслідком здатності людського інтелекту до символічного пізнання світу. Саме явище моделювання притаманне людині в силу її винесеності за межі природного світу у світ інтелекту. Тому, всі моделі мають символічний характер і поділяються на дві великі групи: (1) реальні, емпіричні або фізичні моделі: модель літака, аеродинамічна труба, картонний будинок тощо; (2) ідеальні або теоретичні моделі: піраміда потреб, ціннісна ієрархія, модель державного управління тощо. Кожна модель являє собою інтерпретацію певного явища таким чином, в якому воно стає доступним людському інтелекту.

Фактично модель розглядається як конструкція, в якій ми розташовуємо символи нашого досвіду або мислення таким чином, що в результаті цього отримуємо систематизовану репрезентацію цього досвіду чи мислення як засіб їх розуміння або пояснення іншим людям [6, с. 11].

Моделювання — структурно один із найскладніших методів пізнання, хоча притаманний людській свідомості від самого дитинства. Так, створення образу — моделі себе, власного бачення світу, моделі поведінки і стосунків починається з наймолодшого віку і, таким чином, кожен з нас живе у моделі себе і світу, яку він сам створює. При цьому моделювання передбачає такі складні мислительні операції як аналіз, ідеалізація, систематизація, структурування, абстрагування тощо.

Історія філософії являє собою історію створення моделей: людини, світу, знання, суспільства, психіки, моралі тощо. Кожна філософська концепція (як і будь-яка наукова теорія) є мисленним моделюванням тієї області, на яку вона спрямована, з метою прояснити її, впорядкувати, зробити об'єктом людського пізнання.

Модель — це більш-менш свідомо метафізична орієнтація, що полягає не у загальнофілософських претензіях метафізики, а в її спробах зробити речі доступними для загального розуміння, котре необхідне науці, як земля Антею [6, с. 75].

**Функції моделей.** Філософські, наукові, буденні моделі виконують ряд подібних функцій: забезпечують наочність, здійснюють спрощення, впорядкування, пояснення і таким чином уможливають розуміння, надають певної інтерпретації і дають змогу зробити передбачення. Максвелду належить заслуга формулювання методу моделювання як одного із загальних методів пізнання: для розвитку теорії спочатку потрібно побудувати спрощену модель явища, в якій наочно представлені внутрішні зв'язки. Завдяки такій побудові модель може виступати не лише як ілюстрація, але як евристичний засіб побудови самої теорії (див.: [20, с. 42]).

Модель може використовуватися як підтвердження, це може бути експериментальна модель, в якій реалізується певне припущення або теорія. Тут у чистому вигляді спрацьовує ідея моделювання моделі, коли прототипом виступає певна теорія (яка сама є моделлю), а її підтвердженням постає експериментальна модель. Такими моделями постають не лише фізичні експерименти, а й більш глобальні явища. Так, розробка нової концепції шкільного навчання є моделлю-підтвердженням адекватності і дієвості відповідної моделі-концепції освіти.

Модель як інтерпретація розкриває значимі смисли досліджуваних об'єктів, дозволяє розглянути систему під певним кутом зору: планетарна модель атома, організаційна модель суспільства розкривають конкретний смисл, вкладений дослідником у ці явища, показують зна-

чимі на даному етапі дослідження характеристики: дискретність та зв'язність.

Модель може виступати як формалізація, що дозволяє виокремити основні принципи виникнення, функціонування чи розвитку явища, окреслити умови його існування. Найвідомішою такою моделлю може слугувати класична логіка, як найпростіша і найуніверсальніша модель міркувань. Такою ж моделлю постає евклідова геометрія, яка формально відбиває співвідношення між об'єктами поверхні нульової кривини. Крім того, модель може виступати схемою, узагальненням або класифікацією вже доступного для пізнання, певним чином дослідженого фрагмента реальності.

Модель як прогнозування може використовуватися у кількох смислах. Це можуть бути прогнози закономірностей внаслідок спостереження за поведінкою моделі деякої системи або виведення наслідків з певних принципів і законів, які описують дану модель, а може бути побудова ad-hoc моделі у відповідь на питання «а що, якщо?». Найпоширенішим є прогнозування на основі математичних моделей, які, навіть будучи достатньо простими, здатні досить ефективно описувати явища природи та суспільства. «Математика якимось чином забезпечує надійну модель для більшої частини того, що відбувається у Всесвіті» (див.: [21]). Питання про дивовижну ефективність математичних моделей тривалий час цікавить дослідників і має принаймні дві відповіді: емпіристську, згідно якої «книга природи написана мовою математики», і конструктивістську — математичні моделі визначають спосіб нашого представлення природи.

Примітним є те, що у випадку з математичними моделями (і з моделями взагалі) отримані передбачення можуть стосуватися і тих явищ, які ми не розуміємо. Відтак, можуть мати місце моделі явищ, існування яких емпірично не встановлене, і має місце лише у певній моделі. Аналогічно, за допомогою моделей можна здійснювати передбачення процесів, явищ чи об'єктів, які наразі не є дослідженими і навіть не є зрозумілими. (Особливо наочно це можна проілюструвати за допомогою передбачень сучасної фізики щодо чорних дір, темної матерії тощо.) Виникає дуже цікаве питання: яким чином узгоджується модель зі своїм прототипом?

**Відношення між моделлю та прототипом.** Моделювання може розглядатися як імітування певної системи шляхом побудови спеціальної конструкції, в якій відтворюються значимі принципи організації та функціонування цієї системи (див.: [18, с. 39]). Моделі не можна вва-

жати тотожними оригіналу копіями, або буквальним докладним описом оригіналу, вони постають аналогами, тобто системами, подібними до оригіналу лише у деякому відношенні.

Згідно ідеї подібності можна виокремити такі види моделей:

(1) субстанційна модель — розкриває подібність з оригіналом шляхом відбиття основних характеристик субстанції, ідеалізованого субстрату, що виступає матеріалом для створення системи (масштабовані моделі, філософські онтологічні системи);

(2) структурна модель — відбиває суттєві зв'язки та компонентну будову досліджуваного явища чи об'єкта (наглядні моделі молекулярної будови речовини, соціальна стратифікація та моделі суспільних зв'язків);

(3) функціональна модель — зосереджена на розкритті результату, який потрібно отримати (модель штучного інтелекту, інституційна модель суспільства).

Рівень подібності моделі явищу-прототипу найчастіше задається дослідником і багато в чому залежить не лише від раціональних критеріїв — подібність може бути гіпотетичною, продиктована зручністю, можливостями дослідника, загальною спрямованістю його досліджень та рівнем обізнаності і, нарешті, його інтуїцією або красою самої моделі. Фактично, модель ніколи не може бути досконалою імітацією і це є істотною ознакою моделі, інакше досліднику не потрібна була б модель, оскільки він міг би так само працювати з оригіналом. Модель принципово відрізняється від прототипу, причому не тільки масштабом, способом представлення чи матеріалом, але й основним набором виділених характеристик, вибраних дослідником і втілених у моделі. Побудова моделі здійснюється з відкиданням значної кількості властивостей прототипу, несуттєвих для дослідника; при цьому відкинуті властивості можуть виявитися суттєвими для іншого дослідження, яке буде здійснюватися в іншому аспекті. Крім того, модель може володіти характеристиками, зручними для дослідника, але не притаманними прототипу (всім відоме схематичне зображення молекули води з червоним атомом Оксигену і двома синіми атомами Гідрогену, хоча насправді ці кольори введені просто для наочності, так само як і трубки-зв'язки між атомами).

Дуже важко встановити відношення між моделлю та оригіналом-прототипом. Насправді, можна констатувати, що все може бути моделлю будь-чого, для цього достатньо просто зробити певну вказівку. Так, набір з чашок та чайника може бути моделлю сонячної системи, дерев'яний брусок — моделлю танка, а коробка сірників — моделлю



суспільної групи. Можна знайти низку подібностей між будь-якими об'єктами нашого світу: кількісних, якісних, структурних, функціональних тощо. Досить очевидно це проявляється у наведених прикладах, але всі вони стосуються фізичних моделей (емпіричних). По-іншому проблема співвідношення моделі та оригіналу постає при розгляді теоретичних моделей, до яких можна віднести як і досить «прості» узагальнення на кшталт «закона великих чисел», соціальну стратифікацію суспільства, акцентуації характеру та ін., й разом з тим розлогі теорії, які описують складні суспільні та природні процеси і явища. Прийняття певної моделі як парадигми чи концептуальної схеми зумовлює розвиток подальших досліджень, якщо це наукова модель, або навіть напрям реформ, якщо це модель суспільства. Тоді виникає питання, що в даному випадку є моделлю?

Досить добре зворотний зв'язок між моделлю та прототипом можна проілюструвати на прикладі досліджень штучного інтелекту. Від початку прототипом для створення моделі штучного інтелекту слугували людські пізнавальні можливості, методи і способи пізнання. Штучний інтелект розглядався як система, що відтворює функції людського мозку щодо сприйняття, обробки, збереження інформації, виведення висновків, здатності до певної інтелектуальної діяльності.

Разом з деталізацією, зростає і рівень абстрактності моделей штучного інтелекту, які переходять від змістовної реалізації до принципового втілення. З'являється ідея «множинності реалізації», згідно якої носієм інтелекту не обов'язково має бути біологічна істота, більш того, навіть структура носія може бути абсолютно іншою, але при цьому буде здатна задовольняти властивостям, які приписуються інтелекту. Аналогічно до того, як можна розробити різні моделі годинників (пісочний, водяний, механічний, електронний, атомний), які будуть однаково відраховувати час, так само можна розробити низку різних систем, які будуть виконувати функції мислення. Таким чином, акцент зміщується від субстанції до функції і починаються пошуки принципових характеристик інтелекту взагалі.

Та відкриваючи для себе таку модель штучного інтелекту, суспільство починає втілювати його принципи в своє функціонування. Відтак, маємо обернене моделювання, коли людина, яка слугувала прототипом для штучного інтелекту, наразі сама намагається розвиватися, керуючись створеною моделлю. Визначення ключових характеристик «справжнього» інтелекту — здатність до самоусвідомлення, до самонавчання, вміння ставити цілі і вирішувати проблеми тощо, тягне значні зміни у саморозумінні сучасної людини і знаходить втілення у прин-

ципах її розвитку.

Таким чином, модель не є тільки методом пізнання, вона певним чином постає засобом створення. Тут легко можна прослідкувати конструктивістський акцент, що розглядає модель як напрям подальших дій, як засіб творення майбутнього. Модель постає не просто деякою сутністю, а способом дії, що реалізує цю сутність. В цьому смислі, модель — це і репрезентація ідеї, і інструмент втілення ідеї (див.: [6, с. 124]).

**Модель як спосіб дії.** М. Вартофський говорить про моделювання як про засіб досягнення певного результату в майбутньому, формування певного інтелектуального досягнення, наразі відсутнього. Навіть якщо за допомогою моделі ми отримуємо тільки усвідомлення або ясніше розуміння деяких ситуацій чи об'єктів, то і це вже становить немалий вигравш, якщо ми зможемо його правильно оцінити. Навіть якщо ми вважаємо, що модель є лише засобом уяви, який допомагає представити, зобразити чи схематизувати певний складний організм або прототип того, що ми сподіваємося колись реалізувати, це вже є досягненням. Більш того, Вартофський стверджує, що моделі є не лише частинами технології створення майбутнього, а й самі є способами дії, що створюють майбутнє (див.: [6, с. 125]). Модель — це не тільки певна дія, це і заклик до дії, оскільки вона виступає не лише як описовий, але як нормативний прототип, функції якого є імперативними. Таким чином, модель може являти собою спосіб дії, який може бути раціонально відтворений. У такому сенсі Вартофський переформулює відомий кантівський вислів:

Модель функціонує таким чином, що вона використовується для формулювання своєї мети і визначення способу дій щодо досягнення цієї мети [6, с. 126].

Відтак, з одного боку, модель є втіленням деякої ідеї, а з іншого, вона постає засобом реалізації цілі. Модель будь-якого явища формується на основі загальних уявлень дослідника про те, що є, що має бути, як воно є і як зв'язане між собою, те що є. Тобто, кожна часткова модель вписується в більш загальну модель — концепцію, систему уявлень, виконує функцію її підтвердження, перевірки, уточнення або розширення і, таким чином, реалізує або показує шлях до реалізації певної мети.

**Моделі в соціальній філософії.** Фактично, кожна філософська система являє собою модель, яка концептуально відображає розуміння

філософом світу, людини тощо. Філософські моделі — найзагальніші, вони намагаються охопити світ у його цілісності, з'ясувати місце людини в ньому і на основі такої побудови визначити перспективи людяності, відповісти на кантівське питання «Що я маю робити?». Соціальна філософія як практична філософія найчастіше оперує моделями, які виступають підсумком і засобом втілення певної філософської концепції. Вочевидь такі моделі дуже рідко бувають практично втілені і виступають скоріше мисленими експериментами, які показують адекватність та життєздатність концепції. Як і евклідова геометрія ніколи не має повного відповідника в реальному світі, бо не існує жодної досконалої прямої, так і моделі суспільства залишаються ідеальними і не можуть бути реалізовані повною мірою. Такі моделі постають критеріальними або принциповими моделями, які окреслюють певні можливі принципи функціонування суспільства, які є, з одного боку, наслідком загальної філософської концепції, в рамках якої розглядається суспільство, а з іншого — способом перевірки життєздатності такої концепції, її перспективності.

Прямим наслідком того, що жодна модель не є тотожною прототипу, є множинність моделей одного явища. Виникає питання, чи можна встановити, яка з моделей буде найбільш наближеною до прототипу, найдосконалішою і найадекватнішою. Та якщо згадати, що будь-яка модель формується в рамках більш загальної моделі, найзагальнішими з яких є філософські моделі світу, то це питання перетворюється на пошук «найбільш істинної» філософської системи і таким чином стає риторичним. З іншого боку, наявність кількох моделей одного явища відкриває значні пізнавальні перспективи, оскільки дозволяє дослідження явища в різних аспектах, уможливорює порівняння та узагальнення і нерідко приводить до формулювання уточненої моделі, що поєднує переваги і переосмислює ключові ідеї попередніх моделей.

**Моделі ідеальних суспільств.** Ідеальне суспільство в історії філософії не завжди означає досконале суспільство, хоча найчастіше автори переслідували саме мету побудувати довершене суспільство. Ідеальність запропонованих в філософії моделей передбачає, перш за все, існування у вигляді певної ідеї і, в цьому сенсі, ідеальне суспільство передбачає собою теоретичну модель можливого суспільного устрою, яка, скоріш за все, ніколи не зможе бути повністю втілена у реальному людському співжитті. З іншого боку, ідеальне суспільство розглядається також як ідеалізоване — таке суспільство, в якому перебільшена, гіперболізована певна сукупність ознак, які автором концепції вважа-

ються визначними для розвитку і функціонування суспільства.

Для того, щоб побудувати модель ідеального суспільства необхідно звернутися до ключових ідей, які визначають суспільство, і вже тут можливі різні підходи. При цьому потрібно розуміти, що моделювання такої складної системи у філософському смислі може бути лише принциповим і не буде враховувати цілу низку особливостей, притаманних реальному суспільству. Але основною перевагою концептуальних моделей саме і є їхня всеохопність, оскільки чим більше деталізована модель, чим більше умов вона накладає на власне функціонування, тим менший клас об'єктів вона охоплює.

При побудові моделі йдеться не про відображення суспільства як реально існуючої колективної сутності, яка не зводиться до соціальних дій індивідів, і так само модель не претендує на досконалий опис істотних ознак такої сутності. «Нам достатньо, як це робить, наприклад, Мізес, ввести поняття “суспільство” на позначення сукупності міжлюдських взаємин, що породжується співпрацею людей один з одним» [13, с. 151].

Таким чином, основним критерієм, яким зручно керуватися при створенні моделей суспільства, є «якомога менше критеріїв». Такий підхід спрямований на розкриття проявів явища, в контексті даної розмови — суспільства, в тому аспекті, в якому його бачить дослідник.

Скориставшись таким «критерієм» спробуємо визначити можливий набір принципів, на яких можна побудувати модель ідеального суспільства, і який охопить максимальну кількість таких моделей, представлених в історії філософії. Для цього зосередимося на трьох основних питаннях: Яка мета суспільства? Яким чином досягти цієї мети? та За допомогою чого буде досягатися така мета? Фактично — це стандартні питання, на які потрібно відповісти для побудови моделі: Що? Як? Чим? Таким чином, отримаємо досить короткий план побудови моделей.

(1) Визначити основні цінності, які має реалізовувати суспільство.

(2) Визначити методи, якими будуть досягатися і підтримуватися ці цінності.

(3) Визначити рушійну силу, яка дасть змогу реалізувати ці методи.

Згідно нашого плану спробуємо розглянути низку моделей ідеальних суспільств, представлених в рамках різних філософських підходів, і зробити висновки щодо пізнавальної та проєктивної цінності таких моделей.

## **І. Даосизм. Лао-Цзи «Дао-Де-Цзин» (604-531 рр. до н.е.)**

**Основна цінність і мета:** рівність.

**Методи:** відтворення природного стану речей, невтручання; правитель має так організувати адміністративний апарат, щоб кожен знав, що йому робити, не потребував вказівок і робив все якнайкраще. «Виховувати — без насилля, творити — і не хвалитися, створювати — але не привласнювати створене, будучи старшим серед інших — не веліти!» [10, п. 10]. «Мудрий правитель постійно прагне до того, щоб у народу не було спокус і пристрастей, а глибоко порочні люди не посміли б діяти» [там само, п. 3].

**Рушійна сила:** розуміння дао, слідування природним законам: «жити у відповідності до природи і давнього початку (дао)» [там само, п. 68].

**II. Легізм. Шан Ян «Книги правителя області Шан» (390-338 рр. до н.е.)**

**Основна цінність і мета:** порядок, могутність держави.

**Методи:** (1) повне панування закону; (2) жорстокість у покараннях навіть за найменші проступки, розділення людей заохоченням до сліжки і кругової поруки; (3) поведінка громадян має бути регламентована до найменших дрібниць.

**Рушійна сила:** страх. «Якщо керувати людьми як порядними, смуту не уникнути і країна загине, а якщо керувати людьми як негідниками, то завжди настає зразковий порядок і країна досягає могутності» [19, с. 163], «Якщо керувати людьми як негідниками, люди люблять такі порядки» [там само, с. 162]. При цьому Шан Ян виступив проти привілеїв спадкової аристократії, втілюючи принципи «рівних можливостей»: будь-який громадянин міг зробити кар'єру чиновника. Тобто, передбачається рівність можливостей і рівність перед законом.

**III. Платон. «Держава» (360 р. до н.е.)**

**Основна цінність і мета:** справедливість як гармонія всіх суспільних верств [14, с. 42-44, 137].

**Методи:** розділення праці на основі поділу всіх громадян на три групи за здібностями душі: мудреці — керують (аристократія), воїни — захищають, ремісники — виробляють [там само, с. 134]; мудреці і воїни не мають ні сімей, ні приватної власності [там само, с. 156-158]; всі займаються тим, чим мають займатися; кожна людина служить державі, держава формує найкращих громадян.

**Рушійна сила:** розуміння свого місця в суспільстві, вроджений потяг душі, що розкривається через виховання і освіту.

**IV. Аристотель. «Політика» (335-322 рр. до н.е.)**

**Основна цінність і мета:** спільне благо (щастя) [2, с. 15].

**Методи:** влада більшості для загальної користі (політія); помірне поступове реформування суспільства, приватна власність, зміцнення середнього класу.

**Рушійна сила:** людина за сутністю — суспільна істота і має бажання інстинктивно поєднати своє життя з іншими людьми [там само, с. 17].

**V. Августин Блаженний. «Про Град Божий» (410 р.)**

**Основна цінність і мета:** рівність, перемога Граду Божого над Градом земним.

**Методи:** покора. «Яке б зло праведники не терпіли від несправедливих володарів, зло це являє собою не кару за злочин, а перевірку чесноти» [3, кн. IV, гл. III]; залучення людей до релігії, ненасильницьке утвердження моральних ідеалів християнства. За Божим замислом кожен має, що має: один — менше, другий — більше, але і перший, і другий задоволені своєю долею [там само, кн. XII, гл. II]. «Але блаженний град той буде бачити в собі настільки велике благо, що нижчий не буде заздрити вищому, як не заздять архангелам інші ангели; кожен тоді не захоче бути тим, чого не отримав, хоча і поєднаний буде з ним найтіснішими узами згоди, подібно до того, як в тілі око не бажає бути пальцем, хоча те й інше знаходяться в одному нерозривному складі тіла. Таким чином, один матиме дар менше, ніж інший, але мати його буде, не бажаючи більшого» [там само, кн. XXII, гл. XXX].

**Рушійна сила:** любов до Бога, релігійність, виховання.

**VI. Томас Мор. «Утопія» (1515 р.)**

**Основна цінність і мета:** суспільство рівних, справедливість як рівність.

**Методи:** повна відмова від приватної власності; введення виборних керівних посад з числа вчених на певний строк; обов'язкова суспільна праця; покарання злочинців перетворенням їх на рабів; освіта; евгенічний відбір.

**Рушійна сила:** виховання, освіченість і терпимість. «Турбуються куди більше про виховання чесності й добродійності, ніж про їхні знання: вони [священники] докладають багато зусиль для того, щоб вселити з самого початку в ще ніжні і податливі душі дітей здорові погляди

для збереження держави. Запавши в душі малечі, ці думки супроводять потім уже дорослих упродовж усього життя й приносять велику користь для захисту державного устрою, який занепадає саме від вад, що є наслідком неправильних поглядів» [12, с. 105].

### **VII. Томас Гоббс. «Левіафан» (1651 р.)**

**Основна цінність і мета:** забезпечення миру, безпеки і блага народу (див.: [7, розділ XVII]), збереження і розширення свободи (див.: [там само, розділ XXI]).

**Методи:** суспільний договір; влада держави, обмежена лише природними правами громадян; свобода як право робити те, що не заборонено законом; приватна власність; рівність обов'язків перед державою.

**Рушійна сила:** загальна природна рівність людей [там само, с. 150], просвіта і закон [там само, с. 306], природні права кожної людини: життя, особистість, власність тощо та потреба слідувати природним законам [там само, розділ XV].

### **VIII. Імануїл Кант. «До вічного миру» (1795 р.) та інші роботи.**

**Основна цінність і мета:** свобода; досягнення всезагального правового громадянського суспільства, в якому розвинуться всі первинні задатки людського роду. (Громадянське суспільство — суспільство з розвиненою системою взаємодії в межах права вільних і рівноправних громадян, з реальним забезпеченням державою їх рівних можливостей вільно і безпечно розпоряджатися своїми силами, здібностями, майном, спираючись на право і власну правосвідомість.)

**Методи:** єдині закони і правила для всіх людей, імперативність моралі, свободна воля людей виступає джерелом законів. «При свободі немає жодної потреби піклуватися про суспільний спокій і безпеку. Люди самі в змозі вибратися поступово з невігластва, якщо ніхто не прагне навмисно утримати їх в цьому невігластві» [9, с. 36].

**Рушійна сила:** моральна свідомість як внутрішній закон, можливість користуватися власним розумом. «За допомогою егоїстичних схильностей, які природним чином навіть зовні протидіють одна одній, розум може використовувати механізм природи як засіб для того, щоб здійснити свою власну мету — припис права — і цим сприяти зовнішньому і внутрішньому миру і забезпечити його, наскільки це залежить від самої держави. — Отже, можна сказати: природа нездоланно хоче, щоб право отримало в решті решт верховну владу. Те, що в

цьому відношенні не зроблено, здійсниться в кінці кінців саме по собі, хоча і з більшими труднощами» [8, с. 286].

**ІХ. Карл Маркс.** «Маніфест комуністичної партії» (1848 р.) та інші роботи.

**Основна цінність і мета:** рівність, безкласове суспільство, відсутність держави та експлуатації.

**Методи:** відмова від приватної власності [11, с. 438], розподіл ресурсів за потребами, розвиток комуністичного суспільства, науковий розвиток [там само, с. 443, 446-447] .

**Рушійна сила:** усвідомлення рівності, закономірні історичні зміни [там само, с. 438], розвиток матеріального виробництва, класова боротьба.

**Х. Карл Поппер.** «Відкрите суспільство і його вороги» (1945 р.)

**Основна цінність і мета:** свобода (відкрите суспільство як раціонально організоване співтовариство).

**Методи:** демократичний поступовий інтервенціонізм, толерантність, демократія, приватна власність, можливість відкритого обговорення, конкурентність, наявність «соціального ліфту», освіта і науковий розвиток.

**Рушійна сила:** наукова еволюція людства, розвиток раціональності (див.: [15, 16]).

**Висновки.** На основі простих критеріїв ми здійснили досить наочну систематизацію низки моделей ідеального суспільства, при цьому нашою метою не було розглянути всі такі моделі, а критерієм добору слугувало не що інше, як популярність в навчальних курсах. В даному випадку ми мали справу не з типовими моделями, побудованими за одним шаблоном, а саме з загальними філософськими концепціями і, таким чином, використали «штучну» модель як схему, яка дозволила вичленити структуру ідеального суспільства в тих соціально-філософських концепціях, в яких вона не була сформульована експліцитно. Грунтуючись на такому досить простому узагальненні можна побачити наскрізні лінії, що, на думку розглянутих філософів, утворюють каркас суспільства, порівняти ці структури та зробити певні висновки.

Недоліки теоретичних моделей ідеального суспільства в основному є наслідками ідеалізованості, високого рівня схематичності та принциповості запропонованих моделей, що претендують на універсальність.



(1) **Завершеність.** Моделі ідеальних суспільств зображують «кінець історії», суспільство, що завмерло на певному етапі розвитку, в ньому відсутні конфлікти, суперечності, те, що забезпечує зміни.

(2) **Розумна впорядкованість.** Всі розглянуті моделі так чи інакше ґрунтуються на раціональному впорядкованому способі життя, при цьому основа порядку не обов'язково є продуктом людської діяльності. «Встановити межі, так щоб атоми співіснували, формуючи тим самим цілісність суспільства, і при цьому залишалися максимально вільними, — означало сформувані буквально ідеальне суспільство “всезагального щастя”. У якості меж, які регулюють взаємодію атомів, і виступав розум як система відповідних обмежень» [1, с. 202].

(3) **Універсальність методів.** Щодо кожної представленої моделі виникає питання, звідки береться впевненість, що маси людей будуть гармонійно співпрацювати, прагнути до спільних цілей, приймати однакові критерії раціональності та ієрархії цінностей? (див.: [5, с. 59]). Кожна модель певним чином намагається відповісти на це питання, виходячи з доступних їй методів, які вважаються універсальними. Внаслідок застосування таких методів всі громадяни розуміють необхідність підтримання саме такого суспільства, вони мотивовані на його підтримання, незалежно від індивідуальних інтересів кожного.

(4) **Рівність як вихідна передумова.** Часто моделі ставлять рівність собі за мету, але насправді виходять з ідеї рівності (біологічної, моральної). Щодо цього А. Валицький критично висловився про Маркса: «Маркс трактував людей [...] як екземплярів роду, які мають спільну природу, а значить принципово однакові потреби й прагнення» [там само]. Якщо таку рівність вивести в трансцендентальну площину, ми знову прийдемо до інтелекту, розуму, що диктують раціональний спосіб функціонування суспільства і тим самим виступають його обмежувачами.

(5) **Інкапсульованість.** Ідеальне суспільство не передбачає взаємодію з іншими типами суспільств, воно розраховане або на свою універсальність — поширення на увесь світ, або на ізолюваність.

На основі аналізу моделей ідеального суспільства, представлених в історії філософії, можна зробити деякі висновки щодо їхньої пізнавальної цінності.

(1) Наведена схема дозволяє виокремити і сформулювати суспільні ідеали та цінності, показати співвідношення між цілями і засобами їх досягнення. (Примітно, що суспільні цілі найчастіше співпадають, але методи суттєво відрізняються: благо, мир — страх, право, освіта, релігійність.)

(2) Завдяки своїй універсальності розглянуті моделі можуть бути інтерпретовані на прикладі сучасного суспільства і таким чином бути використані для аналізу його проблемних аспектів.

(3) Вони експлікують рушійні сили суспільства, показують, на основі чого можна здійснювати суспільні реформи і що може змусити людей вірити в доцільність таких перетворень і підтримувати певний спосіб співжиття.

(4) Ілюструють методи, за допомогою яких реалізується функціонування суспільства, і звертають увагу на актуальність таких методів щодо сучасного суспільства. Для побудови моделі сучасного суспільства ми можемо залишити ту саму принципову схему: цінності — методи — рушійні сили, але ми не можемо знехтувати змінами, спричиненими, наприклад, становленням інформаційного суспільства з притаманним йому способом організації виробництва (див., напр.: [4]). Таким чином, аналіз моделей суспільства показує не лише принципову подібність, але й змістовну відмінність цінностей, методів і рушійних сил, що є відображенням актуального етапу розвитку суспільства.

(5) Виступають мисленим експериментом, що пропонує можливі способи структурування суспільства і допомагає побачити наслідки реалізації певних суспільних технологій.

Необхідно зазначити, що кожна запропонована модель не тільки була актуальною для свого часу і слугувала дороговказом для формування суспільної думки, а іноді й для суспільних реформ, але й залишається актуальною у сьогоденні. Позачасова актуальність моделей соціальної філософії зумовлена універсальністю цінностей та методів, які використовувалися у їхній принциповій схемі. Свобода, рівність, право, справедливість, благо так само як раціональність, освіта, страх, релігійність, покора не вичерпують себе як засоби функціонування суспільства, але мають бути переосмислені й актуалізовані на сучасному етапі його розвитку.

**Яка користь від моделей філософу?** По-перше, розуміння того, що філософія — систематична наука, результатом якої є філософська система певного рівня повноти, яка створюється за певними принципами для досягнення певної мети (навіть якщо філософська побудова здійснюється інтуїтивно, в ході свого розвитку вона виробляє ці принципи і викристалізовує свою мету). По-друге, розуміння того, що кожна філософська концепція є моделлю, а оскільки будь-яке явище може мати кілька моделей, кожна з яких буде адекватною у певному аспекті. По-третє, розуміння того, що будь-яка філософська концепція

може мати свою модель-підтвердження, більш того, якщо таку модель вдається побудувати — це показує життєздатність концепції. По-четверте, розуміння того, що модель — це не лише спосіб схематизації та систематизації, це дороговказ способу дії, окреслення шляху розвитку, уточнення чи вдосконалення. І по-п'яте (хоча можна ще продовжувати), розуміння того, що займаючись філософствуванням філософ займається моделюванням, приводить до усвідомлення цікавих особливостей філософських моделей:

(1) мінімальність: критерії, компоненти, структура моделі мають бути мінімізовані (якщо механізм працює без певного компонента, цей компонент потрібно видалити);

(2) простота: характеристики побудованої системи мають бути сформульовані якомога простіше;

(3) універсальність: виконання перших двох пунктів приводить до того, що такі моделі можуть мати велику кількість інтерпретацій, тобто концепції, в рамках яких побудовані вказані моделі, можуть мати низку підтверджень.

## Література

- [1] *Абдула А.* Разум, рациональность, субъект // Актуальні проблеми духовності: зб. наукових праць / Ред.: Я.В. Шрамко. — Кривий Ріг: КДПУ, 2016. — Вип. 17. — С. 193-210.
- [2] *Аристотель.* Політика / [пер. з давньогр. О. Кислюка]. — Київ: Основи, 2000.
- [3] *Блаженный Августин.* Творения (том третий). О граде божием. — Санкт-Петербург, Киев: УЦИММ-Пресс, 1988.
- [4] *Брюховецький М.М.* Інтелектуальна праця як феномен суспільного виробництва та її соціальні наслідки // Актуальні проблеми духовності: зб. наук. праць / Ред.: Я.В. Шрамко. — Кривий Ріг, 2015. — Вип. 16. — С. 149-164.
- [5] *Валицький А.* Марксизм і стрибок у царство свободи: Історія комуністичної утопії. — Київ: Всесвіт, 1999.
- [6] *Вартофський М.* Модели. Репрезентация и научное понимание. — Москва: Прогресс, 1988.
- [7] *Гоббс Т.* Левіафан. — Київ: Дух і Літера, 2000.

- [8] *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Собр.соч. в 8 тт. — Москва: Чоро, 1994. — Т. 8. — С. 29-37.
- [9] *Кант И.* К вечному миру // Сочинения в шести томах. — Москва: Мысль, 1966. — Т. 6. — С. 257-347.
- [10] *Лао Цзи.* Дао-Де-Цзин [Електронний ресурс]. — Режим доступу: [http://ua.philosophy-of-religion.org.ua/tao\\_te\\_ching.html](http://ua.philosophy-of-religion.org.ua/tao_te_ching.html)
- [11] *Маркс К.* Манифест коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. — Москва: Государственное издательство политической литературы, 1955. — Т. 4. — С. 419-459.
- [12] *Мор Т., Кампанелла Т.* Утопія. Місто Сонця. — Київ: Дніпро, 1988.
- [13] *Панафідіна О.П.* Збірні поняття у соціальній і політичній філософії: проблема інтерпретації // Актуальні проблеми духовності: зб. наук. праць / Ред.: Я.В. Шрамко. — Кривий Ріг, 2017. — Вип. 18. — С. 148-164.
- [14] *Платон.* Держава / [пер. з давньогр. та коментарі Д. Коваль]. — Київ: Основи, 2000.
- [15] *Поппер К.* Відкрите суспільство та його вороги. В 2-х т. — Київ: Основи, 1994. — Т. I. У полоні Платонових чарів.
- [16] *Поппер К.* Відкрите суспільство та його вороги. В 2-х т. — Київ: Основи, 1994. — Т. II. Спалах пророцтва: Гегель, Маркс та послідовники.
- [17] *Сенетий Д.* Відкрите суспільство: етика та раціональність. — Київ: Смолоскип, 2007.
- [18] *Фролов И.Т.* Гносеологические проблемы моделирования биологических систем // Вопросы философии — 1961. — № 2. — С. 39-42.
- [19] *Шан Ян.* Книга правителя области Шан / [пер. с кит. Л.С. Переломова]. — Москва: РИПОЛ классик, 2017.
- [20] *Штоф В.А.* Моделирование и философия. — Москва, Ленинград: Наука, 1966.

- [21] *Hamming R.W.* The Unreasonable Effectiveness of Mathematics // The American Mathematical Monthly Volume 87 Number 2 February 1980 [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://www.dartmouth.edu/matc/MathDrama/reading/Hamming.html>

## References

- [1] *Abdula A.* Razum, racionalnost, subekt // Aktualni problemy dukhovnosti: zb. naukovikh prats / Red.: Ya.V. Shramko. — Kriviy Rih: KDPU, 2016. — Vyp. 17. — С. 193-210.
- [2] *Aristotel.* Polityka / [per. z davnohr. O. Kysliuka]. — Kyiv: Osnovy, 2000.
- [3] *Blazhennyi Avgustin Tvoreniia* (tom tretii). O grade bozhiem. — Sankt-Peterburg, Kiev: UTcIMM-Press, 1988.
- [4] *Briukhovetskyi M.M.* Intelektualna pratsia yak fenomen suspihnoho vyrobnytstva ta yii sotsialni naslidky // Aktualni problemy dukhovnosti: zb. nauk. prats / Red.: Ya.V. Shramko. — Kryvyi Rih, 2015. — Vyp. 16. — S. 149-164.
- [5] *Valitskyi A.* Marksyzm i strybok u tsarstvo svobody: Istoriia komunistychnoi utopii. — Kyiv: Vsesvit, 1999.
- [6] *Vartofskii M.* Modeli. Rerezentatsia i nauchnoe ponimanie. — Moskva: Progress, 1988.
- [7] *Hobbs T.* Leviafan. — Kyiv: Dukh i Litera, 2000.
- [8] *Kant I.* Otvet na vopros: chto takoe prosveshchenie? // Sobr.soch. v 8 tt. — Moskva: Choro, 1994. — T. 8. — S. 29-37.
- [9] *Kant I.* K vechnomu miru // Sochineniia v shesti tomakh. — Moskva: Mysl, 1966. — T. 6. — S. 257-347.
- [10] *Lao Tczi.* Dao-De-Tczin [Elektronni resurs]. — Rezhim dostupu: [http://ua.philosophy-of-religion.org.ua/tao\\_te\\_ching.html](http://ua.philosophy-of-religion.org.ua/tao_te_ching.html)

- [11] *Marks K.* Manifest kommunisticheskoi partii // Marks K., Engels F. Sochineniia. — Moskva: Gosudarstvennoe izdatelstvo politicheskoi literatury, 1955. — Т. 4. — S. 419-459.
- [12] *Mor T., Campanella T.* Utopiia. Misto Sontsia. — Kyiv: Dnipro, 1988.
- [13] *Panafidina O.P.* Zbirni poniattia u sotsialnii i politychnii filosofii: problema interpretatsii // Aktualni problemy dukhovnosti: zb. nauk. prats / Red.: Ya.V. Shramko. — Kryvyi Rih, 2017. — Vyp. 18. — S. 148-164.
- [14] *Platon.* Derzhava / [per. z davnohr. ta komentari D. Koval]. — Kyiv: Osnovy, 2000.
- [15] *Popper K.* Vidkryte suspilstvo ta yoho vorohy. V 2-h t. — Kyiv: Osnovy, 1994. — Т. I. U poloni Platonovykh chariv.
- [16] *Popper K.* Vidkryte suspilstvo ta yoho vorohy. V 2-h t. — Kyiv: Osnovy, 1994. — Т. II. Spalakh prorotstva: Hehel, Marks ta poslidovnyky.
- [17] *Sepetyi D.* Vidkryte suspilstvo: etyka ta ratsionalnist. — Kyiv: Smoloskyp, 2007.
- [18] *Frolov I.T.* Gnoseologicheskie problemy modelirovaniia biologicheskikh sistem // Voprosy filosofii — 1961. — № 2. — S. 39-42.
- [19] *Shan Ian.* Kniga pravitelia oblasti Shan / [per. s kit. L.S. Perelomova]. — Moskva: RIPOL klassik, 2017.
- [20] *Shtof V.A.* Modelirovanie i filosofii. — Moskva, Leningrad: Nauka, 1966.
- [21] *Hamming R.W.* The Unreasonable Effectiveness of Mathematics // The American Mathematical Monthly Volume 87 Number 2 February 1980 [Elektronnii resurs]. — Rezhim dostupu: <http://www.dartmouth.edu/matc/MathDrama/reading/Hamming.html>

**What is a model and what is the use of it for a philosopher (a case study on the ideal society models)**

**Abstract.** Modeling is presented not only as a scientific, but also as a general philosophical method. From the author's point of view the history of philosophy is a history of creating models which perform the functions of visibility, simplification, ordering, explanation. In this way models enable understanding, provide some interpretation, make possible predictions and show certain ways of action. The model can serve as an interpretation and confirmation of a certain philosophical concept. The author shows that the features of philosophical models are minimality of the selected criteria, simplicity and universality.

**Keywords:** model, modeling, interpretation, social philosophy, ideal society.

---

**Козаченко Надія Павлівна**

Кафедра філософії

Криворізький державний педагогічний університет

просп. Гагаріна, 54

м. Кривий Ріг

50086

**Kozachenko Nadiia**

Department of Philosophy

Kryvyi Rih State Pedagogical University

Gagarina ave., 54

Kryvyi Rih

50086



<https://orcid.org/0000-0003-2358-9076>



[n.p.kozachenko@gmail.com](mailto:n.p.kozachenko@gmail.com)



[10.31812/apd.v0i19.2081](https://doi.org/10.31812/apd.v0i19.2081)

# НАРАТИВНЕ ПОЯСНЕННЯ<sup>1</sup>, ПРАКТИЧНИЙ СИЛОГІЗМ ТА ІСТОРИЧНА НАУКА

О.П. Панафідіна

**Анотація.** У статті розглянуто і проблематизовано традиційний для істориків спосіб пояснення та його формально-логічну модель (практичний силіогізм). Здійснено порівняльний аналіз вирішення проблеми можливості наукового історичного пояснення в межах наративної філософії історії та критичного раціоналізму. Автор вбачає причину відмінностей у баченні ними завдань історії на теоретичному рівні у тому, що вони по-різному вирішують більш загальну проблему — проблему науковості історії.

**Ключові слова:** історичне пояснення, практичний силіогізм, історія, критичний раціоналізм, наративна філософія історії.

У сучасній філософії історії існують дві протилежні точки зору щодо сфери її компетенції стосовно історичної науки: (1) філософи мають тільки вивчати реальну практику істориків, не вказуючи при цьому, що їм варто чи не варто робити у своїх дослідженнях (Ф. Анкерсміт, К. Лоренц); (2) оскільки філософи багато в чому займають мета-позицію по відношенню до конкретно-наукових досліджень, вони спро-

---

<sup>1</sup>Значення терміну «наративне пояснення», як і терміну «наратив» загалом, наразі не можна вважати усталеним і загальноприйнятим. Більше того, як зазначає А. Мегіл, термін «наратив» використовується у сучасних теоретичних дискусіях доволі плутано [15, с. 248]. З метою уникнення розходжень у тлумаченні і непорозумінь, необхідно окреслити те поле значень, яке передбачається у цій статті для похідного від наративу терміну «наративне пояснення». В залежності від контексту, під наративним поясненням розумітиметься: (1) традиційний для істориків спосіб пояснення подій у вигляді розповіді про неї, що споріднює історію з художньою літературою; (2) модель історичного пояснення, що претендує на науковий статус за рахунок виконання однієї із важливих функцій теорії (пояснення) і передбачає формулювання деякої точки зору, з якої презентується певне бачення історичних подій та їх інтерпретація.



можні проаналізувати причини і суть тих проблем, з якими стикаються історики-практики, які дуже часто виявляються типовими для представників різних галузей наукового знання, і тим самим сприяти більш осмисленому й ефективному провадженню наукової діяльності (А. Мегіл, а також історики А. Про, Дж. Тош і Є. Топольський). Слідуючи логіці першого підходу, необхідно обмежити претензії філософів виключно розтлумаченням реальної наукової практики (що дуже нагадує позицію раннього Л. Вітгенштейна і логічних позитивістів, які стверджували, що філософія — це діяльність з аналізу мови науки). У такому разі майже нездоланими для істориків-практиків стають такі проблеми, як, наприклад, проблема, окреслена Крісом Лоренцем: чому, спираючись тільки на достовірні факти, історики зазвичай не можуть дійти раціональної згоди, а суперечки між ними часто нагадують скоріше «ірраціональні, політичні дискусії про цінності», аніж «наукові дискусії про факти» (див.: [14, Вип. 2, с. 90]).

У цій статті представлено другий підхід у контексті розгляду найбільш загальної філософсько-історичної проблеми науковості історії і такого її аспекту, як *можливості наукового історичного пояснення*. Ця доволі давня проблема<sup>2</sup> набуває нового звучання внаслідок появи такого напрямку як наративна філософія історії, яка, з одного боку, підкреслює свій генетичний зв'язок із неокантіанством і герменевтикою (див.: примітка 4), а з іншого — претендує на удосконалення постпозитивістської методології науки. Акцент на теоретичному рівні наукового пізнання неминуче призводить до постановки проблеми можливості наукового історичного пояснення, адже пояснення традиційно розглядається у філософії науки як одна із провідних функцій теорії. З огляду на зазначене, у цій статті спочатку буде розглянуто, в який спосіб історики зазвичай здійснювали пояснення, як такої традиційної історичної практиці було надано формально-логічного обґрунтування (телеологічна/інтенційна модель історичного пояснення, або практичний силізм) і наскільки законно (у кантівському сенсі) було перенесено Аристотелівську ідею раціоналізації людської діяль-

---

<sup>2</sup>Вперше вона формулюється в рамках позитивістської програми у XIX ст., а на межі XIX-XX ст. — неокантіанцями Баденської школи. Якщо позитивісти, у тому числі логічні позитивісти, вбачали ідеал науки у природознавстві і обґрунтовували емпірико-індуктивну методологію в якості загальнонаукової, то неокантіанці вперше обґрунтували ідею специфічності «наук про дух», або «історичних наук про культуру», в силу наявності в них особливого об'єкта пізнання, незвідного до природного світу. Зазначена ідея була прийнята представниками герменевтики, а згодом і в межах наративної філософії історії (Х. Уайт, А. Данто, Ф.Р. Анкерсміт та ін.).

ності зі сфери практичної філософії у сферу методології наукового соціального і гуманітарного пізнання, а насамкінець буде проблематизовано проект наукового обґрунтування історії в рамках наративної філософії історії з позиції критичної філософії І. Канта і критичного раціоналізму К. Пошпера.

## Наративний спосіб пояснення у практиці істориків

У численних працях сучасних т. зв. наративних філософів констатується, що історики у своїй професійній діяльності послуговуються особливим способом пояснення, що суттєво відрізняється від того, який можна знайти у галузі природничих наук (див., напр.: [24, р. 10; 25, р. 19-21; 28, р. 449]). Оскільки історія має справу з особливим об'єктом дослідження — різноманітними проявами людського життя, — то історики у своїх дослідженнях не можуть обійтись суто фізичними термінами. Натомість, стверджується у руслі наративістської традиції, їхнє завдання полягає у тому, щоб помістити дії історичних агентів у контекст бажань, мотивів, намірів, переконань і преференцій цих агентів. Тому, як стверджує Марк Бевір, пояснюючи людські дії історики експліцитно чи імпліцитно задіюють поняття життєвої психології (*folk psychology*<sup>3</sup>) [24, р. 11-12].

В силу того, що в історичних наративах не просто фіксуються певні факти, але і пропонується відповідь на питання «Чому?», їх, справді, можна розглядати як певний спосіб історичного пояснення. Проте, наскільки прийнятним є такий доволі поширений у практиці істориків (і не тільки істориків, але й представників інших гуманітарних і соціальних наук, у сфері юриспруденції та журналістики, зрештою у буденному житті) спосіб пояснення? Наскільки його можна вважати *епістемічно легітимним*? Однак, перш ніж відповідати на ці питання, необхідно спочатку більш детально розглянути, у чому полягає суть традиційного для істориків наративного пояснення, які його характерні особливості і яка логічна структура, а вже потім — проблему його верифікації і наукової легітимності.

Як зазначають Грехем і Синтія Макдональд, пояснення дій історичних діячів — це саме те, що наративне пояснення робить найкраще

<sup>3</sup>Folk psychology (або common-sense psychology) — теорія, яка переводить на рівень узагальнень життєво-психологічні здібності, накшталт адекватного прочитання думок, бажань, намірів інших людей (*mindreading*), пояснення і передбачення їхньої поведінки, і навколо наукового статусу якої у сучасній філософії свідомості активно ведуться дискусії. Див., напр.: [29].

і найбільш ефективно. Згідно з логікою такого типу пояснення, ми бачимо, *чому* деяка дія мала місце, якщо ми знаємо мотиваційні та когнітивні стани агента, а також соціальний і фізичний контекст, в межах якого відбулася ця дія [27, р. 137]. Пов'язуючи ці елементи в єдину систему, історик розповідає історію (story) про цю дію на фоні певних значимих подій, пов'язуючи її як із попередніми і майбутніми щодо неї діями і подіями, так і з психологічними станами агента, які обумовили можливість цієї дії.

Девід Карр виділяє дві характерні риси наративного пояснення: (1) воно, будучи напряму пов'язаним зі структурою дії як такої (сприйняття ситуації агентом, бажання досягти мети і добір засобів її досягнення), містить у собі ретроспективну реконструкцію її мотивів (reasons); (2) цей спосіб пояснення цілком узгоджується з буденним дискурсом і не суперечить «здоровому глузду» [25, р. 20-21]. Причому за цією схемою історики реконструюють як індивідуальні, так і колективні дії (класів, націй, держав, інституцій тощо), в залежності від того, як ними вирішується проблема історичного суб'єкта. Чи то індивідуальним, чи то колективним суб'єктам *приписуються* певні наміри і мотиви, на основі яких вони приймали певні рішення і згодом діяли. Тому історики доволі часто формулюють судження на кшталт «Христофор Колумб був переконаний, що Земля кругла», «Десятки поколінь румунів мріяли про досягнення національної єдності», «Симон Петлюра прагнув створити сильну армію і вважав, що це можна здійснити тільки шляхом українізації війська», «Польський уряд мав намір заселити Волинь польськими колоністами, і назавжди ліквідувати можливість повернення цієї території до складу України», «Генріх VIII розлучився з Катериною Арагонською, оскільки хотів мати спадкоємця», «Італія хотіла панувати на Середземному морі та Півдні Європи» тощо.

Отже, наративне пояснення справді має місце у практиці істориків, починаючи з часів Геродота і Фукидіда. Як зазначає один із провідних сучасних наративних філософів історії Ф.Р. Анкерсміт, це саме той спосіб пояснення, який впродовж тривалого часу влаштовував численні покоління істориків і широку публіку [1, с. 327]. Однак, пояснюючи факти, процеси і людські вчинки, історики подекуди «роблять це немовби автоматично, не обдумуючи заздалегідь структуру пояснення та не замислюючись над власними преференціями» [22, с. 164]. У підсумку власні переконання та одна із можливих інтерпретацій можуть видаватись такими істориками за достовірне історичне знання. Для того, щоб уникнути такої підміни, важливо розмежовувати різні аспекти пояснення (логічна структура, епістемічне значення, прагматична

цінність [27, р. 131]) і уважно стежити за тим, щоб не претендувати на знання у тій сфері, про яку ми можемо мати тільки переконання. (Ця теза, що впливає із загальної логіки кантівської відповіді на питання «Що я можу знати?», ще буде обґрунтована нижче. Наразі важливо зафіксувати, що навіть у випадку успішної реалізації своєї прагматичної функції — сприяння історичному розумінню та формуванню історичної ідентичності, — наративне пояснення не обов'язково робить це, спираючись на достовірне наукове знання.)

## Наративне пояснення і практичний силогізм

Наративне історичне пояснення передбачає не тільки знаходження мотивів, думок, намірів, цілей і прагнень, що стоять за діями історичних персонажів (інакше це означало б, на думку деяких наративістів, зокрема, Ф.Р. Анкерсмита, повернення до класичної герменевтичної ідеї *Verstehen* (розуміння), теорії «відтворення минулого досвіду» Р.Дж. Колінґвуда чи теорії «раціонального пояснення дій» В. Дрея<sup>4</sup>), хоча воно часто включає і цей аспект (див., напр.: [5, с. 187, 190; 22, с. 165; 24, р. 11; 25, р. 24, 29]). Тому можна стверджувати, що модель історичного пояснення, яку Г.Х. фон Врігт називає *телеологічною або інтенційною*, принаймні не суперечить логіці наративного пояснення у значенні традиційного для істориків способу пояснення і включається до його структури. Адже, як зазначає Р. Арон, неможливо розповісти історію людей, повністю абстрагуючись від того, що думали або хотіли ці люди [5, с. 167].

<sup>4</sup>Герменевтику разом із неокантіанством можна вважати двома головними джерелами як континентальної філософії загалом, так і наративної філософії історії зокрема. Див. докладніше про це: [17]. Оскільки герменевтика є одним із джерел формування наративної філософії історії, то цілком закономірно можна зафіксувати певну змістовну спадкоємність між ними (увага до ґносеологічних проблем тексту і мови, акцентування на діалогічності дослідження і на взаємопов'язаності методів розуміння і пояснення, пояснення та інтерпретації у філософії і методології гуманітарних наук, визнання і осмислення факту перспективізму як сутнісної характеристики історичної науки [16, с. 202]), хоча і не тотожність. Анкерсміт навіть вказує на те, що розроблювана ним концепція «наративного написання історії» «вороже ставиться до тих герменевтичних тенденцій», згідно з якими пропонують обмежитись лише намірами і мотивами історичних діячів. Крім того, він підмічає доволі проблемний момент, проігнорований прихильниками герменевтики, але на який звернули увагу ще Б. Манделів і Г. Гегель, а саме: людські дії в історії можуть мати зовсім непередбачувані наслідки. Цей давній аргумент, на думку Анкерсмита, «підриває герменевтичну теорію у всіх її сучасних варіантах» [1, с. 25-26].

В рамках телеологічної моделі пояснення важливим є поняття *інтенційності*, яке спочатку широко використовувалось у феноменології, а згодом і в аналітичній філософії свідомості. Іntenційність поведінки означає її спрямованість на певний бажаний для суб'єкта об'єкт. Тому для телеологічного пояснення певної дії необхідно вказати на віддалену мету (об'єкт інтенції), яка не міститься у самій дії і є її результатом, який у свою чергу може мати як безпосередні, так і віддалені у часі наслідки [7, с. 119-122, 144, 151-152].

Фон Врігт наголошує на тому, що інтенційне пояснення людських дій має у своїй основі аристотелівський *практичний силлогізм*, тобто воно є формально-логічно обґрунтованим. Найпростіша схема практичного силлогізму виглядає наступним чином:

*Велика послілка:* А, учасник подій, має намір/прагне/має на меті/хоче здійснити (викликати) р.

*Мала послілка:* А вважає/думає/вірить/переконаний/знає, що він не зможе здійснити р, якщо він не здійснить а.

*Висновок:* Отже, А береться за здійснення/розпочинає роботу по здійсненню/здійснює/приймає рішення здійснити а.

По суті схема практичного силлогізму — це *перевернута схема телеологічного пояснення*. Фон Врігт зазначає, що вихідним пунктом телеологічного пояснення є констатація того, що дехто здійснює певну дію. Інша людина задається питанням «Чому?» і, як правило, відповідає «Для того, щоб здійснити р». При цьому передбачається, по-перше, що агент розглядає свою поведінку як причинно пов'язану зі здійсненням р, і по-друге, здійснення р — це саме те, до чого прагне даний агент [7, с. 127-128]. Тобто у ході телеологічного пояснення починають із констатації факту уже виконаної дії (це є висновком у практичному силлогізмі), а потім пропонують реконструкцію цілей і засобів, які зробили можливою цю дію. А міркуючи у формі практичного силлогізму, починають з великої послілки, у якій формулюють твердження щодо бажаного результату дії, потім формулюють малу послілку щодо засобів досягнення такого результату, зрештою формулюють висновок, у якому описують саму дію.

Отже, теорію пояснення поведінки суб'єктів за допомогою інтенційності, тобто цілей, намірів тощо, можна розглядати і як психологічну у своїй основі (вище вже зазначалось, що, наприклад, М. Бевір, вважає, що нарративне пояснення базується на психології здорового

глузду (folk psychology)), і як логічну, як це обґрунтовують, зокрема, Г.Х. фон Врігт і Р. Арон, через аристотелівську ідею практичного силлогізму.

## **Практичний силлогізм в Аристотеля і в соціальних та гуманітарних науках**

Г.Х. фон Врігт зауважує, що джерела такої моделі пояснення як практичний силлогізм містяться в «*Нікомаховій етиці*» Аристотеля та «*Науці логіки*» Гегеля. Ті посилання, які він надає, справді демонструють спорідненість обґрунтовуваних самим Врігтом ідей та ідей Аристотеля і Гегеля. Зокрема, у третьому томі «*Науки логіки*», а саме у третій главі під назвою «Телеологія», можна побачити, що Гегель пов'язує такі поняття як діяльність, мета і засіб. Крім того, він дає означення засобу як «формальний середній член формального умовиводу», як «дещо зовнішнє по відношенню до першого крайнього члена — до суб'єктивної мети, а тому і по відношенню до другого крайнього — до об'єктивної мети» [8, с. 196].

Що ж стосується наданого фон Врігтом посилання на уривок із «*Нікомахової етики*» Аристотеля (1147a25-30), то необхідно відмітити, що це місце далеко не єдине, варте уваги при аналізі його концепції практичного силлогізму (міркування). Більше того, як зазначає Г.Дж. Кьозер (Curther), практичне міркування за моделлю засоби/цілі (means/ends), представленої здебільшого у III книзі, доповнюється в Аристотеля моделлю принципи/прикладу (rule/case), презентованої здебільшого у VII книзі вказаного трактату з етики [26, р. 144].

У трактаті «*Про рух тварин*» Аристотель проводить явну паралель між теоретичним і практичним силлогізмом: «у ході міркувань і виводів щодо нерухомих речей» «метою є умовивід, оскільки, помисливши дві посилки, ми одразу ж мислимо і отримуємо висновок. У нашому випадку висновок, отриманий із двох посилок, стає дією» [3, VII 7-12, с. 746]. Отже, *практичний силлогізм* — це таке міркування, яке завершується прийняттям рішення здійснити певну дію. У цьому силлогізмі велика посилка являє собою результат міркування чи обдумування. Зміст малої посилки отримується від суб'єктивного сприйняття оточуючого середовища і ситуації, у якій перебуває даний суб'єкт дії. А «висновок — це і є дія, тоді як передумови для її здійснення будуть двох видів: через благо і через можливість» [3, VII 23-25, с. 746].

Останнє речення потребує роз'яснення. Коли береться до уваги та-

ка передумова для здійснення дії як *можливість*, то, напевне, переважає практичне міркування за моделлю засоби/цілі. Зокрема, у ІІ книзі Аристотель пише, що, приймаючи рішення, люди займаються ніби пошуком і аналізом у такий спосіб:

Поставивши мету, вони дбають про те, яким чином і якими засобами її досягти; і якщо виявяться декілька засобів, то прикидають, який найпростіший і найкращий; якщо ж досягненню мети служить один засіб, думають, як її досягнути за допомогою цього засобу і що буде засобом для цього засобу, доки не дійдуть до першої причини, яку віднаходять останньою [4, 1112b 12-20]. [...] І якщо нашттовхуються на неможливість [здійснення], відступаються (наприклад, якщо потрібні гроші, а дістати їх неможливо); коли ж [досягнення мети] виявляється можливим, тоді і беруться за справу. «Можливе» те, що буває завдяки нам [...], оскільки в нас джерело [дії] [4, 1112b 25-29].

Приймаючи рішення, людина, за Аристотелем, має міркувати не тільки у напрямку можливості чи неможливості досягнення певної мети, але в першу чергу про те, наскільки прийнятними чи неприйнятними з точки зору блага будуть як мета, так і засоби її досягнення. Адже «мета суть благо, здійсненне у вчинку», а «безумовно здібний до розумних рішень той, хто завдяки розрахунку уміє досягти найвищого із здійснених у вчинках блага для людини» [4, 1141b 12-14]. Натомість «непомірювана і погана людина досягне поставленої мети по розрахунку, а отже, буде людиною, яка ухвалила рішення правильно, але надбала велике зло». Аристотель вказує також на те, що можливі випадки, коли рішення приймають правильно, але нерозумно: «блага можна отримати і при помилковому силогізмі, а саме: отримати те, що слід зробити, але способом, яким не слід, тому що помилковий середній член силогізму» [4, 1142b 11-24]. Ось ще одна цитата, в якій доволі влучно розкривається те, що Г.Дж. Кьюзер назвав моделлю принципи/прикладі:

Дійсно, силогізми, що мають своїм предметом вчинки, включають за-сновок: «оскільки така-то мета і є найкраще» [...], але, що є [найкраще], нікому, крім чеснотливого, не видно, оскільки зісутість заплутує, примушуючи обманюватися щодо засновків учинків. Таким чином ясно, що бути розсудливим, не будучи чеснотливим, неможливо [4, 1144a 31-37].

Підсумовуючи розгляд Аристотелівського розуміння практичного силогізму, необхідно відмітити, що він є *аналогом теоретичного силогізму*, розробленого Аристотелем у «Другій Аналітиці». Практичний силогізм він розглядає у контексті своєї етики добродійностей, показуючи, що людина, будучи розумною істотою, спроможна не тільки на

імпульсивні вчинки, але й на ретельно обдумані і зважені, а будучи водночас моральною істотою, вона спроможна співвідносити свої цілі з благом і добирати засоби їх реалізації, що не суперечать йому. Практичний силогізм отримав свою назву саме через те, що він є *спробою формалізувати* практичну сферу, тобто *сферу людської діяльності*. Г.Дж. Кьозер приходиться до висновку, що, згідно з Аристотелем, практичне міркування є комплексним і складається із трьох стадій: (1) спочатку агент усвідомлює ситуацію завдяки сприйняттю, оформленому звичками (*habit-shaped perception*), (2) виявляє цілі шляхом застосування загальних принципів до окремих ситуацій за допомогою моделі принципи/приклади, а потім (3) планує шляхи реалізації цих цілей згідно з моделлю засоби/цілі [26, р. 153].

Окремо варто вказати на те, що практичний силогізм не розглядається Аристотелем як спосіб пояснення дій інших людей, як це буде мати місце у методології соціальних і гуманітарних наук у ХХ столітті. Для нього це спосіб формалізації і раціоналізації людиною *власної* (практичної у традиційному філософському сенсі цього слова) діяльності. Крім того, Аристотель проводить чітку межу між теоретичним знанням (*episteme*) і практичною мудрістю, або розсудливістю (*phronesis*). Так, у «*Великій етиці*» Аристотель стверджує, що «знання поширюється на те, що пізнаване за допомогою доведення і міркування», а «розсудливість стосується речей, пов'язаних із діяльністю, коли має місце вибір і ухилення, коли робити що-небудь чи не робити залежить від нас» [2, 1196b 39-1197a 3]. «Розсудливість — це певний стан вибору і здійснення дій»; це скоріше «чеснота, а не знання» [2, 1197a 14-17].

Спроба перенесення аристотелівського практичного силогізму зі сфери практичної філософії у площину методології соціальних і гуманітарних наук реалізувалась скоріш за все завдяки герменевтиці, і саме з цим пов'язана така спорідненість (майже тотожність) пояснення і розуміння у методології цих наук. Зокрема, Г.Г. Гадамер у своїй праці «*Истина і метод*» говорить про «герменевтичну актуальність Аристотеля» для гуманітарних наук, які на противагу «теоретичній» науці пов'язані в першу чергу з моральним знанням (розсудливістю, фронезисом). А тому, як стверджує Гадамер, гуманітарні науки є «своєрідними “моральними науками”», предметом яких є людина і те, що вона знає про саму себе. А оскільки людина знає про себе передусім те, що вона є діючою істотою, то гуманітарні науки не пов'язані з «тим, що є», а скоріше — з тим, що «могло б бути й іншим» [9, с. 292].

У Гадамера можна знайти також пояснення того, як розуміння ме-



ханізму власної діяльності і «морального знання-себе» може переноситись на розуміння поведінки інших людей. У зв'язку з цим він вказує на таке згадуване Аристотелем поняття, як *кмітливість*, або *тїама*, що означає здатність людини виносити моральні судження про дії інших людей. «Ми говоримо про кмітливість у тих випадках, коли, виносячи судження, одна людина повністю переноситься у конкретну ситуацію, в якій перебуває й мусить діяти інший». А далі Гадамер додає: «Досвідчена в життєвих справах людина здатна на істинну кмітливість щодо того, хто діє», тому що «вона теж прагне до справедливого й поєднана з іншим через цю спільність прагнень». Отже, «той, хто володіє кмітливістю, знає й судить не з позиції певного недосяжного протиставлення, а виходячи з такої специфічної співприналежності, що пов'язує його з іншим, мислить разом із ним, от ніби те, що хвилює іншого, безпосередньо стосується його самого» [9, с. 300].

Я навела такі розлогі цитати із праці Гадамера, щоб продемонструвати наскільки важливою, з позиції герменевтичної методології, є категорія *розуміння*, яка по суті підміняє собою категорію пояснення (у цьому контексті можна згадати Р. Арона, який розглядає практичний силогізм як «схему пояснення, або скоріше інтерпретації інтенційної поведінки в людській історії» і навіть вживає таке поняття як «*пояснення-інтерпретація*», що передбачає «виявлення умосяжності поведінки учасника подій у специфічних обставинах, у відповідності з метою, що ставилась цим учасником подій» [5, с. 187]<sup>5</sup>). Однак розуміння і пояснення — це все ж таки різні операції мислення, і в залежності від того, як ми будемо їх співвідносити, не в останню чергу залежить успішність такого проекту, як соціальні і гуманітарні *науки*. Справа у тому, що розуміння звернене передусім до суб'єкта пізнання, а пояснення може бути звернене і до іншого суб'єкта. Тому якщо ми пояснюємо тільки щоб краще зрозуміти (як це тлумачиться у герменевтичній і наративістській традиціях), то ми отримуємо знання, яке для нас набуває статусу очевидного і безсумнівного, а отже, суб'єкту, який щось справді зрозумів, доволі важко вийти за межі власного концептуального каркасу («тотальна ідеологія», за К. Мангеймом) і переглянути власні переконання. Якщо ж розуміння розглядати як передумову для

---

<sup>5</sup>Поняття «пояснює розуміння» можна зустріти у М. Вебера, який відіграв далеко не останню роль у становленні сучасної філософії і методології соціальних та гуманітарних наук. *Пояснює розуміння* відрізняється від безпосереднього, згідно з Вебером, тим, що воно передбачає розуміння раціональної мотивації того чи того вчинку, тобто того, чому агент «зробив це саме тепер і у цьому контексті», а також встановлення «зрозумілих для нас смислових зв'язків» [6, с. 608].

пояснення, а саме пояснення звертати до іншого суб'єкта, тобто виносити на загальні результати своєї пізнавальної діяльності, то доведеться враховувати можливі критичні аргументи щодо змісту свого розуміння, тобто у такому разі знання набуває інтерсуб'єктивного характеру (а це є однією із ознак науковості). Натомість Р. Арон стверджує, що «відновлення умосяжності суспільства не є засобом для наукового пояснення. Це суть сама мета історичної практики, яка полягає у тому, щоб зрозуміти не тільки події, але і людей, зрозуміти також, що ці люди минулого відрізнялись від нас» [5, с. 192].

Доволі цікавим є висновок, до якого приходять Арон після докладного розгляду суті полеміки між К. Гемпелем і В. Дреєм з приводу прийнятної моделі історичного пояснення<sup>6</sup>. Зокрема, він стверджує, що вибір модифікованої моделі Дрея (а саме такою він вбачає модель пояснення, яку фон Врігт називав практичним силогізмом, або телео-

<sup>6</sup>Після виходу у 1942 році статті Карла Гемпеля «*The Function of General Laws in History*» головною проблемою, навколо якої зосереджуються дискусії в межах аналітичної філософії історії, стає проблема пояснення. Стаття Гемпеля написана з методологічної позиції логічного позитивізму і пропонує таку модель історичного пояснення, яка з легкої руки Вільяма Дрея — її головного опонента — отримала назву моделі охоплюючих законів (covering-law model). Сам Гемпель послуговувався назвою «дедуктивно-номологічна модель», а згодом, під натиском критики з боку Дрея та його послідовників, доповнив її статистичною, або індуктивно-ймовірнісною, моделлю пояснення. Обидві моделі, згідно з Гемпелем, мають спільну рису: «вони пояснюють деяку подію, вказуючи на те, що, виходячи з певних конкретних обставин і загальних законів, можна було передбачити її появу (передбачити у логічному сенсі цього слова) або з дедуктивною необхідністю, або з індуктивною ймовірністю» [23, с. 75]. На протипагу концепції Гемпеля, Дрей розробив модель раціонального (або мотиваційного) пояснення, яка передбачає пояснення вчинка шляхом «виявлення раціонального зв'язку між діями історичного персонажа і тими мотивами та ідеями, які ми йому приписуємо». На думку Дрея, для історичного пояснення достатньо показати, що без певного мотива, який є раціональною необхідною умовою дії, в історичного діяча не було б підстав зробити те, що він зробив [23, с. 44, 66]. Полеміка між прибічниками моделей пояснення Гемпеля і Дрея у широкій перспективі актуалізувала на новому інтелектуальному ґрунті ту проблему, яка вже обговорювалась на межі ХІХ-ХХ ст. позитивістами та неокантіанцями, — *проблему єдності наукового методу*. Якщо для позитивістів, у тому числі логічних позитивістів, був характерний «методологічний монізм» (саме так фон Врігт називає одну із догм позитивізму [7, с. 43]), то для неокантіанців, як і для Дрея, фон Врігта, Арона, філософів-наративістів, очевидним є те, що науки про людину якісно відрізняються від наук про природу, а отже не можуть бути зведеними до останніх або орієнтуватись на їх методологію. Цікаво, що «опозиція до позитивізму» властива багатьом сучасним гуманітаріям, незважаючи на те, що, як справедливо зазначає А. Мегілл, «як філософська позиція він давно вже мертвий». Однак багато хто з не-філософів все ще апелює до формулювань логічного емпіризму «кожного разу, коли хоче здаватися строгим і методологічно підкованим» [15, с. 181, 211].

логічним поясненням, а сам Арон називав її теорією історичної інтерпретації, або моделлю умосаяжності одиничного зв'язку) призводить до прийняття *аналітичної версії німецького терміну Verstehen*, що свого часу використовувався І.Г. Дройзеном, В. Дільтеєм і М. Вебером. А отже, як зазначає Арон, ця теорія історичного пояснення-інтерпретації повертає нас від аналітичної філософії до герменевтики, від традиції наукового об'єктивізму до протилежної німецької традиції наук про дух [5, с. 188-189]. Єдине застереження, яке він робить у даному контексті, що цю теорію необхідно розглядати не як психологічну, а як логічну, тобто що завданням дослідника є не інтуїтивне схоплення того, що мало місце у свідомості учасника подій, а розумове осмислення одиничного зв'язку між цілераціональною дією (у розумінні Вебера)<sup>7</sup>, метою і засобом.

Висновок, який слідує із попередніх міркувань, полягає у тому, що перенесення аристотелевої схеми раціоналізації власної практичної діяльності людини як розумної і моральної істоти на ґрунт соціальних і гуманітарних наук, зокрема історії, виявляється доволі проблематичним. Наукове знання формулюється з позиції третьої особи, що для представників соціальних і гуманітарних наук викликає суттєві ускладнення, в силу того, що тут співпадає суб'єкт і об'єкт пізнання. В результаті виникає *спокуса підмінити пояснення об'єкта дослідження його розумінням*, що і відбувається, зокрема, в герменевтичній і генетично пов'язаній з нею наративістській традиціях. Але розуміння реалізує позицію від першої особи, і те, що є очевидним для одного дослідника, може бути зовсім не таким для іншого. Отже, наукове пізнання не може зупинитись там, де дослідник щось зрозумів і проінтерпретував, написавши деяку розповідь; у науці має бути місце для доступного пояснення для інших суб'єктів пізнання з позиції третьої особи. Думаю, це можна реалізувати у разі, якщо застосувати кантівську ідею *коперніканського повороту*, а саме: сконцентрувати увагу не стільки на об'єкті пізнання та його специфіці (у порівнянні з об'єктом природничих наук), скільки на суб'єкті та його пізнавальній здатності. У цьому контексті пріоритетним стає не питання «Як пізнавати специфічний об'єкт?», а питання «*Що я взагалі можу знати про цей об'єкт?*». І нехай не бентежить те, що сам Кант у «Критиці

<sup>7</sup>Цілераціональна соціальна дія (на відміну від ціннісно-раціональної, традиційної та афективної), згідно з Вебером, — це дія, в основі якої лежить очікування певної поведінки предметів зовнішнього світу та інших людей і використання цього очікування в якості «умов» або «засобів» для досягнення своєї раціонально поставленої і ретельно продуманої мети [6, с. 628].

*чистого розуму*», де він якраз і відповідає на це головне питання своєї теоретичної філософії, нічого не говорить про соціальні і гуманітарні науки та їх методологію (адже за часів Канта їх ще просто не було). Більш важливим є те, що головне кантівське питання формулюється як «Що таке людина?», а отже якщо брати до уваги усі три *Критики* разом, у кантівському дусі можна обґрунтувати не тільки методологію природничих наук, але і соціальних та гуманітарних, деякою мірою альтернативну до пануючої нині в межах останніх — герменевтичної і наративістської.

## **Проблема верифікації посилок практичного силогізму**

Реалізація позиції від третьої особи породжує проблему можливості інтерсуб'єктивної перевірки отриманого знання. У випадку із такою моделлю пояснення інтенційних дій як практичний силогізм вирішення цього завдання є доволі проблематичним, що ставить під сумнів доцільність її застосування в якості *моделі наукового пояснення*. Ця теза потребує спеціального обґрунтування, оскільки вона йде врозріз із доволі поширеним переконанням, що практичний силогізм — це найбільш оптимальна модель пояснення інтенційних людських дій, а тому альтернативи для неї в межах соціальних і гуманітарних наук, принаймні поки що, немає. Зокрема, фон Врігт стверджує, що ця модель є тією моделлю пояснення, «яка так довго була відсутньою в методології наук про людину і яка є справжньою альтернативою моделі пояснення через закон» [7, с. 64].

Докладний аналіз проблеми верифікації посилок практичного силогізму можна знайти у тій самій праці фон Врігта (див.: [7, с. 139-150]), де він приходить до висновку, що для того, аби перевірити на істинність висновок практичного силогізму, необхідно спочатку верифікувати його посилки, а це можна зробити тільки опосередкованим шляхом. Тому «такого типу “верифікації” носять тільки гіпотетичний і попередній характер [...] Вони засновані на аналогіях і припущеннях, котрі, хоча зазвичай і надійні, в окремому випадку можуть виявитись помилковими» [7, с. 142]. Фон Врігт зазначає, що, окрім опосередкованих способів верифікації, існує «більш безпосередній метод встановлення інтенцій агента» — задати питання самому суб'єкту дії. Але цей метод також не можна вважати дієвим, адже, по-перше, далеко не завжди для дослідника є така можливість, і по-друге, зовсім

немає гарантії, що відповідь агента щодо його інтенцій буде правдивою. Через те, що перевірка на фактичну істинність посилок практичного силогізму, а отже і виведеного із них висновку, виявляється такою проблематичною, фон Врігт стверджує, що він робить акцент на «*формальній*» *правильності* телеологічного пояснення дій. Таке пояснення цілком може виявитись «*фактично необгрунтованим*», тобто хибним, у тому сенсі, що справжня причина пояснюваної дії була іншою. Однак цінність такого пояснення для фон Врігта полягає у тому, що воно є «*ex post actu*<sup>8</sup> конструкцією посилок, що відповідають певному висновку» [7, с. 148-150]. Важливо наголосити, що фон Врігт, акцентуючи на формально-логічному аспекті практичного силогізму, не розглядає проблему вибору з-поміж альтернативних сукупностей посилок (інтенцій агента) для певного висновку (здійснена дія), однак для емпіричної науки (а саме такими є соціальні і гуманітарні науки) ця проблема носить фундаментальний характер.

Отже, згідно із реконструйованою аргументацією фон Врігта виходить, що весь практичний силогізм не може бути верифікованим тому, що не можуть бути верифікованими його посилки, в яких щось стверджується або заперечується про інтенції суб'єкта дії. Вони не можуть бути об'єктом зовнішнього спостереження, і навіть їх вербальне вираження самим суб'єктом не дає гарантії істинності. Мовою Канта можна сказати, що все, що стосується внутрішнього світу людини (її намірів, цілей, бажань, мрій, страхів, сподівань тощо), не є предметом знання. *Адже знання можливе виключно про феномени і в рамках можливого досвіду*, інакше кажучи про спостережувані явища (у даному контексті — це реалізовані дії), але не про ноумени. Для Канта ноумен — це демаркаційне поняття, яке вказує на сферу, про яку ми можемо мати тільки більш чи менш обгрунтовані переконання. Тому цілком логічно, що практичний силогізм, послілками якого виступають твердження щодо ноуменальної сфери, є скоріше інтерпретацією дії, націленою на її суб'єктивне розуміння, а не її науковим поясненням<sup>9</sup>.

Головний висновок, який необхідно зробити із наведених аргумен-

---

<sup>8</sup>Лат. — після дії.

<sup>9</sup>Розглядаючи телеологічні теорії соціальної дії, І.Ф. Девятко приходиться до висновку, багато в чому релевантного до сформульованого у цій статті: «*одиночні каузальні судження, сформульовані телеологічною мовою бажань та намірів і у формі практичного силогізму, у тому числі надані істориком пояснення історичних фактів, . . . володіють самоочевидною інтуїтивною переконливістю і в деяких випадках насправді є істинними судженнями, однак їхня передбачувана істинність і їхній пояснюючий статус можуть бути строго обгрунтовані тільки іншою, неінтенціоналістською і, можливо, нетелеологічною мовою*» [10, с. 287].

тів у кантівському дусі, має бути сформульованим у такий спосіб: *наукове пізнання людини має свої межі*, причому це стосується як пізнання людиною себе, так і пізнання інших людей<sup>10</sup>. Цей висновок має принципове значення для усіх наук, що вивчають найрізноманітніші аспекти людини як істоти, що виходить за межі природного світу, тобто такою, що спроможна породжувати і водночас осмислювати попперівський світ-3<sup>11</sup> — світ культури у широкому сенсі цього слова як об'єктивований продукт людської мови і людських думок. Людина, будучи водночас і феноменом (біологічною і психологічною істотою, підпорядкованою законам природи), і ноуменом (розумною і вільною істотою, підпорядкованою законам свободи), може мати знання про себе виключно як про феномена. Все решта, що залишається поза фокусом уваги науки, безперечно, стосується найкращих із можливих проявів людини, однак воно не підлягає науковому поясненню.

## Пояснення та інші завдання історичної науки

Сформульований у попередньому розділі висновок носить негативний характер, оскільки стосується того, яким не має бути пояснення, сконструйоване істориком у якості науковця (воно не має являти собою або ж включати до своєї структури телеологічне пояснення інтенційних людських дій згідно з моделлю практичного силогізму). Втім важливо також вказати на те, за яких умов історичне пояснення може отримати свій науково легітимний статус, що воно має передбачати і з чим бути нерозривно пов'язаним.

<sup>10</sup>В. Козловський, аналізуючи прагматичну модель кантової антропології, викремлює п'ять «епістемологічних парадоксів», які засвідчують труднощі, характерні для самої людської природи і які встановлюють межу для пізнання людиною себе та інших людей. Другий з-поміж цих парадоксів він формулює як «парадокс внутрішнього досвіду, що постає як зовнішній». Його суть полягає у тому, що кожного разу, коли ми намагаємося систематично і з використанням надійних наукових методів обґрунтувати знання, отримане на основі внутрішнього досвіду (зокрема, про мотиви, цінності, сенси, переживання), ми насправді отримуємо знання, які моделюють внутрішній досвід за схематикою зовнішнього досвіду, а отже, знання, що змальовує внутрішні стани у категоріях зовнішнього досвіду, де першочергову роль відіграє категорія каузальності. В результаті замість знань про справжні визначальні спонукки людських дій ми отримуємо знання про загальні причини, що детермінують вчинки людей [13, с. 337-338].

<sup>11</sup>Третій світ, або світ-3 — це світ об'єктивного змісту мислення, передусім змісту наукових ідей, поетичних думок і творів мистецтва. Поппер наполягає на тому, що його необхідно відрізнити від другого світу станів свідомості або світу ментальних станів [21, с. 108].

Як правило, «пояснити що-небудь» означає відповісти на питання «Чому це має місце?» або ж «Що стало його причиною?». Принаймні з часів Д. Юма категорія причинності перебуває у центрі численних філософських дискусій, зокрема з приводу суті і можливостей наукового пізнання. Особливої гостроти ці дискусії набувають там, де йдеться про проблему поєднання природи і свободи, тобто про сферу наукового соціального і гуманітарного пізнання. Адже, з одного боку, будь-яка наука має справу із сущим, з тим, що є (має місце у дійсності і може бути предметом безпосереднього або можливого досвіду), але, з іншого боку, об'єкт соціальних і гуманітарних наук — це істота, яка спроможна, мовою Канта, спонтанно породжувати нові причинні ряди у феноменальному світі, а її воля може бути цілком незалежна від «примусу чуттєвих спонук» [11, с. 319]. І твердження, що будь-яке явище має причину виключно в іншому чи інших явищах, може тлумачитись як те, що немає місця для вільної людської дії. Однак, оскільки людина все таки спроможна проявляти себе як вільну істоту, то проблема для дослідника-гуманітарія полягає у тому, що завжди залишається люфт, зумовлений тим, що могло б бути й інакше. Як же у такому разі науково пояснити певний стан справ? Те, що деякий полонений після тривалих допитів почав говорити, ще не означає, що тортури стали причиною того, що він почав говорити. Адже цілком імовірно, що після виснажливих тортур деякі полонені все одно триматимуть язик за зубами. Або ж інший приклад: те, що у блокадному місті деякий житель почав практикувати канібалізм, зовсім не означає, що тривала блокада міста стала причиною того, що хтось вдався до таких страшних дій. Він міг би обрати й іншу стратегію поведінки, наприклад, померти з голоду, натомість не втративши людської гідності.

Відповідь на питання «Як поєднати природу<sup>12</sup> і свободу<sup>13</sup>?» в рам-

---

<sup>12</sup>У «Критиці чистого розуму» Кант розрізняє два значення терміну «природа»: формальне і матеріальне. «Природа, взята adjective (formaliter), означає зв'язок визначень певної речі за певним внутрішнім принципом причинності. Натомість під природою substantive (materialiter) розуміється сукупність явищ, оскільки вони силою певного внутрішнього принципу причинності наскрізь пов'язані» [11, с. 259]. Вочевидь у розглядуваному контексті треба брати до уваги друге значення, як сукупність усіх предметів зовнішніх чуттів і як протилежність свободі.

<sup>13</sup>Свобода у «Критиці чистого розуму» розглядається Кантом у трансцендентальному сенсі як «особливий вид каузальності, згідно з якою могли б наставати події у світі, себто спроможність безумовно починати якийсь певний стан, а відтак і ряд його наслідків», як «спроможність діяти незалежно від законів природи» [11, с. 275-287].

ках наукового дослідження можна знайти у кантівській «*Критиці чистого розуму*»: з огляду на те, що людські дії можна розглядати і як річ саму по собі, що має інтелігібельний характер, і як явище, що має емпіричний характер, каузальність постає у двох аспектах. *Вчинки як явища* завжди перебувають у зв'язку з іншими явищами за законом розсудку, а отже, можуть бути виведеними із них як зі своїх умов, але, розглядаючи водночас *вчинки як речі самі по собі*, необхідно визнати, що суб'єкт дії не підлягає жодним умовам чуттєвості і сам не є явищем [11, с. 321-322].

Якщо погодитись із наведеним кантівським розрізненням, доведеться визнати, що наукове пояснення має обов'язково містити аналіз каузальних зв'язків між явищами. На прикладі історичного пояснення це означатиме, що визнання принципу «В історії немає умовного способу» не призводить до заперечення того, що у дійсності не могло бути інакше. Просто *історик має вивчати дії чи події як явища і шукати їх причини в інших явищах*, що зрештою забезпечить розширення причинного ряду за рахунок залучення широкого масиву емпіричних даних. Саме на цей аспект пояснення вказують ті філософи, які говорять, що воно не може обмежитись телеологічним поясненням інтенційних дій (див., напр.: [1, с. 26]). Отже, першою позитивною умовою можливості історичного пояснення як наукового треба назвати його *каузальний характер*, тобто націленість на розкриття причинних зв'язків<sup>14</sup>. Оскільки наратив має складну структуру, що включає такі елементи, як здійснені агентом дії, події, які відбуваються, герої, які діють, та оточення, яке складається (див.: [15, с. 237]), то цілком зрозуміло, що наративне пояснення може стосуватись найрізноманітніших комбінацій із цих елементів (окрім дії/події, це може бути герої/оточення, герої/події, герої/оточення/дії тощо). Головне щоб такі пояснення носили каузальний характер<sup>15</sup>.

Другою важливою умовою наукового характеру історичного пояснення є його *зв'язок* не тільки з описом, що традиційно визнається за головну особливість т. зв. ідеографічних (на відміну від номотетичних) наук, але, що не менш важливо, і з *обґрунтуванням та інтер-*

<sup>14</sup> А. Мегіл, говорячи про пояснення, стверджує, що «існує різниця між вилученим із минулого каузальним сенсом “Чому?” і таким, що орієнтує на майбутнє, цілепокладанням» [15, с. 202].

<sup>15</sup> Як модель каузального історичного пояснення можна розглядати ситуаційний аналіз, запропонований К. Поппером для гуманітарних наук, але в рамках його загальної філософської концепції розвитку науки шляхом спроб і помилок (див.: [21, с. 166-183]).



*претацією*<sup>16</sup>. Суттєвим у даному контексті є таке термінологічне уточнення. Термін «пояснення» може вживатися як у вузькому значенні, а саме як встановлення каузальних зв'язків, а також у широкому — як роз'яснення чого-небудь, і тоді пояснення розглядається як синонім інтерпретації. Саме так розширено розуміє історичне пояснення Ф.Р. Анкерсміт, який говорить, що історик пояснює минуле, «розглядаючи його у світлі певної *Ns* (наративної субстанції<sup>17</sup>). На цьому рівні самі наративи є поясненням» [1, с. 328]. (Вище вже вказувалось на те, що в історичному поясненні вбачав інтерпретацію також Р. Арон.) А оскільки наративи (для Анкерсміта це синонім «історичної інтерпретації» або пропозиції певної «*точки зору*», з якої необхідно розглядати минуле [1, с. 29]) на рівні пояснення не мають референційного зв'язку з історичною дійсністю, а мета їх написання — «надати особливу, унікальну інтерпретацію минулого» [1, с. 291], то таких інтерпретацій може бути безліч. Головне завдання наративної субстанції, згідно з Анкерсмітом, полягає в індивідуалізації фрагмента минулого шляхом поєднання воедино окремих висловлювань. Відтак, стверджує Анкерсміт, «наративне знання необхідно відрізнити від наукового» [1, с. 162].

Яким же тоді є наративне знання, якщо не науковим, і що у такому разі робить історик, коли пояснює-інтерпретує? Відповідь можна знайти у його «*Наративній логіці*»: історичне знання представлене як буквральними, так і метафоричними твердженнями, а сам наратив належить до «форм оповідної літератури», найбільш спорідненої з історичним романом [1, с. 38]. А оскільки література належить до сфери мистецтва, то цілком зрозуміло, чому Анкерсміт робить такий акцент на унікальності й оригінальності історичного наративу. Крім того, доволі показовим є його прочитання пошперівського заклику бути сміливим і оригінальним при висуненні гіпотез. Зокрема, він говорить, що «у цьому написання історії дивовижно співпадає з тим, як Карл Пошпер уявляв природу наукових теорій». Своєрідність прочитання

<sup>16</sup>Тут я слідую за А. Мегілом і його ідеєю чотирьох головних завдань історіографії: опис, пояснення, аргументація чи обґрунтування та інтерпретація (див.: [15, с. 241-242]).

<sup>17</sup>Під наративними субстанціями Анкерсміт розуміє «первинні логічні сутності в історіографічних описах минулого», які виконують «суто роз'яснювальну функцію»; «вони є лінгвістичними прийомами, допоміжними конструкціями, за допомогою яких історики намагаються надати максимально чітку й узгоджену репрезентацію минулого». Наративні субстанції, у його розумінні, відрізняються від теоретичних понять саме тим, що вони «позначають не явища чи аспекти минулого, а виключно наративні інтерпретації минулого» [1, с. 146, 162].

Анкерсмітом попперівського заклику полягає у тому, що, спонукаючи «істориків ризикувати якомога більше», він попереджав, що такий ризик має бути «обдуманим» — «ця розповідь не має бути спростована колишнім чи майбутнім історичним дослідженням» [1, с. 12]. Натомість, як відомо, Поппер пропонував свої сміливі припущення якомога більше критикувати і шукати для них потенційного спростування, а найбільш продуктивною може бути критика з боку інших дослідників, адже для людини більше властива схильність шукати підтвердження, ніж спростування своїх ідей. Що стосується митців, то, напевне, вони використовують мовні засоби здебільшого з метою творчої самореалізації і самовираження, презентації власного унікального бачення й оригінального підходу. Звичайно, такі речі, як оригінальність, новизна і т. ін. важливі у науковій діяльності. Однак, як зазначає Поппер, «основа людської раціональності — аргументативна (або критична) функція мови»<sup>18</sup> [21, с. 160], завдяки якій відбувається прогрес у будь-якій сфері, адже вона сприяє усуненню помилок у міркуваннях суб'єкта.

Деяка плутанина має місце також і з термінами «пояснення», «обгрунтування» та «аргументація». Логічне відношення між ними є відношенням підпорядкування, а саме: обгрунтування включає і пояснення, і аргументацію, як і доведення, підтвердження, означення, виправдання та інші способи, які дозволяють підвищити епістемічний статус того, що стверджується дослідником [12, с. 214-215]. Важливо також відмітити, що більшість сучасних філософів науки сходяться на тому, що термін «обгрунтування» доречно вживати не стільки по відношенню до характеристики знання (хіба що у сенсі обгрунтованості деякого положення у даний момент часу), стільки по відношенню до безкінечного по своїй суті процесу [12, с. 215]. З огляду на це позиція Анкерсміта, згідно з якою описові висловлювання використовуються в якості «ілюстрації» «точки зору» історика, «або аргументами на її користь», виглядає доволі слабкою. Адже обгрунтувати означає не

<sup>18</sup> Аргументативна функція мови, згідно з Поппером, належить до вищих функцій мови (поруч із дескриптивною), властивих тільки мові людини (а найвищою формою її розвитку є добре організоване критичне обговорення). Причому чотири головні функції мови (експресивна, сигнальна, дескриптивна і аргументативна) він, слідуючи концепції Карла Бюлера і далі розвиваючи її, вибудовує в ієрархію. Це означає, що поява функції на більш високому рівні ієрархії відбувається на основі попередньої чи попередніх, але функції більш низького рівня можуть існувати незалежно від того, присутні при цьому функції більш високого рівня чи ні. Саме з цим Поппер пов'язує той факт, що «найважливіші функції мови залишилися непоміченими майже всіма філософами» [21, с. 121].

тільки проілюструвати свою «точку зору». Як стверджував К. Поппер, світ сповнений підтверджень, і за бажання такі підтвердження можна завжди знайти на користь навіть будь-якої нісенітничі чи спекуляції<sup>19</sup>. Це означає, за Поппером, що підтвердження не є відмінною ознакою наукового обґрунтування. Скоріше, треба концентрувати увагу на пошуку критичних аргументів, які потенційно можуть спростувати те, що має на увазі дослідник. У цьому контексті пояснення необхідно розглядати як гіпотетичні, «пробні теорії», за термінологією Поппера, які підлягають ретельній перевірці, у тому числі й інтерсуб'єктивній.

Ще один аспект, який вартий уваги у розглядуваному контексті. Анкерсміт стверджує, що «усі наративи несумірні» [1, с. 293]. Ця теза цілком підпадає під те, що Поппер називає «міфом концептуального каркасу», який лежить в основі *релятивізму*, тобто «вчення, згідно з яким істина пов'язана з наявною у нас сукупністю інтелектуальних засновків» [20, с. 558]. Концептуальний каркас він метафорично називає інтелектуальною або духовною в'язницею [20, с. 582], до якої потрапляють ті люди, які стверджують неможливість *плідної* дискусії між носіями різних точок зору стосовно того чи того питання. Поппер запевняє, що дискусія *може бути* тим більш плідною, чим більше розходяться початкові думки учасників дискусії, але за умови, якщо ці учасники націлені не на обґрунтування чи виправдання своєї тези або теорії і не на те, щоб переконати опонента в істинності своєї позиції, а на хоча б мінімальне наближення до істини та краще розуміння своєї чи чужої позиції. Отже, дискусія є «тим більш плідною, чим більше її учасники дізнались в ході неї, чим більше цікавих і складних питань було задано учасниками дискусії, чим більше їм довелося обдумати нових відповідей, чим більше похитнулись їхні думки, чим радикальніше змінилася їхня точка зору в результаті дискусії, коротше кажучи, чим ширшим став їх інтелектуальний горизонт» [20, с. 561].

Метод критичної дискусії, на думку Поппера, і є справжнім методом науки, а «автономний світ вищих функцій мови робиться світом науки» [21, с. 122]. У той же час він вказує на те, що серйозні критичні дискусії завжди є складною справою, оскільки у них постійно втручаються нераціональні людські елементи [20, с. 571]. Це дуже добре помітно на прикладі історичних дискусій, особливо з тих питань, які зачіпають індивідуальну чи колективну ідентичність людей<sup>20</sup>. У

<sup>19</sup>Пор. з тезою Анкерсміта: «що б ми не написали у своєму історичному творі про Ренесанс, це не може не бути істинним по відношенню до *нашого* Ренесансу» [1, с. 309].

<sup>20</sup>Про те, чому дискусії між істориками можуть нагадувати і часто справді на-

підсумку можна зробити висновок, що визнання істинності тези Анкерсміта щодо несумірності історичних наративів рівнозначно визнанню того, що історики, пишучи такі праці, виходять за межі науки, що підтверджується, зокрема, іншою його тезою: «робота історика деякою мірою схожа на створення метафізичних систем. Філософ, який стверджує, що “реальність є вода” (Фалес) або “реальність є ідея” (Гегель) тощо, подібно до історика, захищає деяку “точку зору”, з якої необхідно розглядати реальність» [1, с. 317].

Такі базові вимоги до наукового методу як *вільний критицизм* і *публічність* (або соціальність) багато в чому не задовольняються у соціальних і гуманітарних науках тому, що їх представники у своїй переважній більшості, як стверджує Поппер, не визнають існування світу-3 [21, с. 158]. Більшість опонентів ідеї про об'єктивний третій світ вважають, що проблеми, припущення, теорії, аргументи, міркування — це символічні чи лінгвістичні вираження суб'єктивних ментальних станів, тобто є проявами суб'єктивного другого світу ментальних станів. З їх точки зору, ці явища являють собою засоби комунікації, символічні чи лінгвістичні засоби викликати в інших людей подібні ментальні стани або поведінкові схильності діяти певним чином [21, с. 109]. Такий підхід, який у значній мірі презентований у гуманітарних науках, Поппер називає *епістемологічним експресіонізмом*. «Експресіоніст вважає, що все, що він може зробити, — це дозволити своєму таланту, своїй обдарованості виразити себе у своєму творінні», «виказати або виразити власні ментальні стани». На противагу до цього «старого суб'єктивного підходу до інтерпретації знання» Поппер наполягає, що «все залежить від взаємного обміну між нами і нашими творіннями, від продукту, який ми вкладаємо у третій світ, і від постійного *зворотного зв'язку* від третього світу до нас, який може бути посиленням свідомою самокритикою» [21, с. 146-147].

Науковцям у царині соціальних і гуманітарних наук необхідно не тільки досліджувати свій об'єкт з позиції третьої особи і в якості феномена у кантівському сенсі (про що говорилося наприкінці розділу «Практичний силогізм в Аристотеля і в соціальних та гуманітарних науках»), але і розглядати теорії та аргументи, свої так само як і чужі, як мешканців світу-3. Це означає поглянути на проблеми, аргументи, теорії і т. ін. безвідносно до того, хто їх висунув, сформулював чи обґрунтував («знання без того, хто знає» [21, с. 111])<sup>21</sup>, але у *логічному*

гадують політичні дебати, а також про умови можливості раціональної історичної дискусії докладніше див.: [18, с. 198-199].

<sup>21</sup>Третій світ є продуктом людської діяльності, але водночас він має розглядатись

зв'язку з іншими проблемами, аргументами та теоріями. З огляду на це можна стверджувати, що важливою передумовою здійснення успішної наукової діяльності є попередня підготовка суб'єкта наукового пізнання. Традиційне розуміння вимог, що висуваються до підготовки історика — максимальне розширення його кругозору (в ідеалі — здійснення кругосвітньої подорожі), а також оволодіння методом критики джерел і літературною майстерністю. Однак не менш важливим умінням, яке має культивувати історик, так само як і будь-який інший науковець, є *критичне мислення*, що включає інтелектуальну скромність, усвідомлення обмеженості пізнавальних здатностей окремої людини, вміння дослухатись до конструктивних критичних аргументів, готовність переглядати свої ідеї і переконання, розмежовувати ідеї та їх носіїв тощо.

## Висновки

Негативний висновок, сформульований за підсумками розгляду практичного силогізму як моделі пояснення інтенційних людських дій у соціальних і гуманітарних науках, може бути підтриманим і деякими наративістами, зокрема Анкерсмітом. Однак що стосується позитивного аспекту, який можна виокремити на основі здійсненого у цій статті аналізу проблеми можливості наукового історичного пояснення, аргументації, обґрунтування та інтерпретації, він виявиться доволі проблематичним і навряд чи прийнятним в межах наративної філософії історії. В рамках цієї традиції пропонується розглядати наратив як «форму організації та репрезентації історичного знання, аналогічну теорії в точних і природничих науках», як «цілісність, в структурі якої закладено певний механізм пояснення та інтерпретації» (О.В. Мішалова) [19, с. 33-34]. Однак для того, щоб історичний текст був не просто функціонально аналогічним теорії у точних та природничих науках, але і справді міг розглядатись в якості історичної теорії, не достатньо, щоб він презентував оригінальну точку зору на

---

як автономний і анонімний [21, с. 146]. Поппер відмічає, що «інтерпретація, яка розглядається як об'єкт третього світу, завжди буде теорією». А будь-яка теорія укорінена в інших теоріях та інших об'єктах світу-3, наприклад, аргументах, що мають відношення до розглядуваної проблеми [21, с. 162]. Визнання цього факту тягне за собою зобов'язання для науковця, зокрема історика, не просто робити певні заяви й оформлювати їх у прийнятну і привабливу для публіки літературну форму, а, як говорить А. Мегіл, «бути в змозі аргументувати, коли його просять про це» [15, с. 216].

минуле, щоб факти у його світлі отримали теоретичне (значною мірою ціннісне) навантаження і щоб у його структурі можна було виокремити окрім фактуально-емпіричного ще й концептуально-теоретичний рівні [19, с. 40-41]. Інакше кажучи, результат роботи історика можна вважати науковою теорією не тому, що він має ціннісно-нормативний і концептуально-теоретичний виміри, а у тому разі, якщо сам історик розглядає його у логічному зв'язку з іншими теоріями, проблемами, релевантними до тих, які розглянуті у його роботі, аргументами та іншими об'єктами пошперівського світу-3 як лінгвістичного універсуму. А отже, дослідник буде змушений їх співставляти, порівнювати, узгоджувати, переглядати, тобто робити все, що і має робити *науковець* — постійно наближатись до Істини, ніколи не претендуючи на володіння нею, але і не відмовляючись від її пошуку. Як наслідок, сформульовані в результаті ретельно проведеного і прийнятно оформленого дослідження положення розглядаються всього лише як правдоподібні гіпотези, котрі можуть бути значно скориговані або навіть відкинуті в ході подальших досліджень.

Напевне, головна причина розходження між наративною філософією і критичним раціоналізмом полягає у тому, що перша перейняла від континентальної традиції доволі розширене тлумачення літератури і вбачає у написанні історії саме таку літературну діяльність з усіма наслідками, що звідси випливають (з єдиною відмінністю, що, окрім власне «наративного написання історії», діяльність історика передбачає також стадію «історичного дослідження»<sup>22</sup>). Натомість у критичному раціоналізмі традиційно велика увага приділяється *проблемі демаркації*, яка у даному контексті стосується чіткого розмежування (гуманітарної) науки і (літературного) мистецтва. Заперечення тези логічних позитивістів щодо універсальності емпірико-індуктивістської методології в межах критичного раціоналізму не призводить до ствердження необхідності розробки для гуманітарних наук специфічної методології. Такі ознаки наукового методу як публічність і вільний критицизм однаково важливі для усіх наук, так само як і подолання усіх форм психологізму та суб'єктивізму, логічна аргументація, отожднення наукового пояснення з виявленням каузальних зв'язків між явищами феноменального світу, можливість раціональної і плідної дискусії між

<sup>22</sup> Анкерсміт вказує на те, що таке розрізнення є доволі поширеним у німецькій і голандській філософії історії. «Встановлення фактів являє собою підготовчу стадію у вирішенні завдання, яке ставить перед собою історик. Адже для нього справжня проблема полягає у тому, як поєднати ці факти у послідовну історичну розповідь. Саме це я і називаю “наративним написанням історії”» [1, с. 23].

дослідниками, тільки якщо вони претендують на цей науковий статус. У зв'язку з цим важливо обмовитись, що представники наративної філософії історії напевно не мають таких претензій, поміщаючи історію «між наукою і мистецтвом» (Г. Іггерс). Якщо ж говорити про історію у сенсі науки, то скоріш за все недоречно розділяти діяльність історика на «детективну» і «літературну» фази, вона вся пройнята дослідницьким духом. Так само справедливим необхідно визнати твердження Мегіла, що «не вся історія є наративною» [15, с. 230]. Історик багато в чому може відходити від «нاراتивної історії», коли переходить на теоретичний рівень, а саме на рівень пояснення, обґрунтування та інтерпретації<sup>23</sup>.

## Література

- [1] Анкерсмит Ф.Р. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков. — Москва: Идея-Пресс, 2003.
- [2] Аристотель. Большая этика // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. — Москва: Мысль, 1983. — Т. 4. — С. 295-374.
- [3] Аристотель. О движении животных // ΣΧΟΛΗ. — 2016. — Vol. 10.2. — С. 733-753.
- [4] Аристотель. Нікомахова етика. — Київ: Аквілон-Плюс, 2002.
- [5] Арон Р. Историческое объяснение // Философия и общество. — 2003. — № 4(33). — С. 156-192.
- [6] Вебер М. Основные социологические понятия // Вебер М. Избранные произведения. — Москва: Прогресс, 1990. — С. 602-643.

---

<sup>23</sup>К. Лоренц вказує на доволі примітну особливість історії — її практичний, прагматичний і навіть «споживацький» аспекти, зацікавленість широкого кола людей (аудиторії) тим, якою є їх історія. В результаті історики можуть орієнтуватись на те, що він називає «горизонтом очікування» з боку такої зацікавленої аудиторії, і, звертаючись до неї зі своїми текстами, презентувати власний «нормативний вибір» («перспективу бачення» або «точку зору») у якомога більш доступній для неї формі [14, Вип. 3, особливо с. 80-82]. Можна загалом погодитись із тезою Лоренца: «До тих пір і у тій мірі, допоки спільноти людей будуть виводити свою ідентичність з історії, написання історії зберігає цей практичний і нормативний характер» [14, Вип. 3, с. 78]. Однак необхідно додати суттєву ремарку: якщо історики будуть слідувати виключно «горизонту очікування» з боку аудиторії, вони просто перестануть бути науковцями. Тому визнаючи важливість соціальних функцій історичної науки, зокрема функції формування і підтримки ідентичності, треба пам'ятати і про її суто когнітивні функції та загальні стандарти науковості.

- [7] *Вригт Г.Х. фон.* Объяснение и понимание // Вригт Г.Х. фон. Логико-философские исследования: Избр. труды. — Москва: Прогресс, 1986. — С. 35-241.
- [8] *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. В 3-х т. — Москва: Мысль, 1972. — Т. 3.
- [9] *Гадамер Г.-Г.* Истина і метод. — Київ: Юніверс, 2000. — Т. I: Герменевтика I: Основи філософської герменевтики.
- [10] *Девятко И.Ф.* Социологические теории деятельности и практической рациональности. — Москва: Аванти плюс, 2003.
- [11] *Кант И.* Критика чистого разума. — Київ: Юніверс, 2000.
- [12] *Козаченко Н.П.* Сокращение «Трилеммы Мюнхаузена»: проблема бесконечности и современные теории обоснования // Актуальные проблемы духовности: сб. науч. праць / Ред.: Я.В. Шрамко. — Кривий Ріг, 2012. — Вып. 13. — С. 213-231.
- [13] *Козловський В.* Кантова антропологія: джерела, констеляції, моделі. — Київ: Вид. дім «Киево-Могилянська академія», 2014.
- [14] *Лоренц К.* Историческое знание и историческая действительность: в защиту «внутреннего реализма» // Личность. Культура. Общество. — Т. XIV. — Вып. 1. — С. 70-81; Вып. 2. — С. 89-98; Вып. 3. — С. 71-89.
- [15] *Мегилл А.* Историческая эпистемология. — Москва: Канон+, 2009.
- [16] *Мішалова О.* Герменевтична vs наративна філософія історії // Науковий вісник Чернівецького університету: Зб. наук. праць. — Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2013. — Випуск 663-664. Філософія. — С. 198-203.
- [17] *Мішалова О.В.* Концепції історичного наративу в континентальній філософії історії // Актуальні проблеми духовності: сб. науч. праць / Ред.: Я.В. Шрамко. — Кривий Ріг, 2013. — Вып. 14. — С. 36-45.
- [18] *Панафидина О.П.* Объективность исторического знания и критический рационализм (К вопросу о возможности истории в смысле науки) // Актуальні проблеми духовності: сб. науч. праць / Ред.: Я.В. Шрамко. — Кривий Ріг, 2015. — Вып. 16. — С. 194-205.



- [19] *Панафідіна О.П.*, Мішалова О.В. Факти і цінності в історичному дослідженні: дихотомія чи взаємозв'язок? // Актуальні проблеми духовності: зб. наук. праць / Ред.: Я.В.Шрамко. — Кривий Ріг, 2012. — Вип. 13. — С. 25-41.
- [20] *Поппер К.* Миф концептуального каркаса // Поппер К. Логика и рост научного знания. Избранные работы. — Москва: Прогресс, 1983. — С. 558-593.
- [21] *Поппер К.Р.* Объективное знание. Эволюционный подход. — Москва: Эдиториал УРСС, 2002.
- [22] *Топольський Є.* Як ми пишемо і розуміємо історію. Таємниці історичної нарації. — Київ: К.І.С., 2012.
- [23] *Философия и методология истории.* Сборник статей. — Москва: Прогресс, 1977.
- [24] *Bevir M.* Narrative as a form of explanation // Disputatio. — 2000. — 9, November. — P. 10-18.
- [25] *Carr D.* Narrative explanation and its malcontents // History and Theory. — 2008. — № 47. — P. 19-30.
- [26] *Curzer H.J.* Aristotle's practical syllogisms // The Philosophical Forum. — 2015. — № 46. — P. 129-153.
- [27] *Macdonald G., Macdonald C.* Explanation in Historiography // A companion to the philosophy of history and historiography / edited by Aviezer Tucker. — Oxford/Boston: Wiley-Blackwell, 2009. — P. 131-141.
- [28] *Roth P.A.* How Narratives Explain // Social research. — 1989. — Vol. 56, No. 2. — P. 449-478.
- [29] *Stich St.P., Nichols Sh.* Folk psychology // The Blackwell Guide to Philosophy of Mind / Edited by Stephen P. Stich and Ted A. Warfield. — Oxford: Basil Blackwell, 2003. — P. 235-255.

## References

- [1] *Ankersmit F.R.* Narrativnaia logika. Semanticheskii analiz iazyka istorikov. — Moskva : Ideia-Press, 2003.
- [2] *Aristotel.* Bolshaia etika // *Aristotel.* Sochineniia: V 4-kh t. — Moskva : Mysl, 1983. — T. 4. — S. 295-374.
- [3] *Aristotel.* O dvizhenii zhivotnykh // *ΣΧΟΛΗ.* — 2016. — Vol. 10.2. — S. 733-753.
- [4] *Aristotel.* Nikomakhova etyka. — Kyiv : Akvilon-Plius, 2002.
- [5] *Aron R.* Istoricheskoe obiasnenie // *Filosofia i obshchestvo.* — 2003. — № 4(33). — S. 156-192.
- [6] *Veber M.* Osnovnye sotciologicheskie poniatiiia // *Veber M.* Izbrannye proizvedeniia. — Moskva : Progress, 1990. — S. 602-643.
- [7] *Vright G.Kh. fon.* Obiasnenie i ponimanie // *Vright G.X. fon.* Logiko-filosofskie issledovaniia: Izbr. trudy. — Moskva: Progress, 1986. — S. 35-241.
- [8] *Gegel G.V.F.* Nauka logiki. V 3-kh t. — Moskva : Mysl, 1972. — T. 3.
- [9] *Gadamer H.-G.* Istyna i metod. — Kyiv : Yunivers, 2000. — T. I: Hermenevtyka I: Osnovy filosofskoi hermenevtyky.
- [10] *Deviatko I.F.* Sotciologicheskie teorii deiatelnosti i prakticheskoi ratsionalnosti. — Moskva : Avanti plus, 2003.
- [11] *Kant I.* Krytyka chystoho rozumu. — Kyiv : Yunivers, 2000.
- [12] *Kozachenko N.P.* Sokrashchenie «Trilemy Miunkhauzena»: problema beskonechnosti i sovremennye teorii obosnovaniia // *Aktualni problemy dukhovnosti: zb. nauk. prac / Red.: Ya.V. Shramko.* — Krivyi Rih, 2012. — Vyp. 13. — S. 213-231.
- [13] *Kozlovskiy V.* Kantova antropolohiia: dzherela, konsteliatsii, modeli. — Kyiv : Vyd. dim «Kyievo-Mohylianska akademiia», 2014.
- [14] *Lorentz K.* Istoricheskoe znanie i istoricheskaia deistvitel'nost: v zashchitu «vnutrennego realizma» // *Lichnost. Kultura. Obshchestvo.* T. XIV. — Vyp. 1. — S. 70-81; Vyp. 2. — S. 89-98; Vyp. 3. — S. 71-89.

- [15] *Megill A.* Istoricheskaia epistemologіia. — Moskva : Kanon+, 2009.
- [16] *Mishalova O.* Hermenevtychna vs naratyvna filosofіia istorii // Naukovyi visnyk Chernivetskoho universytetu: Zb. nauk. prats. — Chernivtsi: Chernivetskyi nats. un-t, 2013. — Vypusk 663-664. Filosofіia. — S. 198-203.
- [17] *Mishalova O.V.* Kontseptsii istorychnoho naratyvu v kontynentalnii filosofii istorii // Aktualni problemy dukhovnosti: zb. nauk. prats / Red.: Ya.V. Shramko. — Kryvyi Rih, 2013. — Vyp. 14. — S. 36-45.
- [18] *Panafidina O.P.* Obektivnost istoricheskogo znaniia i kriticheskii ratsionalizm (K voprosu o vozmozhnosti istorii v smysle nauki) // Aktualni problemy dukhovnosti: zb. nauk. prats / Red.: Ya.V. Shramko. — Krivyi Rih, 2015. — Vyp. 16. — S. 194-205.
- [19] *Panafidina O.P., Mishalova O.V.* Fakty i tsinnosti v istorychnomu doslidzhenni: dykhotomiia chy vziaemozviazok? // Aktualni problemy dukhovnosti: zb. nauk. prats / Red.: Ya.V. Shramko. — Kryvyi Rih, 2012. — Vyp. 13. — S. 25-41.
- [20] *Popper K.* Mif kontseptualnogo karkasa // Popper K. Logika i rost nauchnogo znaniia. Izbrannye raboty. — Moskva : Progress, 1983. — S. 558-593.
- [21] *Popper K.R.* Obektivnoe znanie. Evoliutcionnyi podkhod. — Moskva : Editorial URSS, 2002.
- [22] *Topolskyi Ye.* Yak my pyshemo i rozumiiemo istoriiu. Taiemnytsi istorychnoi naratsii. — Kyiv : K.I.S., 2012.
- [23] *Filosofia i metodologіia istorii.* Sbornik statei. — Moskva : Progress, 1977.
- [24] *Bevir M.* Narrative as a form of explanation // Disputatio. — 2000. — 9, November. — P. 10-18.
- [25] *Carr D.* Narrative explanation and its malcontents // History and Theory. — 2008. — № 47. — P. 19-30.
- [26] *Curzer H.J.* Aristotle's practical syllogisms // The Philosophical Forum. — 2015. — № 46. — P. 129-153.

- [27] *Macdonald G.*, *Macdonald C.* Explanation in Historiography // A companion to the philosophy of history and historiography / edited by Aviezer Tucker. — Oxford/Boston: Wiley-Blackwell, 2009. — P. 131-141.
- [28] *Roth P.A.* How Narratives Explain // Social research. — 1989. — Vol. 56, No. 2. — P. 449-478.
- [29] *Stich St.P.*, *Nichols Sh.* Folk psychology // The Blackwell Guide to Philosophy of Mind / Edited by Stephen P. Stich and Ted A. Warfield. — Oxford: Basil Blackwell, 2003. — P. 235-255.

*Надійшла до редакції 07 вересня 2018 р.*

### **Narrative explanation, practical syllogism and historical studies**

**Abstract.** The paper considers and problematizes traditional for historians mode of explanation and its formal logical model (practical syllogism). The article carries out the contrastive analysis of the solution to the problem of the possibility of scientific historical explanation within the framework of narrative philosophy of history and critical rationalism. The author finds the causes of its contrasting perspective on theoretical level in historical investigation in that they deal with a broader problem – the problem of history’s scientificity – in different way.

**Keywords:** historical explanation, practical syllogism, history, critical rationalism, narrative philosophy of history.

---

### **Панафідіна Оксана Петрівна**

Кафедра філософії

Криворізький державний педагогічний університет

просп. Гагаріна, 54

м. Кривий Ріг

50086

### **Panafidina Oksana**

Department of Philosophy

Kryvyi Rih State Pedagogical University

Gagarina ave., 54

Kryvyi Rih

50086



<https://orcid.org/0000-0002-1010-903X>



[oxanapanafidina@gmail.com](mailto:oxanapanafidina@gmail.com)



[10.31812/apd.v0i19.2082](https://doi.org/10.31812/apd.v0i19.2082)

# ІДЕЯ ПРОГРЕСУ ТА МОДЕЛІ РОЗГОРТАННЯ ІСТОРИЧНОГО ПРОЦЕСУ

О.В. Мішалова

**Анотація.** У статті розглядаються можливості поєднання ідеї прогресивного розвитку історії з різними моделями розгортання історичного процесу. Наголошується, що справжня філософія історії за своєю сутністю завжди є прогресистською, ідея прогресу у рівній мірі притаманна для усіх моделей розгортання історичного процесу — лінійної, циклічно-стадильної, культурно-цивілізаційної.

**Ключові слова:** ідея прогресу, історичний процес, субстантивна філософія історії.

Питання прогресивного чи регресивного розвитку історії людства, як і спроби осмислення форм розгортання історичного процесу, традиційно відносяться до філософії історії. Філософія історії являє собою міждисциплінарний напрям досліджень, сформований на перетині двох фундаментальних галузей знання — філософії та історії, тому є невід'ємною складовою частиною як історичного, так і філософського знання. Враховуючи відсутність однозначного чіткого визначення поняття філософії історії, ми будемо виходити з такого означення:

Сучасна філософія історії є розділом філософського знання, який вивчає і концептуально осмислює питання сенсу, спрямованості, форм та чинників розгортання історичного процесу (субстантивна філософія історії), здійснює філософський теоретичний аналіз процесу історичного пізнання, досліджує межі і умови об'єктивності та істинності історичного знання, особливості його побудови і функціонування (епістемологія історії).

Окреслену подвійність змісту сучасної філософії історії влучно підмітив у середині ХХ ст. Р.Дж. Коллінгвуд. У своїй «*Автобіографії*» він пише:

*Актуальні проблеми духовності:*  
зб. наук. праць / Ред.: Я.В. Шрамко. —  
Кривий Ріг, 2018. — Вип. 19. — С. 162–183.

Це поняття у першу чергу позначає особливу галузь філософського дослідження, яка присвячена специфічним проблемам, пов'язаними з історичним мисленням. Вони включають епістемологічні проблеми, проблеми, котрі можна було б згрупувати під спільним заголовком: «Як можливе історичне мислення?». Сюди відносяться і метафізичні проблеми, що стосуються природи предмету досліджень історика і які потребують розробки таких понять, як подія, процес, прогрес, цивілізація<sup>1</sup>.

Філософсько-історичні концепції спрямованості і моделей розгортання історії відносяться до субстантивної філософії історії<sup>2</sup>, яка, незважаючи на жорстку критику з позицій аналітичної філософії історії<sup>3</sup>, продовжує й надалі викликати зацікавлення сучасних істориків та філософів. Зокрема, у класичній для вітчизняної філософії історії роботі І.В. Бойченка «*Філософія історії*»<sup>4</sup> чітко вирізняються прогресистські, регресистські та циклічні концепції осмислення історичного розвитку людства. На думку автора, лише перший тип концепцій — прогресистський (до представників якого відносяться Августин, Вольтер, А.Р.Ж. Тюрго, Ж.А. Кондорсе, І. Кант, Г. Гегель, І.Г. Фіхте, Ф.В.Й. Шеллінг) — містить у собі ідею прогресивного історичного поступу. До регресистського підходу в осмисленні спрямованості історичного процесу Бойченко відносить теорії Гесіода, М. Монтеня та Ж.-

<sup>1</sup> Коллінгвуд Р.Дж. Ідея історії. Автобіографія. — Москва: Наука, 1980. — С. 366.

<sup>2</sup> Поняття «субстантивна філософія історії» для позначення спекулятивної філософії історії, яка намагається надати опис-схему усїєї історії, вводить А. Данто у своїй відомій праці «*Аналітична філософія історії*». Він зазначає: «Вираз “філософія історії” відноситься до двох різних видів дослідження. Я буду говорити про них як про *субстантивну* [substantive] та аналітичну філософію історії. Перша з них пов'язана зі звичайним історичним дослідженням. Це означає, що філософ-субстантивіст, як і історик, займається описом того, що відбулося у минулому, хоча намагається зробити дещо *більше*. З іншого боку, аналітична філософія історії не просто пов'язана з філософією, вона *являє собою* філософію, але філософію, котра використовується для вирішення спеціальних концептуальних проблем, які виникають як у практиці вивчення історії, так і у субстантивній філософії історії». Данто А. Аналітическая философия истории. — Москва: Идея-Пресс, 2002. — С. 11.

<sup>3</sup> Данто пропонує два принципових критичних аргументи щодо субстантивної філософії історії: (1) практична неможливість надання повного опису минулого (з підпитанням щодо доцільності цього опису); (2) неприпустимість екстраполяції оповідних структур у майбутнє, що призводить до намагання написати історію до того, як вона здійсниться (детальніше див.: *Там само*. — С. 11-24.). Більш детально щодо критики історичного прогнозування, заснованого на екстраполяції спекулятивних схем історії у майбутнє, та його наслідків див.: *Попнер К.* Ницета историзма // Вопросы философии. — 1992. — № 8. — С. 49-79; № 9. — С. 22-48; № 10. — С. 29-58.

<sup>4</sup> *Бойченко І.В.* Філософія історії: Підручник. — Київ: Т-во Знання, КОО, 2000.

Ж. Руссо, які, однак, важко назвати справжньою філософією історії. Циклічна модель розгортання історичного процесу не відноситься ані до прогресистського, ані до регресистського напрямку.

У відомій праці професора Т.І. Ящук «Філософія історії»<sup>5</sup> говориться про «ідею поступу у філософії історії» (слово «поступ» тут вживається як синонім до слова «прогрес»), поняття прогресу та регресу визначаються як співвідносні, а філософи на кшталт Ж.-Ж. Руссо обережно називаються критиками прогресу, які розглядають історію людства з позиції глибокого песимізму<sup>6</sup>, тобто термін «регресистський напрям» взагалі не вживається. Однак, циклічні концепції історії так само не розглядаються у поєднанні з ідеєю прогресивного історичного розвитку. Спираючись на точку зору Ящук, дослідниці І.М. Предборська і С.О. Ганаба, авторки порівняно нової праці «Філософія історії»<sup>7</sup>, також підкреслюють співвідносність понять прогресу та регресу, оскільки «прогрес в одних сферах життя здатний супроводжуватися регресом в інших, і навпаки»<sup>8</sup>. Однак, традиційним лишається визначення поглядів Гесіода, Ж.-Ж. Руссо та О. Шпенглера як таких, що представляють бачення історії з позиції регресу. Важливою є теза про «лінійні та циклічні теорії історичного поступу», але ідея прогресу лишається не розглянутою у контексті культурно-цивілізаційного підходу.

Виходячи з короткого аналізу основних вітчизняних праць з філософії історії, слід зазначити, що питання поєднання ідеї прогресу з різними моделями розгортання історії не є визначеним і потребує подальшого вивчення. Відповідно, основним завданням пропонованої роботи є доведення тези, що справжня філософія історії може бути лише прогресистською, а ідея прогресу присутня і є однаково важливою та необхідною для усіх моделей розгортання історичного процесу — лінійної, циклічно-стадіальної, культурно-цивілізаційної.

Ідея прогресу означає віру у поступальний розвиток людства, покращення умов життя людини у результаті історичного розвитку, яке буде продовжуватися і надалі<sup>9</sup>. Поняття прогресу<sup>10</sup> є багато-

<sup>5</sup> Ящук Т.І. Філософія історії: Курс лекцій. — К.: Либідь, 2004.

<sup>6</sup> Там само. — С. 339.

<sup>7</sup> Предборська І.М., Ганаба С.О. Філософія історії: навчальний посібник. — Суми: Університетська книга, 2012.

<sup>8</sup> Там само. — С. 83.

<sup>9</sup> Stanford Encyclopedia of Philosophy [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <https://plato.stanford.edu/entries/progress/>

<sup>10</sup> Прогрес — (від лат. *progressus* — рух вперед) — тип і напрям розвитку, що характеризується переходом від простого до складного, від менш досконалого до



факторним і включає у себе декілька важливих вимірів: суспільно-політичний (розвиток прав людини, ідей свободи, справедливості та рівності), економічний (удосконалення форм і засобів виробництва, розширення сфери послуг), науково-технічний (постійне поглиблення знань про оточуючий природний і культурний світ) та духовний (поступовий процес гуманізації самої людини) виміри. Тому можна вирізнити цілий ряд критеріїв прогресивного розвитку людства у відповідності до різних позицій у розумінні прогресу. Це може бути, наприклад, ступінь наближеності до Бога (Августин), розвиток розуму і науки (А.Р. Тюрго, Ж.А. Кондорсе, О. Конт), усвідомлення ідеї свободи (Т. Гоббс, Г. Гегель), людська раціональність, здоровий глузд і моральна свобода (Дж. Віко, Дж. Локк, І. Кант, Б. Рассел, Г. Маркузе), матеріально-економічний чинник (К. Маркс, Ф. Енгельс, У. Ростоу, Д. Белл), гуманізація людини та її цінностей і життєвих настанов (І. Гердер, Ж.-П. Сартр, А. Тойнбі, П. Сорокін, К. Ясперс, К. Пошпер).

Ідея прогресу у найбільш розгорнутому вигляді представлена у межах лінійної моделі розвитку історичного процесу, згідно якої плин історії вибудовується у більш-менш чітку лінію з минулого у майбутнє (так звана «стріла часу»), де кожна наступна стадія розвитку є більш прогресивною, ніж попередня. Слід зауважити, що перша лінійна концепція історії була запропонована Аврелієм Августином ще у V ст. н.е.

У праці «*Про Град Божий*»<sup>11</sup> Августин розробив концепцію двох світів: Граду Небесного (спільнота всіх праведників та віруючих християн) і Граду Земного (сукупність грішників, ворогів віри та язичників). Постійна боротьба і протистояння цих двох світів («добра» і «зла») є основним змістом історії, а остаточна перемога праведників у результаті Другого пришестя і Страшного суду являє собою фінал та сенс історії.

Августин також висловлює ідею провіденціалізму, тобто напередвизначеності історичного процесу. Долі людських спільнот можуть бути різними, однак всі вони є елементами універсального та цілеспрямованого Божественного плану. З ідеї Божественного провидіння як джерела історії походить ідея розвитку (прогресу), згідно якої кожна

---

більш досконалого. Більш детально див.: *Философский энциклопедический словарь* [гл. ред. : Л.Ф. Ильичев, П.Н. Федосеев, С.М. Ковалев, В.Г. Панов]. — Москва : Советская энциклопедия, 1983. — С. 534.

<sup>11</sup> *Аврелий* Августин. О Граде Божьем. Книги I-XIII. — СПб. : Алетея; К. : УЦИММ-Пресс, 1998.

нова епоха відрізняється від попередньої більш високою метою і завданнями. У свою чергу, ідея розвитку породжує уявлення про постійне вдосконалення людства у часі, оскільки Бог надав людині можливість не лише для скоєння гріха (наділивши людину свідомістю та свободою волі), але й для його свідомого виправлення. Таким чином, уся історія після народження і розп'яття Христа осмислювалася не просто як історія гріхопадіння, але й як історія подолання цього гріхопадіння. Усю історію людства Августин ділить на 6 періодів: (1) від Адама до потопу; (2) від потопу до народження Авраама; (3) від народження Авраама до воцаріння Давида; (4) від воцаріння Давида до Вавилонського полону; (5) від Вавилонського полону до страстей Христових; (6) сучасний період, завершення якому покладе Друге пришествя.

Найбільшою популярністю прогресистські лінійні концепції історії користувалися у XVII–XIX ст. Класичні прогресистські лінійні концепції історії були запропоновані французькими філософами-просвітниками — А.Р. Тюрго та Ж.А. Кондорсе, які однаковою мірою поділяли віру у силу людського розуму і розвиток науки та мистецтва. На думку Тюрго, всесвітня історія являє собою історію успіхів людського розуму, котрий властивий усім людям — представникам усіх народів — у рівній мірі («Розмірковування про всесвітню історію»<sup>12</sup>). Основним дівцем історії є не народи чи їхні правителі, а людство у цілому. Оскільки людина (на відміну від тварин) наділена природним розумом і здатністю до активної вільної діяльності, процес поступового накопичення знання є безперервним, відповідно, історичний прогрес (як його результат) так само є безперервним. Тюрго зазначає:

Прогрес, хоч він неминучий, перемішується з частими періодами за-  
непаду завдяки подіям та революціям, котрі переривають його, тому  
він [прогрес] значно відрізнявся у різних народів<sup>13</sup>.

Загальною важливою умовою історичного розвитку (прогресу розуму) є свобода, свобода у політичній, економічній та культурних сферах, що може бути досягнуто лише завдяки демократичним формам правління і дотриманню прав людини.

Кондорсе у своїй праці «Ескіз історичної картини прогресу людського розуму»<sup>14</sup> підтримує і навіть посилює позицію Тюрго, наголо-

<sup>12</sup> Тюрго А.Р.Ж. Рассуждение о всеобщей истории // Тюрго А.Р.Ж. Избранные философские произведения. — Москва: Государственное социально-экономическое издательство, 1937. — С. 77-142.

<sup>13</sup> Див.: Там само. — С. 107

<sup>14</sup> Кондорсе Ж.А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. — Москва: Государственное социально-экономическое издательство, 1936.

шуючи на незворотності історичного прогресу. На його думку, можливості вдосконалення людського розуму є безкінчними: допоки існуватиме людина як така, жодна сила не здатна протидіяти цьому процесу чи повернути його у зворотньому напрямку.

Ми звернемося до досвіду минулого, до споглядання прогресу, який науки і цивілізація здійснили до сих пір, до аналізу поступального руху людського розуму і розвитку його здібностей, де ми знайдемо найбільш сильні мотиви, які спонукають нас вірити, що природа не встановила жодного обмеження нашим сподіванням<sup>15</sup>.

Кондорсе вирізняє десять епох в історії людства: перші п'ять охоплюють час від появи людства до загибелі Римської імперії і характеризуються переходом від варварства до цивілізації (винайдення писемності, утвердження держав, розвиток людського розуму у галузі філософії, науки, мистецтва, права); шоста епоха — період «темних віків» європейського середньовіччя та інтелектуального розвитку арабо-мусульманських країн; сьома і восьма епохи пов'язані із процесами європейського Відродження і Реформації (час «таємного прогресу духу свободи»); дев'ята епоха — сучасна для Кондорсе доба: від Декарта до заснування Французької республіки. Після завершення буржуазної революції у Франції людство здійснить перехід у наступну епоху, епоху майбутнього, де будуть у повній мірі реалізовані просвітницькі ідеали:

Наші сподівання на покращення стану людського роду у майбутньому можуть бути зведені до трьох важливих тез: знищення нерівності між націями, прогрес рівності між різними класами одного народу, і насамкінець, дійсне удосконалення людини<sup>16</sup>.

Таким чином, подальший розвиток наук, подолання соціальної нерівності, утвердження рівності між людьми і народами (націями, расами) призведе до справжнього розумового і морального удосконалення людини і створить передумови до побудови справедливого суспільства на демократичних засадах.

У ХІХ ст. досить успішні моделі лінійного прогресивного історичного розвитку людства були запропоновані О. Контом, Г. Гегелем, К. Марксом та Ф. Енгельсом. Так, згідно з марксистською філософією історії людство розвивається через зміну суспільно-економічних формацій — первіснообщинної, рабовласницької, феодальної, капіталістичної та комуністичної (настання якої передбачалось Марксом у

<sup>15</sup> Див.: *Там само.* — С. 223.

<sup>16</sup> Див.: *Там само.* — С. 221.

майбутньому), котрі являють собою історичні типи суспільства. Кожен наступний тип суспільства є більш прогресивним, ніж попередній за рівнем розвитку продуктивних сил і виробничих відносин (за способом виробництва матеріальних благ). Спосіб виробництва (економіка) являє собою базис суспільства, який визначає надбудову, тобто сферу політики (тип політичної системи і соціального устрою), права, моралі, релігії, культури. У «*Німецькій ідеології*» вони пишуть:

На противагу тогочасній німецькій філософії, що спускається з неба на землю, ми тут підносимося з землі на небо. [...] для нас вихідною точкою є дійсно діяльні люди, і з їхнього дійсного життєвого процесу ми виводимо також і розвиток ідеологічних відображень і відгуків цього життєвого процесу. Мораль, релігія, метафізика та інші види ідеології і відповідні їх форми свідомості втрачають видимість самостійності. У них немає історії, у них немає розвитку: люди, які розвивають своє матеріальне виробництво і свої матеріальні стосунки, змінюють разом з цією своєю дійсністю також своє мислення і продукти свого мислення<sup>17</sup>.

Маркс та Енгельс наголошують на матеріалістичному характері своєї філософії історії<sup>18</sup>, що, однак, є нічим іншим, як врахуванням соціально-історичного контексту історичних змін, своєрідною варіацією принципу історизму. «Ця концепція показує, таким чином, що обставини у такій же мірі творять людей, у якій люди творять обставини»<sup>19</sup>. Насправді тут ми стикаємось з певним парадоксом у вченні Маркса і Енгельса. Рухливою силою історії визначається революція (практичне руйнування реальних суспільних відносин, а не просто їх критика), для здійснення прогресивних революційних змін потрібні три умови: ідея цієї перебудови («перевороту»), критична маса людей, налаштованих на кардинальну зміну самого суспільства («виробництва життя»), та сформовані передумови змін («певні продуктивні сили»). З іншого боку, людина конкретного історичного періоду формується умовами життя, субстанцію або сутність людини становить «та сума продуктивних

<sup>17</sup> Маркс К., Энгельс Ф. *Немецкая идеология* // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Москва: Политиздат, 1988. — Т. XVI, — С. 20.

<sup>18</sup> «Це розуміння історії полягає у тому, щоб, виходячи саме з матеріального виробництва безпосереднього життя, розглянути дійсний процес виробництва і зрозуміти зв'язану з цим способом виробництва і породжену ним форму спілкування — громадянське суспільство на різних стадіях його розвитку як основу всієї історії; [...] Це розуміння історії, на відміну від ідеалістичного, не розшукує у кожній епістемі чи іншій категорії, а лишається весь час на ґрунті справжньої історії, пояснює не практику з ідей, а ідейні утворення з матеріальної практики» (*Там само.* — С. 37.).

<sup>19</sup> *Там само.* — С. 37.

сил, капіталів і соціальних форм спілкування, яку кожен індивід і кожне покоління застать як даність»<sup>20</sup>. Тобто виникає питання: як людина, будучи продуктом певного типу суспільства, перетворюється на його руйнівника? Теоретичним виходом для Маркса та Енгельса став концепт класової боротьби, який є надто абстрактним і дуже слабо виглядає з точки зору історичної науки.

Історія усіх суспільств, що існували до цього часу, була історією боротьби класів. Вільний і раб, патрицій і плебей, поміщик і кріпак, майстер і підмайстер, коротше кажучи, гнобителі і гноблені перебували у вічному антагонізмі один до одного, вели невпинну, то приховану, то явну боротьбу, яка завжди закінчувалася революційною перебудовою усєї суспільної будови або загальною загибеллю класів, що вели між собою боротьбу<sup>21</sup>.

Сенсом та метою історії, відповідно до марксистської філософії історії, виступає досягнення соціальної справедливості шляхом побудови комунізму (що на сьогодні вважається соціальною утопією). У комуністичному безкласовому суспільстві людина буде звільнена від тиску соціально-економічних обмежень і повернеться до своєї творчої активної діяльної природи. Перехід до комуністичної формації відбудеться шляхом соціальної революції, після чого будуть закріплені відносини рівності, колективізму, братерства та взаємодопомоги, спільної суспільної власності на засоби виробництва. Оскільки комуністичне суспільство буде суспільством всезагального благополуччя, то воно не потребуватиме обігу грошей, приватної власності (яка є основою соціальної нерівності) чи існування самої держави («апарата насилля і примусу»), котра буде замінена мережею асоціацій вільних робітників<sup>22</sup>.

Сучасним варіантом лінійного прогресистського осмислення історичного процесу виступає концепція постіндустріального суспільства Д. Белла. У своїй праці «*Майбутнє постіндустріальне суспільство. Досвід соціологічного прогнозування*»<sup>23</sup> Белл розробляє теорію трьох стадій розвитку історії людства: доіндустріальна (традиційна), індустріальна та постіндустріальна стадії. В основу поділу також покладено спосіб виробництва, зміна якого істотно впливає на трансформацію

<sup>20</sup> Там само. — С. 37-38.

<sup>21</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии. — Москва: Политиздат, 1989. — С. 24.

<sup>22</sup> Див.: Там само. — С. 40-47.

<sup>23</sup> Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. — Москва: Academia, 2004.

політичного режиму, соціальних інститутів, соціальної організації суспільства, культуру та спосіб життя.

Доіндустріальні традиційні суспільства засновуються на землеробстві і видобувних видах виробництва (видобуток корисних копалин, заготівля лісу та іншої сировини), для них є характерним сталість політичних режимів і не властиві швидкі соціокультурні зміни. Це спосіб життя, заснований на взаємодії людини з природою. Прикладом є значна кількість країн Африки, Південної Америки.

Індустріальні суспільства виникають із розвитком важкої промисловості (індустріальне виробництво), існують за рахунок масового виробництва товарів, вони мало пов'язані з традиційними формами культури чи релігії («відірвані» від традицій), передбачають політичний та економічний плюралізм, виховують повагу до прав людини. Сам процес виробництва в індустріальних суспільствах являє собою взаємодію людини з машиною. У якості прикладу Белл наводить країни Західної Європи, Сполучені Штати, колишній СРСР, Японію.

Постіндустріальне або інформаційне суспільство характеризується орієнтацією на подальший розвиток теоретичних знань і технологій, зокрема інтелектуальних технологій. Спосіб виробництва в інформаційному суспільстві пов'язаний, у першу чергу, з обробкою даних та аналізом інформації, з розвитком сфери управління і надання послуг на протигагу виробництву товарів (перш за все, це гуманітарні послуги — освіта, медицина, соціальні служби, та професійні послуги — дизайн, програмування). За таких умов відбувається розвиток громадянського суспільства, окремий індивід стає більш автономним.

Постіндустріальне суспільство [...] не є проєкцією чи екстраполяцією сучасних тенденцій західного суспільства; це новий принцип соціально-технологічної організації і новий спосіб життя, який витісняє індустріальну систему, так само, як вона витіснила колись аграрну. У першу чергу, воно втілюється у втраті промисловості, організованій на основі стандартизації та масовому виробництві, своєї центральної ролі. Це не означає, що виробництво товарів припиниться; адже виробництво продуктів землеробства у західному світі продовжується і сьогодні (причому продовольства виробляється більше, ніж коли б то не було раніше). Насамперед, поняття «постіндустріальне суспільство» являє собою не емпіричний опис, а «теоретичну побудову», що дозволяє побачити головне у нових соціальних формах<sup>24</sup>.

Ідея прогресу досить вдало поєднується також з циклічно-стадіальними моделями розгортання історичного процесу. У даному випадку можна стверджувати, що прогрес ніби «замкнено» у межах циклу,

<sup>24</sup> Там само. — С. СІХ.

який включає у себе етапи виникнення/зародження, розвитку, занепаду та зникнення/розпаду. Тому циклічно-стадіальні моделі передбачають поєднання прогресистської та регресистської тенденцій плину історії людства.

Слід зауважити, що циклічно-стадіальні моделі є більш ранніми за часом виникнення у порівнянні з лінійними моделями, вони з'являються ще у Стародавніх Греції, Римі та Китаї (наприклад, у концепціях Платона, Полібія, Сима-Цяня). Однак, з часом циклічні концепції зазнають еволюційної зміни: відбувається перехід від розуміння циклу як «руху по колу» до розуміння його як «руху по спіралі», де кожен наступний виток не є автоматичним повторенням попереднього, а являє собою якісно новий період — цикл — історичного розвитку.

Яскравим прикладом останнього виступає концепція трьох епох Дж. Віко. У праці «*Основи нової науки про спільну природу націй*»<sup>25</sup> він закладає основи циклічно-стадіальної моделі історії нового типу. На думку Віко, людство у своїй історії поступово проходить три стадії: доба богів (первісне варварство, однак вже існують сім'я, писемність, міфологічні форми релігії, звичаєве право); доба героїв (період панування аристократії, формування монархічних держав, превалювання сільського господарства над промисловістю, домінування моралі, котра оспівує воєнні звитягу та доблесть); доба людей (період, який характеризується розквітом науки, превалюванням промисловості над сільським господарством, появою демократичних форм організації суспільства; перевага цінностей миру над цінностями війни).

Для кожної епохи є властивою особлива форма колективної свідомості, специфіка якої відображується у законах, релігії, структурі соціальних інститутів, літературі і поезії. Цікавою є та обставина, що, на відміну від тогочасних авторів, які наголошували на важливому значенні постійного прогресу людства, Віко поряд з тим вважав, що кожна епоха є сама по собі надзвичайно цінною і не звеличував «епоху людини». З часом людські досягнення перевершують самі себе — історичний цикл завершується — починається нове варварство і так далі. Суспільство не може цього уникнути, окрім як у випадку, коли зупиняється у своєму розвитку, наприклад, індійці майя в умовах експансії європейців.

Таким чином, Віко формулює кілька новаторських ідей у осми-

---

<sup>25</sup> *Віко Дж.* Основания Новой науки об общей природе наций. — Москва — Киев: REFL-book — ИСА, 1994.

сленні історичного процесу: циклічність (схожі періоди історії мають тенденцію до повторюваності, хоча можливі виключення), що, однак, не наділяє історика правом передбачувати майбутнє, оскільки форма історичного процесу — не коло, а спіраль, тому кожна наступна аналогічна фаза не повторює попередню, а має свої особливості (наприклад, християнське варварство середніх віків відрізняється від язичницького варварства гомерівської епохи, зокрема — християнським духом, світоглядом, ідеями); поєднання ідей прогресу і регресу у межах циклічного розвитку культури; заперечення божественного провидіння чи якогось іншого напередвизначеного плану історичного розвитку, оскільки дійсним творцем історії виступає людина<sup>26</sup>.

Цікавими прикладами циклічно-стадіальних прогресистських моделей плину історії першої пол. XX ст. є концепції К. Ясперса та П. Сорокіна. Критерієм прогресу для обох філософів виступає гуманізація самої людини, її цінностей та життєвих пріоритетів.

У роботі «*Сенс і призначення історії*»<sup>27</sup> Ясперс пропонує вирізнити чотири періоди в історії людства: «прометеївська» епоха (час опанування людиною вогню, винайдення мови і знарядь праці); епоха «великих стародавніх культур» (Давній Єгипет, Давня Греція та Рим, Давній Китай); епоха «осьового часу»<sup>28</sup> (час виникнення універсальних духовних цінностей); епоха «розвитку техніки» (власне XX ст.).

Сучасна доба прогресу науки і техніки не означає прогресу духовної сутності людини. Наш час Ясперс порівнює і отожднює з «другою прометеївською епохою», яка повинна втілитися у формуванні нових «великих культур» і завершитися «другим осьовим часом», з яким пов'язане остаточне становлення людини як людини гуманної, розумної, справжньої. Другий осьовий час означатиме нарешті прийняття людством універсальних духовних цінностей і життя у відповідності до

<sup>26</sup> Як стверджує Коллінгвуд, у Віко ми вперше зустрічаємо абсолютно сучасну ідею предмета історії: історичний процес як процес створення систем мов, моралі, законів, політичних інститутів, тобто історія є історією виникнення і розвитку людських суспільств та їх інститутів (*Там само.* — С. 64.).

<sup>27</sup> *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. — Москва: Политиздат, 1991.

<sup>28</sup> У філософії історії Ясперса надзвичайно важливим є поняття «осьовий час», який являє собою революційний період прориву в еволюційному стадіальному розвитку людства. Хронологічною віссю історії виступає V ст. до н.е. (у цілому цей період триває від 800 до 200 р. до н.е.), коли відбувається свого роду «гуманістична революція»: закладаються цінності, ціннісні орієнтири та світоглядні настанови сучасного типу (філософські, філософсько-релігійні, релігійні), які є актуальними до сьогодні. Вони виникають автономно і закріплюються синхронно у різних куточках земної кулі (антична філософія, давньокитайська і давньоіндійська філософія, іудаїзм та зороастризм) (детальніше див.: *Там само.* — С. 31-32).



них.

Таким чином, хоча й повільно, але людська природа прогресує, історія рухається за висхідною лінією. Метою історії Ясперс визначає досягнення єдності людства, однак ця єдність означала б завершення історії у той час, як історія є принципово незавершеною, тому вона являє собою прогресивний рух під знаком єдності. Сенсом історії і запорукою інтелектуально-духовного прогресу людства виступає комунікація — спілкування людини з людиною, культури з культурою.

Надзвичайно цікавою видається інтерпретація ідеї прогресу у межах культурно-цивілізаційних концепцій історії, які з'являються у другій пол. XIX ст. і залишаються популярними до сьогодні. Вони обстоюють ідею варіативності історичного розвитку і розглядають історичний процес у вигляді пазла з певної кількості окремих або споріднених типів суспільств — культур або цивілізацій, які ніби розташовані на певній географічно-хронологічній світовій сітці координат. Культурно-цивілізаційні теорії фактично формують специфічні комбінації лінійної та циклічно-стадіальної моделі розгортання історичного процесу з притаманними їм уявленнями про прогресивний історичний розвиток (з одного боку, як замкнений у межах циклу існування конкретної культури чи цивілізації, а з іншого — як поступовий кумулятивний процес культурного або цивілізаційного розвитку людства загалом).

Слід підкреслити, що XIX ст. не випадково стало часом виникнення культурно-цивілізаційних концепцій історії або цивілізаційного підходу<sup>29</sup> в осмисленні історії, оскільки воно являє собою один з найцікавіших періодів історії людства — період промислової революції, котра істотно змінила світ.

Що саме відбулося? По-перше, у результаті впровадження парової машини<sup>30</sup> у виробництво і побут значно прискорився темп життя людей. Прискорення соціального часу призвело до усвідомлення значимості і важливості традицій та їхнього збереження. Фактично саме

<sup>29</sup>Теоретичними засадами цивілізаційного підходу визнаються наступні положення: існування множинності самодостатніх історичних утворень із власною унікальною історією; засаднича роль духовного фактору розвитку суспільства (культура, релігія, мораль); розгляд історії як процесу і результату діяльності людини; відмова від принципу європоцентризму та уніфікації як методологічних настанов у осмисленні історії (детальніше див.: *Предборська І.М.*, Ганаба С.О. *Філософія історії: навчальний посібник*. — Суми: Університетська книга, 2012. — С. 87).

<sup>30</sup>Парова машина — це свого роду тепловий двигун зовнішнього згорання, який перетворює силу водяного пару у механічну силу, здатну рухати пароплав чи паровоз.

поняття традиції з'являється саме у ХІХ ст.<sup>31</sup>, що привернуло увагу європейців до історичних, археологічних та етнографічних досліджень як на європейському континенті, так і за його межами. По-друге, на ХІХ ст. припадає процес створення національних держав і формування національних історичних наративів<sup>32</sup>, що перетворило історичну науку на інструмент політичної боротьби, особливо на міжнародній арені, і, відповідно, активізувало вивчення історії як свого власного народу, так і інших країн. По-третє, політична та економічна інтеграція світу у формі колоніальних імперій мала один безумовно позитивний наслідок: усвідомлення надзвичайного різноманіття можливих політичних і соціальних укладів (плем'я — держава; демократичний устрій — кастовий устрій), культурних та релігійних відмінностей, які ґрунтуються на різних (іноді абсолютно протилежних) світоглядних засадах. Це посилювало інтерес до дослідження різноманітних культурних, політичних і соціальних форм організації суспільства в усьому світі. Результатом цього процесу стало заперечення принципу європоцентризму у написанні історії серед самих європейських істориків та філософів історії, згідно якого світова історія розглядалась як історія успіхів переважно європейської цивілізації. Відповідно, була поставлена під сумнів і лінійна модель розгортання історичного процесу у будь-якому її варіанті, у тому числі і формаційному, заперечувалася її роль як свого роду еталону чи масштабу для історичного розвитку інших регіонів світу. Підсумовуючи, слід наголосити, що усі вищезазначені чинники призвели до формування ідеї варіативності та плюральності історичного розвитку, тобто паралельного існування множини незалежних один від одного культурно-історичних спільнот — культур або цивілізацій<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Гіденс Е. Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя. — К.: Альтанпрес, 2004. — С. 61.

<sup>32</sup> Наратив (від англ. *narrative* — оповідь) — це спосіб організації історичного матеріалу у часові цілісності шляхом опису та пояснення широкомасштабних історичних змін з використанням часової перспективи. Більш детально див.: Данто А. Аналитическая философия истории. — Москва: Идея-Пресс, 2002. — С. 241. Іншими словами, це певна схема написання і пояснення історичних подій та процесів. Національні історичні наративи європейських країн у ХІХ ст. обґрунтовували право тієї чи іншої нації/народу мати власну державу та легітимізували розширення її території і політичного впливу силовими методами.

<sup>33</sup> Етимологічно терміни «культура» і «цивілізація» походять з латинської мови: слово *культура* від *culture* — *обробляти* (йдеться про обробіток землі і догляд за рослинами), слово *цивілізація* від *civitas* — *міський* (йдеться про спосіб життя, для якого є характерним наявність міст, державної організації суспільства, писемності). У широкому розумінні поняття «культура» і «цивілізація» можуть співпадати і ма-

Найбільш репрезентативними представниками культурно-цивілізаційного підходу є М. Данилевський, О. Шпенглер та А. Тойнбі.

У розгорнутому вигляді теорія культурно-історичних типів уперше була представлена Данилевським у праці «*Росія і Європа*»<sup>34</sup>, виданій у 1869 р., тому його фактично можна вважати засновником культурно-цивілізаційного підходу у дослідженні історії. Звичайно, Данилевський передусім прагнув обґрунтувати унікальність та окремішність російської культури й історії від західноєвропейської, активно беручи участь у дискусіях західників і слов'янофілів у тогочасній Російській імперії. Однак, поряд з цим, він вперше ставить під питання тезу щодо правильності вивчення історії людства як поступового розвитку єдиної загальнолюдської культури і підкреслює, що з найдавніших часів людство існує у межах окремих культур або цивілізацій (які він також називає культурно-історичними типами).

У цілому вирізняється дванадцять таких культурно-історичних типів: єгипетський, китайський, асирійсько-вавилонсько-фінікійський (халдейський або давньоєврейський), індійський, іранський, єврейський, грецький, римський, арабський, романо-германський (європейський), мексиканський та перуанський (останні два насильницьки загинули і не встигли завершити свій розвиток). Гіпотетично можна говорити про слов'янський культурно-історичний тип, зі становленням якого пов'язувалося майбутнє людства, оскільки він, на глибоке переконання Данилевського, поєднає у собі чотири важливі складові: істинну віру, політичну свободу і справедливість, гармонійний суспільно-економічний устрій та розвинену культуру (науку і мистецтва).

Данилевського відрізняє відверто природничий підхід до осмысле-

---

ти синонімічне значення: культура і цивілізація як сукупність духовних та матеріальних здобутків/досягнень певного суспільства, особливо коли розглядаються регіональні особливості (наприклад, китайська культура/китайська цивілізація). Поняття «цивілізація» також вживається для позначення вищого рівня розвитку людства у цілому, який слідує після епох дикості і варварства (наприклад, у концепції Л.Г. Моргана). На сьогодні цивілізованим вважається суспільство з високим рівнем культурного і технологічного розвитку. Однак, слід пам'ятати, що наш світ є полікультурним, кожна культура або цивілізація є продуктом унікальних обставин її формування. Цей факт значно ускладнює можливість їх порівняння, тому більш вірогідним/правильним видається підхід, згідно якого поняття «культура» та «цивілізація» слід розглядати просто як корисні/зручні концептуальні інструменти у роботі сучасного історика чи філософа історії для позначення певного типу суспільства. Детальніше див.: *Ancient History Encyclopedia* [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <https://www.ancient.eu/civilization/>

<sup>34</sup> Данилевский Н.Я. Россия и Европа. — Москва: Институт русской цивилизации, 2008.

ння історичного процесу, що було обумовлено його освітою. На його думку, усі культурно-історичні типи у певному сенсі схожі на живі організми: вони народжуються, розвиваються (зростають) та гинуть і при цьому знаходяться у процесі постійної боротьби за виживання між собою. Кожна цивілізація покликана внести до загальнокультурного розвитку людства певну якість, яку вона виробляє у процесі свого формування і здійснення найбільш характерного для неї виду діяльності (той, який найкраще всього вдається). Наприклад, для єврейського культурно-історичного типу — це релігійна діяльність, результатом якої стало створення/формування першої монотеїстичної релігії — іудаїзму (котра з часом була покладена в основу християнства та ісламу), що і було сенсом існування цього культурно-історичного типу. Грецька цивілізація найбільше проявила себе у культурній діяльності, створивши зразки класичного мистецтва, літератури, науки і філософії, а римський культурно-історичний тип мав за мету реалізувати себе у політико-правовій діяльності (римське право).

Отже, у концепції Данилевського ідея прогресу підноситься на новий рівень: розрізняються прогресивний розвиток окремо взятого культурно-історичного типу у межах циклу його розвитку (виникнення — розвиток — занепад) та постійний прогресивний кумулятивний розвиток людства загалом.

Лише народи, які склали ці [вищезазначені дванадцять] культурно-історичні типи, були позитивними творцями в історії людства; кожен розвивав самостійним шляхом свій початок, що полягав як у особливостях його духовної природи, так і у зовнішніх умовах життя, у які він був поставлений, і цим вносив свій вклад у спільну скарбницю. [...] Оскільки жоден з культурно-історичних типів не наділений привілеєм безкінечного прогресу і оскільки кожен народ виснажується, то зрозуміло, що результати, досягнені послідовною працею цих п'яти чи шести цивілізацій, котрі своєчасно змінювали одна іншу і котрі до того ж отримали надзвичайний дар християнства, мали значно перевершити цілком усамітнені цивілізації, якими є китайська та індійська, — навіть якби ці останні самі по собі рівнялись їм усім за тривалістю життя. Ось, здається мені, найбільш просте і природне пояснення західного прогресу і східного застою. Однак, ці усамітнені культурно-історичні типи розвивали такі сторони життя, котрі не були відповідною мірою притаманні їхнім більш щасливим суперникам, і цим сприяли багатогранності проявів людського духу, — у чому, власне, і полягає прогрес<sup>35</sup>.

Звичайно, виникає питання щодо критеріїв, згідно яких той чи інший народ може вважатися культурно-історичним типом чи відноситися

<sup>35</sup> Там само. — С. 94, 109-110.

до нього. До них відносяться мова, державність, власні і запозичені культурні засади цивілізації, культурно-історичний розвиток. Однак, не усі народи у принципі здатні створити цивілізацію. Слід вирізняти, по-перше, позитивних творців історії (ті, які створили культуру); по-друге, негативних творців історії (ті, які не створили самобутньої культури, однак сприяли загибелі старих вмираючих культур; наприклад, монголи або турки); по-третє, народи, які з різних причин зупинилися на певному етапі свого розвитку і слугують матеріалом для етнографічних досліджень<sup>36</sup>.

На початку ХХ ст. ідею варіативного розвитку людства продовжує розвивати Шпенглер. У роботі «*Занепад Європи*»<sup>37</sup> він обстоює тезу про різноманіття дійсних історичних форм — культур, а всесвітню історію вважає їхньою «спільною біографією». Відповідно, змістом все-світньої історії є дослідження історії розвитку та занепаду культур, які змінюють одна одну на світовій арені, часом дотично співіснуючи, часом відтісняючи і пригнічуючи одна одну.

Важливим внеском Шпенглера до культурно-цивілізаційної методології було положення про принципову рівноцінність культур між собою. Він закликав до здійснення «коперніканського перевороту» в історії, метою якого була заміна «птолемеевської» європоцентричної історичної парадигми (усі розвинені культури ніби обертаються навколо єдиного світового центру — Західної Європи) на «коперніканську», яка не надає жодній із культур більш привілейованого місця у світовій історії.

Шпенглер вирізняє вісім розвинених культур: єгипетську, вавилонську, греко-римську (античну), індійську, китайську, арабську, західноєвропейську, культуру майя, а також передбачав становлення у майбутньому російсько-сибірської культури. Кожна культура послідовно проходить наступні етапи у своєму розвитку: зародження, зростання, розквіт, занепад (стадія цивілізації) і загибель. Шпенглер понятійно розрізняє терміни «культура» та «цивілізація». Цивілізація є закономірною стадією розвитку будь-якої культури, являє собою її завершення, коли культура втрачає свої творчі потенції, однак продовжує існувати як органічна цілісність, зберігаючи свої культурні та інституціональні здобутки (міста, дороги, зразки мистецтва). «Цивілізація — неминуча доля культури»<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Там само. — С. 112-113.

<sup>37</sup> Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: Гештальт и действительность. — Москва: Эксмо, 2008.

<sup>38</sup> Див.: Там само. — С. 198.

На думку Шпенглера, історія не має ніякої цілі чи плану, людство як таке — це фізіологічне поняття. Перехід людини від природного стану до історичного (поява світогляду) відбувся раптово і у результаті космічних змін, які поки що не є доступними для розуміння людини. Унікальність та різноманіття культур пояснюється наявністю притаманної кожній окремій культурі «душі» або «ядра».

Історія культури являє собою поступове здійснення її можливостей. [...] Культура народжується у ту мить, коли із прадушевного стану вічно-дитячого людства прокидається і відшаровується велика душа. [...] Вона розквітає на ґрунті чітко відмежованого ландшафту, до якого вона лишається прив'язаною чисто вегетативно. Культура вмирає, коли ця душа вже втілила повну суму своїх можливостей у вигляді народів, мов, віровчень, мистецтв, держав, наук і таким чином знову повернулася до прадушевної стихії. [...] Таким є сенс усіх занепадів у історії — внутрішнього та зовнішнього завершення, доконаності, яка очікує кожну живу культуру<sup>39</sup>.

Таким чином, відповідно до концепції Шпенглера, душа культури являє собою її ідею та формоутворюючу силу, сукупність її внутрішніх можливостей (потенцій), що проявляється у всіх видах діяльності. Наприклад, душею або ядром європейської культури (Шпенглер називає її також фаустівською) є особливе сприйняття і переживання простору і часу: прагнення до безкінечності як у просторі, так і у часі. Це проявляється у політиці через колоніальні завоювання та створення колоніальних імперій, які просторово поєднують світ; у архітектурі — через побудову величних готичних храмів, верхівки яких злітають у височінь; у мистецтві — через появу перспективи на картинах; у науці — через розвиток абстрактного мислення, математики, винайдення підзорної труби. Осягнення душі культури є складною справою, котра не може бути здійснена до кінця. Унікальність культури, неповторність її історичної долі говорить про неможливість прямого запозичення здобутків однієї культури іншою, а передбачає певне видозмінення культурного досвіду.

Лінію послідовного відкидання принципу європоцентризму та ідеї єдності цивілізацій продовжує А. Тойнбі, автор фундаментальної дванадцятитомної праці «Вивчення історії»<sup>40</sup>. На думку Тойнбі, західні історики плутають уніфікацію світу в економічному і політичному аспектах з єдністю, що призводить до звуження історичного світогляду. Той факт, що в останні сто п'ятдесят років економічна та політична

<sup>39</sup> Там само. — С. 313, 315-316.

<sup>40</sup> Тойнби А. Джс. Постигение истории. — Москва : Айрис-пресс, 2010.

карти світу істотно «вестернізувалися» ніяк не свідчить про створення єдиної цивілізації, тим паче не дає підстав ототожнювати її з західним суспільством. Оскільки культурна карта світу продовжує залишатися такою, якою вона була до початку західної економічної та політичної експансії.

Порівняно з життям окремого індивіда період життя цивілізації настільки великий, що не можна й сподіватися виміряти його криву, доки не опинишся на достатній відстані. А отримати цю перспективу можливо лише за умови дослідження загиблого суспільства. Історик ніколи не зможе повністю звільнитися від суспільства, у якому живе він сам. Іншими словами, брати на себе сміливість стверджувати, що нині існує суспільство — результат людської історії, — значить наголошувати на правильності висновку, виключивши можливість його перевірки. Але оскільки такого роду егоцентричні ілюзії властиві були людям завжди, не варто шукати у них наукову доказовість<sup>41</sup>.

Предметом вивчення історії у концепції Тойнбі виступають окремо взяті суспільства — цивілізації, кожна з яких являє собою складне багатогранне динамічне утворення, що у просторовому і часовому відношенні виходить за межі національних держав. Під цивілізацією тут розуміється певний тип суспільства, а не стадія занепаду культури, як на тому наполягав Шпенглер. У різний час загальна кількість цивілізацій, котрі вирізняє дослідник, змінювалася від двадцяти однієї до тринадцяти та п'яти нині існуючих: західна, східно-християнська, ісламська, індуська, далекосхідна.

Тойнбі поділяє цивілізації на три покоління: первісні дописемні суспільства; чотири центри «вторинних» цивілізацій — єгипетсько-шумерська, мінойська, китайська, південноамериканська; сучасні цивілізації. Таким чином, можна вирізнити певні цивілізаційні ланцюги спадковості накопичених культурних здобутків, тобто після руйнації культурний спадок того чи іншого суспільства може або зникнути, або бути використаний для розвитку іншими цивілізаціями. У такий спосіб відбувається прогресивний рух людства у майбутнє. Наприклад, мінойська цивілізація являє собою фундамент греко-римської цивілізації, а остання, у свою чергу, стала основою для становлення сучасного західноєвропейського суспільства. Мінойська цивілізація також виступає основою для формування сирійської цивілізації, котра пізніше визначатиме напрямок розвитку ісламської цивілізації.

Тойнбі не розглядає цивілізації у якості органічних систем, обов'язково приречених на загибель (тобто не поділяє фаталізму Шпенглера та Данилевського), однак все ж визначає закономірні стадії розвитку будь-

<sup>41</sup> Там само. — С. 88.

якого суспільства: зародження, зростання, злам (накопичення суперечностей) та розклад. Кожна цивілізація розвивається за принципом «виклик — відповідь», тому загалом будь-яка цивілізація здатна до вічного існування і прогресивного розвитку за умови, якщо вона успішно відповідатиме на виклики природного або соціального оточення, що, однак, історично не підтверджується.

Виклик спонукає до зростання. Відповівши на виклик, суспільство вирішує постале перед ним завдання, завдяки чому переводить себе у більш високий та більш досконалий з точки зору ускладнення структури стан. Відсутність викликів означає відсутність стимулів до зростання і розвитку. [...] Зростання означає, що зростаюча особистість чи цивілізація прагне створити своє власне оточення, породити свого власного порушника спокою і створити своє власне поле дії. Іншими словами, критерій зростання — це прогресивний рух у напрямку самовизначення, а рух в сторону самовизначення — це прозаїчна формула чуда самовираження Життя<sup>42</sup>.

Цікавою у концепції Тойнбі є його позиція щодо того, хто саме повинен формулювати адекватну відповідь на виклики, які постають перед суспільством. У цій ролі він бачить людину-особистість або групу таких людей, творчу інтелектуальну меншість, яка здатна за сприятливих обставин вести за собою інертну більшість. Звичайно, намагання творчої меншості реформувати і видозмінити суспільство у відповідності до викликів часу завжди стикається з нерозумінням, суспільною інерцією чи, навіть, відкритим супротивом більшості. Це призводить до того, що ці люди знаходяться в опозиції до влади, тому часто зазнають переслідувань аж до фізичного знищення.

Важливу роль у розвитку цивілізацій, на думку Тойнбі, відіграють релігійні системи, які мають консолідуючий сенс. Прогрес сучасних цивілізацій ототожнюється передусім з духовним вдосконаленням людства і релігійною еволюцією: від первісних анімістичних вірувань до «вищих релігій» (йудаїзм, християнство, іслам) як передумови створення єдиної синкретичної філософської релігії майбутнього<sup>43</sup>.

Отже, підсумовуючи загальний огляд можливості поєднання ідеї прогресивного розвитку історії з різними моделями розгортання історичного процесу, слід наголосити, що справжня філософія історії за своєю сутністю завжди є прогресистською, ідея прогресу рівною мірою притаманна усім моделям розгортання історичного процесу — лінійної, циклічно-стадіальної, культурно-цивілізаційної.

<sup>42</sup> Там само. — С. 126, 258.

<sup>43</sup> Там само. — С. 540, 552.



Оскільки ідея прогресу означає віру у поступальний розвиток людства, покращення умов життя людини, яке буде продовжуватися і надалі, то, відповідно, вона у найбільш розгорнутому вигляді представлена у межах лінійної моделі розвитку історичного процесу, згідно з якою плин історії вибудовується у більш-менш чітку лінію з минулого у майбутнє (так звана «стріла часу»), де кожна наступна стадія розвитку є більш прогресивною за попередню. Однак, ідея прогресу також досить вдало поєднується з циклічно-стадіальною моделлю розгортання історичного процесу, де прогрес ніби «замкнено» у межах циклу, який включає у себе етапи виникнення/зародження, розвитку, занепаду та зникнення/розпаду культури (держави). Культурно-цивілізаційні теорії формують специфічні комбінації лінійної та циклічно-стадіальної моделі розгортання історичного процесу з притаманними їм уявленнями про прогресивний історичний розвиток (з одного боку, як замкнений у межах циклу існування конкретної культури чи цивілізації, а з іншого — як поступовий кумулятивний процес культурного або цивілізаційного розвитку людства загалом).

## References

- [1] *Avrelii Avgustin*. O Grade Bozhem. Knigi I-XIII. — Sankt Peterburg : Aleteiia; Kiev : UTcIMM-Press, 1998.
- [2] *Bell D.* Griadushchee postindustrialnoe obshchestvo. Opyt sotci-alnogo prognozirovaniia. — Moskva : Academia, 2004.
- [3] *Boichenko I. V.* Filosofia istorii : Pidruchnyk. — Kyiv : T-vo Znannia, KOO, 2000.
- [4] *Viko Dzh.* Osnovaniia Novoi nauki ob obshchei prirode natcii. — Moskva-Kiev : REFL-book — ISA, 1994.
- [5] *Hidens E.* Nestrymnyi svit: yak hlobalizatsiia peretvoriuie nashe zhyttia. — Kyiv : Altapres, 2004.
- [6] *Danilevskii N.Ia.* Rossiia i Evropa. — Moskva : Institut russkoi tcivilizatcii, 2008.
- [7] *Danto A.* Analiticheskaia filosofia istorii. — Moskva : Ideia-Press, 2002.

- [8] *Kollingrud R.Dzh.* Ideia istorii. Avtobiografia. — Moskva: Nauka, 1980.
- [9] *Kondorse Zh.A.* Eskiz istoricheskoi kartiny progressa chelovecheskogo razuma. — Moskva: Gosudarstvennoe sotcialno-ekonomicheskoe izdatelstvovo, 1936.
- [10] *Marks K., Engels F.* Nemetckaia ideologija. — Moskva: Politizdat, 1988. — T. XVI.
- [11] *Marks K., Engels F.* Manifest Kommunisticheskoi partii. — Moskva: Politizdat, 1989.
- [12] *Popper K.* Nishcheta istoricizma // Voprosy filosofii. — 1992. — № 8, № 9, № 10.
- [13] *Predborska I.M., Hanaba S.O.* Filosofija istorii: navchalnyi posibnyk. — Sumy: Universytetska knyha, 2012.
- [14] *Toinbi A.Dzh.* Postizhenie istorii. — Moskva: Airis-press, 2010.
- [15] *Tiurgo A.R.Zh.* Rassuzhdenie o vseobshchei istorii // Tiurgo A.R.Zh. Izbrannye filosofskie proizvedeniia. — Moskva: Gosudarstvennoe sotcialno-ekonomicheskoe izdatelstvo, 1937.
- [16] *Filosofskii* enciklopedicheskii slovar [gl. red.: L.F. Ilichev, P.N. Fedoseev, S.M. Kovalev, V.G. Panov]. — Moskva: Sovetskaia enciklopediia, 1983.
- [17] *Shpengler O.* Zakat Evropy. Ocherki morfologii mirovoi istorii: Geshtalt i deistvitelnost. — Moskva: Eksmo, 2008.
- [18] *Iaspers K.* Smysl i naznachenie istorii. — Moskva: Politizdat, 1991.
- [19] *Yashchuk T.I.* Filosofija istorii: Kurs leksii. — Kyiv: Lybid, 2004.

*Надійшла до редакції 18 вересня 2018 р.*

## The idea of progress and the models of deployment of the historical process

**Abstract.** The article examines the possibility of combining the idea of progressive development of history with various models of deployment of the historical process. It is noted that the true philosophy of history is always progressive, the idea of progress is equally inherent in all models of the deployment of the historical process – linear, cyclical-staged and cultural-civilizational models.

**Keywords:** the idea of progress, historical process, the substantive philosophy of history.

---

**Мішалова Олена Віталіївна**

Кафедра філософії

Криворізький державний педагогічний університет

просп. Гагаріна, 54

м. Кривий Ріг

50086

**Mishalova Olena**

Department of Philosophy

Kryvyi Rih State Pedagogical University

Gagarina ave., 54

Kryvyi Rih

50086



<https://orcid.org/0000-0001-5469-6451>



[elenmishalova@gmail.com](mailto:elenmishalova@gmail.com)



[10.31812/apd.v0i19.2083](https://doi.org/10.31812/apd.v0i19.2083)

# МІФИ КРИТИЧНОГО МИСЛЕННЯ

Н.В. Бородіна

**Анотація.** У статті аналізуються міфи та стереотипи, що перешкоджають правильному розумінню критичного мислення, окреслюються можливі шляхи подолання цих міфів. У межах дослідження встановлено, що для успішної побудови критичного мислення необхідна боротьба з вірою в авторитети, надмірною довірою до фактів, зрадофілією, відсутністю чітких методологічних перевірок доказів, боротьба з бажанням все огульно критикувати та встановлення культури критичного мислення — ми не народжуємось одразу з навичками критичного мислення, але ми повинні по всяк час їх розвивати.

**Ключові слова:** критичне мислення, міфи, стереотипи, аргументи, засновки, висновки, упередження, зрадофілія.

Розвиток критичного мислення останнім часом вважається ледь не єдиною панацеєю від усіх проблем сучасної науки. Причому наявність критичного мислення багато дослідників вважає вже встановленим фактом, тому що з часів відмови від радянського стиля філософування наше мислення автоматично стало критичним. Його треба лише вдосконалити. Але це не так: за даними «Оглядів ОЕСР на тему доброчесності в освіті: Україна 2017», «критичне мислення» демонструє тільки половина дослідників, а решта схильна до корумпованості та плагіату: 37% опитуваних українців вважають списування припустимим для наукового дослідження, а рівень схильності до корупції в Україні є одним з найвищих у світі [5, с. 12].

Мета дослідження — розрізнити міфи та істинні твердження щодо розвитку критичного мислення в сучасній українській науці.

Наукові принципи критичного мислення побудували вчені Нового часу: передусім Декарт, Бекон та Спіноза. Саме за цих часів критицизм став еталоном для вченого, але філософія XIX–XX століть запропонувала інші наукові орієнтири, а згодом постпозитивісти на зразок

П. Фейерабенда зробили критичність мислення не обов'язковим атрибутом, замінивши його на методологічний анархізм «Все підійде».

Когнітивні основи критичного мислення були виявлені Ч. Пірсом, який вважав найбільш характерною особливістю дослідження (*inquiry*) те, що воно прагне виявити власні недоліки та виправити помилки у власних діях [17, с. 34].

Серед останніх досліджень слід відмітити роботу Н. Козаченко, яка розрізняє психолого-педагогічний, логіко-методологічний та науковий аспекти критичного мислення. Зазначаючи велику наукову цінність цієї роботи, слід зауважити, що розподіл зроблений не зовсім коректно, тому що члени поділу не виключають один одного: адже логіка, методологія, психологія та педагогіка також є науками (див.: [4]). Також цікавий внесок у розробку цієї проблеми внесла робота Є. Архіпової та О. Ковалевської, які вивчають особливості критичного мислення в інформаційному суспільстві (див.: [1]).

Практичну значущість мають роботи з педагогічно-психологічної тематики: наприклад, для шкільної освіти [3; 7] та освіти у ВНЗ [8], що зосереджені на виявленні психологічних характеристик та впровадженні тестів з розвитку критичного мислення у школі.

В роботах західних дослідників є багато корисних досліджень щодо критичного мислення, але існує брак перекладів, що заважає ознайомленню з останніми новинками у дослідженні цієї теми. Наприклад, класична робота Р.У. Поля «Критичне мислення: що необхідно кожному для виживання у світі, що швидко змінюється» була написана у 1995 році, а перекладена лише у 2016 [16].

Нещодавно українською була перекладена робота класика досліджень критичного мислення М. Ліпмана [15], але загальне ставлення до цієї проблеми було в цілому упередженим через брак сучасних перекладів. Нещодавно українською мовою було перекладено курс критичного мислення університету Квінсленд [12], але при перекладі він отримав назву «Наука повсякденного мислення» — тому, в цілому, визначення критичного мислення знов залишилось проблемним: наприклад, з цього перекладу не зрозуміло, чим критичне мислення відрізняється від повсякденного.

У сучасному визначенні критичного мислення в українській науці розрізняють наступні компоненти:

- вміння усвідомлювати проблему, бачити зв'язок між суперечностями;
- доводити — добирати прийнятні, відповідні та несуперечливі до-

- кази;
- знаходити контраргументи;
  - помічати факти, що суперечать власній думці;
  - обґрунтовувати;
  - оцінювати — співвідносити об'єкт дослідження з певною системою цінностей (існуюче з належним);
  - вибирати одну із багатьох альтернатив;
  - усвідомлювати обмеження, що накладаються на висновок (істинність висновку за певних умов);
  - використовувати різні критерії та контексти;
  - спростовувати (принцип фальсифікації);
  - узагальнювати;
  - висувати гіпотези;
  - робити висновки [8, с. 67].

Згідно міжнародному визначенню, критичне мислення перш за все передбачає, що ми будемо не давати готову інформацію для заучування, але будемо проясняти концептуальні основи, як саме з'явилась ця інформація. Без цієї процедури, за словами Фейерабенда, «наука перетворюється на ідеологію» [9, с. 476].

Але після виокремлення компонентів критичного мислення починається багато упереджень, що створюють сучасні наукові міфи щодо розвитку критичного мислення серед українських дослідників.

### **Міф перший: Критичне мислення пов'язане з незадоволеністю всім та усіма.**

Перш за все виникнення цього міфу обумовлено тим, що у свідомості українців плутаються поняття «критичне мислення» та схильність все огульно критикувати. Саме слово «критика» у нас має негативний відтінок, протилежністю якого ми вважаємо щось конструктивне. Багато в чому це пов'язане з радянською традицією «побутової критики», яка насправді була порушенням особистого простору, коли навіть незнайома людина на вулиці могла дозволити собі засуджувати наш

зовнішній вигляд та звички. Через ідеологізованість радянської науки, наукова критика могла означати лише одне — дослідження не відповідало «лінії партії» та повинно бути зупинено, або навіть знищено разом з дослідником.

Цей стереотип обумовив той факт, що хоча офіційно ми визнаємо важливість критики, психологічно ми до неї не готові, саме через негативні традиції «критичності». Щоб подолати цей бар'єр необхідно популяризувати західне розуміння критики, яке у засновників цієї теорії пов'язане насамперед з «добрими судженнями». Наприклад, згідно з дослідженням Ліпмана:

Ми стимулюємо учнів мислити самостійно, а не тільки вивчати те, до чого дійшли інші люди. Але ми стимулюємо учнів не просто мислити — не менш важливим є заохочення до формулювання добрих суджень, присудів. Добрий присуд є продуктом адекватної інтерпретації письмового тексту, ясного розуміння почутого, правильного складання й внутрішнього узгодження твору, а також переконливої аргументації. Добрим є судження, яке ґрунтується на усвідомленні змісту твердження або фрагмента міркування, а саме — що в ньому явно або неявно припускається, що з нього випливає. Такого судження не сформулювати без урахування майстерних навичок міркування, які гарантують компетентність у побудові умовиводів, досконале здійснення дослідження, формування концептів (conceptformation) [15, с. 145].

Поняття «формування концепту» в М. Ліпмана позначає організацію інформації в окремі внутрішньо взаємопов'язані масиви, а потім аналіз та прояснення їх з тим, щоб прискорити розуміння та вироблення загального судження.

Для встановлення «критичності» як невід'ємного атрибуту сучасних українських досліджень необхідно прояснити значення терміну «критичне мислення», позбавити його негативу, адже якщо ми будемо вміти правильно обирати факти, на які ми спираємось у своїх судженнях, це призведе до вірних висновків, а ті у свою чергу — до правильних добрих вчинків. Критичне мислення має етичний сенс — воно допомагає відкидати неправильні вчинки, та має практичний зміст — воно допомагає робити наші рішення більш релевантними.

На шляху розбудови критичного мислення дуже важливим є подолання стереотипу «побутової критики», коли ми вважаємо тільки свою думку правильною. Це пов'язано з наступним міфом, коли ми замінюємо критичне мислення аргументом до авторитету, або сподіваннями на думку експертів.

**Міф другий: Думка експертів.**

Від цього міфу не застрахований навіть найбільш досвідчений вчений, тому що кожен з нас вважає когось за експерта. Особливого загострення ця проблема досягла у зв'язку з кризою вітчизняної медичної науки. Що повинна робити людина з критичним мисленням, коли отримує дуже сумнівний медичний рецепт? Адже помилка тут може коштувати життя. Один з фундаторів одеського товариства молодих вчених Олександр Петренко у науково-популярних лекціях «15x4» відзначає, що апеляція до будь-якого авторитету, чи то лауреата Нобелівської премії, чи то головного лікаря — не є доказом: «Будь-яку інформацію треба перевіряти, є деякі критерії, за якими можна відрізнити дурницю від менш очевидної нісенітниць, які джерела можна вважати достовірними, а які — ні» [6].

У медицині перевірку зробити навіть легше, ніж у багатьох інших науках, тому що всі перевірки є емпіричними, з урахуванням ефекту плацебо. Тому відсутність даних про клінічні перевірки — це вже ознака неякісного дослідження.

Існує кілька великих баз даних, що включають цитати опублікованих досліджень. У медицині це — PubMed [18]; вона містить більше 23 мільйонів статей. Ресурси PubMed включають у себе звіти про випадки, спостережні дослідження, де дослідники контролювали певну групу пацієнтів, щоб дізнатися більше про хвороби; та рандомізовані контрольовані випробування. У деяких статтях зібрані кілька досліджень для підвищення точності та потужності результатів і зменшення упередженості.

Але бази на зразок PubMed переважно англійські, тому для більшості наших вчених користування цими ресурсами є заважким. Олександр Петренко ілюструє свої висновки щодо ситуації досить сумною картинкою: емпіричні перевірки досить часто замінюються інформацією «від професора» та «медичних представників фармакологічних компаній».

І ми прийшли до думки, що пошук відповідей на деякі питання вимагає досить глибоких знань, а якщо виробники цукрової води трохи піднапружаться, створять якесь ТОВ «Міністерство Медичних Даних» і будуть видавати псевдо-гайлдаїни, то шансів у обивателя залишиться зовсім небагато. Гайда «як зрозуміти, що лікар зацікавлений у твоєму одужанні, а не в тому, щоб одержати за тебе відсоток від препарату» знайти не вдається. В ідеалі б існували пацієнтські організації, які представляли б інтереси пацієнтів і захищали їх від невинуватих витрат і терапій з недоведеною безпечністю. Я думаю, що з часом таке з'явиться (якщо страхова медицина в Україні не настане першою, там вже інші інструменти вирішення таких проблем). А поки що — на жаль, відкрите питання [6].



**Міф третій: Невизначеність доказів.**

Багато вчених досить скептично ставляться до критичного мислення. Якщо не вірити авторитетам, кому ж тоді взагалі вірити? Тоді ніяких правил доказів не існує.

Але це не так. Саме у боротьбі з авторитетами були визначені правила «доказової науки» — тобто такої, яка спирається на критичне мислення.

- (1) Чітке формулювання питання.
- (2) Пошук літератури.
- (3) Аналіз усіх можливих варіантів відповіді на питання.
- (4) Підсумування доказів у «доказову таблицю», порівняння та баланс.
- (5) Висновок та напис керівництва — гайдлайна [13].

У 2005 році ці етапи конкретизували як:

- (1) Усунення невизначеного включає критичне опитування, визначення форми та рівнів доказів [19].
- (2) Систематичне виявлення кращих доступних доказів.
- (3) Критична оцінка доказів, перевірка на упередженість та конфлікт інформації.
- (4) Застосування результатів на практиці.
- (5) Оцінка результативності [14].

Саме науковий метод є головною зброєю людини з критичним мисленням:

Якщо ви вивчили всі відповідні актуальні докази того, що має відношення до вашого питання, не повинно бути нікого в світі, хто більше в курсі чи краще поінформований з цього питання, ніж ви! (Але не почувайтесь занадто зручно, нові докази з'являються весь час, і відповідь на питання може швидко змінюватися) [10].

Як зазначають Когіан, Кронін і Райан:

Процес критики передбачає поглиблене вивчення на кожному етапі дослідного процесу. Це не критицизм, але швидше знеособлене вивчення твору з використанням збалансованого і об'єктивного підходу, метою якого є виділити як сильні, так і слабкі сторони, зробити дослідження достовірним і об'єктивним [11].

### Міф четвертий: Довіра до фактів.

Ще одне проблемне питання критичного мислення — воно повинно спиратися на факти. Але що є фактами? Наприклад, новини телебачення пропонують на наш розгляд деякі факти, але чи дійсно ці факти заслуговують на довіру? Відомий український філософ А. Баумейстер пропонує провести невеликий аналітичний практикум з аналізу новин. Головну проблему нерозвинутості критичного мислення Баумейстер вбачає в тому, що люди вважають себе у безпеці через «довіру до фактів»:

Багато людей наївно думають, що істину встановити дуже просто. Пред'яви факти і все відразу стане ясным і зрозумілим, думають вони. І тут же стають жертвами маніпуляцій. Філософ же запитує: а що таке факти? Факти — теж частина теорії (досліджень, перевірок, обґрунтувань чи спростувань). Просте покликання на «факти» не тягне за собою їх розуміння [2].

Ще Платон писав, що ті, хто спираються виключно на те, що бачили, — схожі на в'язнів у печері, які бачать тільки тіні. Ілюзія наївного реалізму «Світ такий, як здається нашим очам» — тобто, все, що ми бачимо, — є науковим фактом. Протилежна ілюзія «Тільки експерти можуть зрозуміти світ» призводить до концепції конвенціоналістів, коли істина вважається предметом домовленості вчених. «Факти» та «думки експертів» не повинні бути головним критерієм прийняття рішень — це одна з умов формування критичного мислення. Отже, критичне мислення є своєрідним балансом між наївним реалізмом та вірою в авторитети.

У 1990-х роках було створено систему оцінки клінічних досліджень, яку можна запропонувати і дослідженням будь-якого типу. Згідно цієї системи, рейтинг та довіра до фактів позначаються буквами (А, В, С, D).

- Клас (рівень) I (А): великі подвійні сліпі плацебоконтрольовані дослідження, а також дані, отримані при мета-аналізі декількох рандомізованих контрольованих досліджень.
- Клас (рівень) II (В): невеликі рандомізовані контрольовані дослідження, в яких статистичні розрахунки проводяться на обмеженій кількості пацієнтів.
- Клас (рівень) III (С): нерандомізовані клінічні дослідження на обмеженій кількості пацієнтів.

- Клас (рівень) IV (D): вироблення групою експертів консенсусу з певної проблеми [18].

Тобто, якщо адаптувати цю систему до гуманітарних досліджень, виявиться, що найбільшій довіри заслуговують факти, які були перевірені на упередженість дослідників (аналог ефекту плацебо), відсутність впливу парадигми та наукових стереотипів. На другому місці — дослідження, що спирались на велику кількість фактів, вибірка яких була репрезентативною. На третьому — просто наявність деяких фактів, і на останньому — консенсус експертів.

### **Міф п'ятий: Тотальна зрада або зрадофілія.**

Критичне мислення не тільки допомагає розрізнити факти, але й протистоїть нашій необмеженій фантазії, яка може створювати безліч уявних світів з магічними істотами, змовами, зрадами та іншими атрибутами. Квінслендські дослідники навели безліч прикладів, що ми у багатьох випадках охоче вимикаємо критичне мислення та віримо у надприродні речі. Можливо тому, що це цікаво та не потребує величезних зусиль? У сучасному українському суспільстві, окрім традиційної ненаукової віри у надприродне, популярною стала віра у «тотальну зраду» — необхідність нікому не довіряти, і що всі політики є зрадниками українського народу, та всі вчені нас обманюють. Іноді це навіть вважається ознакою критичного мислення. Але тотальна недовіра є скоріш ознакою важкого стану суспільства, яка ймовірніше пов'язана не з критичним мисленням, а з високим рівнем протестної свідомості. Критичне мислення також намагалося б виявити, що саме є підґрунтям цих підозр, наскільки це відповідає дійсності, які саме факти та аргументи є їх основою. Але тільки потім «транслявало» б ці підозри далі, «розганяючи зраду», як зараз модно казати.

### **Міф шостий: Про вродженість критичного мислення.**

Існує декілька вроджених рис, які пов'язані з критичним мисленням. Але саме воно не є вродженою рисою, його потрібно розвивати у собі. Згідно останніх досліджень, критичне мислення пов'язане з такими рисами як: «неупередженість, інтелект, рішучість, радикалізм, нонконформізм, високий самоконтроль, недовірливість, незалежність» [7].

Розвиток критичного мислення пов'язаний зі зростанням мотивації до професійного самовдосконалення; толерантністю до точки зору, яка не схожа на власну, — але у співвідношенні з самостійністю та нонконформізмом — тобто вмінням не «підлаштовувати» власну точку зору під більшість.

Когнітивний компонент критичного мислення представлений вмінням аналізувати, узагальнювати, знаходити суперечності, вмінням виявляти логічні зв'язки і формулювати індуктивні, традуктивні та дедуктивні висновки.

Ще одним «не вродженим компонентом» нашої свідомості, який корелюється з критичним мисленням, є самоповага. Самоповага — це постійний процес, вчений повинен поважати себе за кожний вірний висновок та вчинок, коли він розібрався у всіх аспектах ситуації та зумів правильно застосувати свою здатність робити логічні висновки.

**Висновки.** В ході проведеного дослідження ми виявили та проаналізували наступні міфи, пов'язані з критичним мисленням:

- (1) Міф щодо зв'язку критичного мислення з незадоволеністю всіма та усім.
- (2) Міф щодо віри у думку експертів.
- (3) Міф про відсутність правил доказів, що робить їх невизначеними.
- (4) Міф про довіру до фактів.
- (5) Міф про тотальну зраду або зрадофілію.
- (6) Міф про вродженість критичного мислення.

Слід пам'ятати, що критичне мислення — це щось на зразок балансу між наївністю прихильників другого і четвертого міфів (ті, хто вірять в авторитети та сприймають все за факти) та тотальною недовірою зрадофілів. Критичне мислення навчає нас не сприймати світ таким, як він здається, але й використовувати чіткі методологічні процедури перевірок та пошуку доказів, а не просто казати, що все не так, як здається. Тому кожен з нас повинен кожного дня долати ці міфи і створювати власний баланс критичного мислення.

## Література

- [1] *Архінова Є.О., Ковалевська О.В.* Критичне мислення як необхідна складова розумової діяльності людини в межах сучасного інформаційного суспільства [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://www.khai.edu/csp/nauchportal/Arhiv/GCH/2012/GCH212/pdf/05.pdf>

- [2] *Баумейстер А.* Блог [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <https://www.facebook.com/andriibaumeister?fref=ts>.
- [3] *Горохова І.В.* Значущість критичного мислення для сучасних суспільства та освіти [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://oaji.net/articles/2014/1026-1415782468.pdf>
- [4] *Козаченко Н.П.* Критичне мислення: граничні підходи та оптимальні шляхи // Актуальні проблеми духовності. — Кривий Ріг, 2017. — Вип. 18. — С. 165-178.
- [5] *Огляди ОЕСР* на тему доброчесності в освіті: Україна 2017 / Переклад з англ. — Інститут розвитку освіти. — Київ : Таксон, 2017.
- [6] *Петренко О.* Блог [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <https://www.facebook.com/p.alexandr.od>
- [7] *Ткаченко Л.* Дослідження рівня сформованості критичного мислення майбутнього вчителя початкової школи [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://www.kspu.kr.ua/en/ntmd/konferentsiy/3-mizhnarodna-internet-konferentsiia-2015/sektsiia-5/3614-doslidzhennya-rivnyasformovanosti-krytychnoho-myslennya-maybutnoho-vchytelya-pochatkovoyi-shkoly>
- [8] *Тягло А.В., Воропай Т.С.* Критическое мышление: Проблема мирового образования XXI века. — Харьков: Изд-во Ун-та внутренних дел, 1999.
- [9] *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. — Москва: Прогресс, 1986. — С. 467-523.
- [10] *Centre for Evidence Based Medicine: Asking Focused Questions* page [Electronic source]. — Oxford: University of Oxford, 2013. — Available at: <http://www.cebm.net/index.aspx?o=1036>
- [11] *Coughian M., Cronin P., Ryan F.* Step'by-step guide to critiquing research. Part 1: quantitative research // British Journal of Nursing. — 2007. — Vol. 16. — № II.
- [12] *Critical thinking* [Electronic source]. — Available at: [https://courses.prometheus.org.ua/courses/UQx/THINK101/2016\\_T2/about](https://courses.prometheus.org.ua/courses/UQx/THINK101/2016_T2/about)

- [13] *Eddy D.M.* Variations in Physician Practice The Role of Uncertainty // *Health Affairs*. — 1984. — № 3 (2). — P. 74-89.
- [14] *Epling J., Smucny J., Patil A., Tudiver F.* Teaching evidence-based medicine skills through a residency-developed guideline // *Fam Med*. — 2002. — № 34 (9). — P. 646-648.
- [15] *Lipman M.* Critical thinking — what can it be? // In A. Ornstein & L. Behar (Eds.) *Contemporary issues in curriculum*. — Boston, MA : Allyn & Bacon, 1995. — P. 145-152.
- [16] *Paul R.* *Critical Thinking: How to Prepare Students for a Rapidly Changing World*. 4th ed. — Foundation for Critical Thinking, 1995.
- [17] *Peirce C.S.* Application of C.S. Peirce to the Executive Committee of the Carnegie Institution // *The New Elements of Mathematics* by Charles S. Peirce (C.Eisele, ed.). — The Hague : Mouton Publishers, 1976. — Vol. 4. — P. 66.
- [18] *PubMed*. [Electronic source]. — Available at: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/>
- [19] *Rosenberg W.M., Deeks J., Lusher A., Snowball R., Dooley G., Sackett D.* Improving searching skills and evidence retrieval // *J.R. Coll Physicians*. — Lond., 1998. — № 32 (6). — P. 557-563.

## References

- [1] *Arkipova Ye.O., Kovalevska O.V.* Krytychne myslennia yak neobkhidna skladova rozumovoi diialnosti liudyny v mezhakh suchasnoho informatsiinoho suspilstva [Elektronnyi resurs]. — Rezhym dostupu: <http://www.khai.edu/csp/nauchportal/Arhiv/GCH/2012/GCH212/pdf/05.pdf>
- [2] *Baumeister A.* Bloh [Elektronnyi resurs]. — Rezhym dostupu: <https://www.facebook.com/andriibaumeister?fref=ts>.
- [3] *Horokhova I.V.* Znachushchist krytychnoho myslennia dlia suchasnykh suspilstva ta osvity [Elektronnyi resurs]. — Rezhym dostupu: <http://oaji.net/articles/2014/1026-1415782468.pdf>

- [4] *Kozachenko N.P.* Krytychne myslennia: hranychni pidkhody ta optymalni shliakhy // Aktualni problemy dukhovnosti. — Kryvyi Rih, 2017. — Vyp. 18. — С. 165-178.
- [5] *Ohliady OESR na temu dobrochesnosti v osviti: Ukraina 2017 /* Pereklad z anhл. — Instytut rozvytku osvity, — Kyiv : Takson, 2017.
- [6] *Petrenko O.* Bloh [Elektronnyi resurs]. — Rezhym dostupu: <https://www.facebook.com/p.alexandr.od>
- [7] *Tkachenko L.* Doslidzhennia rivnia sformovanosti krytychnoho myslennia maibutnoho vchytelia pochatkovoi shkoly [Elektronnyi resurs]. — Rezhym dostupu: <http://www.kspu.kr.ua/en/ntmd/konferentsiy/3-mizhnarodna-internet-konferentsiia-2015/seksiia-5/3614-doslidzhennya-rivnya-sformovanosti-krytychnoho-myslennya-maybutnoho-vchytelya-pochatkovoyi-shkoly>
- [8] *Tiaglo A. V., Voropai T.S.* Kriticheskoe myshlenie: Problema mirovogo obrazovaniia KhKhI veka. — Kharkov : Izd-vo Un-ta vnutrennikh del, 1999.
- [9] *Feierabend P.* Izbrannye trudy po metodologii nauki. — Moskva : Progress, 1986. — S. 467-523.
- [10] *Centre for Evidence Based Medicine: Asking Focused Questions page* [Electronic source]. — Oxford : University of Oxford, 2013. — Available at: <http://www.cebm.net/index.aspx?o=1036>
- [11] *Coughian M., Cronin P., Ryan F.* Step'by-step guide to critiquing research. Part 1: quantitative research // *British Journal of Nursing*. — 2007. — Vol. 16. — № II.
- [12] *Critical thinking.* [Electronic source]. — Available at: [https://courses.prometheus.org.ua/courses/UQx/THINK101/2016\\_T2/about](https://courses.prometheus.org.ua/courses/UQx/THINK101/2016_T2/about)
- [13] *Eddy D.M.* Variations in Physician Practice The Role of Uncertainty // *Health Affairs*. — 1984. — № 3 (2). — P. 74-89.
- [14] *Epling J., Smucny J., Patil A., Tudiver F.* Teaching evidence-based medicine skills through a residency-developed guideline // *Fam Med*. — 2002. — № 34 (9). — P. 646-648.

- [15] *Lipman M.* Critical thinking – what can it be? // In A. Ornstein & L. Behar (Eds.) *Contemporary issues in curriculum.* – Boston, MA : Allyn & Bacon, 1995. – P. 145-152.
- [16] *Paul R.* *Critical Thinking: How to Prepare Students for a Rapidly Changing World.* 4th ed. – Foundation for Critical Thinking, 1995.
- [17] *Peirce C.S.* Application of C.S. Peirce to the Executive Committee of the Carnegie Institution // *The New Elements of Mathematics* by Charles S. Peirce (C. Eisele, ed.). – The Hague : Mouton Publishers, 1976. – Vol. 4. – P. 66.
- [18] *PubMed.* [Electronic source]. – Available at: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/>
- [19] *Rosenberg W.M., Deeks J., Lusher A., Snowball R., Dooley G., Sackett D.* Improving searching skills and evidence retrieval // *J.R. Coll Physicians.* – Lond., 1998. – № 32 (6). – P. 557-563.

*Надійшла до редакції 1 лютого 2018 р.*



## Myths of Critical Thinking

**Abstract.** The paper is devoted to the analysis of certain prejudices that obscure a correct understanding of the critical thinking. We outline some possible ways of overcoming these prejudices. More specifically, we consider what can be called: (1) the Myth about the connection of critical thinking and dissatisfaction of everybody and everything; (2) the Myth regarding trust to the experts; (3) the Myth of the absence of rules of evidence, which makes them uncertain; (4) the Myth about the credibility of the facts; (5) the Myth of total treason; (6) the Myth of innate critical thinking.

We argue that for a successful development of the critical thinking one has to struggle with the belief in authority and to possess an excessive trust to the facts. To acquire the critical thinking skills, one needs self-respect and control over the culture of thinking, an ability to verify the conceptual basis of judgments and conclusions, an ability to use balanced arguments and proven facts. Elaborating these properties depends only and exclusively on the desire to develop them and on internal self-control.

**Keywords:** critical thinking, myths, stereotypes, arguments, reasons, conclusions, prejudices, zradofil.

---

**Бородіна Наталія В'ячеславівна**

Кафедра філософії та методології науки

Одеський національний політехнічний університет

просп. Шевченка, 1

м. Одеса

65044

**Borodina Nataliya**

Department of Philosophy and Methodology of Science

Odesa National Polytechnic University

Shevchenko ave., 1

Odesa

65044



<https://orcid.org/0000-0002-2724-8642>



[ilwain@ua.fm](mailto:ilwain@ua.fm)



[10.31812/apd.v0i19.2084](https://doi.org/10.31812/apd.v0i19.2084)

Наукове видання

# Актуальні проблеми духовності

Збірник наукових праць

Випуск 19

*Головний редактор — Я.В. Шрамко*

Здано до набору 13.10.2018. Підписано до друку 26.10.2018.

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

Ум.-друк. арк. — 12,25.

Наклад — 300 прим. Зам. №026-101.

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

Криворізький державний педагогічний університет

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

*Виготовлювач:* ФОП Маринченко С.В.

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

Свідоцтво про державну реєстрацію №030567 від 19.01.2007 р.

*Тел.:* (067) 539-66-81