

ISSN 0235-7941

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

3' 2012

Аналітична  
філософія:  
український  
досвід

НАЦІОНАЛЬНА  
АКАДЕМІЯ НАУК  
УКРАЇНИ  
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ

---

# ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

---

УКРАЇНСЬКИЙ  
НАУКОВО-ТЕОРЕТИЧНИЙ  
ЧАСОПИС

# 3' 2012

ЗАСНОВАНИЙ  
У СІЧНІ 1927 РОКУ  
ВИХОДИТЬ  
РАЗ НА ДВА МІСЯЦІ  
КИЇВ

---

Аналітична  
філософія:  
український  
досвід

---

## РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Євген БИСТРИЦЬКИЙ  
Олег БІЛИЙ  
Абдусалам ГУСЕЙНОВ (Росія)  
Отфрид ГЬОФЕ (Німеччина)  
Анатолій ЄРМОЛЕНКО  
Вахтанг КЕБУЛАДЗЕ  
Барбара КАСЕН (Франція)  
Микола КИСЕЛЬОВ  
Саймон КРИЧЛІ  
(Велика Британія)  
Анатолій ЛОЙ  
Віталій ЛЯХ  
Мирослав ПОПОВИЧ  
Сергій ПРОЛЕЄВ  
Марина ТКАЧУК  
Олег ХОМА  
Петер ШТОМПКА (Польща)

## НАУКОВА РАДА

Віктор АНДРУЩЕНКО  
Ігор БИЧКО  
Тарас ВОЗНЯК  
Ірина ДОБРОНРАВОВА  
Анатолій КОЛОДНИЙ  
Анатолій КОНВЕРСЬКИЙ  
Василь КРЕМІНЬ  
Марія КУЛТАЄВА  
Василь ЛІСОВИЙ  
Валентин ЛУК'ЯНЕЦЬ  
Віктор МАЛАХОВ  
Володимир МЕЛЬНИК  
Микола МИХАЛЬЧЕНКО  
Михайло МІНАКОВ  
Віктор ПАЗЕНОК  
Мирослав ПОПОВИЧ  
Сергій ПРОЛЕЄВ  
Володимир РИЖКО  
Тетяна СУХОДУБ  
Анатолій ТОЛСТОУХОВ  
Авенір УЙОМОВ  
Іван ЦЕХМІСТРО

Наукові редактори  
тематичного випуску

Андрій ВАСИЛЬЧЕНКО  
Олексій ПАНИЧ

## РЕДАКЦІЯ

Головні редактори  
Мирослав ПОПОВИЧ  
Сергій ПРОЛЕЄВ  
Відповідальний редактор  
Світлана ІВАЩЕНКО  
Відповідальний секретар  
Алла СТРАТЬЄВА  
Редактори  
Оксана ЗОРИЧ  
Вячеслав НЕДАШКІВСЬКИЙ  
Коректор  
Ольга КРАВЧЕНКО

## Адреса редакції

01001, Київ, Трьохсвятительська, 4  
Тел. 278-39-78; 050-358-92-18  
E-mail: f\_dumka@ukr.net

Технічний редактор  
*Т. Шендерович*  
Комп'ютерна верстка  
*Н. Коваленко*

Підписано до друку 19.06.2012  
Формат 70 × 100/16. Папір офсетний.  
Гарн. Ньютон. Друк офсетний.  
Ум. друк. арк. 10,24. Обл.-вид. арк. 9,89  
Наклад 522 прим. Зам. № 3311

Видавець і виготовлювач  
Видавничий дім «Академперіодика»  
НАН України

01004, Київ-4, вул. Терещенківська, 4  
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи  
Серії ДК №544 від 27.07.2001 р.

© Інститут філософії НАНУ, 2012  
© Філософська думка, 2012

# Зміст

---

До читачів	4
<b>АНАЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ: УКРАЇНСЬКИЙ ДОСВІД</b>	
Аналітичний метод	5 <i>Мирослав Попович (Київ)</i> Про можливості аналітичної філософії
	22 <i>Андрій Васильченко (Київ)</i> Страху та надії аналітичної філософії
<b>Філософські проблеми: аналітична реконструкція</b>	40 <i>Ірина Кисляковська (Київ)</i> Поняття інформації у критичному раціоналізмі
	55 <i>Ярослав Кохан (Київ)</i> Розуміння мовних виразів
	69 <i>Микола Симчич (Київ)</i> Проблема Божого всезнання у контексті аналітичної метафізики часу
	78 <i>Наталія Вяткіна (Київ)</i> Пряма референція, деференція і <i>de re</i> комунікація
<b>Аналітичні проекти</b>	86 <i>Олександр Маєвський (Київ)</i> Фрагментарність пізнання і адаптивна раціональність
	94 <i>Юлія Коротченко (Сімферополь)</i> Аналітика оцінних текстів як дослідницький проект
<b>ДОТОРК: УСНІ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ</b>	103 <i>Тетяна Чайка (Київ)</i> Бесіди з Віленом Горським: Мій інститут. Витяг з історії
<b>ПРО КНИГИ</b>	108 <i>Віктор Пазенок (Київ)</i> Раціональність і ціннісність під системним кутом зору
	111 <i>Олег Кисельов (Київ)</i> «Релігієзнавчі нариси»: новий часопис з релігієзнавства
<b>НАУКОВЕ ЖИТТЯ</b>	114 <i>Арсентій Атоян (Луганськ), Олександр Єременко (Луганськ)</i> Монтень на всі часи: простір пошуків, культура спорів
	119 <i>Віктор Малахов (Київ)</i> Процес пішов? Про Школу молодого філософа «Філософія. Політика. Культура» (Москва, 20—25 червня 2011 року)
<b>ПАМ'ЯТІ ВИДАТНОГО ФІЛОСОФА</b>	122 Авенір Іванович Уйомов
<b>Abstracts</b>	124

**В** одному з попередніх чисел «Філософська думка» вже зверталася до проблематики аналітичної філософії (ФД, 2011, №3). Нині, якраз рік по тому, ми продовжуємо тематичну серію, змістивши наголос з аналітичної традиції й питань методології на практику здійснення аналітичних студій безпосередньо в сучасній Україні.

**Якщо** у вужчому розумінні аналітична традиція постає як локальна філософська течія, що сформувалася у ХХ сторіччі в англomовних країнах завдяки працям Расела, Мура, Вітгенштайна, Карнапа, Квайна та інших, то у ширшому розумінні аналітичною традицією можна вважати певний загальний стиль філософського міркування, відзначений пріоритетом раціональної аргументації та критики, підходом до філософії радше через проблеми, ніж через історію, а також визнанням ключової ролі мови в аналізі філософських проблем. Динамічне спів-протистояння цих двох тлумачень аналітичної традиції змушує нас щоразу переосмислювати свою відповідь на засадниче питання: що таке – загалом і особисто для нас – аналітична філософія?

**Розгляньте** крізь призму сучасних українських реалій, це запитання тягне за собою ще низку наступних. Яким чином аналітична філософія, що в минулому сторіччі розвивалася здебільшого на ґрунті логічного емпіризму, може звернутися до близької нам гуманітарної проблематики? Чи можна поєднати аналітичну філософію з традиційним для України антропологізмом? Яких форм набуває сьогодні в Україні аналітична реконструкція традиційних філософських проблем? Які нові дослідницькі проекти постають із цієї реконструкції?

**На жаль,** сучасній українській гуманітарній, правовій і політичній культурі традиційно і гостро бракує раціоналізму та зваженості (а часто-густо і здорового глузду). Проте ми віримо, що цю ситуацію можна поступово змінити. Редакція сподівається, що тематичні випуски, присвячені аналітичній філософії, привертають увагу до розвитку критичного мислення в українській гуманітарній культурі. Нам би хотілося, щоб ця тема мала продовження у більш широкій і зацікавленій дискусії, яка б виходила за межі кола «аналітичних філософів» і спонукала до розгляду визначальних для філософського мислення питань його аргументованості і строгості, аналітичного ефекту і можливостей використання представниками інших наук, критеріїв істинності і достеменної раціональності, яка водночас передбачає справжню відповідальність інтелектуала за свою справу.

**Тематичний блок** наступного числа журналу буде присвячено феноменові католицької філософії, а його вихідним пунктом стане обговорення проблеми «Християнство і європейська раціональність».

# АНАЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ: УКРАЇНСЬКИЙ ДОСВІД

---

## Аналітичний метод

*Мирослав  
Попович*

### ПРО МОЖЛИВОСТІ АНАЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ<sup>1</sup>

---

Термін «аналітична філософія» — одна із назв течії, що прагне експлікувати філософські проблеми мовою сучасної логіки і шукає для них розв'язання строго формальним шляхом. Вираз «аналітична» апелює до традиції, що склалася в Новий час (в «епоху раннього модерну») і була пов'язана з математикою та досвідною наукою (аналітична геометрія Декарта, математичний аналіз Ньютона і Ляйбніца, аналітична хімія Бойля тощо). Можна, правда, продовжити традицію ще далі — аналітичною називають західну традицію в теології, що йде від схоластики. Зрештою, у Аристотеля йдеться про *аналітики* там, де ми сьогодні говоримо про *логіку*. Однак у загальноприйнятому слововжитку сучасна аналітична філософія — це філософія, що посідає позиції т. зв. *логічного емпіризму*.

Сьогодні з'являються праці, які близькі до ідей аналітичної філософії і водночас виходять за межі чисто логічного аналізу і широко використовують досвід лінгвістики, психології мислення, психоаналізу, етнології, структурної теорії міфу тощо. Власне, орієнтації, що виходили за межі логіки, з'явилися в логічній семантиці при побудові теорій, що були дедалі ближчими до аналізу «природної мови», описували ширшу сферу інте-

---

<sup>1</sup> Статтю написано на основі публікації у збірнику «Гуманітарні науки в освіті музикантів» [Попович, 2011] та доповіді на Вченій раді Інституту філософії Російської академії наук 7 червня 2012 року.

лектуальної діяльності, ніж символічна логіка, спеціально орієнтована на математику. Досить згадати «теорію мовленнєвих актів», яка узагальнила логічну семантику, поширивши її на такі контексти, як накази, прохання та інші вольові, спонукальні висловлення, і навіть на експресивні вирази (вигуки, жести тощо), що повідомляють про ставлення людини до того, що вона висловлює. Розширення можливостей сучасної логіки за межі суто логіко-математичних задач не є під цим кутом зору чимось несподіваним.

Однак у певному сенсі вже теорія мовленнєвих актів була порушенням певних табу, що ними керувалися філософи-аналітики з часів Канта. А саме, як підкреслював великий німецький мислитель, логіка і філософія не повинні описувати психологічну реальність осягнення істини; адже із опису того, як у *дійсності* здобуто істину, не впливає, як *необхідно* мислити. Це саме стосується і моралі, і норм взагалі: хоч би скільки ми описували звичаї та поведінку, прийняті в різних спільнотах, ми не зрозуміємо, що таке *норми* доброго і поганого і як *потрібно* поводитись. Сучасна логіка народжувалася у принциповому змаганні з т. зв. *психологізмом*, який підміняв аналіз логічної необхідності описом фактичного перебігання пізнавальних процесів як певної психологічної реальності. Єдина реальність, на яку класична аналітична філософія ладна була зважати, — це реальність логіки, логічної можливості й необхідності. Тому аналітична філософія 20—30-х років минулого сторіччя дістала назву «логічний емпіризм».

Іншими словами, логіка та аналітична філософія вивчали ніщо інше, як *мову*, тобто певну логічну і лінгвістичну нормативну структуру. Проте наближення до аналізу «природної мови» — не єдиний результат теорії мовленнєвих актів. Теорія мовленнєвих актів і семантики, побудовані в рамках цієї теорії, здійснили «другий лінгвістичний поворот» у філософії — вони аналізували вже не *мову*, а її реальне втілення — *мовлення*. Реальність вживання мови постає перед дослідником як продукування і сприйняття *текстів*, як сукупність питань і відповідей у певному контексті, як діалог чи полілог. Щоправда, акти мовлення або тексти семантика вивчає, щоб встановити певні *структури*, але емпіричний матеріал, яким вона користується, вже не обмежений тільки логічними структурами. Звідси тенденція до дедалі ширшого охоплення емпіричного матеріалу, що використовується для встановлення *ментальних структур*. Вже сама згадка про ментальність говорить про те, як близько логіко-аналітична традиція підійшла до загальних проблем гуманітарії.

Щоб уявити принципове значення «другого лінгвістичного повороту», варто звернутися до прикладу теорії парадигм мислення. Теорії парадигм (або теорії наукових революцій Томаса Куна) передували не тільки історико-наукові студії, а й дослідження стилів мислення (Макс Вебер, Карл Мангайм). У концепції Мангайма виокремлюються два стилі

мислення: консервативний, або історичний, і прогресистський. Для консервативного стилю мислення реальність є результатом історії, і пояснення реальності — це результат вивчення її історичного становлення. Прогресистський стиль розглядає реальність як сукупність можливостей. Тому пояснення реальності з цього погляду є результат зіставлення її з певними принципами.

Отже, протиставлення психологізму і формального аналізу набуває більш загального характеру. Річ не у фактичному матеріалі, на який спирається дослідник; це може бути і лінгвістика, і психологія, і історія культури. Річ у тому, що нас цікавить в цьому матеріалі — історія становлення чи можливості, приховані в реальності. Останні може розкрити і побудова формальної моделі, і певного роду фактаж.

Можна перейти до класифікації можливих діалогів за тематикою і вирізнити тексти (як письмові, так і усні) наукові, художні, побутові і так далі, постаравшись явним чином визначити критерії класифікації. Але можна спробувати поєднати найзагальніші мовні (мовленнєві), психологічні та інші критерії, щоб виявити структури як основні виміри (*dimensions*) людського буття — остільки, оскільки вони реалізуються в актах мовлення.

Під цим кутом зору аналітична філософія звертається і до психології мислення, що може здатися поверненням до традиційного психологізму. Однак опис процесу логічного виведення в термінах психології сам по собі не є альтернативою до логічного аналізу, він лише пропонує змістовну і наочну інтерпретацію того, що виглядає як суто формальна модель умовиводу.

Істотніше та обставина, що процес мислення, процес встановлення істини є лише одним із багатьох вимірів людської діяльності. Діалогічний процес можна розглядати як пропонування можливих відповідей на питання (гіпотез), оцінювання пропозицій як аргументів «за» або «проти» гіпотез і прийняття або відкидання гіпотез на підставі певних критеріїв. Проблема в тому, що логічні критерії не є єдиними критеріями прийняття або відкидання аргументів.

Як спробу побудови загальної *психологічної* схеми прийняття і відкидання пропозицій можна розглядати структурну характеристику основних властивостей людини з точки зору психоаналізу, запропоновану Ерихом Фроммом [Фромм, 1994]. Опис схеми краще почати з середнього поясу — «поясу норми», в межах якого пересічно відбувається діяльність індивіда, хоча у кожній нормальній людини можливі відхилення. «Пояс норми» характерний тим, що в ньому чітко відділені один від одного різні виміри (параметри, критерії), за якими характеризуються психологічні особливості індивіда.



Один із вимірів стосується ставлення людини до самої себе, себто міри егоїзму чи альтруїзму. Індивід може бути більш чи менш егоїстичним, відхилення від норми в цьому вимірі будуть і «вгору», до альтруїзму, і «вниз», до все помітнішого егоїзму чи егоцентризму аж до граничного стану — самозакоханості, яку Фром називає *нарцисизмом* (у Фрейда — *нарцизм*). У зворотному напрямку, «вгору», психологічні настанови індивіда, за Фромом, зміщуються в бік посилення любові до ближнього, до чужинця і до природи.

Мислення як таке *психологічно можливе* тільки за умов нормального критичного ставлення індивіда до своїх інтелектуальних дій, тобто в «поясі норми». При зміщенні психіки «вгору», до надмірної критичності щодо своєї думки і надмірної довіри до думки оточення та авторитетів, нормальна розумова діяльність неможлива. Так само як і за умов повної некритичності щодо власної думки і власної поведінки.

Інший вимір стосується ставлення індивіда до інших людей і теж має спрямування «вниз» і «вгору». «Вгору» — це, за Фромом, посилення любові до всього живого, натомість «вниз» має різні рівні аж до *некрофілії* — тяжіння до смерті. Як перехідні стани, які ще перебувають недалеко від норми або в її межах, розглядаються вияви *садизму*, тобто задоволення від страждань інших людей. Епізодичний «здоровий» садизм ще містить вияви життєствердження і життєздатності. Справжнім і глибоким виявом тяжіння до смерті є граничний садизм — *некрофілія*. Клінічні вияви некрофілії належать до патології, ґрунтованої на деградації особистості в силовому вимірі. Завважмо, ще Фрейд під впливом жорстокостей Першої світової війни виявив тяжіння до смерті (*танатос*) як особливу патологію.

Нарешті, ще одним, третім виміром для Фрома є рівень прагнення внутрішньої незалежності та свободи. Сповзання «вниз» від норми до патології йде в цьому вимірі через *інцестуальний симбіоз*. Едипів комплекс, тема інцесту (сексуальної близькості з кривними родичами) має численні вияви в міфології й широко висвітлена у фрейдизмі. Цей вимір є виявом чуттєвого тяжіння (*ерос*), ядром якого є, згідно із психоаналізом, сексуальність. Свобода як протилежність різних видів залежності є уявленням тих сил індивіда, що штовхають його «вгору».

Таким чином, психоаналіз запропонував щось на зразок карти людини, системи координат, згідно з якою індивід за структурою психіки може зміщуватися в напрямку прогресу — «вгору», до точки «синдрому росту», і в напрямку регресу — розпаду особистості, «вниз», до точки «синдрому розпаду». Найсуттєвішою рисою цієї «карти» є те, що переміщення «вгору», до точки росту людини, завершується сходженням усіх трьох вимірів в одну точку, так само як і рух в напрямку регресії — сходженням усіх вимірів в точці розпаду особистості. Простіше кажучи, у верхній і

нижній точках виміри стають нерозрізнюваними, збігаються. Звідси зближення некрофілії — прагнення до танатосу — із хворобливим еросом.

Можливі й інші «карти» — системи координат, які дають змогу порівнювати психологічні риси індивіда за принципом «більше» чи «менше». Характеристика індивідуальної психології може стати засобом характеристики певної спільноти, оскільки суспільство заохочує або обмежує психологічні риси певного типу (певної ментальності). В історії культури давно вживають поняття «ментальність», але воно вимагає уточнення. Таке уточнення можливе на основі аналізу індивідуальної ментальності.

Психологічний вимір пов'язаний з егоїзмом та альтруїзмом. Його можна схарактеризувати через ту чи ту міру критичного ставлення до себе і свого оточення. Патології «зміщення вниз» відповідала би втрата критичного ставлення до самого себе, тоді як патології «зміщення вгору» — дедалі більша некритичність щодо свого оточення аж до *навіюваності*, тобто повної відсутності власної позиції у будь-якій тематиці та надзвичайної легкості зміни переконань під чужим впливом.

У психоаналізі спонукуванням різного роду відповідає вимір, в якому здійснюються *влада і підпорядкування владі*. Ідеться не завжди про вдоволення від насильства чи від чужих страждань, а про вдоволення від *влади* — або своєї влади над іншим, або від покори іншому. Відчуття насолоди владою є прихованим відчуттям вдоволення від страждання іншого. Норма в цьому випадку означає одночасне уміння підкорятися і командувати, що пересічній людині в суспільстві доводиться робити дуже часто.

Розгляньмо той вимір людського буття, який відповідає силовим або спонукальним параметрам комунікації. В індивідуальному плані, в поведінці індивіда в «поясі норми» це буде баланс між здатністю командувати і здатністю слухатися, здатністю підпорядковувати інших своїй волі і підпорядковуватися наказам чи проханням іншого. У нормальній поведінці індивіда можуть бути невеликі відхилення від норми (*девіації*) до переважання або владності, або послушенства без істотного порушення балансу між *Я* й *Іншими*. В патології маємо *девіативну поведінку* — зміщення «поясу норми» індивідуальної поведінки або «вгору», до відмови від *Я*, до хворобливого задоволення від власної покори і власних страждань (аж до мазохізму), або «вниз», у бік гіпертрофованого *Я*, до задоволення від страждань *Іншого* (до садизму і ще далі, до некрофілії). Проблема добра і зла розв'язується з цього погляду як проблема запобігання девіативній поведінці за допомоги санкцій — покарання або заохочення відповідно за заподіяння зла чи добра. Зло може бути скрізь, але особливо його слід шукати в тих крайніх точках розпаду особистості, які символізуються «верхом» і «низом» «карти Фрома» і в яких всі виміри особистості збігаються, розмиваючи критерії оцінок, — де збігаються «я знаю, що...» і «я хочу,

щоб...». Там панує хаос, там від добра невіддільне зло і від істини невіддільна лжа.

Сучасному читачеві ситуація може здатися зовсім не загадковою, якщо зважати на обговорення «проблеми Достоєвського», особливо повно вираженої в легенді про великого інквізитора з «Братів Карамазових». У нашій країні за доби 1960—1970-х років викриття Достоєвським принципу «мета виправдовує засоби» набуло величезного ідеологічного значення, оскільки показувало корені сталіністського тоталітаризму в глибоких настановах революційного руху. Але було б помилкою вдовольнитися розв'язанням, що його пропонував великий мислитель і письменник. Мета справді не виправдовує засобів, але ані в загальнополітичному, ані в особистісному плані це ще не розв'язує проблеми. Адже тільки позірний вихід Достоєвського є виходом із критично складного становища, в яке потрапляє людина, що приймає доленосні рішення і *мусить* вибирати між більшим і меншим злом. Постійно доводиться робити людині боляче, щоб потім їй було краще. Де межа, за якою починається неприпустиме, — цього ніхто ще не визначив.

Варто завважити, що дискусії на цю абстрактну тему ведуться не стільки філософами, скільки в юридичному середовищі. Адже існують і далі з'являються міжнародні акти, що окреслюють права і свободи людини й тим самим стосуються природи людини, проте не описують її, а формулюють загальнолюдські норми, яких повинен дотримуватися весь цивілізований світ.

Чи можна звести оцінку дії до оцінки її наслідків? Позитивна відповідь на це питання означала б, що мета виправдовує засоби. Але серед засобів можуть бути неприйнятні з огляду на моральнісні принципи, на яких побудована певна спільнота. В такому випадку перед нами два виходи: або відмовитись від мети (бажаних наслідків), або змінити етико-правові принципи побудови спільноти. І не можна сказати *a priori*, який вибір буде правильним. Не завжди принципи побудови спільноти виявлялися морально вищими за той чи той конкретний вибір, що його людина мала зробити.

Так чи інакше маємо два способи оцінювання дії: через оцінку наслідків і через порівняння з нормою, *екстенціональний і інтенціональний*. Значення дії з'ясовується виходячи зі співвідношення задуму і наслідків: залежно від цього співвідношення дія буває ефективною чи неефективною. Якщо наслідками дії стало страждання адресата, дію оцінюють як зло. Якщо наслідки дії принесли задоволення запитів чи потреб адресатів, її вважають доброю. Відповідно і моральнісний прогрес може бути оцінений з екстенціональної або інтенціональної точки зору: прогрес є тоді, коли коло осіб, що підпорядковані моральнісним нормам, розширюється (екстенціональний вимір), і тоді, коли система вимірювання і оцінювання певним

чином поглиблюється і вдосконалюється (інтенціональний вимір). Загальним залишається інтенціональний вимір моральності і моральнісного прогресу.

Філософськи-етична оцінка дії вимагає встановлення певних відношень між екстенціональною й інтенціональною оцінками, або, простіше кажучи, оцінками дії за її наслідками та за її відповідністю нормі, прийнятим у цьому суспільстві критеріям добра і зла. Якщо йдеться про прості дії, адресатами яких є конкретні люди (і за межі невеликої групи людей наслідки дії не виходять), розв'язання задачі можливе. Але часто дія індивіда чи групи індивідів спрямована на складну соціальну реальність, що лише частково може бути персоніфікована. Нерідко досягнення стратегічної цілі, яку безсумнівно можна окреслити як добру, вимагає виконання проміжних тактичних цілей, які приносять людям страждання. Історія принаймні свідчить, що такого роду ситуації *жертвування*, іноді найдорожчим, є радше правилом, ніж винятком у реальному перебігу подій. У таких випадках люди-жертви виступають у ролі об'єктів чистішої діяльності, тобто засобів, що є неприпустимим, на думку Канта, позаяк для нього людина має бути тільки метою, але в жодному разі не засобом.

Хто говорить в мені, коли я говорю? Що таке *Я* в цьому випадку? Чи *Я* — це та психологічна реальність, та духовна субстанція, персона-особистість, яка вільно, незалежно від тиску власних емоцій, загальноприйнятих думок та передсудів (Гайдегерового *man*; наприклад, *man sagt* — кажуть) приймає рішення і несе відповідальність? Чи *Я* «розмазане» по *man*?

В історії культури будова людини, її психічний склад, її мозок принципово не змінюються. Але може радикально змінюватися *ментальність* — механізм прийняття рішень, середовище, в якому «вариться» інформація, потрібна для рішення і запровадження його в життя, а разом із тим і уявлення про те, хто ж саме «говорить в мені». Звернення до глибокої архаїки корисне тому, що тим самим передісторія індивідуалістичної етики не обов'язково пов'язується з мотивами протестантської свідомості (Макс Вебер) і взагалі з релігійними джерелами осмислення суверенності *Я*.

Неможливе суспільство, яке повністю викоринило би зло в будь-якій формі. Це зрозуміло. Понад те: неможливе суспільство, в якому була б повністю розв'язана «проблема Канта — Достоевського», себто суспільство, де людина була б тільки метою, але ніколи — засобом, де добра справа ніколи не потребувала би жертв. Будь-яке управління соціальними процесами є командуванням людьми, і можна хіба мінімізувати можливості й межі примусу, пов'язаного з цим командуванням. Неприпустиме правило «мета виправдовує засоби» (або, в іншому формулюванні, «вибір засобів залежить від обставин»). Але навряд чи можливо сформулювати такі універсальні критерії, що вони *для будь-якої стратегії* давали би змогу

відрізнити необхідну жертву від примітивної жорстокості, прийнятне зло в ім'я добра — від неприйнятного, припустимі порушення добробуту, безпеки і прав людини від неприпустимих. Важливо пам'ятати, що грань між припустимим і неприпустимим надзвичайно тонка, і там, де гуманний керівник обминає загрозу перевищення повноважень, інший керівник, людина без внутрішнього гальма чи з прихованими схильностями до жорстокості може — в рамках тих самих повноважень — вчинити велике зло.

Ідеться не взагалі про неможливість відділити добро від зла, а про відсутність чогось подібного до універсального алгоритму розв'язання масових задач. У своїх діях людина завжди стикатиметься із ситуацією, коли рішення, згідне із законами та моральнісними звичаями, буде формально правильним, а за суттю нелюдським. На жаль, бувають ситуації, коли людина обирає не між добром і злом, навіть у далекій перспективі, а між більшим і меншим злом. Саме тут гніздиться найбільша небезпека для моральності, оскільки вибір меншого зла може деформувати саму систему оцінок і зрештою привести до принципу «мета виправдовує засоби».

Аналіз глибинної семантики стандартів поведінки в культурах різних народів і різних епох показує, що осереддям етичних відносин у кожній культурі є та особлива форма зв'язку між *Я* і спільнотою, яка зумовлює *міру свободи і відповідальності, прийняту в даній спільноті*.

Мотивація рішень, які приймає індивід, спирається на уявлення чи навіть смутне відчуття зв'язку людини, що приймає рішення і несе відповідальність, із силою соціальності, сприйнятою як власне середовище агента. Для людини, що діє, соціум на перших порах, коли *Я* невіддільне від середовища, постає як спільна доля, як усе те, що позначаємо словом «свій». У найархаїчнішому значенні *Я* і *мій світ* протистояли світу *чужого*. В середині світу своїх *Я* почувалося вільним — не тому, що могло здійснювати вільний вибір, а тому, що будь-який вибір не змінював належності до *своїх*, тобто основного бажаного статусу людини у світі. І в цьому просторі визначався дієвець і об'єкт дії.

В архаїчних концепціях свободи і відповідальності *Я* розпадається на декілька субстанцій-«душ», кожна з яких має свою компетенцію. У філософській термінології можна говорити про різні *сутнісні сили* людини. З пропонованої точки зору найголовніше полягає не в множинності «душ», а в тому, що кожна «душа» (духовна сила) «міститься» не тільки в моєму *Я*, а й у моєму середовищі. Навіть моя неповторна індивідуальність почасти перебуває у дзеркалі, в тіні, в імені та інших образах *Я*. «Душа» поєднує моє *Я* з іншими людьми таким чином, що рішення приймає не тільки моє *Я*, а й моя група як ціле (причому це стосується й відповідальності за рішення). *Я* як агент дії виявляється ніби розмазаним між реальним психологічним *Я* і тим в мені, що невіддільне від *мого світу*.

Насамперед в історії таким співвідповідальним корелятом *Я* виступає мій рід, отже, моя дія є водночас дією мого роду, який має відповідати за неї згідно з принципом обов'язку, зокрема кривної помсти. З іншого боку, якщо на мене певним чином діяв хтось із іншої спільноти, то відповідальність за наслідки цієї дії покладається на всю його групу (сім'ю, рід, «народ»).

Цільна і цілісна *Я-персона*, особа, на яку покладено чітко визначену відповідальність, є високою абстракцією, що з'явилася в результаті тривалого цивілізаційного розвитку, на ґрунті філософських концепцій, визрілих у давньогрецькій мудрості, й була оформлена у Давньому Римі в його найвищому культурному надбанні — римському праві. Абстракція персони дає змогу застосовувати право до всіх однаково, попри різницю характерів і соціальних становищ кожного, — очі Феміди мають бути затулені. Отже, у правовій системі маємо «дві справедливості»: одна — на боці суспільства, інша — на боці покараного. Для права (для суспільства) всі рівні, і байдуже, які життєві шляхи привели винуватця до злочину. А для конкретних людей різниця середовищ, життєвих шляхів, історії їхнього формування може бути настільки великою, що за однакової ваги провини хтось винен набагато більше, хтось практично не винний зовсім.

Висока абстракція особи, що слугує європейській цивілізації вже багато століть, виявляється час від часу неспроможною пояснити, засудити, виправдати вчинки великих і маленьких людей, які можуть вигукувати, як король із п'єси Євгенія Шварца «Звичайне чудо», що це в ньому говорить його тітонька з боку матері, рідкісна негідниця. XX століття, яке відкрило феномен суб'єктивності, показало також складність і багатошаровість людської свідомості, дало нам зрозуміти, що рішення, які ми приймаємо, нерідко народжуються в тій сфері психіки, яка не контролюється здоровим глуздом мого *Я*. По суті, ми зберегли щось від віри у множинність душ, від уявлення про «сутнісні сили», що діють через нас, але поза нами і незалежно від нас. Збирати такі душевні сили в одне може тільки цільна особистість.

У найархаїчніших з відомих нам культур відповідь проста: критерієм прийнятності вибору є інтереси свого «роду-племені», інтереси кривних «своїх». Вищого рівня об'єктивності така (*трайбальна*) моральнісна культура не знає. Можливі девіації, відхилення, можливі індивідуалістичні спроби обдурити свою спільноту — дія вкрай рідко має такий алгоритмічний характер, як у разі інстинкту. Але остаточна апеляція спрямована до цінностей «своєї» групи. В цьому суть трайбалістської свідомості.

На іншому цивілізаційному полюсі маємо індивідуалістичну моральнісну структуру сучасного Заходу, для якої характерне перенесення всієї драми вибору всередину «персони», в «душу» дієвця. Там, у «душі» фор-

мулюються його інтереси і прагнення, там же сам індивід і оцінює їх — завдяки тому, що нормативна система оцінок неначе вмонтована у «структуру душі». Європейська людина відповідальна перед самою собою, перед аксіомами, визначеними системою її цінностей, а отже, релігійна людина — перед Богом, бо християнський Бог має бути також і в душі вірного як критерій його поведінки.

Проміжних за своїм загальним характером систем може бути багато, і *корпоративні* моральні системи мають саме такий проміжний характер. Так, «культура сорому» (за Рут Бенедикт) також спирається на «внутрішній суд» людини й визначає вину за відступ від корпоративної моралі. Однак, на відміну від «культури вини», тут відбувається оцінка дії не через принципи, а через порівняння з позицією локальних корпоративних «своїх». На відміну від трайбалістської свідомості, тут у певних межах можливий *вибір* групи «своїх». Критерій прийнятності залишається за своєю структурою трайбалістським, але співвіднесеним з *чесною* певної групи. Діє той самий принцип: всі повинні поводитися конформно, *як одна людина*. Порушення принципу конформності є злим вчинком, як і заподіяння прямої шкоди «своєму».

Слабким місцем Кантової етики визнають критерії оцінки етичного вибору. Згідно з Кантом, вчинок (вибір) тим етично цінніший і вищий, чим важче його зробити, чим більше страждань, вагань, внутрішніх перепон треба подолати, чим більше зусиль треба докласти, щоб зупинитися на ньому і здійснити його. Виходить, що злочинець, який внаслідок напруженої внутрішньої боротьби відмовляється від спокуси вкрати, моральніший, ніж нормальний громадянин, який не крав тому, що не відчував потягу до чужого майна.

Цей парадокс (чи ця суперечність із повсякденною практикою і «здоровим глуздом») дуже нагадує парадокс, який породжує трудова теорія вартості Адама Сміта і Карла Маркса при поясненні вартості (цінності) об'єктів, на які не витрачено праці й, попри те, їх продають і купують, та ще й дорого. Оскільки концепція вартості лежить у підґрунті всієї теоретичної конструкції марксизму, вона заслуговує на особливу увагу.

Основною ідеєю теорії Маркса є подвоєння природи товару внаслідок розгляду його «з боку якості і з боку кількості». У Адама Сміта це дістало вираз у поділі поняття «вартість» на «*споживну* вартість» і «*мінову* вартість», яка виражається у ціні. У Маркса за чуттєво сприйманою міноюю вартістю стоїть її невидима основа — вартість (цінність) як така.

З Марксового погляду цінність товару має бути то більшою, що більше зусиль (праці, ресурсів) вкладено в його виробництво. Отже, ціннішим, більш вартісним буде товар у того виробника, який на його виробництво витрачає більше праці й ресурсів. Маркс намагається обминати цю

очевидну трудність, розрізняючи індивідуальну і середньостатистичну «суспільно необхідну» вартість товару. Однак абсурдність залишається очевидною, якщо йдеться про вартість товарів, на які зовсім не витрачено праці. Ситуація аналогічна до тієї, в якій Кант визначає вартість (цінність) моральнісного вчинку.

Маркс явним чином не ігнорує якісної різниці між кваліфікованою розумовою і грубою фізичною працею, але намагається репрезентувати складну працю через просту («менша кількість складної праці дорівнює більшій кількості складної») [Маркс, 1955: с. 54]. У сучасному виробництві наукова складова настільки велика, що природніше зводити просту працю до інтелектуально «складної», а не навпаки. І очевидно, що і в найпростіших випадках суть трудових зусиль — не у фізичному напруженні, а в плані і задумі. «Зведення складної праці до простої» ілюструє обмеженість теорії Маркса енергетичними вимірами та її неспроможність врахувати виміри *інформаційні*. Звичайно, безглуздо дорікати йому за це. Для теоретико-інформаційного підходу час прийшов тільки у другій половині ХХ століття.

Із сучасної точки зору, робота, здійснювана людиною, є насамперед використанням і реалізацією не матеріалів та енергії, а інформації — планів та розрахунків, свідомо поставлених цілей, *проекту*. Проект — це те, що пропонують до реалізації і що існує тільки за обрями сучасного, в майбутньому. Маркс у своїй знаменитій фразі про різницю між бджолою і архітектором, по суті, й оцінював працю через свідомо поставлену мету, але йому бракувало наукового матеріалу, щоб зрозуміти, наскільки недоречні спроби підійти до аналізу *смислу* людської роботи тільки з мірками енергетичних витрат.

На перший погляд, люди продають і купують речі, але, по суті, — не їх самі по собі, а *проекти*. Якщо я купую хліб чи черевики, проект їхньої майбутньої долі, використання їх до смішного простий, але вже купівля цвяхів і дошок є елементом складнішого проекту — будівництва цілого і, отже, *виробничого* споживання. Проект завжди має стратегію, передбачає здобутки, втрати й ризики. На ринку зустрічаються проекти продавця і покупця, і починається *гра*, яка не зникає і тоді, коли вони не торгуються і не б'ють капелюхами об землю, а вичікують, шукають інших продавців і покупців. Видається, ніби на ринку торгують минулою, витраченою працею; насправді на ринку торгують майбутнім.

Повертаючись до концепції Канта, можна зазначити суттєву подібність його розуміння вартості вчинку до Марксового тлумачення вартості товару. В обох випадках ідеться про «згусток праці», тільки у Канта це концентрація не витрат фізичної та розумової праці, а витрат духовних сил, необхідних для здійснення вчинку. Хоч як це дивно, великий апріорист



посів тут позиції історичного (дескриптивного), а не нормативного пояснення людського буття. Для нього історія народження вчинку, виражена у формі витрат душевних сил, так само визначає цінність вчинку, як історія товару у вигляді витрат фізичної й редукованої до фізичних зусиль інтелектуальної праці для Маркса визначає вартість товару.

Роль принципу витрат праці, тобто ресурсів та енергії, можна зрозуміти, виходячи з поділу дій на осмислені й неосмислені (абсурдні). Прирівнювання товарів до певної кількості інших товарів або грошей (вартісні відношення) має сенс лише в певних межах. За цими межами економічний обмін стає абсурдом. Таким абсурдом *в економіці* буде продаж товару за ціною, нижчою від витрат на його виробництво. Обмін залишається обміном, але з погляду виробника він стає нісенітним, безглуздим, бо що більше він продукує і продає, то більше втрачає. Взаємовигідний еквівалентний обмін можливий лише із виходом за межі абсурдності. Проте в цій загальній оцінці слід зробити поправку на час. Якщо виходити з позицій «тут і тепер», то нижча за витрати ціна товару є безглуздом. З урахуванням перспектив майбутнього вона може бути осмисленою і в далекому результаті навіть економічно вигідною. Обмін, безглуздий економічно, тобто такий, що не окупає витрат, може мати позаекономічний сенс — культурний чи політичний. Але такого кшталту обміни людською діяльністю поза сферою, окресленою витратами на виробництво і продаж, будучи цілком осмисленими під певним кутом зору, залишаються економічним нонсенсом.

Власне таким економічним нонсенсом є і *дарування*, зокрема безмірно щедра учта. Але дарування має соціальний сенс. Спільна трапеза як засіб встановлення дружніх чи принаймні неворожих стосунків із «чужими» теж належить до категорії обміну людською діяльністю.

Аналогічно абсурдом є заповідання зла (болі, страждань — аж до самогубства) самому собі, а у випадку колективних дій — заповідання зла спільноті «своїх» у цілому. Отже, таким абсурдним «обміном» є аскеза і жертва. Однак «обмін» такого роду має місце дуже часто — власне, кожна нормальна мати готова не вагаючись віддати своє життя заради життя і безпеки своєї дитини. Батьки, які врятували своє життя тим, що принесли в жертву дитину, не можуть жити в моральнісній рівновазі і якщо живуть, не відчуючи страждань, то, отже, втратили людську подобу. Самовіддана поведінка має сенс із позицій роду, спільноти в цілому, але її оцінка з позицій спільноти перетворюється і на норму самооцінки.

Таким чином, шляхом аналізу встановлюється система оцінок, ґрунтована на поняттях «менше зло» і «більше зло», що дає змогу (хоч і приблизно, на змістовому рівні) ранжувати вчинки та здійснювати вибір — вибір, раціональний остільки, оскільки раціональною може бути

жертва. Утім, без жертви як символічного обміну неможливе жодне суспільство, і архаїчна жертва, побудована на сліпій вірі, ірраціональна з погляду особистісних критеріїв, але не безглузда з погляду вищих інтересів спільноти.

Мусимо визнати, що існують такі суспільні норми, дотримання яких обов'язкове *за будь-яких умов*, незалежно від матеріальних і духовних витрат, хоч би скільки це коштувало людині. Вони належать, сказати б, до метаморалі й окреслюють царину дій, за межами якої ніщо не має жодного смислу. Оцінка на «менше зло» чи «більше зло» залежить від обставин й може вести до добра або зла. *Але є речі, яких не можна робити за жодних обставин*. Оцінка такого роду вчинків як злочинів чи «смертних гріхів» є абсолютною в тому розумінні, що не існує таких цінностей, які могли б їх виправдати (легітимувати).

Власне, про ці постулати, незалежні від жодних зважувань витрат чи зисків, і казав Кант. Вчинки, здійснені з вищих моральнісних мотивів, мають найвищу етичну оцінку не тому, що вимагають максимальних витрат духовних сил: вони мають найвищу ціну, бо є обов'язковими *незалежно від того, яких зусиль вимагають — максимальних чи мінімальних*.

*Свобода* в «поясі норми» як нормальний стан індивіда має дві характеристики, що взаємно доповнюють одна одну: «свобода *від*» і «свобода *для*»<sup>2</sup>, незалежність від внутрішніх і зовнішніх обставин і можливість реалізації певних внутрішніх інтенцій індивіда (розкриття і реалізація його внутрішнього світу). Краще зрозуміти природу цих параметрів дає змогу розгляд «ковзання» психіки індивіда по «карті Фрома» в обох напрямках деградації: «вгору» до розчинення в середовищі «своїх» і «вниз» до егоцентричних рушень. У нижній точці розпаду, при повній чи відносній втраті критичності щодо своїх намірів і можливостей свобода суто як «свобода від» вироджується у волюнтаризм із дедалі більшою втраченою норм і зростанням схильності до насильства. У верхній точці розпаду, точці «святості», де індивід нездатний сформулювати свої власні особистісні мотиви й цілі, відчуття внутрішніх заборон не відіграють істотної ролі, проте повністю реалізується той колективний порив, нерідко екстатичний, який охоплює членів групи. Якщо в першому випадку (радикальна «свобода для») індивід нездатний до самопожертви і для досягнення особистої мети легко жертвує іншими, то в другому випадку (радикальна «свобода від») його вчинки здійснюються завдяки колективним стимулам, і граничні випадки самопожертви аж до самогубства можуть бути нормою.

<sup>2</sup> У радянській філософській літературі проблему «свободи для» і «свободи від» блискуче висвітлив Ю. Давидов [Давыдов, 1962].

У «поясі норми» свобода є більш-менш гармонійним сполученням прагнень індивіда реалізувати власні проекти із самокритичною оцінкою своїх інтенцій і можливостей, а також природи об'єктів своїх дій. У цьому розумінні залишається чинною формула просвітницького раціоналізму «свобода є пізнаною необхідністю» — якщо під необхідністю розуміти також і внутрішню мотивацію, психологічну залежність, що визначає волю індивіда, і зовнішні обставини, які або перешкоджають, або допомагають реалізувати проект.

Внутрішньо вільна людина здатна в певних рамках жертвувати собою і іншими задля досягнення мети; якими є ці рамки — це залежить від її моральності такою ж мірою, як і від зовнішніх обставин.

Формулу «свобода є пізнана необхідність» можна розглядати як інший вираз формули «мета виправдовує засоби», що широко відкриває аморальності двері в політику. Порівняння і вибір можливих способів дії з досягнення мети з огляду на ефективність як цілераціональна процедура є моральнісним вчинком лише тоді, коли він не переступає абсолютної межі. Бо мета виправдовує *не всі* засоби.

Які ж засоби мета не виправдовує? Звернімося до визначення вихідного поняття — свободи. Свобода вчинку для індивіда обмежена тоді, коли вчинок шкодить іншому. Безумовно шкідливою є така дія, яка приносить іншому *фізичні* страждання і нещастя. Але цим справа не вичерпується. Є й суто *духовні* страждання і нещастя, які може принести іншому використання свободи. Іншому завдано шкоди вже тоді, коли вчинено шкоду для його *людської гідності*.

З погляду *справедливості* як однієї з вищих соціальних цінностей у «поясі норми» маємо також дві взаємодоповняльні іпостасі людини: людину як психологічну реальність, як конкретне психологічне *Я*, з одного боку, і людину як правову «персону», як абстрактну соціальну роль — з іншого. Звичайно, в реальності існують і діють тільки живі, чуттєві, наділені розумом, волею і почуттями індивіди-особистості, але саме абстрактні особи («персони») є суб'єктами прав, свобод та обов'язків. Кожен індивід є неповторною особистістю, і він незамінний не тільки у приватному житті, а й у виконанні службових обов'язків. Але як «персони» всі люди взаємозамінні; «незамінних людей немає». Не в тому сенсі, що психологічні *Я* у всіх людей однакові чи хоча б рівні; однаковими мають бути тільки *функції* особистостей у суспільстві, і дві «персони», що виконують одну й ту саму роль, для суспільства можуть виступати як одна й та сама «персона».

На макрорівні ця суперечлива єдність дістає вияв у дуальності *права* і *справедливості*. Право як сукупність норм, санкціонованих державою, є єдиним легітимним формулюванням норм справедливості у цій державі. Але закон не завжди справедливий. Справедливість чи несправедливість є

саме те, що *відчувають*, бо вона належить до психологічної реальності; натомість у Феміди очі завжди затулені, для неї як для втілення права всі громадяни однакові. Ця обставина лежить в основі подвоєння поняття *рівності*. Давнє революційне гасло рівності всіх людей суперечить фактичній нерівності індивідів як психологічних реалій: люди неймовірно різні за своїм досвідом, знаннями та здатностями, і не раз в історії спроби зрівняти всіх оберталися великими трагедіями. На цій підставі рівність як цінність постійно зазнавала критики з боку ідеологів європейського та американського індивідуалізму.

Сьогодні ми прагнемо реалізувати гасло не просто рівності, а всезагальної *рівності можливостей*, зважаючи на те, що рівні можливості будуть реалізовані кожним індивідом по-різному. Це вже крок до перенесення проблеми на рівень права. Однак залишається проблема *соціальної* нерівності — адже як *власники* люди залишаються нерівними й у вихідних можливостях. Як побудувати справедливе суспільство таким чином, щоб забезпечити рівні можливості людям як «персонам», незалежно не тільки від неповторної й не-публічної особистості кожного, а й від їхньої майнової нерівності? Як захистити закритість приватного життя індивіда і водночас забезпечити прозорість життєдіяльності публічних людей? Ці та подібні питання є живими й вічними *проблемами*, розв'язання яких, мабуть, ніколи не буде остаточним.

У зв'язку з цим варто згадати, що проблема справедливості виникає не тільки як варіант проблеми рівності, зокрема майнової. Справедливість означає також, що злочин буде покараний, а за добро буде віддано по заслuzі. Неминучість кари — чи не найперше вираження віри у справедливість.

«Сповзання» по схемі від «пояса норми» вниз, до точки виродження — це рух до того стану, коли кожне *Я* стає *для себе* виключною *метою*, а всі *Інші* — лише *засобами*. Навпаки, рух до «святості», вгору, до розчинення *Я* в колективній мотивації та колективній дії призводить до того, що *Я* розглядають суто як *засіб* для досягнення колективних цілей; єдиним суб'єктом, що ставить даній групі мету діяльності й підпорядковує їй усе життя реальних індивідів, є врешті-решт абстракцією «історії» чи «історичної місії» у будь-якому варіанті. Відповідно вибудовується концепція *відповідальності*: «вгорі», де індивід розчиняється у масі подібних до нього, панує розмите відчуття відповідальності «за все», а це є зворотним боком безвідповідальності. Водночас «внизу», в точці розпаду теж панує безвідповідальність — нікому питати, бо розвалюється норма.

У «поясі норми» ми повинні мати поєднання обох принципів. Це поєднання можливе тому, що нормальна людина спроможна відчувати чужий біль як свій власний. У нормі діє безкорисливе *спів-*чуття. Великий

російський поет Федір Іванович Тютчев прирівняв цю здатність людини до релігійного одкровення:

Нам не дано предугадать,  
Как наше слово отзовётся.  
Но нам сочувствие даётся,  
Как нам даётся благодать.

На чуттєвому рівні людина здатна регулювати співвідношення функцій засобу і мети своєї діяльності саме завдяки цій універсальності здатності співчуття. І знову ж таки не існує радикального розв'язання проблеми «людина як мета — людина як засіб» на всі часи: людина може бути й неминуче буває засобом. Норми свободи і справедливості вимагають, щоб вибір між роллю мети і роллю засобу людина-дієвець могла здійснювати за власною волею (не як людина-засіб, а як людина-мета).

У цьому — основи *солідарності* як реалізації можливості виходу людини за межі її власної егоїстичної замкненості в колі власних інтересів та уявлень.

Солідарність як спосіб поведінки втілюється у гаслі «всі за одного, один за всіх». І хоча почуття солідарності є саме *почуттям*, що єднає людей однієї групи, воно відрізняється від почуття братерства (чи побратимства) своїм походженням від спільного кола занять. Братерство — не завжди родинний зв'язок; статус братств мали різні корпорації, починаючи з глибокої давнини. Але різноманітні братства (лицарські, чернецькі, цехові, студентські тощо) будувалися за моделлю кривної спорідненості, а солідарність має в підґрунті морально-правову співвідповідальність. Вона набуває чинності тоді, коли індивід — член групи опиняється під загрозою; решта членів групи мають виступити на його захист незалежно від того, в чому він звинувачений. Солідарність може бути поширена на всіх, кого індивід вважає своїм — на близьку і далеку рідню, свій клас, свою страту, свою націю, зрештою, на все людство. Саме в цьому останньому випадку вселюдської солідарності говорять про гуманістичну орієнтацію поведінки.

Наведені міркування свідчать про те, що проблематика, яка опинилася в центрі уваги аналітичної філософії на початку минулого століття, тісно пов'язана із традиційною проблематикою гуманітарної філософії. Сьогодні не йдеться про експлікацію всіх філософських проблем точними засобами логіки, але можна і потрібно прагнути врахування дослідницьких результатів у всіх галузях філософської думки. Зв'язок філософії з позитивними науками виявляється складнішим і більш різнобічним, ніж це уявляли лідери позитивістського руху попередніх століть, а поняття доказу, спростування і підтвердження — не настільки універсальними, як хотілось би. Проте незалежно від того, якими засобами мислення прагне до доказовості своїх конструкцій, обґрунтування залишається обґрунтуван-

ням і в науці, і в нормативних системах, насамперед моральнісних і правових, і в побутовій практиці. Скрізь потрібні відповідні до матеріалу теорії смислу, в тому числі і смислу історичних подій. Адже питання про те, що є людина, якою вона повинна і якою не повинна бути, розв'язується і теорією, і практиками.

**ДЖЕРЕЛА**

*Давыдов Ю.Н.* Труд и свобода. — М., 1962.

*Маркс К.* Капитал. — М., 1955. — Т. 1 — С. 54.

*Попович М.В.* Аналітична філософія на емпіричному матеріалі // Гуманітарні науки в освіті музикантів. — Одеса: Фенікс, 2011.

*Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. — М., 1994.

---

*Мирслав Попович* — академік, директор Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди Національної академії наук України, головний редактор часопису «Філософська думка».

---

---

Андрій  
Васильченко

## СТРАХИ ТА НАДІЇ АНАЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ<sup>1</sup>

---

Серед закидів, які критики найчастіше висувають на адресу аналітичної філософії, найбільш влучними і змістовними є звинувачення у двох її особливостях, які принаймні на перший погляд видаються вадами. Перша така характерна властивість — незацікавленість реальним світом — дуже вдало названа у праці [Mulligan et al., 2006] *horror mundi*<sup>2</sup>. Друга — уникання суб'єктивності — гостро і кмітливо розкритикована у книзі Б. Вілшайра [Wilshire, 2002]. Вілшайр, наслідуючи Ніцше, називає цю рису нігілізмом; за аналогією з *horror mundi* назвемо її *horror sui*<sup>3</sup>. Обидві згадані вади філософського мислення, найімовірніше, є продовженням певних його переваг, тож питання про оцінку відповідних властивостей як однозначно негативних потребує певної обережності. Завдання цієї статті — з'ясувати суть цих «метафізичних страхів» аналітичної філософії та окреслити деякі можливі шляхи їх подолання.

---

<sup>1</sup> Я щиро вдячний Валентині Омелянчику за численні дискусії, які відбувалися впродовж багатьох років і зрештою допомогли мені сформулювати свої погляди на питання, розглядані у цій статті, а також Олексієві Паничу — за надзвичайно плідну та змістовну критику попередньої версії цієї статті.

<sup>2</sup> Страх світу (*лат.*).

<sup>3</sup> Страх себе (*лат.*).

## 1. Метафізичні страхи: попередня діагностика

*Horror sui.* Свою критику аналітичної філософії у книзі «Модний нігілізм» [Wilshire, 2002] Брюс Вілшайр починає з нагадування про те, що до сфери компетенції філософії здавна належало дослідження людської душі. Для Сократа, як, власне, і для багатьох його пізніших послідовників, філософія була способом піклування про душу і способом *бути особистістю* [Wilshire, 2002: р. xi]. Водночас, з розвитком спеціалізованих форм знання, таких, як психологія, психотерапія, соціологія, управління персоналом тощо, філософи більше не пишуть сповідей або особистісних нарисів; їхньою прерогативою дедалі більше стає «псевдонауковий, відсторонений від особистості концептуальний аналіз того, що лишилося після інших методів дослідження» [Wilshire, 2002: р. xii]. Ще Ніцше підозрював, що справжній сенс майстерності відстороненого аналізу полягає в тому, щоб дещо приховати від самого себе. Вілшайр розвиває цю думку і припускає, що уникання особистісного виміру багатьма сучасними філософами свідчить про певну хворобу душі: «страх спрямувати рефлексію на свою власну особу» [Wilshire, 2002: р. xiii]. Небажання або нездатність міркувати про себе — загрозна ознака втрати здатності до самопізнання, втрати, що веде до нігілізму, — на жаль, сьогодні є визначальною якістю професійного філософа [Wilshire, 2002: р. xiv]. Найхарактерніші прояви цієї сучасної тенденції Вілшайр знаходить саме в середовищі аналітичних філософів. При цьому він використовує Ostenсивну процедуру визначення аналітичного мислення, тобто вказує на конкретні приклади того, що він називає «аналітичною навичкою розуму» і говорить: «ось це я маю на увазі». У першому і найбільш показовому прикладі Вілшайр описує діалог між двома філософами — випускниками Принстонського університету щодо співбесіди для прийому на роботу, в якій щойно брав участь один із них. Наведемо ключовий фрагмент цього діалогу:

«№ 2: ...вони спитали мене, що я хотів би викладати, і я розповідав про мій курс філософії уму [philosophy of mind], і уявляєш, один із них утрутився і запитав мене, чи я вимагав би від студентів, аби вони читали Вільяма Джеймса... І я сказав: звичайно, ні. Можеш собі уявити?.. Я сказав, що ніколи не читаю авторів, які сприймають філософію особисто [у погляді велика зневага] або плутають філософію з речами, які мають значення в їхньому мізерному житті.

№ 1: Правильно. Якщо вони хочуть говорити про філософію так, нібито вона має особисте значення, їм треба піти з цієї професії або принаймні повернутися до школи. Так — мабуть, ми [Принстонський університет] могли б узятися разом із Пітсбургом і Ратгерзом і запропонувати



певні регіональні коригувальні програми для таких людей [Гучний сміх]» [Wilshire, 2002: p. 1—2].

Попри те, що Вілшайр, вдаючись до остенсивної процедури, тим самим певною мірою переозначає зміст терміна «аналітична філософія», нам варто поставитися серйозно до його критики, згідно з якою аналітичні філософи страждають від «модного нігілізму». Річ у тім, що *horror sui*, який демонструють нам персонажі діалогу, пов'язаний із певними особливостями сучасної академічної діяльності. Проте чи можна вважати його *методологічною вимогою* аналітичної філософії? Чи забороняє аналітичний метод ставитися до філософії особисто? Наприклад, таким чином, як пропонує Антоні Кені: «Філософія — це річ, яку кожен мусить робити для себе; це діяльність, яка сутнісно, а не лише випадково являє собою змагання зі своїми власними інтелектуальними спокусами. Ясно, що цього не можна зробити раз і назавжди для всього людства у XVII сторіччі, без потреби робити це знову» [Kenny, 1984: p. 59].

Отже, чи справді аналітичний метод виключає наявність особистих світоглядів? Перш ніж глибше розібратися в цьому питанні, звернімося до другого зі згаданих метафізичних страхів.

***Horror mundi.*** Маліген, Саймонс і Сміт [Mulligan et al., 2006] констатують певну суперечність у настановах аналітичних філософів: з одного боку, вони претендують на теоретичну строгість; а з іншого — у переважній більшості не вірять, що філософія може щось додати до сукупності позитивних знань людства. Яким чином можна поєднати ці дві настанови? Іноді їх поєднують за рахунок надання філософії статусу дисципліни, яка займається виключно апоріями або здобуває лише негативні результати. В інших випадках сполучення строгості зі скепсисом супроводжуване уявленням про те, що кінцева мета філософії є не теоретичною, а практичною; наприклад, цією метою може бути терапія, яка полягає у звільненні від псевдопроблем. Ще в інших випадках поєднання базоване на обережності або самоомані. Нарешті, воно може бути результатом «непомітного впливу Канта» [Mulligan et al., 2006: p. 64].

Так чи так, Маліген, Саймонс і Сміт констатують надмір скептицизму в аналітичних філософських студіях, як власне у царині метафізики та онтології, так і поза її межами. Здавалося б, аналітична філософія мусила б широко звертатися до емпіричних наук і цікавитися реальним світом. Наприклад, можна було б очікувати, що в центрі метафізики як дослідження того, що є, опиняться питання життя і смерті, здоров'я і хвороби людини, або, якщо взяти дещо іншу царину, питання грошей, контрактів і корпорацій — словом, усе те, що становить теоретичний інтерес поза власне філософією. Але на ділі цього не відбувається. Натомість аналітична філософія виробила певний набір академічних проблемних питань, нав-

коло яких точаться дискусії — таких, як питання невизначеності перекладу, тверді десигнатори, натуральні види, інтерналізм та екстерналізм, проблема Гетьєра тощо. Ці проблеми є цілком коректними і важливими, проте пробуксовування у розв'язанні їх пов'язане насамперед з інституційними чинниками: академічна кар'єра аналітичного філософа влаштована таким чином, що вона не наснажує дослідника на інтерес до зовнішнього світу, а обмежує його горизонт останніми числами академічних часописів, таких як *Mind* чи *Journal of Philosophy*. До того ж, розвинений стан розробленості кожної з аналітичних проблем і чималий обсяг надрукованих матеріалів вимагають принаймні кілька років на дослідження головних поглядів на кожну з них. В цій ситуації мало в кого залишаються час і бажання для того, щоб зробити свій власний значний внесок в її розв'язання [Mulligan et al., 2006: p. 64—65].

Заради справедливості треба зауважити, що, хоч би якими переконливими були критичні міркування Вілшайра, Малігена, Саймонса та Сміта на адресу «аналітичної філософії» як феномену сьогоденного академічного життя у Сполучених Штатах чи Британії, ці міркування навряд чи можуть безпосередньо стосуватися аналітичної філософії в Україні. По-перше, аналітична філософія не лише не домінує в наших університетах, а, навпаки, є надзвичайною рідкістю. Нашій філософській культурі бракує не широти світоглядних горизонтів, а тверезої нейтральності, дослідницької ретельності та аналітичної відповідальності.

Ми також ризикнемо висловити гіпотезу, що «метафізичні страхи» сучасної аналітичної філософії — не вимога методу, а радше данина віянням часу, які за законами інтелектуальної дифузії з легкістю заповнюють світоглядну порожнечу. Тобто критичні аргументи проти цих двох фундаментальних світоглядних особливостей заторкують не стільки аналітичну філософію як таку, скільки певні тенденції у сучасній філософській думці та, ширше, певні феномени інтелектуальної культури або взагалі людського стану, характерні для Європи та Америки кінця XX — початку XXI сторіччя (так званий постмодернізм). Зокрема, це означає, що ті аналітичні філософи, які піддаються означеним страхам, здебільшого роблять це несвідомо, зберігаючи віру в ефективність свого методу — подібно до того, як будь-які раціоналісти, коли потерпають від неусвідомлених пристрастей, не припиняють покладатися на стару добру рацію.

Звісно, це всього лише наше припущення, яке вимагає перевірки. Найкращий спосіб перевірити його — віднайти або запропонувати стратегії застосування аналітичного методу, які дають змогу уникнути «метафізичних страхів». Навряд чи це можна повною мірою зробити в одній окремій статті. Проте ми спробуємо принаймні окреслити одну з таких стратегій. Спочатку, аби розглянути «метафізичні страхи» детальніше,

звернімося до дискусії навколо так званого «лінгвістичного повороту» у філософії ХХ сторіччя.

**Лінгвістичний поворот.** Стверджувати вирішальну роль мови в сучасній філософії стало загальником. Проте існують різні думки щодо того, що означає ця вирішальна роль. М. Попович розрізняє два «лінгвістичні повороти» у ХХ сторіччі: змістом першого з них було звертання до аналізу мови науки засобами математики та логіки, а другий полягав у зверненні до повсякденної мови й мовлення з метою прояснення або розв'язання філософських проблем [Попович, 2011: с. 38—45]. Саме другий лінгвістичний поворот, «перехід від розмови про об'єкти до розмови про слова» [Quine, 1960: р. 271], є предметом нашого розгляду. Аби пересвідчитися, що лінгвістичний поворот може мати стосунок до метафізичних страхів аналітичної філософії, згадаймо попередження Бертрана Расела: «Філософи та книжні люди взагалі мають схильність жити життям, в якому панують слова, і навіть забувати про те, що суттєвою функцією слів є мати той чи той зв'язок із фактами, які загалом не є лінгвістичними. Деякі модерні філософи пішли ще далі й стверджують, що слова не треба ніколи зіставляти з фактами, але вони мають жити в автономному чистому світі, де їх порівнюють лише з іншими словами. Коли ви говорите “кіт — це м'ясоїдна тварина”, ви маємо на увазі не те, що актуально існуючі коти їдять актуально існуюче м'ясо, а лише те, що в зоологічних книгах “кота” за класифікацією зараховують до м'ясоїдів. Ці автори розповідають нам, що спроба зіставити мову з фактами — це “метафізика”, і на цій підставі її треба відкинути» [Russell, 1959: р. 148].

Порівняймо це попередження Расела з Квайновим класичним поясненням суті лінгвістичного повороту: «Семантичний перехід (*semantic ascent*), як я це називаю, застосовують скрізь. “У Тасманії є вомбати” можна було б переформулювати як “[слово] ‘вомбат’ істинно щодо деяких істот у Тасманії”, якби в цьому була якась потреба. Проте виходить так, що семантичний перехід приносить більше користі у філософських питаннях, ніж у більшості інших, і, гадаю, я можу пояснити, чому. Стратегічний сенс семантичного переходу полягає в тому, що він переносить обговорення в царину, де обидві сторони мають більше згоди щодо об'єктів (а саме, слів) і щодо головних способів їхнього поєднання. Слова, або їхні описи, на відміну від точок, миль, класів та решти, є об'єктами, відчутними на дотик, і мають розміри, дуже популярні на ринку, де люди, що мають різні концептуальні схеми, спілкуються так добре, як можуть. Стратегія полягає в переході до спільної частини двох фундаментально незіставних концептуальних схем, аби краще обговорити незіставні підвалини. Не дивно, що це допомагає у філософії» [Quine, 1960: р. 271—272].

Зазначимо, що Квайнове тлумачення лінгвістичного повороту є досить поміркованим; принаймні наведене вище формулювання не вимагає тотальної заміни речей словами, від якої застерігав Расел. Йдеться лише про те, що з метою кращого порозуміння варто починати розмову з обговорення слів. Дещо відмінну інтерпретацію лінгвістичного повороту надає Ричард Рорті у своїй статті «Метафілософські труднощі лінгвістичної філософії». Коментуючи наведений вище фрагмент із Квайна, Рорті знаходить у ньому дві істотні тези: «1) принцип, згідно з яким твердження про Х часто можна перефразувати у твердження про термін “Х” і навпаки, так, дізнаючись щось про “Х”, ми часто з’ясовуємо щось про Х; 2) принцип, згідно з яким філософський метод, який виробляє згоду між філософами, за інших рівних умов (*ceteris paribus*) краще, ніж метод, який цього не робить» [Rorty, 1967: р. 11–12]. У такому формулюванні другого принципу, який Рорті називає «принцип згоди», він, вочевидь, іде далі від Квайна в напрямку *horror mundi*. Щоправда, ствердження пріоритету міжсуб’єктного консенсусу над істиною про світ у «Метафілософських труднощах» має відносний, інструментальний характер: принцип згоди, згідно з Рорті, є безперечним, «якщо не звертатися до пункту *ceteris paribus* і не стверджувати, що, досягаючи згоди через спостереження за лінгвістичним використанням, ми втрачаємо щось важливіше за досягнуту згоду» [Rorty, 1967: р. 12]. Проте можливість ствердження чогось важливішого за консенсус залишається суто теоретичною; принаймні в пізніших творах Рорті ми не знаходимо подібних застережень щодо пункту *ceteris paribus*. Єдина істина, доступна філософському пошуку, — це істина інтерсуб’єктивної згоди: «ми заперечуємо, що пошук об’єктивної істини — це пошук відповідності до реальності, і стверджуємо, що його треба розуміти як пошук якомога ширшої інтерсуб’єктивної згоди» [Rorty, 1998: р. 63]. Небезпеки втратити щось через досягнення згоди немає, оскільки, згідно з Рорті, немає нічого іншого, крім згоди, чого б мала прагнути філософія.

## 2. Мова, етнос, ідеологія: уроки Рорті

**Лінгвістична філософія як деконструкція.** Звісно, в такому підході проглядає критичне ставлення до попередніх філософських традицій, які намагалися споглядати світ і шукати істину. Цікаво, що Рорті пов’язує подібне критичне ставлення щодо «традиційної філософії» саме з лінгвістичним поворотом: «Лінгвістичний поворот у філософії — це реакція проти уявлення про філософію як дисципліну, що намагається розв’язати певні традиційні проблеми... Якщо філософія в майбутньому стане гайдегеріанською медитацією, або, більш загально, стане діяльністю

конструювання нових мовних ігор заради чистої втіхи (як у «*Magister Ludi*» Гесе) — одним словом, якщо філософи відкинуть свою традиційну концепцію природи їхньої дисципліни — тоді лінгвістичним філософам не залишиться що критикувати» [Rorty, 1967: р. 23].

Таким чином, лінгвістичний поворот, який у Квайна виглядає на-самперед зручним засобом філософської комунікації, у Рорті набуває рис загального критичного методу і способу реформування філософії. Критика «традиційної філософії» у Рорті певною мірою нагадує пафос Мура і Расела, які подібним чином спрямовували критичний потенціал аналітичної філософії проти Канта, Гегеля й британського ідеалізму. З іншого боку, за своїм змістом лінгвістичний метод у Рорті нагадує терапевтичний аналіз Вітгенштайна та фактично перетворюється на постмодерністську деконструкцію.

Ми не лише знаходимо у Рорті обидва «метафізичні страхи», які нас цікавлять, а й можемо дослідити завдяки його текстам, як ці страхи пов'язані з лінгвістичним поворотом. На взаємозв'язок втрати світу і втрати суб'єкта у Рорті звернув увагу Френк Фарел у своїй книзі «Суб'єктивність, реалізм і постмодернізм». Фарел порівнює постулювання світу через «самоспіввіднесену розмовну діяльність», базовану на принципі згоди, з постулюванням світу у Гегеля через структуру «самоспіввіднесеності у віднесеності з іншим» [Farrell, 1994: р. 139]. Суттєвою рисою, що поєднує Рорті з класичним німецьким ідеалізмом, є те, що суб'єкт його «самоспіввіднесеної розмовної діяльності» є так само понадособистісним, як і суб'єкт класичної модерної гносеології: це груповий пізнавальний суб'єкт. Фарел також констатує у Рорті наявність квазікантіанської структури «світ-для-нас/світ-у-собі»: оскільки речі, завдяки наявності у нас відмінних уявлень про них, залишаються недоступними груповому суб'єктові пізнання, єдиний спосіб досягнути «світ для нас» полягає в залученні практики інтерсуб'єктивної комунікації, що зумовлюють та окреслюють «наш» світ узгоджених смислів. Фарел протиставляє цій структурі структуру «помірного реалізму» [Farrell, 1994: р. 127 і далі], складену з двох частин: реального світу, в якому існують речі та особистості, та особистості (втіленого дієвця), що діє в цьому світі та зазнає дій з його боку. Проблема полягає в нестійкій рівновазі цієї останньої аристотелівської структури: щойно ми відкидаємо одну із двох взаємно доповняльних частин, стає складно втримати іншу. Саме це ми, за Фарелом, і спостерігаємо у Рорті: епістемологічний суб'єкт Рорті *не є* окремою особою, що стоїть віч-на-віч із конкретним фрагментом навколишнього світу. Рорті прямо висловлює *horror mundi*, коли пише про поетичний «страх, що я можу завершити свої дні у... світі, не виробленому мною самим» і протиставляє цей страх Аристотелевому «здивуванню, що я перебуваю у світі більшому, сильнішому, шляхетнішому за мене» [Rorty, 1989: р. 29]. Чи не в цьому романтичному

відстороненні від світу, що перевершує мої власні можливості, вкорінені принаймні деякі джерела і *horror mundi*, і *horror sui* сучасної філософії?

Тексти Рорті особливо цікаві для дослідження «метафізичних страхів аналітичної філософії» з двох причин. По-перше, Рорті не є аналітичним філософом, і отже маємо ще одне підтвердження, що згадані страхи не є виключною прерогативою аналітичної філософії, а радше є певними константами академічної філософії у сучасному світі. Водночас та версія сучасного неопрагматизму, яку ми знаходимо у Рорті, демонструє певну спорідненість з аналітичною філософією, зокрема у наслідуванні лінгвістичного повороту, а також у тому, що, артикулюючи свої погляди, Рорті часто спирається на аналітичних філософів — Квайна, Селарса, Девідсона та інших — і розвиває їхні аргументи. Цієї спорідненості з аналітичною філософією цілком достатньо для того, щоб, читаючи Рорті, отримати необхідне нам щеплення від «метафізичних страхів».

**Етноцентризм і методологічний номіналізм.** Для Рорті філософія, так само як і будь-яка інша людська діяльність, є істотно етноцентричною. Етноцентричність у Рорті має характер неунікненого людського стану. «Бути етноцентричним означає розділяти людський рід на тих, перед ким ми вважаємо за необхідне обґрунтовувати свої переконання, і решту» [Rorty, 1991: р. 30]. Перша група і є «етносом» у розумінні Рорті; саме на неї зазвичай вказує в його текстах займенник першої особи множини. До «етносу» увіходять люди, з якими ми поділяємо достатньо багато переконань, аби була можлива плідна розмова. Питання про те, чи обґрунтованість наших думок перед судом етносу тягне за собою істину, «є просто недоречним» [Rorty, 1991: р. 177]. Іншими словами, у тих випадках, де я не можу виправдатися перед своїм «етносом», «етнос» завжди має рацію. Рорті схильний вважати, що «не можна ставити питання, чи є наше суспільство моральним»; «не можна вважати, нібито існує якась ширша спільнота, що займає щодо моєї спільноти таку саму позицію, яку моя спільнота займає щодо мене» [Rorty, 1989: р. 89]. Отже, «етнос» у неопрагматизмі Рорті відіграє таку саму роль, що і мова у його тлумаченні лінгвістичної філософії: роль найвищої моральної інстанції.

У цьому контексті цікаво простежити, як Рорті тлумачить поняття значення та істини. Стверджуючи випадковий характер людської самості, він розуміє її насамперед як «випадковий характер стартових точок рефлексивного ўму (*reflective mind*)» [Rorty, 1982: р. 166], а цей останній ототожнює з відданістю гадкам своїх товаришів по етносу (*fellow humans*). В результаті спільнота у Рорті набуває статусу беззаперечного епістемічного авторитету<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Крім уже наведених цитат на підтвердження цієї тези див. також: [Rorty, 1980: р. 9, 188; Rorty, 1982: р. xxxviii].

Якщо залишити осторонь прості звіти щодо спостережень, діяльність уму, згідно з Рорті, «більше схожа на рішення, що робити, ніж на рішення, що певна репрезентація є правильною» [Rorty, 1982: р. 163]. Тому істина — категорія не більш ніж інструментальна: «Коли ми хочемо схвалити або відкинути ті чи ті твердження... ми показуємо, як рішення обстоювати їх поєднуються з цілим комплексом рішень щодо того, яку термінологію вживати, які книги читати, до яких проєктів удаватися, яким життям жити» [Rorty, 1982: р. 163]. З огляду на етноцентричний характер філософії, найбільш очевидним критерієм істинності філософських суджень стає прийнятність цих суджень в етносі. Внаслідок такого «епістемологічного комунітаризму» звичайне прагматистське уявлення про істину як «гарантовану стверджуваність» (*warranted assertibility*) трансформується в «узгоджену стверджуваність» (*concerted assertibility*). Істина — це відповідність панівним гадкам етноцентричного дискурсу.

Коли прибічники лінгвістичної філософії намагаються позбутися «метафізичних припущень» щодо світу реальних речей, вони не залишаються без власної метафізичної доктрини — методологічного, або *лінгвістичного номіналізму*. Ця доктрина надає лінгвістичним виразам роль пріоритетних предметів філософського дослідження, а «мовним іграм» — статус центрального критерію істини. «Оскільки традиційна філософія була... значною мірою спробою занурюватися під мову в те, що виражає мова, прийняття лінгвістичного повороту передбачає істотну тезу, що таке занурювання нічого не дає» [Rorty, 1967: р. 10]. Ось як Рорті формулює вихідні положення лінгвістичного номіналізму: «методологічний номіналізм — це погляд, згідно з яким усі питання, що їх задавали філософи про поняття, реальні універсалії або “природи”, якщо вони (а) не можуть бути розв’язані шляхом емпіричного дослідження, яке б стосувалося поведінки властивостей чи партикулярій, що підпадають під ці поняття, універсалії або природи, і (б) можуть бути розв’язані в якийсь спосіб, можуть бути розв’язані [лише] через відповідь на питання про використання лінгвістичних виразів, і ніяк інакше. Мабуть, жоден, хто не є методологічним номіналістом, не може бути лінгвістичним філософом, і також є правдою, що методологічний номіналізм — значуща філософська теза. Отже, в цьому й полягає припущення лінгвістичної філософії» [Rorty, 1967: р. 11]. Перший урок Рорті полягає в тому, що важливим світоглядним аспектом лінгвістичного номіналізму є етноцентризм.

**Контингентність людини та ідеологічна вразливість.** Проблема полягає ще і в тому, що втеча від світу речей у світ розмов про слова, в якому ми, виходячи з використання слів, з «мовних ігор», шукаємо консенсусу щодо значень цих слів, не залишає жодного місця для особистісних смислів, міфів чи онтологій. Шукаючи згоди замість істини, ми немовби втрачаємо

грунт і опиняємось у сфабрикованому світі, де немає речей та істот, а є лише тексти. Слабке місце гуманізму Рорті полягає в тому, що, утверджуючи особливість, «випадковість» (*contingency*) людини, він водночас вільно чи невільно підпорядковує її погляди принципу згоди, тобто фактично позбавляє її статусу самостійного шукача істини. Коли Рорті стверджує, що людина — це «позбавлене центру сплетіння переконань і бажань» [Rorty, 1991: р. 191], він фактично елімінує людську особу, розчиняє її в соціальних практиках і тим самим перебільшує її односторонню залежність від понадперсональних соціальних тіл, таких, як інституції чи етноси. Отже, другий урок Рорті полягає в тому, що етноцентризм, хоч би якої форми він набував, не наближає особу до самої себе, а отже, навряд чи наближає й «товаришів по етносу» один до одного.

Повертаючись до аналізу «метафізичних страхів» аналітичної філософії, можемо констатувати, що критика Рорті і з боку Вілшайра, і з боку Малігена, Саймонса й Сміта більшою мірою вражає етноцентричний номіналізм, ніж власне «аналітичну філософію». Фактично Рорті висловлює певні світоглядні підстави «аналітичної філософії» — або принаймні її лінгвістичної версії; звісно, він робить це краще за самих «аналітичних філософів», бо останні не надають достатньої ваги світоглядним питанням (адже вихідний світогляд є «контингентним» аспектом теорії — згадаймо діалог випускників Принстону) й уникають артикуляції їх. Інакше кажучи, етноцентризм і лінгвістичний номіналізм Рорті можна вважати артикуляцією тих світоглядних настанов, які живлять підсвідомі страхи аналітичних філософів. З огляду на це, мета подолання «метафізичних страхів» аналітичної філософії наснажує нас шукати такі світоглядні альтернативи етноцентризму та лінгвістичного номіналізму, які б були вільними від *horror mundi* та *horror sui*. Отже, перейдемо до артикуляції світоглядно-методологічної парадигми, яка б 1) була альтернативою як етноцентризму, так і лінгвістичному номіналізму; 2) містила в собі необхідний імунітет проти *horror mundi* та *horror sui*; 3) була б природною для українського контексту, в якому аналітичний метод добре поєднується з традиційним для нас антропологізмом [див.: Попович, 1997; Попович, 2011].

Повернімося до тези Рорті, згідно з якою діяльність уму «більше схожа на рішення, що робити, ніж на рішення, що певна репрезентанція є правильною» [Rorty, 1982: р. 163]. Ця теза є слушною і має цілковитий сенс не тільки у прагматизмі. Прагматизм, як видається, є лише частиною ширшого зсуву наголосів з пізнання на дію у філософії та гуманітарних науках. Про такий *конструктивний* зсув свідчить нещодавній стрімкий розвиток теорії дії, теорії комунікації, етики, моральної психології тощо. З огляду на ці тенденції, антирепрезентаціоналістський пафос Рорті є цілком зрозумілим. Проте що важко зрозуміти, так це те, чому людина мусить не-



критично приймати переконання свого «етносу»: у багатьох випадках її особистісна ідентичність може вимагати якраз протилежного.

По-перше, розподіл людей виключно на тих, чия колективна думка є критерієм істини, та тих, з ким узагалі не варто вступати в дискусію, видається морально сумнівним. Та обставина, що в центрі свого прагматизму Рорті ставить не довільну «спільноту діалогу», як можна було б очікувати, а історично конкретний етнос — сучасний євроамериканський лібералізм [Rorty, 1991: р. 15], робить концепцію Рорті ще вразливішою з етичного погляду. Адже такий підхід виключає представників інших етносів із простору діалогу.

По-друге, етноцентризм Рорті видається особливо недоречним як власне *філософська* епістемологія. Якщо людина схильна до філософської рефлексії, вона неохоче прийматиме переконання своєї спільноти без філософської експертизи, яка передбачає перевірку цих переконань у реальному світі (традиційний підхід), або, коли йдеться про ціннісні переконання, порівняння їх із життєвими проектами особи (конструктивний підхід). Прийняти будь-які переконання лише тому, що їх дотримуються співгромадяни або товариші по етносу, було б філософськи недалекоглядно. Звісно, людям іноді доводиться з міркувань безпеки, вигоди або зручності приводити свої особисті світогляди та життєві проекти у відповідність до переконань того чи того «етносу». Але навряд чи таке узгодження можна вважати частиною філософської справи.

**Персоналізм *versus* імперсоналізм.** Справжній *філософський* вибір у межах конструктивної парадигми пролягає не між підлаштуванням особистісної ідентичності людини до панівних переконань її етносу, з одного боку, та створенням світогляду, який би відповідав її способу життя — з іншого. Радше вибір стосується того, коли починати ставити філософські запитання — *до чи після* рішення, «до яких проектів удаватися, яким життям жити» [Rorty, 1982: р. 163]. Понад те, рішення такого типу навряд чи приходять раз і назавжди. Той, хто починає філософувати після того, як рішення «що робити» прийняте, буде не лише схильний переформулювати своє філософське рішення в термінах обраної сукупності практик (і через це приречений до певного типу редукціонізму стосовно філософії), а й, цілком імовірно, змінюватиме свою версію редукціонізму після кожної зміни свого напрямку дії. Або (саме так, здається, у Рорті) він може тлумачити як філософськи значущу лише дуже широку прагматичну ідентичність (наприклад, ідентичність громадянина ліберального державного устрою), вважаючи всі інші екзистенційні вибори випадковими й такими, що не стосуються справи. Тобто ціною постійної філософської позиції є утримання філософії на відстані від повсякденних практик.

Якщо, навпаки, екзистенційний вибір потрапляє у фокус філософської рефлексії, а не створює її умови, то це може привести радше до

методологічного персоналізму, ніж до етноцентричного прагматизму. З персоналістичного погляду, філософія — це пошук особою свого власного особливого стосунку зі світом. Оскільки такий стосунок виражається у вчинках та формується цими вчинками, філософія, зокрема, має справу з окремішністю людських дій та подій людського життя. Методологічний персоналізм походить принаймні від Августина й має велику історію, а в ХХ сторіччі він репрезентований такими постатями, як, наприклад, Кароль Войтила та Михайло Бахтін. У межах персоналізму конструктивний підхід — орієнтація на людську дію — є цілком сумісним із традиційною філософією: оскільки наша діяльність у світі має справу з наданням і припиненням існування речей, їхніх властивостей та стосунків, питання «що робити?» необхідним чином пов'язане для нас, втілених дієвців, зі старою метафізичною проблемою модусів буття.

Можливо, Рорті має рацію, коли стверджує, що філософію зрештою варто оцінювати за її практичними наслідками. Проте для цього недостатньо, наприклад, просто перенести наше сформоване спільним глуздом розуміння політичної істини до уявлення про філософську істину або розуміння юридичної особи — до уявлення про моральну самість. Радше треба бути готовими до ретельної роботи зі з'ясування етичних імплікацій та знаходження етичних установок у філософських теоріях, враховуючи як особистісний, так і соціальний вимір людської дії. У цьому розумінні ні метафізика, ні логіка не є лише абстрактною теорією. Уявлення про те, як влаштований світ, у персоналізмі виявляється лише частиною, хоча й суттєвою частиною, філософської справи.

Таким чином, етноцентризм Рорті як методологічна парадигма потребує етичних випробувань. Хоч як це дивно, в одному простому випробуванні він зазнає невдачі, натомість традиційна філософія його витримує. Пересічна людина ставить собі запитання «що мені варто робити?» і хоче отримувати відповіді у низці повсякденних контекстів, як тривіальних, так і серйозних. Проте ці запитання мають філософський сенс, лише якщо ми розглядаємо філософію як особисту справу, як пошук особою свого особливого місця у світі за допомоги своїх дій. З персоналістичного погляду, «етноцентрична філософія» — це нонсенс: філософія завжди орієнтована на особу, натомість етноцентризм призводить до домінування ідеологій. Свобода людської дії, яка узаданена в унікальності особи, перевищує свободу безвідповідального децентрованого індивіда. Відповідальна дія, яку ми робимо для свого «етносу», передбачає взяття *особистої* відповідальності за цей етнос, а це може вимагати дотримання *іншої думки*. Тому не завжди варто шукати згоди зі своїм етносом на суто вербальному рівні<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Див. детальний виклад цієї аргументації у [Vasylchenko, 1999].

Якщо перефразувати власну формулу Рорті, можна ствердити: спочатку філософія, потім етноцентризм<sup>6</sup>. Розуміння особливостей своєї спільноти та свого місця в ній важливіше за згоду.

### 3. Аналітичний персоналізм і модальний реалізм

**Чи існує світ поза мовою?** Повернімося тепер до лінгвістичного номіналізму, світоглядною альтернативою якого, вочевидь, має бути реалізм стосовно позамовного світу. Рорті небезпідставно бачить значення лінгвістичної філософії в тому, щоб «перекласти тягар доведення на опонента» [Rorty, 1967: p. 11]. «Якщо... ви вважаєте, що є запитання, на які спільний глузд і наука не можуть відповісти, то ви маєте не лише сформулювати їх, а й показати, як *можна* відповідати на них» [Rorty, 1967: p. 14].

Приймімо виклик. На відміну від номіналіста, реаліст схильний вважати, що: а) дослідження способів уживання слів недостатньо для того, щоб знайти відповіді на філософські питання; б) як партикулярії (окремі предмети), так і універсалії мають позалінгвістичну природу. Таким чином, методологічний виклик, з яким ми стикаємося, можна сформулювати у вигляді трьох запитань:

1. У чому полягає специфіка філософського дослідження?
2. Що становить природу партикулярій?
3. Що становить природу універсалій?

Окреслимо певну версію реалізму, що є природним продовженням методологічного персоналізму. З персоналістичного погляду можна стверджувати, що вже сама ідея *вербальних* відповідей на філософські питання заводять на манівці.

По-перше, філософія має справу радше з невербальними партикуляріями, ніж зі словами. Хоч би які питання вважали філософськими, справжні відповіді не можуть бути виключно словесними. Зрештою, визначальними є актуально існуючі об'єкти, а не слова і судження, які ми вживаємо для їхнього опису та характеристики. Наприклад, лише існування конкретного Бога може дати відповідь на запитання «чи існує Бог?»; і лише здатність кожної людської особи мати об'єктивне знання про світ може розв'язати проблему, поставлену у запитанні «чи можемо ми мати об'єктивне знання зовнішнього світу?»<sup>7</sup>.

Звісно, ми вживаємо словесні описи, пояснення та аргументи, аби оприаявити свої погляди на філософські питання. Але оприаявити свій

---

<sup>6</sup> Пор.: «Згідно з Ролзом, спочатку демократична політика, потім філософія» [Rorty, 1991: p.191].

<sup>7</sup> Приклади філософських проблем запозичені у Рорті [Rorty, 1967: p.13].

погляд означає лише висловити своє розуміння актуально існуючих партикулярій або своє ставлення до них. Наприклад, особа може висловити своє уявлення про людську істоту як онтологічний вид або свій досвід життя в тому, що вона вважає справедливим суспільством. Подібним чином хтось може висловити уявлення про те, що інша людина виявляє плутані або суперечливі уявлення. В усіх цих випадках основу філософської розвідки складає особисте свідчення щодо існуючих партикулярій, тобто речей, якостей, стосунків та подій.

По-друге, філософія особливо цікавиться конкретними людськими діями. Діяти — це дуже по-людськи, рівно як думати й запитувати, які саме дії є добрими і чому. І там, де йдеться про запитання щодо блага, предметом розгляду завжди є конкретне благо у конкретній ситуації. Коли наш доступ до реальності опосередкований мовними іграми чи спільним глуздом, виникає небезпека втратити цю конкретність.

Спільний глузд, наука й лінгвістичні дослідження недостатні для відповіді на філософські запитання не тому, що існує універсальний філософський метод, який краще описує чи пояснює предмети, про які йдеться. Вони недостатні просто тому, що пояснення та описи не розв'язують філософських проблем. З реалістичного погляду, існуючі партикулярії, такі як дерева, птахи, люди чи їхні якості, становлять кінцевий предмет і остаточний аргумент філософії. Тому «лінгвістичний поворот» тією мірою, якою він підміняє реальні речі словами, неминуче заводить на манівці. Понад те, така підміна несумісна з персоналізмом, адже там, де наші знання обмежені вжитком слів, будь-яке особисте учаснісне свідчення, що виходить за межі мовних ігор, виявляється недоречним.

Філософи зазвичай прагнуть бути точними, ясними й послідовними у своїх поглядах. Зокрема тим, хто займається аналітичною філософією, притаманно спиратись на науку, починати зі спільного глузду, бути обережними із вживанням слів. Проте обмежити аналіз лише фактами науки, спільного глузду чи мови означало б позбавити філософію важливого елементу особистого свідчення. Це заводить філософію в глухий кут, адже елемент особистого свідчення є ключовим, якщо ми насправді зацікавлені у відповідях на філософські запитання. Той, хто не є втіленою особою (як-от, приміром, комп'ютер чи *brain-in-a-vat*, «мізок у діжці»), не є спроможним на філософські роздуми, бо йому бракує досвіду людськості. Надаючи відповідь на філософські запитання, втілена особа зазвичай усвідомлює, що частковий характер цієї відповіді закладено в природі речей. Утім, ця частковість не має нічого спільного з суб'єктивністю або відносністю; радше йдеться про конечність людини і про те, що будь-яке мое свідчення може бути доповнене свідченням іншого. Зокрема, це означає, що я не можу автоматично передати мої погляди студентам, адже кожен

із них має виробити свої власні. Що я можу зробити — це допомогти поставити запитання і прояснити деякі можливі двозначності формулювань, помилки *ýму*, труднощі розуміння тощо. Звідси походить прагнення до точності, ясності й світоглядної неупередженості у шкільних вправах з аналітичної філософії. Проте світоглядна неупередженість в аналізі аргументації аж ніяк не тягне за собою *horror mundi* й не означає відмови від особистого свідчення у філософських питаннях. Радше неупередженість пов'язана з усвідомленням того, що свідчення моїх студентів завжди відрізнятимуться від моїх. Проте без особистого свідчення вся справа аргументування, пояснення та опису стає нічого не вартою: якщо немає особистої думки, ґрунтованої в індивідуальному досвіді людськості, тоді чи є сенс щось виражати словами?

**Модальний реалізм.** Метафізична позиція, згідно з якою реальність універсалий узасаджена у певних структурах можливостей, що існують *in re*, називається *конструктивний реалізм* (або *модальний реалізм*)<sup>8</sup>. Концепція конструктивного реалізму була запропонована наприкінці 1980-х років В. Омельянчиком [Структура и смысл, 1989: с. 108—155, зокрема с.133]. Модально-реалістична метафізика сьогодні становить один із напрямків дослідження в українській аналітичній філософії.

Розглянемо насамперед питання природи партикулярій. Що саме змушує нас розглядати об'єкт як партикулярію? Расел у «Проблемах філософії» стверджує, що стіл «видається різного кольору з різних точок зору» [Russell, 1967: р. 2]. Неозброєному оку він здається рівним і гладким, проте під мікроскопом стіл виявляється нерівним, відтак ми «не можемо довіряти тому, що бачимо неозброєним оком» [Russell, 1967: р. 3]. Таким чином, у царині спостереження немає нічого, що могло б становити окремішність («партикулярність») цього столу. Якщо ми хочемо розглядати звичайні об'єкти, приміром столи та дерева, як метафізичні партикулярії, нам треба з'ясувати, що становить їхню окремішність поза межами простого спостереження.

Імовірно, найпростіший спосіб ствердити окремішність конкретних об'єктів<sup>9</sup> — це вказати на їхню *тілесність*. Слова, судження і тексти не мають досимволічної тілесності, тобто не мають тіл у тому розумінні, в якому тілесність притаманна живим істотам, деяким іншим природним об'єктам (приміром, каменям) і витворам людини (приміром, столам і будинкам). З

---

<sup>8</sup> Не треба плутати модальний, або конструктивний, реалізм як позицію в аналітичній метафізиці щодо природи універсалий з модальним реалізмом як концепцією Девіда Льюїса у філософії модальної логіки щодо онтологічного статусу можливих світів.

<sup>9</sup> Ми обмежуємось тут розглядом конкретних партикулярій. Питання про природу окремішності абстрактних об'єктів потребує окремого дослідження; див.: [Vasylchenko, 2009].

тілом пов'язана здатність партикулярій діяти (це прерогатива живих істот) і зазнавати дії, зокрема бути об'єктами природних змін. Так, існують певні можливості часопросторової дії стосовно цього конкретного столу (те, що можна з ним робити людині), а також можливості його власної природної зміни (те, що може з ним статися під впливом природних чинників). Можливості, про які йдеться, не є суто уявними: вони існують *in re* в тому розумінні, що дистинкція між річчю, що має певну можливість, і тою ж річчю, позбавленою цієї можливості, є реальною дистинкцією. І це стосується не лише столів; із кожною річчю, що претендує на статус конкретної партикулярії, можна пов'язати певну сукупність таких можливостей. Можемо стверджувати, що різні потенційності, здатності й тенденції, або, загальніше, різні *реальні можливості*, поєднані з певним об'єктом, є суттєвими для цього предмета як партикулярії. З цього погляду, метафізичні партикулярії — це *структури реальних можливостей*.

Перейдімо до питання про універсалії. Якщо ми порівняємо різні партикулярії, то побачимо, що деякі реальні можливості є подібними у різних речей, натомість інші можливості відрізняються. Так, і людина, і очерет ростуть, але очерет не мислить. Речі, що належать до одного й того самого природного виду, мають багато аналогічних здатностей, активних чи пасивних. Наприклад, аналогічні події можуть трапитися з усіма актуально існуючими деревами чи усіма тваринами. Подібним чином схожі операції можуть бути здійснені з усіма столами. Згідно з конструктивним реалізмом, універсалії, так само як партикулярії, є *структурами реальних можливостей*. Так, білість — це гроно реальних можливостей, присутніх у білих речах; людськість — гроно реальних можливостей, притаманних людським істотам [Omelyanchik, 1991: p. 849—850]. Точніше, універсалію доцільно розглядати як клас еквівалентності взаємно подібних модальних структур: не можна сказати, що всі білі об'єкти відбивають світло в однаковий спосіб; радше їхні здатності відбивати світло задовольняють певним умовам, що й дає нам змогу бачити білий колір. Структури можливих часопросторових подій, які конструктивний реалізм пов'язує з кожною річчю, являють собою практичний аспект тілесності<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Можуть заперечити, що конструктивний реалізм не стільки розв'язує питання про природу метафізичних об'єктів, скільки переносить його з речей та їхніх властивостей на події. Тут немає змоги докладно проаналізувати це заперечення, проте зауважмо, що оскільки події, про які йдеться, мають часопросторовий характер, то втілена особа може *бути учасником* цих подій — тілесно, через спостереження або завдяки часопросторовій уяві. Ця особливість робить події достатньо сумірними з людською актуальністю («екзистенцією»), щоб вважати питання про їхню природу розв'язуваним досвідно — принаймні для персоналістів.

Отже, постулювання модальної природи речей надає нам змогу відповісти на запитання, поставлені Рорті в «Метафілософських труднощах», і висунути аргументи проти методологічного номіналізму з позицій послідовного метафізичного реалізму. Безперечно, структури часопросторових подій виходять за межі мови. Як окремішність, так і універсальність безпосередньо пов'язані зі здатностями діяти та/або зазнавати дії, а отже з тілесністю.

Деякі елементи структур можливостей, пов'язаних з об'єктами, відкриваються через актуалізацію, і в цьому пункті філософія може звертатися до практики і знаходити своє продовження в ній. Досвід перебування втіленої особи у світі можна розглядати як експериментальну метафізику — подібно до того, як віряни можуть вважати релігійну практику експериментальною теологією. Проте існує й суто теоретичний рівень, на якому можна досліджувати модальні структури. З метою експлікації та аналізу цих структур застосовують модальну логіку. Конструктивний реалізм успадковує Раселову ідею логічного аналізу.

Соціальні норми та правила, а також соціальні інституції, по суті, є ієрархічно організованими структурами дозволів і заборон. Понад те, такі невизначені концепти, як свобода чи справедливість, можуть стати набагато зрозумілішими, якщо прояснити їх у термінах модальних структур. Подібним чином моральні якості і зокрема чесноти можна розуміти як певні структури здатностей і схильностей діяти. Це означає, що модальна перспектива створює простір для реалістичної соціальної метафізики та етики.

Таким чином, конструктивний реалізм як філософська програма починає з розгляду часопросторових речей як структур реальних можливостей і йде далі до тлумачення абстрактних понять у термінах модальних структур. Такий метод залишає достатньо місця для особистого свідчення у філософії: філософи не зобов'язані ні будувати єдину універсальну теорію, скажімо, свободи чи справедливості, ні досліджувати лише вживання відповідних слів. Натомість вони можуть створювати альтернативні теорії та аналізувати відповідні модальні структури. Модальний підхід може бути надзвичайно плідним і в теорії особистості — адже людські потреби, бажання, прагнення, інтенції, опінії можуть бути подані як модальні інтенційні структури [Ишмуратов, 1987]. Це дає змогу застосовувати в аналітичній метафізиці сучасні дослідження з логіки та семантики інтенційності [Priest, 2005; Васильченко, 2010].

ДЖЕРЕЛА

- Васильченко А.А.* Перекладання неперекладностей: семіотична проблема і філософський метод // *Філософська думка*. — 2010. — № 3. — С. 138—147.
- Ишмуратов А.Т.* Логический анализ практических рассуждений. — К.: Наукова думка, 1987.
- Попович М.В.* Бути людиною. — К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2011.
- Попович М.В.* Раціональність і виміри людського буття. — К.: Сфера, 1997.
- Структура и смысл* / Под ред. М.В. Поповича. — К.: Наукова думка, 1989.
- Farrell F.B.* Subjectivity, Realism, and Postmodernism. The Recovery of the World. — Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Mulligan K., Simons P., Smith B.* What's wrong with contemporary philosophy? // *Topoi*. — Vol. 25. — 2006. — P. 63—67.
- Omelyanchik V.* Soviet philosophy // *Handbook of Metaphysics and Ontology* /ed. by H. Burkhardt and B. Smith. — Munich: Philosophia Verlag, 1991. — P. 848—850.
- Priest G.* Towards Non-Being. The Logic and Metaphysics of Intentionality. — Oxford: Clarendon Press, 2005.
- Quine W. V. O.* Word and Object. — Cambridge: MIT Press, 1960.
- Rorty R.* Consequences of Pragmatism. — Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- Rorty R.* Contingency, Irony and Solidarity. — Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Rorty R.* Metaphilosophical difficulties of linguistic philosophy // *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method* / Ed. by R. Rorty. — Chicago: The University of Chicago Press, 1967.
- Rorty R.* Objectivity, Realism and Truth. — Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Rorty R.* Philosophy and the Mirror of Nature. — Oxford: Blackwell, 1980.
- Rorty R.* Truth and Progress. — Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Russell B.* My Philosophical Development. — London: G. Allen & Unwin, 1959.
- Russell B.* Problems of Philosophy. — Oxford: Oxford University Press, 1967.
- Vasylchenko A.* Rorty et Bakhtine: deux visions de la communauté // *Hermès*. — № 23—24. — 1999. — P. 311—316.
- Vasylchenko A.* The Problem of Reference to Nonexistents in Cocchiarella's Conceptual Realism // *Axiomathes*. — Vol. 19. — 2009. — № 2. — С. 155—156.
- Wilshire B.W.* Fashionable nihilism: a critique of analytic philosophy. — Albany: State University of New York Press, 2002.

---

*Андрій Васильченко* — кандидат філософських наук, доктор філософії Манчестерського університету. Старший науковий співробітник Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, старший викладач кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія». Сфера наукових інтересів — логіка, аналітична метафізика, теорія свідомості та дії. Головний редактор українського видання Європейського словника філософій.

---



# Філософські проблеми: аналітична реконструкція

---

*Ірина  
Кисляковська*

## ПОНЯТТЯ ІНФОРМАЦІЇ У КРИТИЧНОМУ РАЦІОНАЛІЗМІ<sup>1</sup>

---

Поняття інформації є дуже важливим для багатьох самостійних дисциплін: фізики, кібернетики, семантики, біології, філософії науки, історії та наук про культуру. Воно виконує функцію обмінної монети або «транспорту» у міждисциплінарних проектах. Однак, забезпечуючи міжгалузевий діалог, всередині дисциплін поняття інформації відіграє суто допоміжну роль або виявляється периферійним через його розпливчасту і далекосяжну метафоричність. Тому універсальний погляд на інформацію залишається актуальною проблемою філософії.

В окремих галузях знання вживають поняття інформації в точному значенні. Це, наприклад, фізичні об'єкти в теорії інформації або в математичній теорії комунікації. Тут значення інформації визнають за неістотне і йдеться про комунікацію в суто матеріалістичному розумінні. Засновник теорії інформації К. Шенон вважав за можливе співіснування декількох дефініцій цього терміна в межах однієї галузі: «В загальній царині теорії інформації різні автори надавали відмінні значення слову “інформація”. Можливо, принаймні деякі з них виявляться досить корисними в окремому застосуванні і заслуговуватимуть на подальше дослідження й остаточне визнання. Навряд чи можна очікувати, що єдине поняття інформації забез-

---

<sup>1</sup> Хочу висловити щиру подяку за прочитання та обговорення моєї статті А. Васильченку і О. Паничу.

печить контекст для численних можливих застосувань у цій загальній сфері» (цит. за: [Floridi, 2011]).

У біології також, залежно від застосування, існують матеріалістичний та ідеалістичний підходи до тлумачення поняття інформації. З одного боку, це молекулярний склад генів, що містять біологічні дані, а з іншого — сигнальні системи тварин, які співвідносять з пізнавальними процесами людини і подеколи позначають терміном інформація, часом з дуже неконкретним смислом. У деяких біологічних дисциплінах піддають сумніву адекватність позначення біологічних явищ терміном інформація, щодо якого вчені продовжують дискутувати [Godfrey-Smith, Sterelny, 2007].

Незважаючи на популярність всеохопних філософських підходів, що використовують інформацію як спільний знаменник для осмислення порядку у світі (інформація як протилежність ентропії), не існує загального означення інформації як наукового терміна<sup>2</sup>. Я поступово визначатиму корисність окремих означень інформації в типових філософських контекстах, звертаючись насамперед до проблеми «кількості інформації» — найпопулярнішої ідеї сучасної науки. Необхідно дослідити, як можна коректно вживати поняття кількості інформації, не зловживаючи ним і уникаючи суперечливості.

Мовознавство означає інформацію як «відомості про які-небудь події, ситуації, чиясь діяльність», «повідомлення про що-небудь», «сукупність знань про навколишній світ» [Сучасний словник, 2006: с. 314]. Філософія також послуговується цим широким означенням здорового глузду, не розрізняючи *інформованості* загалом та *обізнаності* як раціональної інформованості. Мета моєї статті — наблизитися до філософського вживання поняття інформації, керуючись засадами критичного раціоналізму, тобто епістемології кантіанського напрямку.

Найвидатнішим представником критичного раціоналізму і кантіанської традиції в епістемології є Карл Попер. Спираючись на його погляди, я спробую дослідити відношення між класичним означенням інформації на основі здорового глузду і його альтернативою, що належить філософії критичного раціоналізму.

Звертаючись до сенсу інформаційних даних і полишаючи проблему носія на користь проблеми змісту, можна виділити два підходи до поняття інформації.

Перший підхід передбачає ототожнення інформації зі знанням, емпіричним змістом наукових гіпотез. Він не заперечує наявності раціонального методу в повсякденному обміні інформацією. Єдиним відомим мені

<sup>2</sup> Сміслову опозицію «означати/визначати» у статті вжито в сенсі англійської пари «define/determine».

представником першого підходу є К. Попер, котрий вживає поняття «інформація» як синонім до поняття «емпіричний зміст»<sup>3</sup>. Згідно з теорією Попера, що меншою є абсолютна логічна імовірність гіпотези, то більша її емпірична інформативність (змістовність). Таким чином, інформованість тотожна володінню емпіричним змістом.

Переважає більшість вчених працюють у рамках ширшого підходу, звертаючись до інформації скрізь, де йдеться про символічні обміни. Я аналізуватиму засади філософії інформації Яакко Гінтикки, помітного представника дуже поширеної філософської позиції, який відкрито за-свідчив розбіжність між своїми поглядами і поглядами Попера у статті з неоднозначною назвою: «Про належні (поперівські?) та неналежні способи застосування поняття інформації в епістемології» [Хинтикка, 2000]. Таким поглядам властиве застосування широкого означення інформації та вживання поняття інформації в якнайширшому колі контекстів [Floridi, 2002]. Я. Гінтикка розрізняє буденний обмін інформацією і наукове пізнання. Для нього повсякденне оперування інформацією є простою епістемологічною роботою: «Нікому не потрібні глибоко розроблені теорії для того, щоб відкидати чи приймати інформацію» [Хинтикка, 2000: с. 291].

Принциповою відмінністю двох підходів є образ інформації. Попер описує інформацію як малоімовірне повідомлення *в контексті тривіальних повідомлень*, що не викликають наукового інтересу<sup>4</sup>. Гінтикка йде за Шеноном і описує інформацію як малоімовірне повідомлення *в контексті інформаційної невизначеності* [Hintikka, 1986: р. 63, 64]. За Гінтиккою, що більше альтернатив з множини моделей (сценаріїв, світів чи ситуацій)<sup>5</sup> відкидає повідомлення, то більше інформації воно містить.

---

<sup>3</sup> «...Без теоретичної інтерпретації спостереження лишаються сліпими — неінформативними» [Popper, 1963: р. 190].

<sup>4</sup> «Таким чином, коли ми з Бушем наголошуємо на тому, що прагнемо не просто істини, а цікавої та важливої істини, то я вважаю, що ми лише підкреслюємо думку, з якою погодиться кожен. Якщо нас цікавлять сміливі припущення, навіть коли вони швидко виявляють їхню хибність, то цей інтерес зумовлений нашим методологічним переконанням, що тільки за допомогою таких сміливих припущень ми можемо сподіватися знайти цікаві та важливі істини.

Щодо сказаного виникає одне питання, що, я гадаю, потребує логічного аналізу. Поняття «цікавий» або «важливий» у тому сенсі, в якому я їх тут використовую, можна аналізувати об'єктивно: цікавість або важливість визначають не лише через наші проблеми, але також і через пояснювальну силу і, отже, зміст або малу ймовірність відповідної інформації. І те поняття міри, яке я вживав раніше (я розробив його у Додатку до цього тому), враховує певний відносний зміст інформації, тобто відносний зміст гіпотези чи проблеми» [Popper, 1963: р. 230—231].

<sup>5</sup> Див. щодо епістемічної альтернативності всередині множини моделей (сценаріїв, світів або ситуацій) [Hintikka, 1986: р. 64—65].

Отже, другий підхід використовує класичний образ інформації філософського раціоналізму, відповідно до якого емпіричний зміст гіпотези є не сукупністю її виводів, а сукупністю процесів і речей, що їх «допускає» гіпотеза. Для класичного раціоналіста інформацією є прийняті або відкинуті мислимі взаємні альтернативи щодо реальності — «стани справ».

Я пропоную класифікувати явища, пов'язані з інформованістю, в перспективі виокремлення раціонального і нераціонального застосувань поняття інформації.

З метою виокремити вид раціональності як здобуток людської цивілізації я звернуся до комунікації у тваринному світі як специфічного різновиду нераціональності і далі опишу раціональність як вид нераціональності.

Бджола має два типи реакції на отриману «інформацію»: пристосування і розуміння. Бджола вдається до фізіологічного пристосування, коли отримує інформацію-річ (як-от світло, пахощі, вітер тощо), й застосовує процедуру розуміння, коли отримує інформацію-знак: бджолиний танець. Розуміння як біологічне пристосування, далеке від раціональності і одночасно таке, що укладає її основу, дослідив К. Лоренц у праці «Зворотний бік дзеркала»: «Пізнавальна здатність людини підлягає такому само дослідженню, що й інші її здатності, які виникли в процесі еволюції і слугують задля збереження виду: її мають вивчати як функцію певної реальної системи, що виникла природним шляхом і взаємодіє з так само реальним зовнішнім світом» [Лоренц, 1998].

Загалом зрозуміти чи не зрозуміти можна будь-який взірць знакової інформації, оскільки для кожного повідомлення існує такий контекст, в якому воно матиме смисл<sup>6</sup>. «Розуміння, взагалі-то кажучи, не тільки не потребує доказу, але й не обов'язково є процесом раціональним» [Попович, 1986: с. 31]. А от раціональна реакція на інформацію можлива виключно як реакція на описові висловлювання — інформаційні повідомлення, упорядковані законами логіки. На додаток до смислу описові висловлювання мають ще й емпіричний зміст, що в епістемології К. Попера тотожний інформації.

Людина також має такі типи реакції, як фізіологічне пристосування і розуміння. Але на інформацію-знак людина може реагувати не тільки нераціонально, тобто розуміючи смисл цього знаку, а й раціонально — тобто накопичуючи емпіричні знання. З цієї точки зору, раціональність у пізнанні слід вважати специфікацією нераціональної сфери розуміння. Критичний раціоналізм означає раціональність через додаткові ознаки запроваджених та дотримуваних стандартів об'єктивізму і спростовності<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Пор.: «Дані (як співвідношення) можуть мати семантику незалежно від будь-якого інформанта» [Floridi, 2011].

<sup>7</sup> Розрізнення сильного (іраціональне — раціональне) і слабого (нераціональне — раціональне) заперечень див. у моїй статті [Кисляковська, 2009].

Тут треба наголосити на принциповій відмінності між самою раціональністю та її нераціональною комунікаційною основою. Раціональність є звуженим використанням комунікації, яке полягає у мовному вираженні інтелектуальних операцій: «Мова в широкому сенсі, комунікація в цілому не пов'язані за власним походженням в плинні еволюції тваринного світу з інтелектуальною діяльністю. Інтелект, своєю чергою, формувався в тваринному світі окремо від комунікації. Роль мови та комунікації зростає мірою того, як зростає роль навчання в підготовці індивіда до самостійного життя. У розвиненому людському суспільстві комунікація так пов'язана з мисленням, що поза мовою ментальний акт важко собі уявити (хоча зв'язок інтелектуальної діяльності з мовною — відкрита проблема)» [Попович, 1986: с. 9].

Стосовно розуміння інформації можна казати, що воно полягає у виключенні альтернативних її смислів, ліквідації невизначеності, розсіюванні темряви тощо. Так нераціонально користується поняттям інформації здоровий глузд. Тут інформація виступає як річ, а інформаційними даними є будь-яка відмінність, котра неодмінно породжуватиме іншу відмінність: «“Відмінність” (“розрізнення”) є просто дискретним станом, а саме — даним (datum), а “бути відмінним” просто означає, що дані є “значущими”, принаймні потенційно» [Floridi, 2011]. Отже, свого роду оречевлення знаку має місце тоді, коли ігнорують найважливіші якості інформації. Це, насамперед, властивість змістовності, тобто підлягання емпіричній перевірці в розумінні К. Попера. Також це зміни такого показника, як кількість інформації стосовно абсолютної величини інформації.

Нераціональне вживання поняття інформації знає лише суб'єктивне вимірювання кількості інформації — вимірювання стосовно чітко окресленого початкового знання окремого «суб'єкта». Кількість інформації дорівнює знятій невизначеності. При цьому невизначеність актуальна лише для самого «суб'єкта», оскільки ідея її обчислення свідчить про наявність загального епістемологічного контексту, в якому, навпаки, панує повна визначеність. Аби встановити кількість інформації в окремому повідомленні, необхідно знати, скільки взаємно альтернативних ситуацій з множини всіх можливих ситуацій забороняє або допускає повідомлення. Отже, кількість інформації можна виміряти лише в дедуктивно повній системі. Інакше ідея виключення альтернатив (видів незнання) веде до нескінченного регресу.

Широке нераціональне означення інформації ґрунтується на здоровому глузді і часто приписує інформації такі якості, як істинність або хибність. За такого підходу знання є дещо міфологізованим: його описові якості перебільшені, як нібито можна об'єктивно встановити істинність або хибність окремого висловлювання. Проте критерію істини не існує [Поппер, 2002: с. 54].

Розуміння як реакція людини на знак забезпечує радше орієнтацію, аніж пізнання: «Суб'єктивне явище розуміння (Einsicht), яке Карл Бюлер назвав “переживанням ‘aha!’”, відбувається однаковою чиною і у випадку, коли нам щастить досягнути найскладніші зв'язки, і у випадку найпростіших зв'язків, коли стан неорієнтованості стає станом орієнтованості, наприклад, коли статолітовий апарат внутрішнього вуха доводить до нас просте повідомлення, що напрям “вгору” вже не є таким, як ми досі вважали» [Лоренц, 1998]. Ідея розуміння знаків як набуття людиною смислу зводить раціональне пізнання або до аналізу взаємних альтернатив у наперед визначеній системі, або до ілюзії такого аналізу.

Раціональне означення інформації за її описовими характеристиками ґрунтується на таких якостях, як новизна або тривіальність. У науці здебільшого не йдеться про істинність або хибність конкретної інформації, адже наука прагне набутися знання у вигляді емпіричного змісту — сукупності висновків наукових гіпотез, що підлягають численним перевіркам на істинність або хибність. Інформація дорівнює емпіричному змісту висловлювання — «deskриптивному змісту», а інформативність є змістовністю [Popper, 1963: p.109, 219—220]. Змістовні висловлювання мають малу ймовірність не тому, що не допускають багато альтернативних ситуацій, а тому, що емпіричні висловлювання залежать від вільної творчості й пов'язані з ризиком спростування.

У критичному раціоналізмі кількість альтернатив, яких не допускає інформація, має дорівнювати кількості альтернатив, що їх вона допускає. Адже інформація не допускає лише власне заперечення, що є її альтернативою. Всупереч погляду Гінтикки, інформаційним змістом висловлювання є інше висловлювання, а не стан справ (світ або ситуація). Відповідно, кількість інформації визначають не через кількість виключених альтернативних подій, а через емпіричний зміст, що виключає своє заперечення. Наука ставиться до інформації реалістично — це описовий засіб, що веде до істини.

На відміну від імовірності інформації, імовірність подій у природі є апіорним знанням природознавчої науки. Сукупність усіх подій є природою з максимальним значенням імовірності, що дорівнює «1». Опис факту світу не може виявитися багатшим за метамову природи, котра має функцію забезпечувати не лише факти світу, але і не-факти світу. Надмірно багатий опис факту є запереченням конвенції про факт, якою сформульовано ідею неонтологічності фактів, їхньої належності до природи.

Наприклад, висуваючи дуже ймовірну теорію зі сподіванням на її достовірність, уява порушує вимогу багатства метамови стосовно мови-об'єкта. Адже необхідно усвідомлювати, що цінність наукових теорій полягає у їхній новизні та змістовності. Новизна (нетривіальність) та емпірична

змістовність зростають зі зменшенням абсолютної логічної імовірності теорії. Навпаки, традиційно теорії оцінюють як певні зразки *реального упорядкування дійсності*. І помилково знакове упорядкування ототожнюють з упорядкуванням проявів природи як сукупності всіх можливих подій. Уява одразу відкриває хибний шлях приписування теоріям статистичної імовірності подій, які вони описують. Тут керує припущення, ніби достовірна теорія матиме велику імовірність, взяту від великої імовірності природи. Ідею упорядкованості істин, що робить природничо-наукову теорію дуже імовірною (невипадковою), обстоює класичний раціоналізм. Пригадаймо виразне формулювання Г. Ляйбніца: «...істини факту випадкові, і протилежне їм можливе» [Лейбниц, 1982: с. 418].

Проте події, поза їхнім знаковим вираженням, мають апріорну максимальну імовірність, навіть якщо вони дуже рідкісні. Вони ж, за визначенням, не можуть траплятися неприродно чи протиприродно. До того ж, ми й не можемо точно виокремлювати подібні різновиди! Така наша здатність означала б, що досвід у собі має фактично апріорне знання, а не отримує його від культурної реальності.

Інакше кажучи, в реальності всі події трапляються немовби одночасно, в однорідності загального кола всіх подій. Ми помиляємося, коли вважаємо ту чи іншу подію, як *описувану нами*, онтологічно менш імовірною, ніж ціле природи. Раціоналізм намагається приписати різні явища упорядкування у їхній зменшеній імовірності нашим описам як таким, що прагнуть достовірності, представлені більшою імовірністю *описуваного* (!). Проте ймовірність цілого природи не зменшується під час його диференціації на події процесів. А тією мірою, що факти порядків-подій наближаються до загальності цілого природи (регресу явищ всіх подій), імовірність цілого природи не збільшується.

Розв'язуючи проблему *імовірності знань* (як їх наукової оцінки), К. Поппер:

1) розводить логічну імовірність (знаків) і фізичну імовірність (подій); забороняє редукцію імовірності знань до імовірності описуваних подій [Поппер, 1983: с. 192—223];

2) абсолютну логічну імовірність вважає великою у випадку консерватизму знання (тривіальності), а малою — у випадку описового новаторства (збільшення змістовності) [Поппер, 1983: с. 214—220, 328—332].

Розв'язуючи проблему імовірності фізичних явищ:

1) імовірнісне значення «1» приписує природі як сукупності всіх можливих явищ, точніше повноті всіх шансів трапитися всім явищам (це дорівнює винесенню всіх спостережуваних процесів поза метамову цілої природи);

2) кожній фізичній ситуації (події) приписує імовірність, що залишиться після відрахування від значення «1» значень імовірностей всіх

інших фізичних ситуацій, тобто вважає статистичну імовірність реляційною величиною) [Поппер, 1983: с. 414—438; Эволюционная эпистемология, 2000: с. 176—194].

Розв'язуючи проблему *вірогідності знання* (тобто ступеня його підкріплення), слід відмовитися вважати будь-яке людське знання таким, що сягає значення достовірності — поняття з метамови опису природи. Людське знання в жодний спосіб не співпричетне максимальній імовірності цілої природи, не може міру власної достовірності виражати ймовірностями явищ природи. Останнє означало б виведення з істини про ціле (вважаючи, що істина має імовірнісне значення «1») описів явищ природи, що повинні були б мати значення різниці між імовірностями обраного для опису явища та всіх решти явищ, описи яких мають усі міститися в істині.

Першим варіантом цієї негативно розв'язаної проблеми є намагання з'ясувати достовірність універсальної гіпотези на основі наукових фактів — наявних свідчень про явища. Ідея атомарного висловлювання, що дорівнює одному факту, дає марну і невиправдану надію редукувати міру достовірності до ймовірності фізичної ситуації — як величину реляційну і залежну від імовірності «1» сукупності всіх фізичних ситуацій. Факт як одиницю суб'єктивного спостереження очевидної реальності світу мислять складовою фундаменту, що становить загальний порядок світу. В такому разі для індуктивіста питання достовірності можна просто звести до питання кількості, розмаїття та незагальності прикладів, наведених для підтвердження гіпотези [Поппер, 1983: с. 217].

Варіантом цієї негативно розв'язаної проблеми класичного раціоналізму є намагання обчислити кількість інформації, що міститься в конкретному повідомленні. Підґрунтям теорії інформації є ідея, що відношення частини інформації до повноти інформації з [фізично не виправданим] значенням «1» є прямо пропорційним до відношення фізичної системи в описуваному стані до повного числа всіх можливих станів фізичної системи зі значенням «1». Тут доречно навести ілюзійністську аргументацію Платона: «...Той, хто пізнає, пізнає дещо чи ніщо?» [Платон, 1971: с. 279] та «загальноприйняті судження більшості щодо прекрасного і подібного до нього здебільшого хитаються десь між небуттям і чистим буттям» [Платон, 1971: с. 284].

Відповідно до засад критичного раціоналізму кількість емпіричної інформації не може вимірюватися зменшенням ентропії системи, бо в такому разі знання про систему подають як частину (вивід) вже відомого достовірного знання. Тоді всі наші повідомлення виявлятимуться не гіпотезами, а коваріантами, що відновлює епістемологію класичного раціоналізму Ляйбніца: «...Існує немовби стільки ж різних універсумів, котрі, однак, суть лише перспективи того самого відповідно до різних *точок*



зору кожної монади... Таким є спосіб досягнути такого різноманіття, яке можливе, але з найбільшим порядком, який тільки можливий, тобто таким є спосіб досягнути такої досконалості, яка можлива» [Лейбниц, 1982: с. 423].

Критика раціоналізму не заперечує методів вимірювання імовірностей подій як зменшення ентропійності природи. Проте описи у їхній знакової імовірності не можуть бути редуковані до подій у їхній фізичній імовірності стосовно цілого всіх можливих процесів-порядків (пор.: [Попович, 1975: с. 246]).

Таким чином, завдання Р. Карнапа *обгрунтовувати* теорії, оцінюючи міру їхньої підтверженості свідченнями через співвіднесення однієї даної теорії з достовірністю ідеальної теорії у її великій імовірності (що дорівнює імовірності цілого природи) [Карнап, 1971: с. 71—85], не є раціональним. Виявляється, що індуктивна (логічна) імовірність Карнапа давала точні значення не підтвердження гіпотези фактами про події, а ступеня концептуальної розробленості гіпотези, міри її фактичної консервації всередині оточення з її виводів, здатності виробляти тавтологічні спостереження та відсувати в часі емпіричний ризик спростування. Можна сказати, що Карнап обчислив «нормальність» гіпотези в сенсі Т. Куна [Кун, 2001: с. 49—82], тобто її нераціональний потенціал, який збільшується із ростом логічної (індуктивної) абсолютної імовірності. Зворотний процес Попер прийняв за міру науковості гіпотези — її раціональний потенціал.

Цікаво, що *відносна*, за Карнапом, логічна імовірність (відношення між гіпотезою та свідченнями, що її підтверджують) мірою збільшення породжує велике значення *абсолютної* логічної імовірності за Попером. Це дає змогу вчергове дізнатися про зворотне співвідношення між тривіальністю (великою відносною логічною імовірністю) та новою інформацією (малою відносною логічною імовірністю). Банальність такого висновку важко узгодити з популярною переконаністю в тому, що емпірична інтерпретація універсального висловлювання породжує нову інформацію, а не саму лише емпірику. Тож зацікавленість у новій інформації (якщо така існує) має впливати на пильне ставлення до засобів породження емпірики (вимірювання) в смислі усвідомлення апріорної тривіальності досягнень тих самих інструментів спостереження.

Р. Карнап також твердить, що логічна імовірність належить до метамови науки, коли статистична імовірність — до мови-об'єкта науки [Карнап, 1971: с. 85]. Це твердження стосується і концепції виведення інформативності опису події з імовірності події у її відношенні як факту упорядкування (меншої імовірності) до цілого всіх упорядкувань, тобто природи (найбільшої імовірності). Нехай ідеться не про всі події одночасно, а про фізичну систему. Мала імовірність опису (визначеність стану фізичної системи) в усіх варіантах формулювання залишиться виведеною з великої

імовірності природи. Йдеться про залежність стану фізичної системи від станів усіх інших систем у смислі диференціювання станів як явищ. Отже, широке означення інформації спирається на недосяжне повне теоретичне знання цілого природи.

Неможливо сприймати ці пошуки достовірності опису поза контекстом принципу підтвердження в емпіричному індуктивізмі [Поппер, 1983: с. 66—67, 124—148]. Відповідно до цієї концепції інформації «імовірнісне» місце однієї даної події, яку описують, є точно відомим стосовно цілого природи як певного факту порядку стосовно всіх можливих порядків. Тобто індуктивіст каже, що володіє знанням про всі можливі порядки світу і на основі цього знання здатний оцінити, якою мірою дана подія є упорядкуванням стосовно цілого природи. Ще точніше, він говорить, що знає і здатний точно імовірно виразити відношення даної конкретної події до всього повного числа інших подій в природі, до їхнього регресу у явищах як регресу можливого досвіду. Застосування Гінтиккою концепту інформації лише до «малої частини світу» [Хинтикка, 2000: с. 292] також веде до регресу «частин світу», адже виявляється багатшим за метамову опису природи.

Коли ми маємо на меті «обчислити незнання» [Поппер, 1983], то вимушені редукувати його до міри невизначеності опису деякого існування (події). Ця невизначеність є негативним відбитком — імовірнісним місцем події — серед повної картини всієї решти подій. Інакше не може бути, бо ми мислимо існування метафізично: екзистенціальні висловлювання не є спростовними [Поппер, 1983: с. 95]. Отже, підтверджуваність гіпотези впливає зі здатності наших засобів точно виокремити один клас існувань від решти та найменш загально свідчити про спостережуваність факту. Тому обчислення ступеня *підтвердження* не можна вважати обчисленням логічної імовірності — встановленням відношень між висловлюваннями. Обчислення ступеня підтвердження мало би науковий сенс тільки за неприпустимої редуції знаків до фізичних ситуацій.

У той момент, коли ми встановлюємо відношення підтвердження між гіпотезою і спостереженням події, ми приймаємо всі інші спостереження всіх інших подій як такі, що долучають власні статистичні імовірності до вирізнення з них імовірності описуваного факту. Отже, індуктивізм несумісний із установленням логічної імовірності описів. Логічну імовірність, за визначенням, приписують знакам (описам), а не фактам (подіям).

Суб'єктивне ж споглядання факту події, що може оформитися як свідчення на користь гіпотези та обчислюватися за критерієм точності свідчення, є редуцією логічної імовірності до статистичної імовірності. Максимальну статистичну імовірність має вичерпний опис — найточніше свідчення про всі факти існувань або опис природи в цілому як сукупності можливих порядків. І тільки після цього суб'єктивістська філософія

інформації виділяє поняття конкретної інформації про стан фізичної системи (про порядок), і кількість цієї інформації у відповідності статистичній імовірності описуваної події фізичної системи. Адже кількість інформації тут є величиною, зворотно пропорційною невизначеності.

Згідно із широким визначенням, інформація є прибиранням початкового хаосу — незнання про стан системи. Питання про гіпотетичність інформації не стоїть. Інформацію вважають або хибною, або істинною. Тут з'являється один-єдиний критерій омани відчуття, який говорить лише про міру визначеності, точності, конкретності. Тільки туман, шум, заважає людині утворювати й сприймати інформаційне повідомлення про дійсність. І міру туманності обчислюють як міру точного виділення одного існування з решти існувань у природі (статистично). Отже, туман — це відношення цілого природи до одного спостережуваного явища (ентропії до порядку).

У раціоналізмі достовірна інформація — це та, що дуже прискіпливо диференціює дане в істині ціле природи на факти подій. Словами Ляйбніца: «Розрізнявана мислимість дає речі порядок...» [Лейбниц, 1982: с. 235]. Питання про гіпотетичність виділення різних порядків (фактів) з цілого природи не стоїть, бо співпричетна до істини природа раціоналіста є даним в тумані ідеальним порядком. А кількість інформації — це кількість розсіяного туману-ентропії. З точки зору І. Канта, це було би кількістю природи, відсіяної від предмета повідомлення. У перспективі кантіанської критики, раціоналіст не розуміє інформацію як гіпотезу і джерело апріорно приписаного природі порядку (її поділу на події).

Я. Гінтикка твердить: «Інформацію визначають через зазначення того, які альтернативи щодо дійсності вона припускає, а які виключає» [Хинтикка, 2000: с. 291]. Таке розуміння вчений подає як поперівське зі знаком запитання. На мою думку, тут має місце непорозуміння: «альтернативи щодо дійсності» виявилися всі разом такими, що мають велику статистичну імовірність. «Що більше альтернатив допускає висловлювання, то воно імовірніше і менш інформативне», — зазначає Гінтикка [Хинтикка, 2000: с. 293]. А тому в повідомленні, яке містить більше інформації, відсіяно більше альтернатив, тобто більше від сукупної великої статистичної імовірності. Навпаки, інформація в розумінні Попера не може бути співвіднесена з неінформацією (альтернативами, тобто варіантами «незнання дійсності»), а є абсолютною і отримує малу абсолютну логічну імовірність від ризикованості та нетривіальності універсальних висловлювань, свого роду апріорних абсолютних незнань дійсності [Поппер, 1983: с. 278—279].

Я. Гінтикка обстоює розглянуту вище позицію: мислити ціле знання як початково дане (можливо, недостовірне) і подрібнене на «альтернативи» — відповідники станів «не світу в цілому, а лише його малої частини»

[Хинтиikka, 2000: с. 292], тобто станів фізичної системи. «Головні закони епістемічної логіки, — пише Гінтиikka, — насправді можна легко отримати з простої семантичної ідеї. Її смисл у тому, що всі розмови про знання (в сенсі знати, що) передбачають множину (простір)  $W$  моделей (також відомих як сценарії, світи чи ситуації) та знавця  $\underline{b}$ , котрий (котра) має стільки інформації, що може обмежитися підмножиною  $W_1$  простору  $W$ . Оскільки  $W_1$  має відношення не лише до  $\underline{b}$ , а також і до сценарію  $w_0 \in W$ , в якому розглядають знання  $\underline{b}$ , то очевидне застосування цієї інтуїтивної ідеї, яка є всього лише різновидом старої приказки “інформація є усуненням невизначеності”, полягає в припущенні, що двомісне відношення  $R$  задають на  $W$  для кожного  $\underline{b}$ . Членами  $W_1$  є світи, сумісні з тим, що  $\underline{b}$  знає у  $w_0$ . Тоді  $W_1$  є множиною всіх сценаріїв, до яких  $w_0$  має таке відношення. Це відношення я називатиму відношенням епістемічної альтернативності, а членів  $W_1$  називають епістемічними  $\underline{b}$ -альтернативами  $w_0$ » [Hintikka, 1986: p. 64].

З положень Гінтиikka випливає, що для того, щоб визначити альтернативи, слід мати інформацію про всі можливі сценарії — реальні стани справ, тобто про саму природу. Л. Флоріді загально описує цю точку зору як «модальний підхід»: «Інформація, яку передає  $p$ , стає множиною всіх можливих світів, або (обережніше) множиною всіх описів доречних можливих станів всесвіту, які виключає  $p$ » [Floridi, 2011]. Інакше кажучи, аби встановити факт дуже імовірної інформації, необхідно перерахувати всі альтернативи, що не увійшли до неї. А це змушує виходити з повноти обізнаності — з найбільш імовірної безальтернативної інформації про всі стани справ. «Інформація та імовірність пов'язані зворотним співвідношенням. <...> Що більше альтернатив допускає висловлювання, то більш воно є імовірним і менш інформативним, і навпаки» [Хинтиikka, 2000: с. 293]. Я вже розглядала тезу Попера, що неприпустимо приписувати велику *логічну* імовірність сукупності станів частин дійсності [Поппер, 1983: с. 196—220]. Це основна мета фізичного опису: пропонувати гіпотези про частини дійсності та про їхні стани, а далі — про варіанти обізнаності. Велику імовірність наше незнання у всіх його варіантах на такому (суб'єктивному) шляху не отримує. За Гінтииккою, альтернативи (як певні незнання) дані вже до факту повідомлення. З якого ж знання вони походять? З інформації чи онтології?

Як не дивно, це працює в умовах попередньої конвенції про можливі «стани фізичних систем». Проте коли наперед існує домовленість, що вважатимуть повнотою інформації, а що — її частинами, що саме вважатимуть знанням, а що незнанням, то зникає фізика (дійсність), а разом з нею зникають як натуралістична редукція, так і право говорити про інформацію як опис фізичної реальності. Тоді кількістю інформації буде міра здійснення вибору з повного числа відомих альтернатив.

В цьому смислі жодна природна мова не забезпечує нас засобами повідомляти інформацію. Але всі ці проблеми, мабуть, і не повинні хвилювати тих, хто здатен висловлюватися про релевантне число альтернатив чи дозволити собі суб'єктивно обрубати регрес (як це має місце у практиці прийняття рішень). Такі системи нагадують формально повні. Їхні користувачі заздалегідь поінформовані про всі «можливі інформаційні світи», і всі можливі повідомлення в них є визначеними заздалегідь.

Отже, у галузях на кшталт синергетики використовують нераціональну теорію інформації. Вона дозволяє редукцію імовірності знаку до імовірності природи. Немов виведення з істинного опису природи вживають у редукції менш імовірні процеси-події як варіанти природи для визначення імовірності кожного нашого повідомлення про події. Така філософія інформації ставиться до подій не як до явищ невідомої порядковості, а як до речей зменшеної імовірності за рахунок інших подій, про які ми знаємо. Але ж порядковість подій невідома через відсутність жодної істинної теорії, тобто відсутність знання про те, якою мірою кожна подія співвідноситься з цілим природи. Зрозуміло, що філософія інформації, яка ігнорує ці апіорні засади природознавства, робить мову-об'єкт багатшою за метамову визначення імовірності знаків.

На щастя для синергетики, вона взагалі не стільки справді залежить від поняття інформації, скільки удає таку залежність, намагаючися зберегти зв'язок з людськими знаками. Але насправді цій дисципліні достатньо самого лише поняття «порядок»; усе ж додаткове — концептуальні інструменти або зазіхання на культуру в аспекті її знакової екстенсивності.

Отже, проблема імовірності теорій про події та проблема імовірності описуваних подій не є частинами єдиної проблеми. Першу проблему формулюють у метамові, і її розв'язання репрезентують як ріст знань, незалежно від критерію достовірності. Друга проблема є змістом кожної теорії про явища природи і не може бути підтверджено дослідженою. Вона тотожна проблемі інформації як теоретичному опису подій, а її імовірнісне розв'язання було б щоразу гіпотезою про природу. Опис «міри невизначеності» стану фізичної системи має науковий, а не епістемологічний сенс.

Різні нераціональні застосування теорії імовірностей свідчать про те, що описи (інформацію) редукують до цілого природи і втрачають критерій їхньої оцінки, а також і засоби їхнього порівняння на імовірність. Наше прагнення відшукати порядок у світі описує метамова поняття природи в кантівському розумінні; результат нам гарантовано лише тоді, коли мови наших теорій будуть мовами-об'єктами, відмінними між собою за імовірністю, але всі разом біднішими за достовірність, апіорно приписану теоріями поняттям природи і, отже, невимірювану через відсутність критерію. Тому серед конкурентних теорій діє стандарт найменшої абсолютної

логічної імовірності як ознаки нетривіальності, а в метамові формулюють велику статистичну імовірність природи.

Єдина перевага обчислення ступеня підтверджуваності гіпотези різними свідченнями полягає в тому, що ми отримуємо яскраву картину використаного потенціалу концептуальної консервації гіпотези, оточеної свідченнями на її користь. Зрозумілою є теза К. Поппера, що таку логічну імовірність гіпотези слід використовувати для науки як найменш бажану в буквальному сенсі. Необхідно приділяти увагу, навпаки, логічно малоімовірним гіпотезам, найменш захищеним свідченнями на їхню користь, тобто новим.

#### ДЖЕРЕЛА

- Карнап Р.* Философские основания физики. — М.: Прогресс, 1971. — 390 с.
- Кисляковська І.В.* Спонтанне і раціональне користування розумом // Виміри людського буття: логіка, методологія, семіотика культури (Філософські діалоги'2009). — Вип. 1. — К.: 2009. — С. 288—314.
- Кун Т.* Структура научных революций. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2001. — 608 с.
- Лейбниц Г.-В.* Сочинения : В 4-х т. — Т. I. — М.: Мысль, 1982. — 636 с.
- Лоренц К.* Обратная сторона зеркала // Лоренц К. Обратная сторона зеркала. — М.: Республика, 1998. — С. 244—467, URL = <[http://www.gramotey.com/?open\\_file=1269070555#ТОС\\_id451809/](http://www.gramotey.com/?open_file=1269070555#ТОС_id451809/)>
- Платон.* Государство // Платон. Сочинения : В 3-х т. — Т. 3. — Ч. 1. — М.: Мысль, 1971. — С. 89— 454.
- Попович М.В.* Философские вопросы семантики. — К.: Наукова думка, 1975. — 300 с.
- Попович М.В.* Понимание как логико-гносеологическая проблема // Понимание как логико-гносеологическая проблема. — К.: Наукова думка, 1982. — С. 5— 23.
- Попович М.В.* Связь понимания и доказательства как проблема философии науки // Доказательство и понимание / Попович М.В. (отв. ред.). — К.: Наукова думка, 1986. — Гл. I. — С. 5— 32.
- Поппер К.* Логика и рост научного знания. Избранные работы (сокр. вар.) / Садовский В.Н. (ред.). — М.: Прогресс, 1983. — 606 с.
- Поппер К.* Нормальная наука и опасности, связанные с ней // Кун Т. Структура научных революций. — М.: ООО «Изд-во АСТ», 2001. — С. 525—537.
- Поппер К.* Объективное знание. Эволюционный подход. — М.: Эдиториал УРСС, 2002. — 384 с.
- Пригожин И., Стенгерс С.* Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. — М.: Прогресс, 1986. — 432 с.
- Сучасний словник* іншомовних слів. — К.: Дніпро, 2006. — 789 с.
- Хинтиikka Я.* О подобающих (попперовских?) и неподобающих способах употребления понятия информации в эпистемологии // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики / Садовский В.Н. (ред.). — М.: Эдиториал УРСС, 2000. — С. 291—297.
- Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики / Садовский В.Н. (ред.). — М.: Эдиториал УРСС, 2000. — 464 с.

- Floridi L.* What Is the Philosophy of Information? // *Metaphilosophy*, 33 (1–2). — 2002. — P. 123–145.
- Floridi L.* Semantic Conceptions of Information // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Spring 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/information-semantic/>>
- Godfrey-Smith P., Sterelny K.* Biological information // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Autumn 2007 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/entries/information-biological/>>
- Hintikka J.* Reasoning About Knowledge in Philosophy: The Paradigm of Epistemic Logic // *Proceedings of the 1st Conference on Theoretical Aspects of Reasoning about Knowledge*, Monterey, CA, March 1986. — P. 63–80.
- Popper K.R.* *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*. — L.: Routledge and Kegan Paul, 1963. — 412 p.

---

*Ірина Кисляковська* — кандидат філософських наук, молодший науковий співробітник відділу логіки та методології науки Інституту філософії НАН України. Сфера наукових інтересів — аналітична філософія, епістемологія.

---

---

Ярослав  
Кохан

## РОЗУМІННЯ МОВНИХ ВИРАЗІВ

---

Проблема розуміння здавна приваблювала філософів. Прихильники філософської герменевтики навіть пробували потрактувати її як фундаментальну і намагалися на основі ідеї розуміння вивести підстави для виокремлення гуманітарних дисциплін в окрему групу серед усього людського знання. В цій статті ми розглянемо достатньо вузьку проблему розуміння людиною мовних виразів. Така проблема допускає строге формулювання і дає змогу перейти від філософських спекуляцій до наукового аналізу.

### Семантика і формальні мови

Пояснення того, що являє собою людське розуміння мовних виразів, дається в теорії, яка лежить в основі логічної семантики й називається *семантичним трикутником*, або *трикутником Фреге* — на честь її засновника. Згідно з трикутником Фреге, у загальному випадку з мовним виразом слід пов'язувати два різні об'єкти: *значення*, або *денотат* даного виразу, тобто об'єкт, який, за задумом, має позначати даний вираз (як, приміром, слово «Сонце» позначає конкретну зірку, яка, відтак, є денотатом даного слова), і *смысл* (точніше, *об'єктивний абстрактний* або *ідеальний смысл*) даного виразу, тобто той спосіб, у який ми цей вираз розуміємо. Смысл і є нашим розумінням, закладеним у вираз.

Вирази, ідеальні смысли та денотати суть базові, первинні об'єкти логічної семантики, з ви-



вчення яких починається ця дисципліна і які перебувають у ній на найнижчому щаблі теоретико-типової ієрархії (там, де ця ієрархія підлягає розгляду). Ми можемо вивчати кожен із трьох названих видів базових семантичних об'єктів як окремо, так і у зв'язках один із одним. Окреме вивчення породжує й окремі розділи логіки.

Так, вивчення виразів самих по собі утворює великий розділ логіки, який можна назвати *символічною логікою у вузькому сенсі*. Він розпадається на такі послідовні підрозділи, як теорія формальних мов, логічний синтаксис і теорія формальних систем, а в ужитковій логіці породжує теорію доведень. У рамках проблеми розуміння виразів нам буде потрібно розглянути лише один теоретичний факт з теорії формальних мов.

Вивчення смислів перебуває нині не в найкращому стані попри те, що початок цьому вивченню було закладено більш ніж сто років тому у працях Готлоба Фреге [Фреге, 2000: с. 326—342; Фреге, 2000: с. 230—246; Фреге, 2000: с. 247—252]. Однак цілісну теорію смислів досі ніхто так і не запропонував. Для нашої проблеми буде потрібним лише доволі незначне просування в основах теорії смислів.

Нарешті, вивчення денотатів, тобто всього, що “насправді” є на світі і що ми позначаємо виразами наших природних і штучних мов, — можна вважати *онтологією*, розглянутою в строгих наукових рамках, і вирізняти її серед усієї *метафізики*, котра загалом має справу з будь-якими абстрактними категоріями та об'єктами таких категорій, незважаючи на те, чи вважаємо ми, що такі об'єкти “насправді існують”. Сучасна логічна онтологія в рамках семантики представлена строгою математичною теорією часткових та алгебраїчних систем (математики кажуть ще простіше: «теорія систем»), тобто являє собою доволі розроблену дисципліну і при цьому легко узагальнюється до теорії математичних структур, створеної Ніколя Бурбакі [Кужель, 1986]. Для проблеми розуміння виразів відомості з цього розділу логіки не знадобляться.

Вивчення відношень між базовими об'єктами семантики є прерогативою трикутника Фреге. Уживатимемо для цих відношень термінологію з [Кохан, 2010]; зокрема, казатимемо, що осмислений вираз *виражає* свій смисл і *позначає* або ні деякий денотат і що смисл *осмислює* або *відображає* деякий денотат (якщо такий існує); надалі ми розведемо два останні поняття.

Для нашої проблематики потрібне лише одне положення з теорії формальних мов, а саме, розрізнення виразу і його примірників (екземплярів). Кожен вираз можна відтворити — записати або, можливо, вимовити — багато разів. Це означає, що окремі відтворення виразу слід відрізняти від нього самого. Наприклад, у слові «молоко» є три записи букви (виразу) «о»; оскільки ж існує тільки одна буква «о» — та, яка входить в алфавіт вживаної

в даному контексті мови — то у слові «молоко» є саме три записи букви «о», а не три букви «о». Те саме стосується відтворення будь-яких слів. Таким чином, мовний вираз, всупереч уявленню конструктивістів [Марков, Нагорный, 1984: с. 23—24], являє собою не матеріальний об'єкт, а абстракцію; остання може відтворюватися й тиражуватися, втілюючись у матеріальних об'єктах, якими є записи на аналогових та цифрових носіях, а також певні коливання, які ми трактуємо як звуки й розпізнаємо як вимову.

Таким чином, у семантиці ми маємо розрізнати *вираз* і його *примірники*, або *екземпляри*; можна сказати, що коли вже мовний вираз має примірники, він є *типом*, а не індивідуальним об'єктом [Карри, 1969: с. 59]. Відношення між виразом та всяким його примірником називається *відношенням екземпліфікації*; у цьому руслі казатимемо, що вираз *екземпліфікується* у всякому своєму примірнику (екземплярі), і що всякий примірник даного виразу *екземпліфікує* його (собою). У формальних мовах, котрі по суті є писемними, екземпляри виразів називаються *інскрипціями* або *записами*; для простоти надалі користуватимемося саме введеним Гескалом Карі терміном «інскрипція» [Карри, 1969: с. 59]; це не зменшить загальності розгляду: всі подальші міркування легко переносяться на випадок усного мовлення.

Наведені міркування застосовні також і до смислів. Семантичний смисл — це інваріант розуміння, те спільне, що є у різних людей, коли вони однаково розуміють деякий вираз (або, що те саме, однаково осмислюють деякий об'єкт чи фрагмент дійсності; див. далі). Відтак, семантичний смисл є абстракцією, ідеальним об'єктом, а не елементом психіки. Щоб конкретна людина що-небудь зрозуміла, вона повинна *схопити* абстрактний семантичний смисл; результатом такого *схоплення* є суб'єктивне розуміння даної людини в даний момент або проміжок часу; таке розуміння вочевидь є примірником, матеріальним втіленням ідеального семантичного смислу; воно утворюється як елемент психіки даної людини й може бути назване *суб'єктивним, матеріальним, конкретним* або *психічним смислом* (у протиставленні до об'єктивного, ідеального, абстрактного та семантичного фреґевського смислу). Таким чином, усякий психічний смисл екземпліфікує деякий семантичний смисл і є властивістю людини, що проявляється у певний конкретний період її існування, у той час як семантичний смисл має позачасову природу.

Звернемося тепер до функцій, які можуть мати мовні вирази (цей розгляд належить трикутнику Фреґе як теорії). Таких функцій є лише три, а саме, всякий вираз може вживатися:

- на позначення деякого об'єкта або фрагмента дійсності (у тому числі і смислу або виразу);
- для вираження певного семантичного смислу;
- задля власного відтворення.

Останнє стається в ситуаціях переказу чужих слів, цитування, копіювання тексту та його заучування, нарешті, в ситуаціях ритуального, магічного та поетичного декламування.

Усі три названі функції виразів нерівноправні, але наведені в порядку спадання фундаментальності. Найбільш простою, фундаментальною та еволюційно старою є, наскільки можна судити, функція позначення. Вона притаманна не лише людським мовам, але трапляється в багатьох інших тварин. Так, у багатьох птахів є крик, що сповіщає про наявність їжі поблизу даного птаха; у приматів крики про наближення хижака чітко відрізняються в залежності від того, про якого саме хижака йдеться (інакше кажучи, мавпи кричать не «небезпека!», а більш конкретно: «леопард!», «змія!» і т. ін.).

Функція вираження смислу *незалежно від позначення* є складнішою, потребує складених виразів — у той час як позначення з'являється вже на рівні виразів елементарних — і потребує для своєї появи чіткої соціальної організації спільноти мовців, у межах якої є потреба й доцільність передавати смисли від індивіда до індивіда. Прикладом може служити “танець” бджіл, за допомоги якого вони розповідають іншим бджолам про місцезнаходження вартих уваги скупчень квітів. У людей передача смислів так само первинно починає проявлятися на рівні повідомлень про віддалені й недоступні спостереженню (на момент мовлення) об'єкти й середовища, наприклад їжу; надалі вираження смислів стає необхідним для опису минулих подій і рішень та планів на майбутнє.

Функція вживання виразів заради відтворення є еволюційно найбільш молодою і водночас специфічною; імовірно, вона трапляється лише в повноцінних мовах людей і цілком відсутня у протомовах інших тварин. Причина такого стану речей семантична: для того щоб передати мовний вираз, не вживаючи його ні для позначення, ні для вираження смислу, слід перетворити його зі знака на об'єкт позначення і ввести в мову засоби, які б сигналізували про таке перетворення; інакше кажучи, слід ввести способи позначення виразів.

Вище ми наголосили, що функція позначення є первинною для виразів. Однак принципово важливо відзначити, що *у природних мовах позначення відбувається не безпосередньо, а за посередництва смислу*. Справді, для того щоб ми могли приписати деякому об'єкту дійсності в якості його позначення якийсь вираз, ми повинні *розуміти*, що за об'єкт ми хочемо позначити — тобто на момент позначення ми повинні *осмислювати* даний об'єкт певним смислом; відтак, вираз утворюватиметься по смислу, яким ми осмислюємо даний об'єкт у поточний проміжок часу, а не по самому об'єкту. Послідовність, у якій ми маємо справу з семантичними об'єктами при позначенні, передаватимемо таким чином:

денотат → смисл → вираз (1)

і називатимемо в душі [Кохан, 2010] *фундаментальною схемою породження*. З фундаментальної схеми, зокрема, випливає, що у *природних мовах усі значущі вирази осмислені*. У штучних наукових мовах, зокрема формальних, можуть траплятися значущі неосмислені вирази; докладніше див.: [Кохан, 2010: с. 72, п. 3].

### Психологія: образи

Отже, до мовних виразів ми приходимо, виходячи з нашого розуміння об'єктів, які слід позначити, а розуміння — це смислове явище: смисли складають саме розуміння і являють собою засоби осмислення об'єктів і фрагментів дійсності. Проте смисли й розуміння не є єдиним способом отримання інформації про реальність, не є єдиним способом, у який об'єкти і явища дійсності можуть бути нам дані. Насправді, первинно ми стикаємося в нашому житті не з довільними, а з *емпіричними, матеріальними* предметами і явищами; щоб осмислити їх, ми повинні спершу *сприйняти* їх нашими органами чуттів. *Сприйняття* є, тим самим, ще одним способом *відображення* дійсності, отримання інформації про неї, причому способом, більш фундаментальним, аніж розуміння. Прототип сприйняття — *сприйнятливість* або *чутливість* — у зародковій формі фото-, аеро-, термо-, гідро- та хемотаксису є вже у без'ядерних одноклітинних організмів (прокаріот), а у формі тропізмів — і в рослин (строго кажучи, біологи називають таксисами не сприйняття чи чутливість як такі, а рухову реакцію на стимул; однак сама схема пояснення реакції стимулом логічно неможлива без введення в неї сприйнятливості/чутливості як того комплексу, який, власне, розпізнає стимул та запускає відповідну реакцію); при цьому ніяких зародків чи бодай віддалених аналогів розуміння в цих групах організмів не простежується. Також сприйняття є у всіх тварин із центральною нервовою системою, у той час як здатністю до розуміння наділені далеко не всі з них; скажімо, черв'яки мають навіть зародковий зір (сприймають світло), однак про розуміння в їхній поведінці говорити не доводиться; для появи розуміння і смислів потрібне формування психіки та її матеріального носія — головного мозку (у тих же черв'яків є лише нервовий вузол замість головного мозку).

Як бачимо, дійсність стає нам доступною і відомою двома різними способами: через сприйняття і через розуміння; відповідно, нам потрібне загальне поняття, яке б охоплювало обидва канали ознайомлення з дійсністю. Називатимемо всяке отримання інформації про дійсність психічним *відображенням* дійсності (зокрема, її зв'язних фрагментів і окремих об'єктів у них). Таким чином, сприйняття й розуміння суть два різновиди психічного відображення дійсності.

Структурну одиницю розуміння ми назвали смыслом; структурна одиниця сприйняття називається *образом*. Більш точно кажучи, і образи, і смисли первинно утворюються в актах сприйняття й розуміння відповідно, однак надалі виходять за рамки цих двох процесуальних явищ. Так, перші образи всякого індивіда утворюються саме як результати сприйняття, але надалі можуть зберігатися й відтворюватися у психіці за рахунок механізмів *образної пам'яті* (є й інші різновиди пам'яті, які оперують не-образними утвореннями); додатково людська психіка містить такий особливий механізм роботи з образами, як *уява*, котра дозволяє утворювати нові образи із вже наявних у пам'яті, — особливістю яких є те, що вони не відображають ніяких об'єктів або ж відображають їх *не у той* спосіб, яким вони коли-небудь були дані суб'єкту психіки у сприйнятті. Тим самим психічний образ є явищем, що виходить за рамки сприйняття. Аналогічно, смисли початково є атомами розуміння, але надалі зберігаються та відтворюються механізмами *смыслової пам'яті* (яку не зовсім доречно прийнято називати символічною або знаковою), до чого додається особливий психічний механізм *мислення*, котрий дозволяє перетворювати смисли, утворюючи нові смисли із вже наявних. Саме тому слід виділяти у когнітивній частині психіки дві підсистеми, одна з яких групується довкола породження й обробки образної інформації, а друга — довкола смыслової. Першу, образну, починаючи з І.П. Павлова, у фізіології прийнято називати *першою сигнальною системою*, а другу, смыслову, — *другою сигнальною системою*. Зауважимо, що для визнання існування цих двох систем зовсім не обов'язково дотримуватися оригінальних поглядів Павлова на ці два явища; для нашої проблеми суттєвим є лише виділення структурних одиниць обох систем, а саме образів і смислів. Тому ми сконцентруємося на їхньому описі.

Уперше на різницю між семантичними смислами та образами вказав Фреге [Фреге, 2000: с. 328, 333—340]. Оскільки ж він не використовував поняття психічного смислу (розрізнення між обома поняттями смислу належить автору цих рядків), то сконцентрував усю свою увагу на протиставленні абстрактного та ідеального характеру семантичних смислів конкретно-індивідуальній і матеріальній природі образів, котрі суть властивості індивіда як свого носія в конкретний проміжок часу. Такої різниці немає між психічними смислами й образами, позаяк перші є такі ж матеріальні утворення, обмежені в часі й прив'язані до свого носія-індивіда, як і другі. Тому набуває особливої важливості порівняння образів, з одного боку, і смислів обох видів — з іншого; це водночас пролле світло на різницю між обома сигнальними системами.

Таке порівняння показує, що образи й смисли радикально різняться між собою за всіма своїми визначальними властивостями. Таких властивостей ми можемо виділити чотири:

1. *Якісна складеність versus простота.* За породження й відтворення образів відповідають одразу п'ять чуттів: зір, слух, дотик, нюх і смак — а також вестибулярний апарат, дані якого включаються в зорове сприйняття. Відповідно, образи традиційно поділяють на п'ять видів: зорові, слухові, тактильні, запахові та смакові. Такий поділ видається сумнівним, адже тоді, по-перше, доведеться визнати, що деякі об'єкти мають у психіці по декілька образів (приклад А.Н. Уайтгеда: видима газета і газета, що шелестить), і, по-друге, додатково постулювати якісь спеціальні психічні механізми, які б зіставляли ці образи як образи одного й того самого об'єкта. Обидва ці надлишкові припущення не знадобляться, якщо ми постулюємо, що при утворенні *кожного* образу психіка водночас послуговується усіма шістьма чуттями, включаючи вестибулярне, а відтак кожен образ має всі шість компонентів або, точніше, сторін, котрі відповідають різновидам чуттів. Властивість образу мати всі шість названих якісно різних сенсорних сторін назвемо його *сенсорною інтегральністю* або *сенсорною повнотою*. Тепер наш основний постулат може бути сформульований так: *усі образи сенсорно інтегральні (повні)*. З нього випливає, що у випадках, коли ми сприймаємо якийсь об'єкт не всіма чуттями (наприклад, пам'ятник чи будинок, повз який ми ходимо щодня, ми ніколи не нюхали, не пробували на смак і дотик, і не чули від нього ніякого звучання) або взагалі не можемо сприйняти, а тільки осмислити, оскільки він являє собою абстракцію (наприклад, поняття гордості або число 25), — відсутні сенсорні сторони образу такого об'єкта для нас “домальовує” наша образна (власне, сенсорна) уява; і оскільки ці первинно відсутні сторони образу уявні, а не сприйнятні, вони не завжди легко піддаються рефлексії; однак з наведеного постулату випливає, що вони є в образі.

На відміну від образів, смисли не мають у своїй структурі нічого хоча б віддалено схожого на якісно різні сенсорні сторони образу. Смисли — однаково семантичні та психічні — не мають якісно виділених сторін і суть якісно прості.

2. *Геометрія і динаміка versus логічна структура.* Для зорової, вестибулярної та тактильної частин сприйняття очевидна їхня геометрична природа. Образ в цілому є “картинкою”, наслідуванням реальності, — а реальність як така фрагментується на тривимірні об'єкти, що існують у тривимірному ж просторі впродовж певного часу. Саме тому образ є не просто відбитком чи проекцією, але тривимірною моделлю [Веккер, 2000: с. 124—129], “зліпком” деякого об'єкта дійсності (якого може і не бути, якщо образ є породженням уяви, зокрема галюцинаторної, або ж давньої пам'яті), причому моделлю тривалою й динамічною, а не застигло-статичною.

Смисли позбавлені обох названих властивостей. По-перше, вони не мають геометричної природи і просторових вимірів. По-друге, вони не мають

часового виміру, оскільки, на відміну від образів, не фіксують ніякого плину й ніяких змін: семантичні смисли взагалі перебувають поза межами часу, будучи абстракціями, а психічні смисли, хоча й тривають, але залишаються самототожними. Ми не можемо навіть назвати їх застиглими чи статичними, оскільки застиглість, статичність — це часові тривалісні поняття, а смисли принципово не мають часового виміру, не фіксують у собі часовий плін. Смисли — це не зліпки з реальності, а умовні маркери, котрі слугують для ідентифікації та розрізнення об'єктів, що їх вони осмислюють, а також для якісного чи кількісного задання, характеристизації таких об'єктів.

Якщо смисли не мають геометричної природи й не виказують динаміки, то яку природу вони мають і як структуруються? Відповідь проста: смисли суть *логічні* конструкти, утворені з ізольованих атомів за допомоги логічних операцій. Скажімо, якщо ми почуємо вираз «дерев'яний стіл», то в нашій свідомості зринуть паралельно образ дерев'яного стола й відповідний смисл; образ буде картинкою, яка зображатиме стіл деякого розміру й віддаленості в межах зорового поля спостерігача, стіл конкретного кольору, форми, освітленості й текстурованості поверхні; такий образ буде унікальним: він варіюватиме від індивіда до індивіда і, можливо, змінюватиметься в деяких (а може і всіх) індивідів з часом; натомість смисл буде сталим, самототожним (отже, універсальним) і являтиме собою кон'юнкцію смислів виразів «дерев'яний [предмет]» та «стіл»; універсальність, єдиність для всіх індивідів семантичного смислу пояснює, чому ми взагалі здатні розуміти одне одного; але це означає, що й психічні смисли як екземпляри одного семантичного смислу мають бути ізоморфними, тобто нерозрізненними відносно перетворень, які не змінюють розуміння.

3. *Дискретність versus злитість*. Принципово різна природа образів і смислів зумовлює й різницю в їхній “поведінці”. А саме, смисли суть дискретні об'єкти, які в однаковий спосіб “збираються” з атомарних компонентів і “розбираються” на них знову; між всякими двома смислами немає проміжних варіантів, оскільки поняття смислу, проміжного між іншими, просто позбавлене сенсу (даруйте за тавтологію): смисли суть якісні логічні конструкти, які не лежать ні на якій лінійній шкалі. Натомість образи, будучи геометричними утвореннями, мають просторову протяжність, просторові виміри й вирізняювані всередині себе частини й деталі (образ лева, приміром, включатиме в якості своїх частин образи левових лап, хвоста, голови, гриви і т. д.). Образи мають не дискретну, а неперервну будову, відтак можуть плавно змінюватися й переходити один в другий (як це, приміром, завжди буває уві сні). Через це між образами можливі й проміжні образи, що дозволяє уяві утворювати гібридні або химерні образи, об'єднуючи *будь-які* кілька образів в один; для смислів, натомість, поєднання не завжди можливе: ми розрізняємо осмислені та неосмислені

поєднання, наприклад, «столиця України» і «столиця садівництва» — це осмислені поєднання, тобто складені смисли, утворені з двох простіших, у той час як «столиця Афін» і «столиця кон'юнкції» — це не смисли, а неосмислені, безглузді поєднання двох смислів.

Отже, смисли дискретні й цілковито відділені один від одного, а образи неперервні і здатні до взаємопроникнення і взаємного змішування, дифузії. Залишається встановити, що ми маємо на увазі під неперервністю образів. Вочевидь це не математична неперервність: по-перше, кожен орган чуттів має скінченну роздільну здатність і, отже, здатен породити психічне утворення (сторону образу) лише скінченної складності; по-друге, пам'ять та інші психічні механізми обробки інформації здатні, знову-таки, оперувати лише скінченною кількістю інформації. Відтак, образи можуть мати лише скінченну кількість деталей. Однак вони не суть і дискретні, оскільки в більшості випадків ми не можемо чітко й однозначно визначити межі тих чи інших деталей образу. Цей парадокс розв'язав Анрі Пуанкаре, увівши поняття фізичної неперервності [Пуанкаре, 1983: с. 24], яку ми називатимемо *протонеперервністю* або *неперервністю в сенсі Пуанкаре*. Протонеперервність означає, що ми не здатні розрізнити занадто схожі, близькі подразники, відтак виникають ситуації, в яких ми не можемо відрізнити деякий стимул (подразник, об'єкт сприйняття) А від стимулу В, стимул В — від стимулу С, але А від С цілком здатні відрізнити. Строго описати цю ситуацію досі не вдалося, оскільки логічно вона задається суперечливою сукупністю умов

$$A = B, B = C, A < C, \quad (2)$$

де '<' означає гоdyще відношення строгого порядку. Можна висловити евристичну гіпотезу, що правильний опис протонеперервності має бути часовим, динамічним (механічним), а не логіко-математичним, і зобразить протонеперервну множину як образ при відображенні множини пар <подразник, момент часу> в множину відкритих інтервалів (або, більш загально, відкритих множин); у цьому разі, якщо послідовні за моментом часу відображення матимуть своїм значенням один і той самий інтервал, це й означатиме, що подразники-аргументи цих відображень не розрізняються.

Образи — це складені об'єкти, які мають частини й вирізнявані деталі. При цьому переважно ми не можемо вказати, де проходить межа між сусідніми частинами образу; це означає, що образ як множина своїх частин чи деталей є неперервним у сенсі Пуанкаре. Коротко ми називатимемо цю властивість образу *злитістю* (оскільки деталі образу саме *зливаються* в єдине ціле, а не складаються в нього; частини образу дифузно взаємопроникні, і злиття є найкращою інтуїцією для опису цього факту). Таким чином, образи суть *злиті* об'єкти, на відміну від *дискретних* смислів.



4. *Ізольованість versus вписаність у фон*. Сенси існують ізольовано, самі по собі. Натомість образ всякого об'єкта відображає його не “у безповітряному просторі”, а в деякому середовищі, відтак розпадається на *фігуру* (що відображає сам об'єкт) і *фон* (що є проекцією середовища з певної точки зору). Межі й будову фону при цьому задає конструкція нашого *поля зору*, яке являє собою трохи більш як півсферу (не забуваймо, що зорова частина сприйняття найважливіша, оскільки забезпечує нас найбільшою кількістю інформації); для його називання Пуанкаре використовував слово «кадр», яке тепер поширене переважно в його англійському варіанті «фрейм» (frame); і все ж таки назви «образне поле» або «поле образу», як і «поле зору» та «поле сприйняття» видаються значно вдалішими, принаймні, як на українське вухо. Точніше про будову поля образу та його фонові частини важко щось сказати; однак сам факт їхньої наявності різко різнить образи від смислів, котрі у жодне середовище не вписані.

Те, що образи та сенси мають цілковито різні властивості, означає, що вони породжуються незалежними психічними інстанціями. Це є достатньою підставою для того, щоб говорити про наявність у психіці двох сигнальних систем. Постає принципове питання: як пов'язані образи зі сменами у психічному функціонуванні? Торкнемося цього питання лише в аспекті нашої проблеми розуміння окремих виразів. Є всі підстави стверджувати, що в процесах розуміння образи й сенси переважно супроводжують одне одного, причому образи супроводжують сенси обов'язково. Справді, з одного боку, розуміння — це осмислення, тому, якщо ми щось сприймаємо, але не розуміємо, що це (наприклад, не можемо роздивитися через його віддаленість або погане освітлення), то, отже, ми не схоплюємо ніякого смислу, яким би ми могли осмислити цей об'єкт. З іншого боку, якщо ми щось осмислюємо, то в нашій психіці одразу виникає образ цього чогось. Це легко перевірити, поспостерігавши трохи за собою: навіть якщо об'єкт осмислення абстрактний (наприклад, множина дійсних чисел, неухажність або класичне аксіоматичне числення вилловлювань), ми завжди якось уявляємо його собі, навіть коли цей образ дуже невиразний, блідий і погано піддатний до свідомого розгляду.

Як помітив уважний читач, щойно ми використали поняття розуміння, відмінне від досліджуваного в усій статті, а саме поняття розуміння денотатів. Ми розуміємо денотат (об'єкт дійсності), розуміємо, з чим ми маємо справу (зокрема, у випадку емпіричного об'єкта, розуміємо, що перед нами), якщо і тільки якщо ми осмислюємо цей денотат, тобто схоплюємо деякий семантичний смисл у вигляді деякого психічного смислу; останній і буде нашим суб'єктивним розумінням осмислюваного об'єкта в той проміжок часу, коли сталося осмислення (відзначимо, що це осмислення, це розуміння цілком може не бути адекватним: сприйняти колоду за змію,

а нейтральний жест за ворожий доволі легко, і так часто стається). Таке поняття розуміння доволі подібне на поняття розуміння виразів, але простіше за останнє — котре розглядається в наступному пункті.

### Схеми породження і розуміння виразів

Після всього сказаного ми, нарешті, можемо перейти до заявленої теми пропонованого дослідження, а саме, до пояснення, що являє собою розуміння виразів. Через обмежені рамки статті розглянемо лише найпростіший випадок, у якому одна людина може породити, а інша — сприйняти деякий вираз. Цей випадок визначається такими обмежувальними умовами:

- це випадок породження виразу за фундаментальною схемою (1), тобто випадок осмисленого і значущого виразу;
- це випадок виразу односмісленого, а отже й однозначного (тобто такого, який виражає один-єдиний смисл і має одне-єдине значення).

Спершу розглянемо, як в цьому найпростішому випадку вираз породжується. Нехай дано індивіда  $x$ , який осмислює смислом  $\alpha$  деякий об'єкт дійсності  $a$ ; схоплюючи в момент часу  $i$  семантичний смисл  $\alpha$ ,  $x$  тим самим стає носієм психічного смислу  $\alpha^x$ , який є екземпляром семантичного смислу  $\alpha$ ; паралельно, в силу сказаного в попередньому пункті,  $x$  стає носієм образу  ${}^\circ\alpha^x$ , денотата  $\alpha$ . Щоб перейти в цій ситуації від смислу, яким осмислюється  $\alpha$ , до виразу  $a$ , котрий виражає  $\alpha$  і позначає  $\alpha$ ,  $x$  має відтворити — записати або озвучити — вираз  $a$  в деякому його примірнику  $a_i$  (для простоти говоритимемо про інскрипцію); ми можемо, не зменшуючи загальності, вважати, що це відбувається у вже зафіксований нами момент  $i$ , оскільки в момент породження інскрипції вся описана вище ситуація продовжує зберігати чинність. Нарешті, щоб відтворити у вигляді примірника вираз  $a$ ,  $x$  повинен в момент  $i$  знати, як має виглядати  $a$ , і вміти його записувати; перше означає наявність у психіці  $x$ -а образу  ${}^\circ\alpha^x$  виразу  $a$ ; друге означає наявність у  $x$ -а навички або уміння написання  $a$ . Поняття навички або уміння виходить далеко за межі проблематики даної статті, тому ми опускаємо його розгляд; відтак, весь наш опис ситуацій породження й розуміння виразів з необхідністю стає суто *структурним*, позбавленим *процедурних* рис.

Отже, як вирази породжуються, ми тільки-но описали; цей опис можна відобразити компактною графічною схемою (див. рис. 1).

Тут прямокутник зі скругленими кутами умовно зображає психіку  $x$ -а; образи, для відокремлення їх від усіх інших об'єктів, зображені подвійними колами, а в їхні позначення введено додатковий верхній індекс у вигляді кружечка.

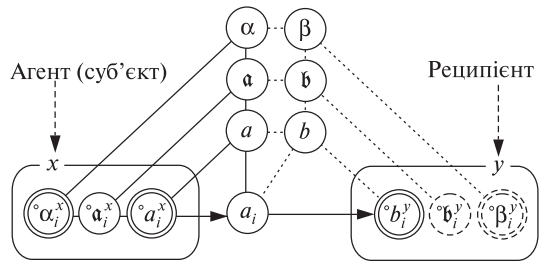
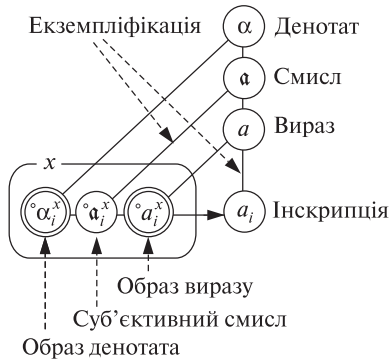


Рис. 2. Загальна схема розуміння виразів

◀ Рис. 1. Породження (примірника) виразу

Тепер перейдемо до ситуації розуміння, тобто стану, в якому деякий індивід  $x$  в момент  $i$  породив інскрипцію  $a_i$  виразу  $a$ , а в той самий або пізніший момент  $j$  деякий індивід у сприйняв інскрипцію  $a_j$ . Ми не накладаємо ніяких обмежень ні на спосіб запису інскрипції, ні на вибір індивідів  $x$  та  $y$ ; зокрема, це може бути одна й та сама особа (яка, наприклад, вирішила перечитати свої старі записи). У цьому разі можливі три різні варіанти розвитку подій:

1) *нерозуміння*:  $y$  не зможе прочитати  $a_j$ , тобто не ідентифікує вираз, записом якого є  $a_j$ , а відтак не зможе схопити ніякий смисл і тим самим не зрозуміє записаний вираз  $a$ ; відтак усе, що буде доступно  $y$ -у, — це деякий образ  ${}^{\circ}b_j^y$  інскрипції, яку він сприйняв;

2) *неправильне розуміння*:  $y$  зможе розпізнати в образі  ${}^{\circ}b_j^y$  вираз  $b$  (отже, розпізнає образ інскрипції як образ виразу), схопить виражений в  $b$  смисл  $b$  у вигляді примірника  $b_j^y$  останнього і, нарешті, утворить або пригадає образ  ${}^{\circ}\beta_j^y$  об'єкта  $\beta$ , що є денотатом виразу  $b$  — але при цьому смисли  $b$  і  $a$  не збігатимуться, а відтак  $b$  буде нетотожним  $a$ , і  $\beta$  не буде тим самим об'єктом, що й  $\alpha$ ;

3) *правильне розуміння*: розпізнавання й схоплення відбудуться так само, як і у випадку 2, за винятком того, що смисл  $b$  буде тим самим, що й  $a$ ,  $b$  буде тим самим виразом, що й  $a$  (графічна рівність виразів), а  $\beta$  і  $\alpha$  — це буде один і той самий об'єкт дійсності; у цьому разі розуміння прочитаного або почутого з боку  $y$ -ка збігатиметься з розумінням, закладеним у вираз  $x$ -ом при його породженні.

Усі три описані альтернативи можна відобразити єдиною схемою (див. рис. 2).

На цій схемі об'єкти та зв'язки між ними, які можуть не трапитися в контексті розуміння, позначені пунктирними лініями.

Описані схемами, наведеними на рисунках 1 та 2, ситуації автоматично переносяться на випадок осмисленого незначущого виразу; у цьому разі слід говорити не про денотати  $\alpha$  та  $\beta$ , а про *семантичні нулі* (фікції)  $\lambda$

та  $\lambda'$ , як це запропоновано автором в [Кохан, 2010]. Більш загальні випадки тут не розглядатимемо. Наведемо лише один приклад, не роблячи з нього ніяких теоретичних висновків. Якщо  $x$  напише: «Місяць менший за Сонце», у всякого  $u$ , який це прочитає і який розуміє мову  $x$ -а, є всі шанси правильно зрозуміти цей вираз — а також усі його складові: а саме,  $u$  здатен правильно зрозуміти все речення, власну назву «Місяць», предикатний вираз «менший за» і власну назву «Сонце»; розуміння (і так само нерозуміння) кожного з наведених виразів описується другою схемою (рис. 2).

### Методологічна оцінка дослідження

Для формулювання пояснення, що являє собою породження й розуміння мовних виразів, ми використали дані з двох розділів логіки — з теорії формальних мов і з логічної семантики — та з одного розділу психології — власне, з когнітивної психології. Питається, який статус має проведене дослідження в цілому? У гуманітаристиці в таких випадках прийнято казати про міждисциплінарне дослідження. Але ми не можемо так сказати, оскільки ніяких міждисциплінарних досліджень просто не існує; це легко зрозуміти з того, що кожне дослідження здійснюється в деякій предметній області, що й формує область компетенції дослідження; предметна область — це область дослідження конкретної науки або розділу філософії, відтак усяке дослідження перебуває в межах відповідної науки або розділу філософії. Правильне пояснення полягає в тому, що в таких випадках, як наш, одна з двох задіяних у дослідженні наук формує проблемне поле дослідження і надає змістовні концепції про об'єкт дослідження, а друга обслуговує дослідження, надаючи технічний апарат, а саме, формуючи принципи дослідження та самé дослідження в рамках деяких своїх теорій. Канонічними прикладами можуть служити такі «пограничні» науки, як математична фізика, фізична хімія та математична лінгвістика. У проблемі розуміння виразів проблемне поле належить психології, а дослідницький інструментар має належати логіці; з огляду на те, що логіка входить до кола математичних наук, проблема розуміння потребує побудови цілого розділу (власне, ядра) *математичної психології* на основі апарату логіки.

Оскільки ж фактично математична психологія логічного зразка досі не існує, усі дослідження пограничних царин між обома науками поки можуть претендувати лише на філософський статус. Зокрема, дослідження з проблем розуміння перебувають на стику *аналітичної філософії* (мовно-логічний аспект) і *філософської теорії розуму* (theory of mind, психологічний аспект). Саме такий статус має і пропонуване дослідження: у ньому використані окремі положення з логіки, але не побудовано зв'язної теорії,

замкненої за вивідністю<sup>1</sup>. Останнє необхідне для наукових досліджень, але ми поки далекі від здійснення такої умови; це має стати предметом майбутніх досліджень.

ДЖЕРЕЛА

- Веккер Л.М.* Психика и реальность: единая теория психических процессов. — М.: Смысл, Per Se, 2000. — 686 с.
- Карри Х.* Основания математической логики. Пер. с англ. — М.: Мир, 1969. — 568 с.
- Кохан Я.* Логічна можливість як семантична категорія // *Філософська думка*. — 2010. — № 5. — С. 68—78.
- Кужель А.В.* Математические структуры // *Математика сегодня*. — К.: Вища школа, 1986. — С. 8—26.
- Марков А.А., Нагорный Н.М.* Теория алгоритмов. — М.: Наука, 1984. — 432 с.
- Пуанкаре А.* Наука и гипотеза // *Пуанкаре А.О науке*. Пер. с фр. — М.: Наука, 1983. — С. 5—152.
- Фреге Г.* Логика и логическая семантика : Сб. трудов. Пер. с нем. — М.: Аспект Пресс, 2000. — 512 с.

---

*Ярослав Кохан* — кандидат філософських наук, молодший науковий співробітник відділу логіки та методології науки Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. Сфера наукових інтересів — логіка, психологія.

---

---

<sup>1</sup> Усупереч традиційному трактуванню, автор не бачить підстав для визнання теорії розуму частиною або напрямком аналітичної філософії; справді, поняття розуму виходить як за межі логічних конструкцій — в силу існування першої сигнальної системи, — так і за межі мови — в силу доволі численних обставин, таких як існування невербальних мислення й поведінки, мотиваційного і чуттєвого аспектів міркувань, установок у сенсі Узнадзе й диспозицій у сенсі Райла; тому коректно буде стверджувати, що предмети теорії розуму та аналітичної філософії перетинаються, але не більше.

---

*Микола  
Симчич*

## **ПРОБЛЕМА БОЖОГО ВСЕЗНАННЯ У КОНТЕКСТІ АНАЛІТИЧНОЇ МЕТАФІЗИКИ ЧАСУ**

---

До дилеми Божого всезнання і свободи волі люди-ни часто звертаються філософи аналітичної тра-диції. Насамперед дуже багато праць на цю тему написано в середовищі аналітичної філософії ре-лігії та філософської теології<sup>1</sup>. Проте проблема виходить за рамки релігійного контексту і вели-кою мірою належить до метафізики. Адже для її розв'язання не достатньо з'ясувати, що значить для Бога бути всезнаючим, але також конче не-обхідно зрозуміти сутність часу. У цій статті про-поную один з імовірних розв'язків цього питання, виходячи з напрацювань усередині аналітичної традиції стосовно проблеми часу.

Одним з головних атрибутів Бога є його все-знання, що впливає прямим чином з визначен-ня Бога. Оскільки Бог є абсолютною істотою, всі його ознаки мають досягати найбільшої можливої досконалості. Знання є однією з ознак Бога; від-повідно, воно має бути досконалим, тобто Бог є всезнаючим.

---

<sup>1</sup> Десятки книжок і, мабуть, сотні статей на цю тему були написані впродовж останніх десятиріч. Щодо аналізу головних концепцій з цього питання див. статтю Лінди Загзебські [Zagzebski, 2002]. Більш повною оглядовою працею є її ж книжка [Zagzebski, 1991]. Дискусіям між чо-тирма головними напрямками розв'язання дилеми при-свячена книга [Divine Foreknowledge, 2001].

Як розуміти Боже всезнання? Традиційно вважають, що Бог повинен знати істинність усіх суджень. Це означає, що, з-поміж іншого, йому мають бути відомі всі події чи стани справ, які є у теперішньому чи були у минулому або будуть у майбутньому. Якщо ми припускаємо, що Бог має знати все, що відбуватиметься у майбутньому, це означає, що він уже знає, що відбуватиметься з кожним з нас у всі моменти нашого життя. Виникає питання, як це узгодити з нашою свободою. Якщо Бог у певний момент знає, яке рішення я прийму завтра, то чи прийму я це рішення свobodно? Можливо, кожне моє рішення, яке здається мені свobodним, уже наперед запрограмоване, бо його знає Бог?

Проблема узгодження Божого всезнання та людської свободи волі неминуче постає перед кожною теїстичною релігією. Кожна релігія, що визнає абсолютність Бога, мусить якимось чином поєднати її зі свободою волі людини. Впродовж історії християнства були десятки різних спроб розв'язати це питання. Спектр запропонованих рішень був досить широким: від кальвіністичної позиції, коли заради наголошування Божого всезнання нехтували свободою волі людини, до відкрито теїстичної, коли за для врятування людської свободи відмовилися від традиційного розуміння Божого всезнання.

Одна з найавторитетніших теорій — *етерналістська* була запропонована Боецієм [De Cons. Phil., Lib. V] і підтримана Томою Аквінським [Sum. Th., Ia, Q. 14, A. 13.]. У сучасній аналітичній філософії релігії є багато прихильників цієї теорії<sup>2</sup>.

Відповідно до етерналістської теорії, ключовою особливістю Бога є те, що він існує *поза часом*. Таким чином, для Бога немає розрізнення між сьогодні, вчора чи завтра. Він, перебуваючи поза часом, будь-яку подію, яка відбувається у світі, сприймає як *зараз*. Тобто для Бога перехід Цезарем Рубікону, винайдення лампочки Едісоном, читання вами цієї статті і одержання університетського диплома моїм майбутнім сином — все це події, які Він бачить одночасно.

Для кращого уявлення, як можливо бачити дві різночасові події водночас, слідом за Боецієм і Томою Аквінським вдамся до двох аналогій. Перша — аналогія дороги. Людина, яка стоїть на горі, бачить дорогу, що проходить внизу. По дорозі йдуть люди. Подорожні бачать свій шлях під дуже обмеженим ракурсом — тільки потилиці попередників і обличчя наступників. Натомість той, хто стоїть на горі, бачить усіх подорожніх водночас [Sum. Th. Ia, Q. 14, A. 13, ad. 3]. Друга — аналогія кола. Точки по периметру кола розміщені на різній відстані одна від одної, проте на однаковій

---

<sup>2</sup> Див., зокрема, знамениту статтю Елеонор Стамп і Нормана Кренцмана [Stump, 1981], а також найновішу працю Майкла Роти [Rota, 2010].

відстані від центра кола [De Cons. Ph., Lib. IV, pros. 6; Sum. C. Gen., lib. I, cap. 66, n. 8]. Бог перебуває свого роду «на горі» або «в центрі кола», він бачить події в часі нібито на однаковій відстані. Зрозуміло, що кожна аналогія «шкунтильгає»<sup>3</sup>, але, на думку прихильників етерналістської теорії Божого всезнання, ці порівняння дають можливість нашому обмеженому розуму наблизитися до розуміння, як влаштоване Боже всезнання.

Етерналістська теорія, здавалося б, розв'язує поставлену проблему. Незалежно від того, що Бог «бачить», як людина приймає рішення, вона приймає це рішення цілком вільно. Боже знання жодним чином не перешкоджає свободі волі людини. Але чи достатнє таке розв'язання, а крім того чи може етерналістська теорія бути онтологічно прийнятною, можемо відповісти тільки тоді, коли спробуємо заглибитися у феномен часу.

У сучасній аналітичній метафізиці було багато спроб осмислення проблеми часу. Більшість філософів, які заторкують у своїх творах це питання, розділені на два головні табори: прихильники А-теорії та Б-теорії. Терміни «А-теорія» і «Б-теорія» походять від МакТагартових А-ознак та Б-ознак [McTaggart, 2001]. А-ознаки — це відношення майбутнього, теперішнього і минулого. Відповідно, кожна подія спочатку є у далекому майбутньому, потім поступово наближається і стає теперішнім, а потім відходить дедалі у минуле. Б-ознаки — це відношення «бути раніше від чогось», «бути водночас з чимось» і «бути пізніше чогось»; відповідно, дві події або відбуваються водночас, або одна передує іншій. МакТагарт вважав, що ці набори ознак неможливо узгодити між собою, відповідно, на його думку, часу не існує. Поставлена МакТагарту проблема настільки сильно вплинула на подальшу традицію, що більшість аналітичних філософів, які зверталися до феномену часу, відштовхувалися від цього розрізнення. Розв'язуючи МакТагарту дилему, одні філософи приймали за ключові А-ознаки, а інші — Б-ознаки.

Спочатку розглянемо розуміння часу, характерне для прибічників «Б-теорії»<sup>4</sup>. Отже, на їхню думку, час утворює ще один вимір, на додачу до трьох вимірів простору. Таким чином, існує чотиривимірний часопростір. У цьому часопросторі існують різні об'єкти: в одному місці існує Юлій Цезар, в іншому — Томас Едісон, в третьому — читач цієї статті, в четвертому — мій майбутній син. Відношення між цими об'єктами є «бути ранішим від чогось», «бути водночас із чимось» і «бути пізнішим від чогось».

<sup>3</sup> Обидві аналогії побудовані за однаковим принципом: вони переносять наголос з часу на простір. Ми не здатні спостерігати водночас за двома подіями, що відбуваються в різні моменти часу, проте ми можемо спостерігати за двома подіями, що відбуваються в різних не дуже віддалених місцях простору.

<sup>4</sup> Таке розуміння, зокрема, характерне для: Джона Смартта [Smart, 2001], Марка Гелера [Heller, 2001], Дерека Парфіта [Parfit, 2001], Девида Льюїса [Lewis, 2001].



Ці відношення є постійними і стабільними. Якщо Юлій Цезар є перед Едісоном, то він у всі часи буде перед Едісоном; якщо вбивство Цезаря є після переходу Рубікону, то воно завжди буде після нього. Таким чином, «Б-теорія» пропонує «стабільну основу» для розуміння часу.

Ключовою особливістю Б-теорії є відсутність розрізнення між теперішнім, минулим і майбутнім. Юлій Цезар є не менш реальним, ніж ми з вами. Твердження: «Зараз є 2012 рік» і «Зараз є 49 рік до н. е.» однаково істинні. Тільки одне стосується нас, а інше — Юлія Цезаря. Поняття «тепер», «в майбутньому» і «в минулому» мають сенс тільки з прив'язкою до певного твердження. Тепер — це те, що є водночас з конкретним твердженням; в минулому — це те, що раніше від цього твердження; в майбутньому — те, що пізніше від нього. Таким чином, різні події і різні чотирирівнірні сутності просто існують у різних місцях однорідного часопростору.

Як бачимо, онтологія Б-теорії добре відповідає етерналістському підходу до Божого знання. Якщо Б-теорія істинна, то для Бога немає жодної проблеми знати всі події того, що є майбутнім щодо нас. Проте чи можемо ми погодитися з такою онтологією? Це — онтологія детермінізму і статичності. Якщо вона істинна, ніякої свободи волі у нас бути не може<sup>5</sup>.

На відміну від Б-теорії, прибічники А-теорії вважають, що розрізнення теперішнього, минулого і майбутнього є ключовим для природи часу. Я погоджуюся з ними і спробую викласти свої міркування з цього приводу<sup>6</sup>.

На мою думку, на онтологічному рівні існує *точка теперішнього*. Тим субстанціям і станам справ, що існують у цей момент, притаманне справжнє існування. Субстанції, події і стани справ минулого не мають справжнього буття. Зараз справді є 2012 рік, а не 49 до н. е.; хотілось би нам того чи ні, Янукович існує зараз, а Цезаря уже немає<sup>7</sup>.

Хоча тільки теперішнє має справжнє буття, воно має деякі особливості, які показують його свого роду «слабкість». По-перше, воно нестатичне — постійно зміщується у часі. Те, що кілька хвилин тому було теперішнім, зараз уже таким не є, а відійшло у минуле. Те, що зараз є тепе-

---

<sup>5</sup> Під свободою я розумію можливість прийняття рішення, вибираючи одну з кількох можливих альтернатив.

<sup>6</sup> У своєму аналізі використовуватиму такий глосарій. У часі існують *субстанції* (або речі). Тривалим субстанціям притаманні певні *ознаки*, які вони впродовж свого існування змінюють. Зміна ознак або виникнення чи зникнення субстанцій — це *подія*. Більшість подій, з якими ми зустрічаємося у досвіді, — це *комплексні події*, які складаються зі стадій (первинних подій). По суті, комплексні події — це *процеси*. Відмінність тільки в тому, що термін «процес» конотує з перебігом події, а «подія» — зі зміною. Подія — це зміна одного *стану справ* на інший. Стан справ — це сукупність ознак речей, які присутні у певний момент у світі взагалі або в окремій його частині.

<sup>7</sup> Метафізична теорія, що визнає справжнє буття тільки за теперішнім, називається *презентизм*. До прибічників презентизму належав, зокрема, Артур Прайор [Prior, 2001].

рішнім, згодом також відійде у минуле. Відхід у минуле — це неунікнений процес, який позначає саму сутність часу. Зміщення точки теперішнього відбувається безупинно з однаковою швидкістю. Психологічно людина може переживати перебіг часу по-різному: коли поспішаємо, нам здається, що час іде швидше, а коли чекаємо — повільніше. Проте ми розуміємо, що це — всього лише психологічні переживання, і на перебіг часу вони жодним чином не впливають. Однак тут маємо проблему: твердження про постійну швидкість часу є, по суті, голосливим, адже не існує якогось гіперчасу, відповідно до якого могли б виміряти швидкість часу.

Іншою проблемою теперішнього є його вузькість. Неможливо виміряти точку теперішнього. Ця точка, як і геометрична точка, не має розмірів. Не встигли ми вимовити слово, як перша його частина вже відійшла у минуле. Будь-яка наша дія, хоч би якою короткою вона була, складається з фаз, і коли одна фаза здійснюється, інша уже у минулому. Нічого дивного, що розум людини має здатність розширювати точку теперішнього, включаючи як частинку минулого, так і частинку майбутнього. Проте таке розширення належить до нашого сприйняття часу, а не до його онтології.

Час спливає неунікнено. Події, стани справ, субстанції відходять у минуле. Що з ними стається? Невже вони відходять у небуття? Чи має минуле онтологічний статус? На мою думку, минуле містить *деяке* буття. Воно, безумовно, не має тієї повноти, яку має теперішнє, проте не можна сказати, що воно позбавлене буття взагалі. Чому? В першу чергу, майже все, що існує зараз, має свої причини у минулому. Тобто минуле постійно впливає на теперішнє. Якщо воно через свої наслідки маніфестується у теперішньому, то воно певним чином існує. Тому можна сказати, що воно має *історичне буття*.

Утім, тут можна зауважити, що у минулому є багато речей і подій, які ніяк не впливають на сьогоднішнє. Наприклад, яке значення для нас має, чи переходив Юлій Цезар Рубікон 49 року до н. е.? А крім того, є багато подій минулого, про які ми нічого не знаємо, а за відсутності джерел навіть не маємо мінімальної можливості щось довідатися. Яким чином вони можуть впливати на сьогоднішнє? На перший погляд, простежити каузальну залежність досить важко. Однак часто існують досить віддалені причинові ланцюги, які, немовби «ефект метелика», можуть впливати на події у цілковито неймовірний спосіб<sup>8</sup>. Проте, на мою думку, ключовим є те, що все, що на певний момент перебуває у минулому, колись було у теперішньому. На онтологічному рівні історія не має розривів. Я глибоко переконаний: якщо подія вже відбулася, її неможливо витерти. Незалежно від того, чи знаємо про

<sup>8</sup> Каузальний зв'язок минулого і теперішнього не є єдиною підставою для певної реальності минулого. Якби Бог скасував світ і створив абсолютно новий, то це не означає, що події минулого перетворилися на повне ніщо.

неї, чи ні, її знає всезнаючий Бог. Таким чином, вся історія світу в особи, наділеної абсолютним знанням, виструнчується в один суцільний ланцюг.

Можна припустити, що подібна ситуація і з подіями майбутнього. Викладену схему можна дзеркально відобразити стосовно майбутнього: є події, що актуалізуються у певний момент; є події, колись актуалізовані; так само є події, що згодом *будуть актуалізовані*. І Бог, як всезнаюча особа, мав би їх знати. Проте, на мою думку, це не так. Онтологічний статус майбутнього радикально відрізняється від онтологічного статусу минулого. На буттєвому рівні не існує такої сутності, як подія майбутнього, є лише *можлива подія майбутнього*. Онтологічний статус майбутнього — це *статус можливості*.

Світ складається не тільки з неживої матерії, якою керують детерміністські закони, в ньому також існують особи, що мають свободу волі. Свобода волі передбачає те, що особа може вибирати одну з можливостей подальшого перебігу подій. Вибір здійснюється у теперішньому, коли певна можливість актуалізується. Далі актуалізована подія відходить у минуле і сполучається з іншими актуалізованими подіями у нерозривний ланцюг. Майбутнє ж являє собою велику кількість можливих ланцюгів, які, немовби дерево, розгалужуються в кожній точці можливого прийняття рішення. Бог знає всі ці сценарії, але він не знає, який із сценаріїв актуалізується, адже вибір залежить від свободи волі задіяної людини.

У майбутньому немає більш чи менш упривілейованих сценаріїв: усі можливі сценарії мають однакову вартість. Звичайно, на гносеологічному рівні слід розрізняти події за ймовірністю. Є події настільки ймовірні, що в їхній реалізації ми не маємо ні найменшого сумніву, наприклад, що завтра зійде сонце. Натомість є події досить неймовірні, і їхню можливість ми навіть не розглядаємо у повсякденних діях. Наприклад, що зараз на мене впаде стеля. Все ж таки смерть людини, вбитої громом, не менш реальна, ніж чітко прогнозована лікарями смерть хворого на рак. На буттєвому рівні всі можливі сценарії майбутнього є однаково вартісними, і який із них реалізується, не відомо нікому.

Отже, онтологічна структура часу виглядає таким чином. Майбутнє — це *стан можливості*. Події майбутнього існують виключно як можливі події. Теперішнє — це *стан актуальності*. В цей момент приймають рішення і певні можливі події актуалізуються. Минуле — це *актуалізований стан*, тобто подія вже відбулася і утворила разом з іншими попередніми і наступними подіями минулого суцільний ланцюг, який вже неможливо змінити. Оскільки майбутнє, на відміну від минулого, відкрите, ми можемо на нього впливати нашими діями. На минуле ми впливати не можемо, натомість ми можемо його пізнавати, на відміну від майбутнього.

Бог не може пізнавати світ інакшим, ніж він є. Якщо майбутнє існує тільки у статусі можливості, таким його й пізнає Бог. Він знає майбутнє

як велику кількість можливих ланцюгів подій, а не як єдиний уже визначений ланцюг, яким є минуле.

Як влаштоване таке знання, проілюструю на прикладі. У певний момент двоє людей, Анатолій і Гарі, грають у шахи. Анатолій грає білими; гра на 14 ході; ходять білі. Чи знає Бог, як піде Анатолій і як йому відповідь Гарі? Оскільки Анатолій і Гарі — це люди, наділені свободою волі, Бог не може знати, яке рішення вони приймуть. Якби їхнє рішення вже було комусь якимось чином відоме, ще до того як вони його приймуть, їхня свобода була б позірною. Що ж знає Бог? Він знає, що якщо Анатолій на чотирнадцятому ході піде ферзем на С5, можливі такі і такі варіанти подальшого розвитку партії. Натомість якщо Анатолій піде конем на Е8, партія розвиватиметься зовсім іншим чином. Він знає всі можливі варіанти перебігу партії. Як добрі шахісти «бачать» гру на кілька ходів вперед, так само Бог «бачить» гру аж до кінця. Нічого дивного, у шахи грають за чіткими правилами; на дошці, що має обмежену кількість полів (64); мають обмежену кількість фігур (32); кожна фігура має обмежену кількість ходів; і кількість можливих партій є хоча й дуже великою, але обмеженою (приблизно  $10^{123}$ ). Для Бога як для особи, наділеної досконалим знанням, немає перешкод, які б заважали знати їх усіх.

Подібна ситуація, тільки набагато складніша, в реальному світі<sup>9</sup>. Існує велика (але не безмежна) кількість різних варіантів, як розгортатимуться події у світі. Всі ці варіанти знає Бог, проте який із цих варіантів актуалізується, залежить від волі задіяної у конкретному випадку свободної особи.

Цьому варіантові розв'язку можна закинути, що він обов'язково передбачає, що Бог має існувати в часі. І його знання великою мірою нагадує людське знання, яке також існує в часі. Чи втрачає цей розв'язок своє значення, якщо Бог існує поза часом? На мою думку, досить складно визначити, в часі чи поза часом має існувати абсолютна істина, але безперечно те, що досконала істота має мати *адекватне* знання. Якщо знання неадекватне, то його не можна вважати знанням узагалі. Якщо в дійсності об'єктивно існує розрізнення між трьома онтологічними станами: станом можливого майбутнього, станом актуального теперішнього і станом актуалізованого минулого, а у Бога немає знання про це розрізнення, то його знання не є *адекватним* і він не є досконалим. Тому знання Бога стосовно майбутнього — це знання можливостей.

Навіть на традиційному рівні сприйняття Божого всезнання ми розуміємо, що Бог не може знати *все*. Наприклад, Бог не може знати природу

<sup>9</sup> У світі існують тривалі субстанції (= фігури), стани справ (= розклади), події (= ходи) і сценарії розвитку подій (= партії). Безперечно, кількість цих сутностей у багато-багато разів перевищує наявну в шахах, але, хоча є дуже великим числом, не є безмежною.

такої фігури, як круглий квадрат, просто тому, що така фігура в принципі не може існувати. Якщо майбутнє як певний ланцюг подій не існує *в принципі*, як його може знати Бог?!

З іншого боку, можна закинути таке: коли Бог не знає, що точно відбудеться у певний момент майбутнього, то це можна розглядати як його слабкість. Він, здавалося б, приймає ризик безконтрольного розвитку подій у світі. Насправді це зовсім не так. Бог, крім того, що всезнаючий, ще й всемогутній. Всі події, що відбуваються у світі, відбуваються з Божого дозволу. Бог як всемогутня особа не тільки може зупинити будь-яку подію, він також уможливує здійснення всіх подій. Якщо дія відбувається завдяки свobodній волі людини, то це означає, що ця свобода людині дарована Богом. Бог міг би вплинути на вибір людини у будь-який момент, але коли він цього не робить, то така Його воля. Крім того, хочу зазначити, що вплив Бога на вибір людини не є чимось поганим для людини. Ми, люди, маємо дуже обмежене знання, проте приречені постійно приймати рішення. Найчастіше ми не знаємо, до яких довгострокових наслідків призведе наше сьогоднішнє рішення. Натомість Бог знає всі сценарії розвитку подій. Тому, у релігійному контексті, немає нічого дивного, якщо людина молиться і просить Бога допомогти їй прийняти правильне рішення. Натомість, якщо прийняти етерналістську теорію Томи Аквінського, звернення людини до Бога про допомогу у прийнятті рішення виглядає недоречно. Як Бог може допомогти мені прийняти те чи те рішення, якщо він уже бачить, як я це рішення прийняв?

На мою думку, запропонований тут розв'язок добре узгоджується з іншими, відомими з релігійного контексту, випадками Божого діяння у світі, наприклад, пророцтвом. Хоча обговорення цієї проблеми з теологічної перспективи не є темою цієї статті, наведу один приклад, добре відомий з Біблії. У книзі пророка Йони зі Старого Заповіту Бог посилає Йону у місто Ніневію з посланням: якщо ніневітяни не покаються, місто за сорок днів буде зруйнованим. Жителі Ніневії покалися і місто вціліло. Цілком очевидно, що Боже знання події, що мала відбутися за сорок днів, як і сама подія, залежало від теперішнього вчинку жителів Ніневії. Бог бачив два сценарії, один у випадку, якщо ніневітяни покаються, і інший, якщо — ні.

Обстоюваний мною розв'язок проблеми узгодження Божого всезнання зі свободою волі людини найбільшою мірою відповідає позиції, яку займає течія всередині аналітичної філософії релігії, що відома під назвою відкритий теїзм (Open Theism)<sup>10</sup>. Думку, що майбутнє має бути відкритим, і

---

<sup>10</sup> Крім відкрито теїстичної, у сучасній філософії існує ще одна течія, що заперечує етерналістське розуміння Божого всезнання, — молінізм. Молінізм походить від вчення іспанського філософа-єзуїта Луїса де Моліни (1535—1600), який обстоював цю теорію у своїх творах (див. у першу чергу [Molina, 1595]). У XX сторіччі це вчення відкрив нано-

тому Бог його не може знати, запропонував Ричард Свінбурн 1977 року [Swinburne, 1977: p. 167—183]. З того часу цю ідею різними способами доводили багато філософів. Суть мого підходу: довести цю думку, відштовхуючись, у першу чергу, від метафізики часу.

ДЖЕРЕЛА

- Divine Foreknowledge: Four Views* / Ed. by J.K. Bilby, P.R. Eddy. — Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001.
- Heller M. Temporal Parts of Four-Dimensional Objects // *Metaphysics: Contemporary Readings* / Ed. by M.J. Loux. — London; New York: Routledge, 2001. — P. 328—353.
- McTaggart J.M.E. Time // *Metaphysics: Contemporary Readings* / Ed. by M.J. Loux. — London; New York: Routledge, 2001. — P. 260—271.
- Lewis D. Survival and Identity // *Metaphysics: Contemporary Readings* / Ed. by M.J. Loux. — London; New York: Routledge, 2001. — P. 39—419.
- Molina L. *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, concordia.* — Trognaesius, 1595.
- Parfit D. Personal Identity // *Metaphysics: Contemporary Readings* / Ed. by M.J. Loux. — London; New York: Routledge, 2001. — P. 374—419.
- Plantinga A. The Nature of Necessity. — New York: Oxford University Press, 1974. — P. 164—195.
- Prior A.N. The Notion of the Present // *Metaphysics: Contemporary Readings* / Ed. by M.J. Loux. — London; New York: Routledge, 2001. — P. 289—293.
- Smart J.J.C. The Space-Time World // *Metaphysics: Contemporary Readings* / Ed. by M.J. Loux. — London; New York: Routledge, 2001. — P. 294—303.
- Rota M. The Eternity Solution to the Problem of Human Freedom and Divine Foreknowledge // *European Journal for Philosophy of Religion.* — Vol. 2, No. 1 (Spring 2010). — P. 165—186.
- Stump E., Kretzmann N. Eternity // *The Journal of Philosophy.* — Vol. 78. — № 8 (August 1981). — P. 429—458.
- Swinburne R. *The Coherence of Theism* (Second Edition). — Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Zagzebski L. Recent Work on Divine Foreknowledge and Free Will // *The Oxford Handbook of Free Will* / Ed. by R. Kane. — New York: Oxford University Press, 2002. — P. 45—64.
- Zagzebski L. *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge.* — New York: Oxford University Press, 1991.

---

*Микола Симчич* — кандидат філософських наук, науковий співробітник відділу історії філософії України Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. Коло наукових інтересів — філософія у Києво-Могилянській академії (XVII — XVIII ст.), схоластична та аналітична метафізика.

---

во Елвін Плантинга [Plantinga, 1974: p. 164—195]. Суть молінізму полягає в тому, що Бог знає не тільки всі можливості, але й вільні рішення людей (*scientia media*). На підставі цього знання Бог може відтворити весь ланцюжок подій майбутнього. Я не можу прийняти *scientia media* і вважаю, що моліністичний розв'язок так само веде до детермінізму, як і етерналістський.

---

*Наталія  
Вяткіна*

## ПРЯМА РЕФЕРЕНЦІЯ, ДЕФЕРЕНЦІЯ І *DE RE* КОМУНІКАЦІЯ

---

«Мене хвилює не предмет як такий —  
між предметом, що хвилює мене у світі,  
і мною, лежить величезна область пророблення»

*М.К. Мамардашвілі*  
«Лекції про Пруста»

Коли ви вказуєте на щось демонстративно, явно, що визначає референцію (вказування, посилання на, відсилання до) — ваша демонстрація чи ваша інтенція? Є речення (вираз, судження, висловлення), його смисл (зміст), значення (предмет, об'єкт, стан справ). Припустімо, референція вказує на (відносить до) речення з його значенням. Яким є механізм референціювання? (Огляд основних концепцій референції див.: [Вяткіна, 2010]).

Мабуть, з того часу, як виник аналіз абстрактного мислення, точніше, як пише Апель, — «апріорне стало темою мислення», виникла і проблема референції, того, як і з чим співвідноситься мислення і як це відбувається. З одного боку, вивчати референцію означає вивчати цей механізм співвіднесення, пов'язаний, якщо вдатися до мови феноменологів, зі «спрямованістю судження на суще», його різноманітні види, і конструювати такі механізми (див.: [Апель, 2001]). Хоча референція, беручи участь у формуванні значень, все ж таки має стосунок не до суті речей, а до «форм буття суцього» (якщо йдеться про філософію — за уточненням Апеля), до відношення між річчю і іменем, як у дескриптивному його розумінні у дусі Міла, Донелана і Крипке, так і в дескриптивному розумінні —

Фреге, Расела, Вітгенштайна і Серля. У будь-якому випадку, хоч би яке трактування імен ми приймали, ми залишаємось із купою запитань. Одне з них — метафізичне: що зв'яже імена із їхніми референтами і як, — яким чином ім'я вказує на сутність (або відсилає до сутності)? Друге запитання — семантичне: яким є внесок імен до значення речень [Abbott, 2010]?

З іншого боку, у мові дається презентація світу, тематично, структурно, предметно. Ось це «дається» має стосунок до референції. Референція означає можливість «бути об'єктом» чи «можливість бути об'єктом» — і це дві різні характеристики. За виразом М. Мамардашвілі, «наші ставлення до світу часто виступають на рівні деякої внутрішньої бесіди зі світом, що нагадує з'ясування стосунків» [Мамардашвілі, 1995: с. 172]. Референція, мабуть, і є таке двостороннє відношення.

Референція має стосунок до розуміння, точніше — до умов розуміння. Йдеться про *символічне вказування, пояснення*, про образ знання як ремінісценції, про істину як таку, що вже існує до й під час становлення знання (Мамардашвілі) й до «променя уваги» (Гусерль). Ця думка перегукується з тлумаченням референтного уживання дескрипцій у Н. Арутюнової [Арутюнова, 2002]. Звідси виводиться розрізнення референції в операціях із готовим знанням і з «неготовим», тобто з таким, що референт його не визначений. Хоча, мабуть, ми знову прийдемо до того, що вже відомо («комусь», як у Мамардашвілі), але поки що цього не знаємо.

Перш ніж звернутися до семантичних проблем референції, ми розрізнимо, як це робиться у більшості сучасних досліджень, Фрегеву «чисту» референцію і пряму референцію. Теорія прямої референції насправді є результатом своєрідної опозиції до того, що взагалі вважається фрегевською парадигмою, згідно з якою референція опосередкована й можлива тільки за допомоги смислу. З так званої наївної точки зору, референція виглядає як відношення між виразом і сутністю, опосередковане поняттям чи ідеєю або комплексом понять та ідей. Фреге, сказати б, модифікував наївну картину, розташувавши між словом і сутністю, якої воно стосується, смисл, тобто об'єктивоване поняття чи ідею, позбавлену психологічного відтінку. Критики цієї парадигми зверталися до власних імен, термінів природних видів та речовин, зі згадуванням термінів кольорів. «Нині ніхто не сумнівається, що ранні праці Донелана, Каплана, Крипке й Патнема 1070-х років заснували нову парадигму сучасної філософії мови: референція, засобами принаймні деяких сингулярних термінів, власних імен та індексикалів, є *прямою*. Хоча ця ідея має інтуїтивну ясність й інтуїтивну силу — прямо референційні терміни відносяться до референтів, як ярлики — до об'єктів, що вони їх маркують; не існує жодної домовленості стосовно того, що насправді означає для референції бути прямою. Це, істотною мірою, не стільки тому, що можуть бути артикульовані



принаймні дві інтерпретації прямоти цього відношення мова—світ, скільки тому, що ці інтерпретації, ймовірно, стосуються різних лінгвістичних об'єктів. Згідно з однією інтерпретацією, індексикали, так само як власні імена, прямо відносяться до своїх референтів, тоді як згідно з другою — тільки власні імена є прямо референційними виразами» [Napoli, 1995: с. 321].

Теорію прямої референції більшість дослідників розуміють таким чином, що індексикали вносять у пропозицію тільки референти самі по собі, і не вносять жодного проміжного комплексу, що є підставою для самої назви «теорія прямої референції». Д. Каплан, як відомо, є відповідальним за введення самого терміна «пряма референція». Він вважає, що чисті індексикали («Я», «тут», «зараз», «учора») та демонстративи («той», «ти») є прототипами прямої референції. Коротко розгляньмо у зв'язку з цим за результатами лінгвістичних досліджень [Новожилова 2008] два поняття, що мають стосунок до прямої референції, — «дейксис» і «анафора». Дейксис (гр. — *указування*) визначається як спосіб референції, за якого вказівні елементи мови, а саме *егоцентричні* (за виразом Б. Расела) його елементи відсилають до реальних об'єктів і ситуацій. Очевидно, що індексикали Каплана є дейктиками. К. Бюлер, австрійський психолог і лінгвіст, описує дейктичну систему мови у вигляді вказівного поля, що його центр утворюють слова «я», «тут», «зараз». Сам мовець, час і місце комунікації визначають вибір відповідних дейктичних слів. К. Бюлер також виділяє три основні типи дейксису, або способи «мовного указування»: 1) наочний дейксис, 2) дейксис до уявного та 3) анафоричний дейксис, або анафора. Наочний дейксис можливий у звичайній комунікативній розмовній ситуації, коли перед співбесідниками безпосередньо знаходяться одні й ті самі предмети реальної дійсності, про які йдеться. Дейксис до уявного пов'язаний із мовленнєвим указуванням у спогадах, фантазіях, художніх творах. Що стосується анафоричного дейксису, то вказування здійснюється не на об'єкти реальної дійсності, а на «ті чи інші позиції у мовленнєвій структурі», тож «контекст мови, що формується, сам підвищується до рангу вказівного поля» [Бюлер, 2000: с.113] (цит за: [Новожилова, 2008]). К. Бюлер вважає анафору одним із типів дейксису, зважаючи на загальну природу вказування. Важливим моментом є те, що індоєвропейські мови використовують для посилення у разі анафори переважно ті самі слова, що й для вказування при наочному дейксисі [Бюлер 2000, Новожилова 2008].

Між тим у лінгвістиці немає єдності у тлумаченні дейксису та анафори. Анафору відносять до сфери референції, але не до сфери дейксису. Х. Фатер розмежовує анафору і катафору як *post-* і *перед-*указування і вважає ці способи вказування недейктичними, тому що у разі цих способів відбувається відсилання не до тексту як складової комунікативної

ситуації, а до будь-якого референта поза текстом. В основі протиставлення дейксису й анафори традиційно лежить те, як локалізується референт. Під лінгвістичним кутом зору референт може мати два місця існування: у мовленні або поза мовленням. Так утворюються два типи референції — текстова і нетекстова, що важливо у певних типах і контекстах досліджень референції [Новожилова, 2008].

Огляд лінгвістичних теорій дає нам підстави позначити низку важливих механізмів функціонування референції, без яких опис референції був би суттєво неповним. Ще одним із таких механізмів є механізм відсилання до антецедента, як члена анафоричного відношення. Йдеться про так звану *деференцію*, яку не можна обминути у даному огляді; в останнє десятиліття її активно розробляють в аналітичній філософії, особливо у зв'язку зі створенням новітніх пошукових комп'ютерних систем. Здається, що Г. Патнем першим визначив контекст цього явища та його схему. Згідно з Патнемом, переконаним екстерналістом, значення та референція залежать від актів кооперації між користувачами мови. Тобто в кожній лінгвістичній спільноті має місце лінгвістичний поділ праці, що, звичайно, передбачає *нелінгвістичний* поділ праці: «...кожний, для кого з будь-якої причини важливим є золото, має опанувати слово “золото”; але він зовсім не зобов'язаний опанувати метод *розпізнавання* золота. У цьому він може покласти на особливий підклас носіїв мови. Ознаки, які зазвичай пов'язують із загальним ім'ям, тобто необхідні й достатні умови для включення об'єкта до екстенсіоналу імені, способи розпізнавання його входження до екстенсіоналу (“критерії”) і т. д., — все це є відомим лінгвістичній спільноті, *розглядуваній як колективне тіло*; але цьому колективному тілові властивий поділ “праці” на види, пов'язані зі знанням і використанням різних аспектів “значення” слова (наприклад, “золото”)» [Патнэм, 1999: с. 179—180]. Деференцію (*defer* *англ.* — зважати (на чийсь думку), покладатись (на будь-кого)) утворює звернення («погляд назад», за Бюлером) до експертної думки, інформації з приводу конструкцій або термінів природних видів й не тільки. Інколи те, чого ми шукаємо, потребує доброї вербальної дефініції або навіть є нею. Експерти є членами суспільства, вони професійно знаються на критеріях *застосування*. Експертні статті включають до текстів довідників та енциклопедій, що ними користуються вчені, юристи, копірайтери для своїх цілей. Виникає лише запитання, чи є кінець у цього ланцюжка деференції, тобто чи існує якась експертна думка, що може стати найвичерпнішою, найавторитетнішою? Але відповідь на це запитання вже не входить до завдання даної статті.

Рациональна реконструкція теорії під назвою *прямої референції* приводить до розгляду проблем референції з позицій так званих неофреганської та неораселіанської теорій.

Якщо виходити з того, що головними компонентами математичної філософії Г. Фреге є платонізм і логіцизм, які дотримуються тої думки, що математика становить основний зміст знання про такі, що існують незалежно, об'єкти, і це знання можна отримати на підставі загальних законів логіки та відповідних визначень, тоді принципова відмінність неофрегеанства від поглядів Фреге полягає в оптимістичнішому варіанті контекстуального пояснення фундаментальних понять арифметики, що їх Фреге дослідив і відхилив. Виходячи з цього, неофрегеанство пропонує відповіді на шерек найважливіших онтологічних та епістемологічних питань у філософії математики. Так, принаймні, вважають відомі дослідники неофрегеанізму Боб Гейл і Криспін Райт [Hale, Wright, 2001]. Але неофрегеанство, так само як і неораселіанство, виявляється у дослідженнях, що виходять за рамки філософії математики і слугують інструментом розрізнення понять і концептуальних (та контекстуальних) схем, пов'язаних із проблемами референції.

Дослідження Ф. Реканаті з прямої референції, у фокусі яких перебувають проблеми референції та розуміння, презентації референції через зіставлення неофрегеанської й неораселіанської позицій, природа *de re* думок та їхнє відношення до семантичних властивостей висловлювань, що містять референційні терміни, а також пов'язувана з ними *de re* комунікація становлять предмет нашого подальшого розгляду.

Ф. Реканаті не є прибічником спрощеного погляду на теорію прямої референції (див.: [Вяткіна, 2010]). Він вважає, що прямо референційні вирази мають значення, відмінні від їхньої референції і що вони пов'язані з певним типом концепту чи поняття. Способи презентації — мовної та психологічної — також беруть участь у формуванні прямої референції. Якщо термін є референційним, розуміння висловлювання включає визначення референції терміна. У деяких випадках референційний термін вказує, що *існує* об'єкт такий, що висловлювання істинне, якщо і тільки якщо цей об'єкт має певну властивість; він також може вказувати, *як* цей об'єкт може бути визначений. Іншими словами, референційний термін включає як частину свого значення, крім вказування на об'єкт, спосіб презентації референції. Він робить певний об'єкт контекстуально визначуваним. Але як саме це відбувається, є проблемою; їй присвячене фундаментальне дослідження Ф. Реканаті [Rescanati, 1993].

Кент Бах, послідовник Г. Еванса (так само як Ф. Реканаті) приблизно в той самий час у книзі «Думка і референція» звертається до розгляду *de re* думок про конкретних індивідів, відмінних від самих себе. Він схематизує загальну форму *de re* думки й далі характеризує *de re* репрезентації й відношення, що асоціюються з кожним із трьох типів *de re* думок: ґрунтовані на сприйнятті, ґрунтовані на пам'яті та ґрунтовані на комунікації.

Це розрізнення виникає з різниці між ідентифікуванням об'єкта і просто думанням про нього, і стверджується, що ідентичність об'єкта *de re* думки не залежить від чийогось переконання в його ідентичності [Bach, 1994]. Реканаті аналізує два з цих трьох типів думок.

На чому ж ґрунтується уявлення про комунікації, що їх розвиває Ф. Реканаті, й у чому полягає проблема?

Виходитимемо з двох базових інтуїцій, що стосуються прямої референції, і двох точок зору, що охоплюють ці інтуїції: неораселівської та неофрегевської. Різниця між двома точками зору стосується способу презентації референції. Перша інтуїція стосується розуміння та необхідної ідентифікації референції, друга — істиннісних умов висловлювання  $G(t)$ , що містить референційний термін  $t$ . «Перша інтуїція, що підкреслює референційну/нереференційну дистинкцію, стосується того, що вважати розумінням висловлювання, в якому зустрічається референційний вираз. Якщо  $t$  є референційним терміном, той, хто слухає, не розуміє, що сказано висловлюванням  $G(t)$ , якщо він не може *ідентифікувати* референцію  $t$ . Щоб ідентифікувати референцію у релевантному сенсі, треба вийти за межі дескриптивного змісту референціовального виразу і встановити зв'язок референції з певним об'єктом, про який є незалежна інформація. (Цей процес є тим, що в Еванса носить назву “ре-ідентифікація”). Таким чином, ви не розумієте, що сказано моїм висловлюванням “Він — шпигун”, якщо ви не виходите за (обмежене) вказування, дане словом «він», і не можете відрізнити певну людину, на яку я вказую; подібним чином, ви не розумієте, що говорить висловлювання “Я — француз”, якщо ви знаєте тільки, що “Я” вказує на того, хто говорить, без знання того, *ким* він є. Прямо референційні терміни, такі як “він” або “я”, спонукають виходити за значення речення і знаходити об'єкт у світі, що відповідає дескриптивному змістові референціовального виразу. На відміну від цього, референція атрибутивно використаної визначеної дескрипції не потребує ідентифікації для того, щоб висловлювання можна було зрозуміти. Якщо навіть ми не маємо поняття, хто є мером Парижа, я розумію, що сказано реченням “Мер Парижа має бути зайнятою людиною”. Виражена пропозиція є загальною і не містить референції, а містить лише визначений концепт або спосіб презентації» [Recanati, 1993: 39].

Обидві теорії (неофрегеанська й неораселіанська) вводять референцію до пропозиції, коли термін, про який іде мова, є референційним. Але при цьому неофрегеанська теорія підтримує спосіб презентації референції (разом із самою референцією) як складової частини вираженої пропозиції, натомість неораселіанська теорія виключає спосіб презентації референції як частини пропозиції. Неофрегеанство не робить різниці між пропозицією й думкою; воно використовує одне-єдине поняття «пропозиції» чи «думки».

Неораселіанська теорія наполягає на тому, що виражена пропозиція є сингулярною і не містить способу презентації, а також пропонує розрізнити виражену пропозицію і когнітивний зміст висловлювання (думки).

Згідно з другою інтуїцією, спосіб презентації референції не відображений у істиннісних умовах висловлювання — якщо спосіб презентації, що має місце у пропозиції (думці), є «не-дескриптивним», тобто істиннісно-іррелевантним. Розрізнення між двома підходами дає змогу різним чином сполучати їх один з одним. Але є й деякі істотні відмінності. Так, неофрегеанство урівнює зміст і думку; семантичний зміст висловлювання, що містить референційні вирази, воно розуміє як *de re* думку, яку виражає висловлювання. Неораселіанство ж скасовує урівнювання на тій підставі, що *de re* думки є суб'єктивними, на відміну від семантичного змісту; відповідно зміст висловлювання з референційним терміном розглядається як сингулярна пропозиція, а не повна думка. Відмінність двох підходів стосується визначення «семантичного змісту» висловлювання, того, що висловлювання виражає і що може бути правильно зрозумілим.

Разом із тим, поняття семантичного змісту має задовольнити багато вимог, одна з яких — комунікативність. Семантичний зміст висловлювання має бути властивістю того висловлювання, що воно може бути визнаним як тим, хто говорить, так і тим, хто слухає, воно також має залишатися постійним, незмінним у процесі комунікації. Але є ситуації, що в них *de re* думки некомунікативні (некомунікабельні), оскільки містять суб'єктивні складові. Речення може означати одне й те саме для мовця і для слухача; зроблене твердження — пропозиція — також може бути спільним для обох, але думки, що їх учасники комунікації відповідно асоціюють з висловлюванням того, хто говорить, можуть сильно різнитися за типом. Думка, коли висловлювання включає індексикальні вирази, є суб'єктивною (зв'язаною з контекстом). Саме через цю властивість суб'єктивності або егоцентричності *de re* думки, що асоціюються з висловлюванням у процесі комунікації, є нестабільними й мають тенденцію до смислового зсуву. Натомість пропозиція об'єктивно має комунікативний характер і не змінюється від людини до людини у процесі спілкування. Це робить неораселіанське поняття сингулярної пропозиції кращим кандидатом на статус семантичного змісту, ніж неофрегеанське поняття *de re* думки. Як говорить Д. Пері, «єдина причина, для чого нам потрібні сингулярні пропозиції, — це щоб отримати те, що ми хочемо зберегти, коли ми спілкуємося з тими, хто перебуває у різних контекстах» [Perry, 1988: p. 4].

Незважаючи на переваги неораселіанського підходу, Ф. Реканаті аналізує труднощі розуміння суб'єктивних висловлювань, пов'язаних з неофрегеєвською лінією. Він уводить процедуру інтерпретації з метою вибудувати структури спілкування, що усувають нерозуміння. І хоча у

сучасній літературі підхід Ф. Реканаті нерідко критикують як такий, що надто ускладнює і схематизує референційні відношення, попри те можна бути певними, що такі структури знайдуть застосування для аналізу мовленнєвої та текстової комунікації, зокрема у вторинних моделювальних структурах, подібних до розглядуваних Н. Луманом, які ґрунтуються на поняттях самореференції/інореференції, а також для конструювання різного роду мовленнєвих ситуацій.

Як ми знаємо, не існує загальної теорії референції. Для цього є кілька причин, одна з яких — постійне змішування семантики з прагматикою, що відбувається завдяки двобічній природі референції (як вказування на текстові та позатекстові об'єкти). Хоча це дає підстави думати, що дослідження референції ще не досягли свого піку. Теорія референції в цілому дає змогу прояснити, як логіка пов'язується з дійсністю, створює можливості для розуміння семантичних механізмів об'єктивації смислу. Теорія прямої референції дає засоби деталізованого аналізу самого механізму референціювання, інструменти, за допомоги яких будуються наративи різного роду, зв'язні тексти; вона аналізує висловлювання про речі та про світ, текстові й позатекстові комунікації, вможливує глибше розуміння механізмів функціонування знання.

#### ДЖЕРЕЛА

- Апель К.-О. Трансформация философии. — М.: Логос, 2001. — 344 с.
- Арутюнова Н. Предложение и его смысл. — М.: УРСС, 2002.
- Бюлер К. Теория языка. Репрезентативная функция языка. — М.: Прогресс, 2000.
- Вяткіна Н. Семантичні проблеми референції: пряма референція, референційність, істинність // Філософська думка. — 2010. — № 5. — С. 50—68.
- Новожилова А. Временная референция. Дейксис и анафора. [Електронний ресурс]. — Режим доступа: www. URL: <http://www.litportal.ru> — 22.04.2008.
- Патнэм Х. Значение «значения» // Хилари Патнэм. Философия сознания. — М.: Дом Интеллектуальной Книги, 1999. — С. 164—235
- Bach K. Thought and Reference. — Oxford: Clarendon Press, s. a. — 326 p.
- Abbott B. Reference. — Oxford: Oxford University Pres, 2010. — 308 p.
- Napoli E. (Direct) Reference // Journal of Philosophical Logic. — Vol. 24, Number 3 (1995). — P. 321—339.
- Perry J. Cognitive Significance and New Theories of Reference // Nous. — S. a., 22: 1—18.
- Recanati F. Direct reference: from language to thought. — Oxford (UK): Blackwell Publishers, 1993.
- Hale B., Wright C. The Reason's Proper Study: Essays Towards a Neo-fregean Philosophy of Mathematics. — Oxford: Clarendon Press, 2001.

---

**Наталія Вяткіна** — кандидат філософських наук, старший науковий співробітник відділу логіки та методології Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. Сфера наукових інтересів — логіка, філософія мови.

*Олександр  
Маєвський*

## ФРАГМЕНТАРНІСТЬ ПІЗНАННЯ І АДАПТИВНА РАЦІОНАЛЬНІСТЬ

---

Дійсні завдання, що стоять перед сучасною теоретичною філософією, при всій її наукоподібності, внутрішньодисциплінарній різноманітності й розгалуженому самоподілі, однак, зберігають зв'язок з її найдавнішим і найпершим витокком — невідбутнім зачаруванням індивідуально вбаченим в особистому досвіді дійсності смислом, який, поширений у самовиправданому у своїх претензіях узагальненні, виражений у поняттєво зрозумілому представленні та упізнаний і визнаний у такому вигляді в подальшому досвіді спілкування з дійсністю, виявлявся і втілювався в тілі потенційно єдиного знання, забезпечуючи його об'ємні зміни і, одночасно, перетворюючи його структурно і змістовно.

Мінливе вікно фактуального індивідуального досвіду, принципово обмежене саме по собі в порівнянні з уявленням про всеосяжний, єдиний і непорушний «смысл», попри те, тією чи іншою мірою, дозволяє кожній наділеній інтелектом істоті (сутності) помічати у пульсивному (дискретному) русі своєї уваги деякі регулярності, повторювані фрагменти досвіду (або ж факти), що перемежуються не подібними до них, і є знову у-пізнаваними як примірники (екземпляри) «того-ж-самого»<sup>1</sup>, яке

---

<sup>1</sup> Про метафізичні засади, ключові уявлення й поняття застосовуваної тут і далі теорії знання, що має своє коріння у ранньому логічному емпіризмі, див. детальніше у наших попередніх роботах [Маєвський, 2005; Маєвський, 2004; Маєвський, 2006].

вказує на виявлені у них та упізнані як спільні для них фрагменти смислу. Таким чином відкриття («бачення»), що виникає, і реєстрація («констатація») присутності умовно нерухомого (непорушного) в рухомому (чи «подібного» серед «неподібного») шляхом ре-ідентифікації фактів виявляється головним пов'язувальним і організовувальним началом о-смислення дійсності як досвідної даності фактуально самоподіленого чистого феноменального потоку, адже саме ця «нерухомість» («непорушність») і метафізично пов'язана з нею здатність у-пізнання «того-ж-самого» (а ре-ідентифікувати у встановлених межах можливо лиш тільки таке ж, або те ж саме, але не інше) відповідають за саму можливість усякої зв'язності фактуальних фрагментів у потоці досвіду. Ця можливість, у свою чергу, засновується на спільності (як загальності) та визначається відмінністю (розрізненням) між цими фрагментами, про що повідомляється в тому ж потоці досвіду у вигляді особливо упізнаваних фактуальних «вставок», що пов'язують суміжні з ними факти в деяку фактуальну спільність (загальність), яка констатує чи то їхню тотожність (у сенсі «того-ж-самого», за винятком часової визначеності, що їх розділяє), чи то її відсутність (відмінність / розрізнення)<sup>2</sup>.

Таким найбільш загальним фактом є те, що ми тепер називаємо логічним значенням, і саме завдяки, насамперед, досвідній даності складної послідовності ступенів його присутності<sup>3</sup> стає можливою структурна організація досвіду у вигляді зв'язного знання. Більше того, завдяки можливості ототожнення груп фактів за значенням (де отримане логічне значення сигналізує про результати взаємодії нашого передбачуваного «суб'єкта» чи «центру» досвіду з відповідним ланцюжком даних йому фактів), рефлексивна здатність наділених інтелектом істот / сутностей (як деяким чином реалізована, темпорально обумовлена форма зворотного зв'язку у власному досвіді) втручається до потоку умовно названого «зовнішнім» досвідом, примішуючи до ланцюжків поточних фактів, які ним постачаються, логічні значення попередніх у часовому порядку груп фактів, що утворюють так званий «внутрішній» досвід<sup>4</sup> (структура такого «примішування» визначається якраз формою реалізації зазначеного зворотного

<sup>2</sup> У логіці такого роду зв'язування називають «судженням».

<sup>3</sup> У найзагальнішому випадку, є лише два значення цих ступенів присутності (наприклад, «так»/«ні»), у часткових випадках, як правило, ми маємо справу з похідними від цих двох ступенів присутності значення, які ми називаємо, наприклад, «імовірністю».

<sup>4</sup> Можливість «внутрішнього» досвіду визначається уявленням про здатність «пам'яті», яка, у свою чергу, й улаштовується у вигляді зворотних зв'язків (або ж ототожнень за значенням), які, розгорнуті у темпоральному порядку надання логічного значення шляхом «вставки» до потоку досвіду, реалізують так звані «асоціації».



зв'язку). Таким чином відбувається підстановка і включення логічного значення (замість відповідної йому групи фактів) до ланцюжка визначення логічного значення поточного фрагменту фактуального досвіду. Такого роду підстановку можна було б називати «аналітичним» між-рівневим переходом між фактами і їхнім смислом (адже саме логічне значення і являє нам фрагменти смислу як те саме «нерухоме» / «непо-рушне» у досвіді), а складну, багаторівневу, аналітично зв'язану організацію логічних значень<sup>5</sup>, що виникає у такий спосіб (і яка цілком може вважатися похідною від конкретних структур чи «форм» зворотного зв'язку), якраз і слід вважати знанням наділеної інтелектом істоти (сутності) про власний досвід.

Теорії осягнення смислу, що описують шляхи набуття і трансформації знань, є настільки ж численними, наскільки й, у своїй помітній більшості, одноманітними стосовно підходів до метатеоретичного осмислення принципів і функціональних особливостей існування об'єкта свого дослідження. Також немає й суттєвого розкиду в царині фундаментальних уявлень про способи доступу суб'єкта, що пізнає (або ж, краще, задля уникнення непотрібних конотацій, «наділеної інтелектом істоти (сутності)») до «джерел» досвіду, а також про здійснювані градації у сфері досвіду за цими «джерелами» з метою встановлення організувальних принципів у сфері знання («внутрішній» / «зовнішній», «безпосередній» / «опосередкований», «аналітичне» / «синтетичне», і навіть «апріорі» / «апостеріорі» й тому подібних). Епоха Нового часу, яка дала імпульс утвердженню уявлення про людину як про центр власного світу та суб'єкт, що його пізнає, як і до того, спиралася на античні за походженням телеологічні уявлення про «логічне» улаштування дійсності, яка включає до себе, з точки зору досвіду, усе, що було і що буде (і навіть настільки гуманний її аспект, як те, на що можна сподіватися, і що, у зв'язку з цим, повинно бути). Доступна уважному, зосередженому на деякому виділеному фрагменті (наприклад, типі) досвіду поглядіві гра відблисків смислу відкривалася як повторюване, упізнаване у відповідним чином (випадково, або ж штучно чи навіть з умислом) обмеженому потоці «просіяних» таким чином за значенням фактів як деяка «побачена» у них регулярність, «те-ж-саме», або ж смисл. Традиційна оптична метафора пізнання тут підходить якнайкраще у своєму оберненому вигляді: аби побачити

---

<sup>5</sup> Оскільки питання про «онтологію» в контексті послідовно феноменалістичних установок відомим чином логізується і, як наслідок, релятивізується, втрачаючи своє особливе теоретичне положення і значення, ми тут попередньо оминемо відповідні пояснення щодо порядку виділення, взаємовідносин та функцій логічних і «онтологічних» структур у знанні на користь їх подальшої, достатньої для наших цілей експлікації у вигляді супутніх моментів у нашому розмислі.

суттєве, значуще, смисл, необхідно послідовно «закрити очі» на все несуттєве, поки що випадкове, позбавлене смислу, відкинувши його як незначуще<sup>6</sup>.

Зрозуміло, що заради уникнення у протилежному випадку логічно неминучої випадковості у вихідному поділі досвіду на «значуще» й «незначуще» (що, втім, як ми побачимо далі, теж є цілком можливим варіантом), наділеній інтелектом істоті (сутності) тут необхідне деяке первинне джерело градацій фрагментів досвіду за значенням. Понад те, як прийнято припускати у новочасній традиції, це джерело слід вважати суттєвою і визначальною (принаймні, щодо пізнавальних здатностей) характеристикою самої цієї наділеної інтелектом істоти / сутності (як вона є нібито «сама по собі» і «для себе»). Тобто, виходячи з фактично наявної організації наділеної інтелектом істоти (сутності), певні групи фактів відображаються в її досвіді у зв'язку з переважними значеннями, які є присутніми і беруть участь у встановленні значень інших груп фактів у ролі чинників, що пригнічують значення цих останніх.

Спостережувана в саморефлексії самоградація фактів за значенням, що має своє коріння, як можна передбачити, у смисловому улаштуванні самої наділеної інтелектом істоти (сутності), таким чином, веде до уявлення про «безпосередню» доступність смислу в цій його частині, у «внутрішньому» досвіді (або ж в інтуїції), а також про пріоритетність значення такого досвіду. Відмінності у поглядах на те, що саме слід відносити до такого вищого (або ж, принаймні, першого в порядку пізнання) за значенням досвіду, насправді залежать від умов гомеостазу конкретної наділеної інтелектом істоти (сутності). Особливим чином обмежені умови досвіду останньої безпосередньо впливають на її уявлення про спостережувані порядки дійсності. Зміни у цих умовах (наприклад, аж до порушень в улаштуванні конкретної наділеної інтелектом істоти / сутності як постійної складової смислової структури) принципово дозволяють уводити фактори, здатні істотним чином впливати на процеси первинного встановлення чи наступного підтвердження типологічної ієрархії пріоритетних значень, яка поділяє наявний і майбутній досвід на вихідним чином значуще й незначуще (малозначуще).

Таким чином поточний стан улаштування наділеної інтелектом істоти (сутності) слугує вихідному визначенню розгорнутої нею структури свого знання дійсності, водночас задаючи їй деяку узагальнено зрозумілу ціль (мету) в якості смислу її буття. Пояснимо це вже тим, що кінцевою метою будь-якої істоти (сутності), наскільки це можливо собі уявити, є утвердження

---

<sup>6</sup> Зрозуміло, що вчасно «відкрити очі» і, в результаті, «побачити» виходить лишень якщо попередньо «закрити очі».

чи заперечення власного смислу<sup>7</sup>, що, у свою чергу, ґрунтується на припущенні й понятті про смисл взагалі. Виходячи з цього, слід зробити висновок про те, що наділена інтелектом істота (сутність), пізнаючи, відправляючись від деякого самозрозумілого смислу, який визначає деякий фундаментальний типологічний поділ значень у досвіді, йде до своєї цілі (мети), зберігаючи присутність власного смислу в потоці свого досвіду. Якщо ж при цьому їй вдається також забезпечити власну гомеостазу, будемо вважати, що вона на певному часовому проміжку досягає своєї цілі (мети), дотримуючись її. Подібним чином міг би бути визначений і самий смисл власного буття (принаймні, «для себе») такої істоти (сутності), який полягав би вже у вірності власній цілі (меті) як дотриманні кожного правила встановлення значень, з яких вона складається, у прямуванні за «своєю природою»<sup>8</sup>. А отже, і пізнання в цьому випадку вже постає як функція моделювального зв'язування дійсності «вбаченими» у потоці досвіду регулярностями й має за кінцеву ціль (мету) якраз усунення (або, принаймні, мінімізацію) будь-яких іррегулярностей.

Для здійснення своєї пізнавальної функції, що полягає у розгортанні структури знання, наділена інтелектом істота (сутність) має у своєму розпорядженні, як зазначалося вище, здатність «примішування» раніше набутих (отриманих) значень до поточних фактів за рахунок дії механізмів зворотного зв'язку, здійснюючи таким чином вплив на їхнє результувальне значення. Позначимо цей вплив як «оцінку». Тобто при поєднанні раніше набутих (отриманих) значень (у низці випадків, наприклад, навіть таких, що мають своє походження від тих самих «внутрішнім чином вбачених істин», або ж пов'язаних з ними) з процесами ідентифікації та ре-ідентифікації поточних фактів (як предметів уваги, що їх вивчає) здійснюється деяке зіставлення, співвіднесення, або ж, точніше, суперпозиція усіх значень, що беруть у цьому участь, яка дає результувальне значення, зважене чи унормоване за метрикою, що задається примішуванням значенням. Таким чином, у ролі результувального значення уводиться деяка пропорція значень, або ж «ratio»<sup>9</sup>. Слід припускати, що саме у цьому й

---

<sup>7</sup> Тут слід визнати наявність усе тієї ж самої телеологічної установки, без якої, що б там не було, пізнання втрачає свій зв'язок зі смислом.

<sup>8</sup> Для загалом зрозумілого, хоча і в цілому малопродуктивного, поширення цих уявлень на складні системи, зазначимо лише те, що, взагалі кажучи, наділені інтелектом істоти як смислові конструкції цілком можуть виявитися складеними з інших таких самих істот (як, наприклад, симбіотичні системи та організми), або ж можуть самі входити до складу інших наділених інтелектом істот (як-от спільноти).

<sup>9</sup> Латинське слово, в етимологічному аспекті, тут є навіть ще привабливішим, ніж будь-які грецькомовні корені, які могли б тут пасувати, оскільки багатозначність «ratio» (рос. «счѣт», «отчѣт», «отношение», «взаимоотношения», «категория», «разряд», «рассудок», «разум», нарешті, «смысл» [Дворецкий, 1976]) у кожному нюансі

полягають природа і ключ до розуміння смислу поняття «раціональності», яка, як прийнято вважати, є властивою характеристикою інтелектуальної діяльності (або мислення) взагалі.

Отже, у послідовному процесі пізнавальної діяльності на кожному кроці здійснюється перетворення деякого фрагменту досвіду (довільної групи пов'язаних відмінністю / розрізненням фактів) на його логічне значення, що одночасно супроводжується співвіднесенням цього значення з деяким зважувальним значенням, яке уводиться (примішується) сюди ж оцінювальною здатністю наділеної інтелектом істоти (сутності), має своє походження у її попередньому досвіді й неминуче, так чи інакше, «аналітично» пов'язане з цілями цієї істоти (сутності). Ураховуючи цю зв'язність значень, застосовуваних для оцінки фактів, зі смисловою структурою істоти (сутності), що пізнає, ми можемо зробити висновок про те, що за допомогою цих значень також здійснюється функція трансляції «цінності» (як їхнього значення) тих чи інших фактуальних структур з потоку досвіду в їхньому «раціональному» співвіднесенні зі смислом буття цієї істоти (сутності).

Також, звідси ж, ми можемо говорити й про те, що пізнання реалізує адаптивні функції наділеної інтелектом істоти (сутності), уводячи ціннісні значення до процесу встановлення поточного значення шляхом улаштування структур зворотного зв'язку в різноманітних, у свою чергу також змінюваних під впливом наступних епізодів оцінювання ре-ідентифікованих фактів ступенях, що пропорційно підвищують чи понижують ступінь результувального значення об'єктної групи фактів. Таким чином, зіставляючи послідовності груп фактів у потоці досвіду з їхніми «оціненими» значеннями, пізнання регулює присутність у потоці досвіду констатацій «наявності» (при перевищенні ступенем значення деяких порогових величин) або «відсутності» фактично встановлених зв'язків між поточними групами фактів (об'єктами уваги) і значеннями, що «примішуються» до них у якості «оцінювальних». Загалом кажучи, сам факт «оцінки» — це теж факт пізнання серед інших фактів, який, завдяки все тому ж зворотному зв'язку, сам принципово також стає об'єктом «оцінювання» на деяких наступних пізнавальних ітераціях. І в тому випадку, коли, наприклад, деяке «оцінювання» у певному фактуальному контексті, у свою чергу, саме отримало «оцінку», що пригнічує його значення в деякому наступному епізоді оцінювання, то надалі це перше оцінювання в тому ж фактуальному контексті вже не матиме того ж ступеня надаваного ним оцінювального значення, що також вплине на підсумкове значення

---

сі свого мовного смислу по-своєму підтверджує свій родинний зв'язок зі зв'язністю та смислом взагалі.

вказаного фактуального контексту. Подібні флуктуації значення можуть іноді не мати безпосереднього зв'язку зі смисловим улаштуванням наділеної інтелектом істоти (сутності), виявляючись у таких випадках структурно травматичними (тобто результатом деякого досвіду, який змінює окремі аспекти організації згаданої інтелектуальної істоти / сутності), що тягне за собою зміни в структурі розподілу пріоритетних значень *per se*, а також часткову інвалідацію конфігурації оцінювальних зв'язків між ними й гомеостатично усталеним досвідним потоком. Проте в ситуаціях, штатно допустимих з точки зору смислового улаштування наділеної інтелектом істоти (сутності) варіацій значення, коли така істота (сутність) є цілевідповідною своєму усталеному досвідному потоку, структури зворотного зв'язку реалізують лише достатню адаптивну пластичність пізнання в межах коливань ступенів значення (у тому числі, пріоритетних значень), які не перевищують меж міцності носіїв, що їх втілюють.

Після всього сказаного вище слід, звичайно ж, додати важливе підсумкове зауваження про феноменалістичну марноту наведених гносеологічних розмислів. Хай там як, але тут не позначено місця, ролей і функцій пізнання у житті людини і суспільства, не уведено онтології, не обґрунтовано цілей, не запропоновано дієвих методів та критеріїв. Безплідна, на перший погляд, метафізичність і наївність такого роду конструкцій, імовірно, не дозволяє ріднити їх із сучасною дисциплінарною філософією, нагромадженою на широкій основі невичерпних посилок та окремих проблем. Утім, пригадуючи згадане на початку статті щонайперше джерело філософії, ми здійснюємо тут спробу усе ж не просто, як зазвичай, лише ритуально доторкнутися до тіла філософії, але застосувати її живий, життєвий, індивідуальний, світоглядний смисл до актуальної задачі «побачити» у світлі гносеологічного пояснення те специфічне стосовно пізнання положення, у якому, наскільки це можна собі уявити, перебуває в наші дні кожна окрема людина, що пізнає.

Призначенням даного нами стислого огляду взаємовизначень традиційних і нестандартно визначених і зрозумілих термінів, що описують непрості взаємовідносини царин досвіду та розсудку (хоча й не так, аби це могло вважатися достатньо повним чи повністю коректним з формальної точки зору) тут є, зокрема, демонстрація можливості компактного представлення фрагменту не найпопулярнішої і загалом не надто вдячної у рафінованому гуманітарному сприйнятті царини знання, до якої відносяться онто-гносеологічні питання, у відносно придатному для застосування в широкому спектрі сучасних життєвих ситуацій вигляді (де лишень це було б доречним). І саме у зв'язку з цим щойно зазначені недоліки (по суті, деяка змістовна порожнеча і, на перший погляд, непрактичність), можливо, парадоксальним чином можуть бути перетворені на незаперечні

переваги такого опису. Адже саме мінімалістична метафізичність і деяка наївність наведених конструкцій, тим не менше, дозволяють спостерігати високий ступінь їхньої сумісності (нехай, метафізичної) з характерними прикладами досвіду сучасної людини, яка перебуває в перманентному процесі пізнавальної адаптації й переадаптації, що пришвидшується у постійно змінюваній дійсності. Ця дійсність є суттєвим чином технічно опосередкованою (зокрема, інтелектуальними машинами, які за своєю спостережуваною поведінкою часто також можуть сприйматися, як такі самі наділені інтелектом істоти / сутності) і перетвореною, об'ємно збільшеною (розширеною) і багатократно інтенсифікованою. За таких обставин жадана системність її індивідуального пізнавального освоєння стає дедалі примарнішою, й натомість дедалі більше переважає пошуковий тип її фрагментарного пізнавального освоєння, який потребує відповідного перео-смислення його онто-гносеологічних основ.

#### ДЖЕРЕЛА

*Дворецкий И.Х.* Латинско-русский словарь. — М., 1976.

*Маєвський О.Л.* Вірогідніший спосіб депроблематизації питання про логіко-онтологічний базис фрагментарного знання // Практична філософія. — 2005. — №2.

*Маєвський О.Л.* Дві непереконливі відповіді на питання про логіко-онтологічний базис фрагментарного знання // Практична філософія. — 2004. — №4.

*Маєвський О.Л.* Логіко-онтологічні підстави фрагментарних пізнавальних практик у сучасній українській ментальності // Проблеми теорії ментальності / За ред. М.В. Поповича. — К.: Наукова думка, 2006.

---

*Олександр Маєвський* — кандидат філософських наук, молодший науковий співробітник відділу логіки і методології науки Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. Основні наукові інтереси — ранній логічний емпіризм, філософська логіка, аналітична філософія, сучасні теорії досвіду і знання, метафізичні проблеми штучного інтелекту.

---

---

*Юлія  
Коротченко*

## **АНАЛІТИКА ОЦІННИХ ТЕКСТІВ ЯК ДОСЛІДНИЦЬКИЙ ПРОЕКТ**

---

Людина живе у світі речей, які вона оцінює. Останнє ми робимо зокрема й засобами мови. Інтуїтивно ми виділяємо оцінні слова, пропозиції, комплекси пропозицій: так, у вислові «гарна погода» присутнє особисте ставлення до погоди, а у вислові «сьогодні без опадів» таке ставлення відсутнє.

Експлікація таких інтуїцій у межах аналітики оцінного тексту та виділення найбільш загальних аспектів останньої становить наш головний інтерес. Отже, мета, яку ми маємо тут, полягає в окресленні контурів дослідницького проекту з аналітики оцінних текстів. Завдання, що вирішується у цій статті, — виділити основні, найбільш загальні аспекти сучасної аналітики оцінних текстів. Новизна запропонованого підходу полягає у виділенні аналітики оцінного тексту як окремого поля текстового аналізу.

До основних ми відносимо такі аспекти нашого об'єкта: (1) статус оцінних текстів; (2) структура оцінного висловлювання; (3) істинність оцінного висловлювання; (4) онтологія оцінних текстів; (5) актуалізація різних оцінних контекстів у різних дискурсах.

1. Питання про статус оцінного тексту — це питання про те, що перетворює звичайний текст на оцінний. Це питання про певну надбавку, певний приріст — назвемо поки що його  $\Delta h$ , — який притаманний оцінному текстові порівняно зі звичайним, а також питання про те, чим є і може бути

це  $\Delta h$  саме по собі, за своєю суттю: або це просто набір маркерів, не пов'язаних жодною єдністю, або цей набір маркерів утворює деяку цілісність, скажімо, дискурс, мову, науку або щось інше, про що ми наразі можемо лише здогадуватися.

Огляд численної літератури, присвяченої аналізу оцінних текстів, показує, що переважна більшість дослідників зорієнтована на аналіз маркерного змісту оцінного тексту. Величезна робота виконана в цьому плані лінгвістами, правознавцями, педагогами (див., зокрема: [Безруков, 2001; Джинджолия, 2004; Косович, 1996; Щипицина, 2007] тощо). При всій дескриптивності, розрізненості самих досліджень маркерного змісту оцінності та їхніх результатів зазначмо: щоразу їхнім предметом є ще один маркер або якась група маркерів, що означає ще якусь окрему оцінку в певній конкретній мові або конкретному тексті.

Лише окремі дослідники текстів-оцінок зважилися заглянути далі в маркерний простір і побачити в ньому щось таке, що робить його спеціальним явищем мовленнєвого процесу. Зазначимо тут результати, отримані Н.Н. Міроною, яка змогла побачити в  $\Delta h$  дискурс. У її роботі «Структура оцінного дискурсу» (докторська дисертація і однойменна монографія) сказано: «Під оцінним дискурсом ... ми розуміємо семантичний комплекс, представлений у комунікативно-цільових текстах, побудованих на аксіологічних стратегіях» [Міронова, 2008]. Яким би різноманітним та суперечливим не було тлумачення дискурсу, як би його не визначали, характеризували і таке інше — головним залишається одне: якщо дискурс є якоюсь окремою реальністю, то чим має бути його власний зміст, після накладення якого на текст останній перетворювався б на текст, дискурсивно влаштований?

Умовно позначимо власний зміст будь-якого дискурсу  $\Delta Z$  (наприклад, для політичного дискурсу це будуть маркери: влада, владні інтереси тощо). Можна сперечатися про склад  $\Delta Z$ , але нас цікавить зараз інше: яке відношення  $\Delta Z$  до  $\Delta h$ , або: чи є серед  $\Delta h$  зміст, тотожний певному різновиду  $\Delta Z$ . На жаль, у працях Н. Міронової відповіді на це питання немає. Тлумачення ж мікроструктури оцінного дискурсу як такої, що угрунтована, зрештою, на певній метамові (а не навпаки), наводить на думку, що оцінним текст роблять не дискурсивні атрибути. Це припущення підтверджується також тим, що у визначенні дискурсу в різних фрагментах вказаної праці перелічені аспекти аналізу не дискурсу, а мови, як-от синтаксис, семантика, прагматика, синтагматика тощо.

Крім розвідок Н. Міронової, хотілося б також окремо зазначити працю Е.М. Вольф «Функціональна семантика оцінки», де можна знайти думку про те, що  $\Delta h$  є чимось більшим, ніж дискурс, і це більше полягає в тому, що  $\Delta h$  може бути сформовано в субмову природної мови: «Є цілі шари



лексики, — пише Е. Вольф, — призначені для вираження оцінки. Це передусім прикметники та прислівники, які оприявнюють величезну різноманітність оцінної семантики... Оцінка міститься і в найменуваннях предметів і дій, в пропозиціональних структурах дієслів» [Вольф, 2002: с. 6—7]. Узагальнюючи досить серйозні здобутки Е. Вольф і Н. Міронової, вважаємо за необхідне констатувати таке. Звичайно, наведене вище тлумачення з роботи «Структура оцінного дискурсу» поклато початок активному дослідженню  $\Delta h$  як дискурсу, але висновки, отримані її авторкою, ведуть нас далі та глибше — за межі лише дискурсивного тлумачення  $\Delta h$ . Коли Е. Вольф убачає оцінку в лексичних шарах, це дає підстави піддати сумніву дискурсивну природу оцінки й відсилає нас безпосередньо до мови. Адже висловлювання, які входять до оцінного тексту, вже повинні містити вказані лексичні структури — текст не додає оцінності таким пропозиціям, вона в них, повторимося, має вже бути. У зв'язку з цим виникає важливе питання про можливість об'єднання всіх лексичних структур, що забезпечують оцінність, у якийсь єдиний трансфінітний комплекс. Його неможливо надати як актуально кінцевий замкнутий перелік, але можна визначити, наприклад, за категоріями, як це й зробила Вольф (прикметники, прислівники тощо). У такому разі ці структури складуть певний набір вихідних елементів, у широкому сенсі — алфавіт. Ясно, що він буде оцінним, тобто міститиме виокремлене нами  $\Delta h$ . На цьому етапі міркування ми вже можемо конкретизувати  $\Delta h$ , назвавши його, наприклад, *маркерними складовими оцінного тексту*.

На нашу думку, ця сукупність оцінних маркерів складає особливу мову. Суть  $\Delta h$  тоді в тому, що це мова, і, отже, вона може бути структурована як мова. Зазначимо, що доцільно у  $\Delta h$  включати не тільки лексичні компоненти, але й граматичні та навіть суто формальні — наголоси, виділення іншим шрифтом, кольором, що викликають позитивні або негативні асоціації тощо, — словом, все те, що дозволить розширити розуміння оцінного тексту як побудованого на основі знакової системи, алфавіт якої включає різноманітні, а не тільки лексичні елементи.

У зв'язку з цим виникає особливе поле дослідження  $\Delta h$  і конструювання мовної реальності, де наявна лише оцінка. На основі виділених мовних маркерів оцінки можна побудувати штучну мову так, як взагалі будеється вторинна мова на основі природної. Тут можливі дві стратегії. По-перше, можна побудувати деяку семантично «бідну» мову, яка б містила тільки оцінні маркери й була б лише метомовою без об'єктних виразів. Роль об'єктних виконували б вирази з будь-яких інших сфер, потенційно залучених, — у найбільш загальному випадку — з тієї частини природної мови, яка залишилася б після екстрагування з неї оцінної частини. Оцінна штучна мова тоді стає своєрідним додатковим «одягом», що накидаєть-

ся на позаоцінну частину. По-друге, існує можливість, знову-таки на основі наявної сукупності оцінних мовних маркерів, абстрагувати формально-мовну структуру актуально присутніх оцінних текстів. У цьому випадку ми отримуємо безліч семантично багатших, але вже спеціалізованих мов. Обидві стратегії є ефективними. Більше того, для нас видається послідовним реалізувати спочатку першу з них — як теоретичну можливість, акцентуючи увагу на власне оцінних маркерах, а потім — другу як прикладний варіант. Загалом можна говорити по технології побудови оцінних текстів.

2. Найважливішим у зв'язку з аспектом оцінного статусу тексту є питання про структуру оцінних висловлювань, з яких, власне, складається такий текст. Е. Вольф зазначила як «особливо важливе», що «говорити про оцінки можна стосовно цілих висловлювань» [Вольф, 2002: с. 7]. У таких висловлюваннях Е. Вольф виділяє структуру  $A\bar{g}b$ , де  $A$  — суб'єкт оцінки,  $g$  — оцінний предикат,  $B$  — об'єкт оцінки. Проте ця структура, вважає Вольф, виявляється дуже вузькою для всього різноманіття природної мови, у якій оцінні стосунки набагато складніші, а елементи такої структури часто «склеюються», утворюючи амальгамовані конструкти. Але тоді оцінне висловлювання виявляється таким, що в принципі не може бути структурованим у загальному вигляді і, отже, дослідження таких суджень може бути лише описовим, приватним і таким, що не приводить до будь-яких теоретичних узагальнень. У статті «Логічний стандарт оцінних міркувань» [Коротченко, 2008] ми запропонували загальний стандарт оцінного висловлювання як такого, що має структуру  $le, f\bar{l}$ , де  $e$  — оцінний, а  $f$  — фактичний компоненти висловлювання. На відміну від шаблону, запропонованого Е. Вольф, даний стандарт дає підстави, по-перше, говорити про оцінну компоненту не тільки як про конкретно-змістовний предикат, але й як про модальний оператор із точнішим значенням, і, головне, запропонувати узагальнену модель оцінного висловлювання, експлікувати саме його оцінність — те, що ми на початку назвали  $\Delta h$ . При всьому різноманітті оцінок, структура висловлювання в цілому буде диференціюватися на  $e$ - та  $f$ -компоненти. Саме присутність висловлювань із такою структурою робить текст оціночним; саме цей фактор надає тексту можливість реалізувати «аксіологічні стратегії», репрезентувати «оцінний дискурс» тощо.

Експлікація структури оцінного висловлювання дозволяє говорити про механізми створення оцінних текстів і розпізнавання оцінних складових адресатами таких текстів. Вочевидь можна підсилювати один із компонентів і, відповідно, робити інший компонент слабкішим. Максимально сильною  $e$ -компонента стає для адресата в разі, коли  $f$ -компоненту принципово не можна швидко та безпосередньо перевірити (наприклад, тексти про майбутнє). Є люди, що розмовляють лише оцінною субмовою з

виродженою фактичною складовою (тобто тільки на  $\Delta h$ ). Це в більшості своїй проповідники, політики, рекламисти неякісних товарів і таке інше. Їм не можна довіряти «тут і зараз», але, щоби не стати «жертвами» їхньої риторики, важливо діагностувати оцінний характер останньої.

3. У зв'язку з питанням про специфічну структуру оцінних висловлювань, виникає настільки ж важливе питання про їхню істинність. Відзначимо, що в літературі з валентності таких висловлювань спостерігається повна плутанина. Традиційно протиставляються фактичні (дескриптивні) вислови як такі, що мають істиннісне значення, і оцінні як такі, що його не мають: «Оцінне висловлювання не є ані істинним, ані хибним» [Ивин, Никифорович, 1997: с. 260].

Утім, урахування експлікованої структури оцінного висловлювання, як видається, уможливує і встановлення його істинності. Важливо при цьому враховувати, що ми оцінюємо не кожен з окремих частин цієї структури, а відношення їхнього взаємозв'язку зі станом суб'єкта оцінки. Наприклад: «Мені добре, коли температура повітря вище 0 °С». Істинним або хибним це висловлювання буде залежно від того, чи добре мені (чи якомусь іншому суб'єкту висловлювання) від цього насправді. Але оскільки суб'єкт оцінки може бути кожного разу іншим, та й для одного й того самого суб'єкта оцінка може змінюватися, класичної двозначної логіки тут буде недосить. Евалюативні контексти потребують логічної семантики з «миготливими» валентностями, наприклад семантики можливих світів в її нестандартному варіанті, коли одне й те саме висловлювання може бути істинним, хибним, може не мати значення, а може бути і самосуперечливим. Спеціально оцінних логічних семантик ми не зустрічали, хоча це питання і має, на наш погляд, великий прикладний інтерес, зокрема в царині правознавства. Наприклад, в Законі України «Про інформацію» знаходимо: «Ніхто не може бути притягнутий до відповідальності за висловлення оцінних суджень. Оцінними судженнями, за винятком образи чи клевети, є висловлювання, які не містять фактичних даних, зокрема критика, оцінка дій, а також висловлювання, що не можуть бути витлумачені як такі, що містять фактичні дані, з огляду на характер використання мовних засобів, зокрема вживання гіпербол, алегорій, сатири. Оцінні судження не підлягають спростуванню та доведенню їх правдивості» [Закон України, 1992].

Наведений фрагмент свідчить про недостатнє розроблення концепту оцінки навіть на рівні законодавства, де, здавалося б, не повинно бути неясностей. Перша особливість, на яку слід одразу звернути увагу: цитована стаття Закону починається зі слів, що виключають відповідальність за будь-які оцінні судження. Далі дається визначення оцінного судження, щоправда, за винятком явно оцінних «образи і клевети». Уже зрозуміло,

що серед оцінних є такі, що передбачають, і такі, що не передбачають правову відповідальність. Критика, оцінка дій і висловлювання, що не містять фактичних даних, названі як різновиди оцінок. Але залишаються ще наклеп і образа, визначені відповідно у статтях 125, 126 Закону. Так, наклеп визначається як поширення неправдивих вигадок, які є ганебними для іншої особи («Предметом наклепу можуть бути лише неправдиві, вигадані повідомлення, які ганьблять потерпілого» [Закон України, 1992]); образа — як такі висловлювання, що ганьблять людську гідність у непристойній формі. Але як це поєднати з таким формулюванням Закону: «оцінними судженнями, за винятком образи або наклепу, є судження, що не містять фактичних даних» [Закон України, 1992]. Створюється деяка невизначеність: здається, що образа й наклеп можуть містити такі дані, хоча в їхніх визначеннях говориться про зворотне (неправдиві вигадки). Критерії ж на кшталт «ганьблять» і «принижують в непристойній формі» самі по собі є оцінними і підлягають уточненню. Існує, таким чином, явна проблема, важлива для соціуму, тим часом сьгоднішні лінгвісти можуть з цього приводу сказати лише те, що логіки для визначення семантики оцінки недосить, а фахівці-логіки — що оцінні вислови не мають значення істинності. Проте з точки зору запропонованої структури оцінного висловлювання стає очевидним, що його миготлива істинність або хибність визначаються суб'єктивним станом, який не може бути предметом кримінального покарання. Наприклад: «Мені не подобається діяльність деякого політика Х». Це висловлювання зводиться до іншого: «Х здійснює певні дії, які мені не подобаються». Як оцінке таке висловлювання буде істинним, якщо мені справді це не подобається. Таке висловлювання не підлягає кримінальній відповідальності. Разом з тим діяльність Х може зацікавити судові органи, так само як і те, що я кажу про дії деякого політика, якщо це явна брехня.

4. Онтологічний аспект аналізу будь-якого тексту — це аспект, розкриття якого дозволяє говорити про виразні можливості тексту стосовно реальності, у спрямуванні до якої можна інтерпретувати текст і яку, відповідно, можна структурувати, моделювати, щодо якої можна уточнювати наше знання завдяки вивченню текстів про неї. У нашому випадку йдеться про оцінну реальність. У ній можна виділити два основні типи об'єктів, які іменуються засобами оцінної субмови. По-перше, це індивідуальні оцінки, і тоді це перш за все емоційні, психофізіологічні стани, які багато в чому стали несвідомими: відчуття, чуття, бажання, приватні інтереси — те в нас, що виходить за межі суспільного контролю. Однак важливі також оцінки, народжені суспільними інститутами, спільнотами різного ступеня узагальненості. Такі оцінки існують у вигляді особливих конструктів. Ми називаємо їх валюативами. Їхнє призначення — регулювати оцінні процеси в суспільстві. Валюатив можна визначити як деяку цілісність із

ідентифікаційними показниками  $V_1, \dots, V_7$ , які ми записуватимемо відповідно як впорядковану сімку елементів. Валюатив — зміст оцінної компоненти суспільного життя. Важливим у зв'язку з цим є дослідження стандарту повного валюативу, його функцій, зокрема щодо конфлікту центру та периферії, соціуму та індивіда тощо, визначення валюативного аналізу оцінної реальності як діагностування цієї реальності на предмет репрезентації у ній усіх (або якщо не всіх — то яких саме?) складових стандартного валюативу. Раніше (див.: [Коротченко, 2011]) ми дали структурне визначення валюативу та схарактеризували валюатив надлюдини. У даній статті ми лише наведемо елементи загального валюативу:

**$V_1$ . Цінності.**  $V_1$  має свої підрівні: як правило, є група цінностей, які домінують, кожна цінність представлена окремо і потребує окремого розкриття.

**$V_2$ . Норми, традиції, дозволи та заборони.** Елементи  $V_2$  розшифровують відповідні цінності як соціально значущі для спільноти, у якій утворено валюатив.

**$V_3$ . Пантеон героїв та «портрети» антигероїв.** Тут присутні біографії героїв, своєрідні життєписи, місця пошани героїв, зокрема й на тлі протиставлення їх антигероям.

**$V_4$ . Мова функціонування валюативу.** Оцінна субмова на синтаксичному рівні, явно чи імпліцитно притаманна текстам, які утворює спільнота. Коли ми говоримо про неї, вона теж може стати онтологічним об'єктом оцінного тексту.

**$V_5$ . Система покарань і заохочень.**

**$V_6$ . Художня творчість.**

**$V_7$ . Ідеологія.**

Таким чином, можна говорити про комплексну онтологію оцінного тексту, якщо він є продуктом діяльності якоїсь спільноти. Комплексним об'єктом стає валюатив, а його окремі сегменти отримують інтерпретацію як фрагменти колажної за своєю даністю оцінної реальності.

5. Наступним з основних аспектів нашого об'єкта є актуалізація різних оцінних контекстів у різних дискурсах, які прийнято досліджувати поза межами їхньої оцінної характеристики. Серед таких, наприклад, політичний, рекламний чи правознавчий дискурси. Так, нами вже було показано (див.: [Коротченко, 2010]) ефективність занурювання ідеологічного тексту до більш загального оцінного контексту за рахунок виявлення фрагментів оцінної субмови. Аналогічно можна дослідити інші тексти як такі, що утворюють оцінну, а не яку-небудь іншу реальність у суспільстві. Хотілося б спеціально обміркувати питання про принципову оцінність гуманітарного дискурсу. Про його аксіологічну спрямованість говорив, як відомо, Г. Рикерт у праці «Науки про природу та науки про

культуру», що хрестоматійно цитується з приводу вододілу між гуманітарним і природничо-науковим знанням. Зокрема Рикерту йшлося про те, що знання про культуру не лише має своїм об'єктом цінність, але також є евалюативним.

Хотілося б у зв'язку з цим обміркувати питання не про цінності взагалі, а про оцінну домінанту гуманітарних текстів як текстів, написаних на оцінній субмові. Тут виникає безліч більш спеціальних методологічних питань саме оцінного характеру: у чому полягає призначення гуманітарного пізнання, якою є його важливість для людей тощо?

Отже, ми виокремили найбільш загальні аспекти сучасної аналітики оцінних суджень. Їх розкриття означає прояснення сутнісних характеристик оцінки: її природи, сфер реалізації, істотних особливостей структур, що містять оцінку, взаємозв'язок оцінки з іншими близькими до неї поняттями. Ефективність саме аналітичної процедури в дослідженні оцінного тексту полягає, по-перше, у відпрацьованості в аналітичній традиції механізмів критики мови; по-друге, у прагненні аналітики до експліцитних формулювань, що надає можливість оперування ясними термінами; по-третє, аналітика завжди апелює до простого, завдяки чому складні речі стають вторинними й такими, що їх можна з'ясувати. Також варто зазначити, що аналітичний підхід спонукає нас досліджувати те, що дійсно має свою онтологію, і саме тому результати аналітики становлять практичний інтерес.

#### ДЖЕРЕЛА

- Безруков С.С.* Оценочные понятия и термины в уголовно-процессуальном законодательстве : Автореф. дис. ... канд. юр. наук / Безруков Сергей Сергеевич. — Омск, 2001. — 220 с.
- Вольф Е.М.* Функциональная семантика оценки. Изд. 2-е, доп. / Е.М. Вольф. — М.: Едиториал УРСС, 2002. — 280 с.
- Джинджолия Р.С.* Унификация оценочных признаков при квалификации преступления против личности / Р.С. Джинджолия. — М.: ЮНИТИ-ДАНА, Закон и право, 2004. — 271 с.
- Закон України «Про інформацію» № 2657 від 02.10.1992* Стаття 47-1. Звільнення від відповідальності. — Режим доступу: <<http://idea2000.com.ua/zakon/zpinform.htm>>.
- Ивин А., Никифорович А.* Словарь по логике / А. Ивин, А. Никофорович. — М.: Гумантарн. изд. центр «ВЛАДОС», 1997. — 384 с.
- Коротченко Ю.М.* Валюатив: опыт структурного определения / Ю.М. Коротченко // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Серия: «Философия. Культурология. Политология. Социология». — 2011. — Том 24 (63), № 3—4. — С. 34—44.
- Коротченко Ю.М.* Логический стандарт оценочных рассуждений // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Серия: «Философия. Социология» / Ю.М. Коротченко. — 2008. — Том 21 (60), №4. — С. 173—177.

- Коротченко Ю.М.* Об оценочной доминанте идеологических высказываний / Ю.М. Коротченко // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Серия: «Философия. Социология». — 2010. — Том 23(62), №4. — С. 145–151.
- Косович В.М.* Оцінювання і оцінки в правовому регулюванні : Автореф. дис. ...канд. юр. наук / В.М. Косович. — Львів, 1996. — 22 с.
- Миронова Н.Н.* Структура оценочного дискурса : Дисс. ... д-ра филол. наук. — М., 1998. — 355с. — Режим доступа: <<http://www.lib.ua-ru.net/diss/cont/183566.html>>.
- Щипицына А.А.* Соотношение дескриптивных и оценочных прилагательных в британском политическом медиа-дискурсе / А.А. Щипицына // Политическая лингвистика. — Выпуск 2(22). — Екатеринбург, 2007. — С. 93–98.

---

*Юлія Коротченко* — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Таврійського національного університету ім. В.І. Вернадського. Сфера наукових інтересів — філософія мови, текстовий аналіз, логіка, семіотика.

---

*Тетяна  
Чайка*

## БЕСІДИ З ВІЛЕНОМ ГОРСЬКИМ Мій інститут. Витяг з історії<sup>1</sup>

---

*Тетяна Чайка:* Взагалі інститут був дуже молодий?

*Вілен Горський:* Так, звичайно — порівнюючи з нинішнім його станом. Та й сам Копнін був молодий — він же десь у двадцятих роках народився. Тож у 60-ті йому було сорок.

*Т. Ч.:* А набагато старші люди були тоді в інституті?

*В. Г.:* Вже не було. Або ж були одиниці. Скажімо, у нас у відділі був такий Микола Захарович Юшманов. Це дуже примітна постать, про яку є сенс розповісти.

Доля його склалася доволі трагічно, як і доля всієї філософії в радянський період. Розпочав він своє просування у філософію, будучи якимсь комсомольським діячем у МТС. І звідти він одержав направлення в Інститут червоної професури, до Москви. Він закінчив цей інститут десь у 1935 чи 36 році. Там він зробив, якщо можна так висловитися, публікації, це були всього лишень одна чи дві статті, і отримав призначення...

*Т. Ч.:* А в якій галузі він працював?

*В. Г.:* Ну, не знаю, цю галузь важко визначити. У нього була стаття про Каутського і Бернштайна. Критика ревізіонізму, мабуть. Це був позавчорашній комсомольський працівник МТС, вчорашній студент Інституту червоної професури — і з того він

---

<sup>1</sup> Продовжуємо публікацію інтерв'ю Тетяни Чайки з Віленом Сергійовичем Горським. Початок цієї публікації див.: ФД. — 2012. — № 2.



отримав призначення вченим секретарем в інститут філософії в Києві. Але рік у тому, що це ж був 1936-й. І коли Юшманов приїхав до Києва, «в живих» в інституті залишалася одна-сама прибиральниця. І він. Усіх пересажали.

**Т.Ч.:** Вже в 36-му?

**В.Г.:** Так.

**Т.Ч.:** Вілене Сергійовичу, а можна згадати одне-два прізвища тих, хто на той час був заарештований?

**В.Г.:** Ну, це ціла хвиля. Це Семківський, Демчук, Юринець — з більш відомих. Шовкопляс такий був...

**Т.Ч.:** Все це були філософи?

**В.Г.:** Це були філософи кінця 20-х — початку 30-х років, причому деякі з них були цікаві. От, скажімо, Юринець. Це людина, яка закінчила Віденський університет. Потім він був на Першій світовій війні, воював у чехословацькому батальйоні. Опинився серед тих військовополонених чехів, які перебували десь у Сибіру, потім осів в Україні...

**Т.Ч.:** А він що — чех?

**В.Г.:** Ні, українець, але родом звідти. А осів тут. Це була людина з європейською освітою.

**Т.Ч.:** А якою була галузь його філософських інтересів?

**В.Г.:** Він активно працював в естетиці... Але передусім він був переконаний комуніст.

**Т.Ч.:** Він щось писав, у нього є якісь праці?

**В.Г.:** Звичайно. Взагалі це покоління, якому зараз потрібно приділяти увагу. До речі, зараз до нас вступає в аспірантуру онука Юринця. Це дівчинка з Дрогобича, причому вона спеціально збирала матеріал і має намір писати дисертацію про свого родича-філософа.

**Т.Ч.:** Он як? Вона йде у наш відділ історії філософії України?

**В.Г.:** На кафедру в Могилянку. Втім, це ще особлива тема — над чим працював наш відділ...

**Т.Ч.:** Отож, повернімося до Юшманова.

**В.Г.:** Так от, отримав він призначення, приїхав у безлюдний інститут, не знаю, скільки днів чи тижнів ходив на роботу, але, на жаль, це тривало недовго — задля порядку його теж прибрали. Його арештували, засудили. Потім, коли він був реабілітований, він розповідав, що в теці з його справою лежав один чистий аркуш паперу. Втім, людина відбула у місцях не таких віддалених належний строк...

**Т.Ч.:** «Належний» — це скільки?

**В.Г.:** Ну, точно не знаю. Загалом аж до хрущовської відлиги він сидів десь у Сибіру. Попервах був ув'язнений, потім на поселенні, там і одружився — і повернувся в Україну після реабілітації.

**Т.Ч.:** І він так і не знав, за що відсидів?

**В.Г.:** Не знав. Ні, його, звичайно, переконували, що він сидить як ворог народу... Але, врешті-решт, він був відновлений на роботі — у нашому відділі.

**Т.Ч.:** Тож коли Ви прийшли у 63-му, він там уже був?

**В.Г.:** Так.

**Т.Ч.:** А в нього був науковий ступінь?

**В.Г.:** Ні. Це вже ми потім всіляко старалися йому допомогти, і зрештою він таки захистив і кандидатську, і навіть докторську дисертацію. Причому на захисті докторської першим опонентом у нього був ніхто інший, як Марк Борисович Мітін, котрий, так би мовити, доклав руку до всіх гонінь. І от, виступаючи з трибуни, Мітін сказав, що окрім наукової цінності, яку являє собою праця, підготовлена Юшмановим, треба ще пам'ятати про цю особистість, на долю якої випали такі тяжкі випробовування, несправедливий осуд тощо. Це прозвучало з вуст Мітіна, й усіма було сприйнято з усмішкою, але такий факт мав місце бути.

Оце про Юшманова.

**Т.Ч.:** Тож він представляв у вас, так би мовити, стару генерацію. Скільки тоді йому було приблизно років?

**В.Г.:** Виглядав він досить бадьоро... Ну, не знаю, десь років під 60.

**Т.Ч.:** І вже був в інституті на становищі «дідуса»?

**В.Г.:** Так. До речі, ось що цікаво. Саме тоді, в період відлиги, відділ почав досліджувати історію української філософії 1920—30-х років.

**Т.Ч.:** Із власної ініціативи?

**В.Г.:** Не зовсім, почасти це було зініційовано Копніним. Понад те, потім це було приурочено до сторіччя від дня народження Леніна — адже наближався 1970 рік. Готувалася до ювілею книга... Таким чином, уперше було піднято матеріал, який до того часу був абсолютно недоступний для дослідження — усі оті покоління філософів, які зазнали утисків за сталінського режиму. Передусім нас цікавив кінець 20-х — початок 30-х років.

**Т.Ч.:** А кого конкретно ви досліджували, хто увійшов до тієї групи?

**В.Г.:** Та я їх уже називав — Юринець, Демчук, Семківський...

**Т.Ч.:** Шовкопляс...

**В.Г.:** Так, той самий Шовкопляс, котрий спочатку їх усіх садовив, а потім і сам туди ж потрапив. Ну, і ще декотрі особистості. Про Юринця я вже кілька слів сказав. Він брав активну участь у літературних дискусіях 1929—31 років, у нього є праці з феноменології, з естетики. Демчук був у тривалому відрядженні в Німеччині й написав та опублікував велику книгу, присвячену критиці, звісно — бо ж суб'єктивно вони всі вважали себе марксистами — критиці тодішньої німецької філософії. За що й поплатився. У дискусії тих років лунала викривальна думка, що от, мовляв, Демчук дійшов до того, що цілу книгу присвятив критиці сучасних німецьких буржуазних філософів, аж навіть цитує їх дослівно за першоджерелами.

**Т.Ч.:** Природно, він же, на жаль, знав мови.

**В.Г.:** Звичайно.

**Т.Ч.:** А цікаво, кого він міг критикувати саме як сучасних німецьких філософів? Неокантіанців чи кого?

**В.Г.:** Очевидно, й неокантіанців. Широ кажучи, зараз не пригадаю, кого саме.

**Т.Ч.:** А чи залишилися якісь його праці?

**В.Г.:** Так, залишилися, є праці всіх цих філософів. І є часописи. Виходив часопис «Під прапором марксизму», «Прапор марксизму-ленінізму» — він мав різні назви — довоєнний часопис на Україні, де друкувалися філософські статті... От, скажімо, Семківський — він ще із старих бундівців, партійний діяч дореволюційного часу. Це високоосвічена людина, яка окрім писання навчальних посібників переймалася також проблемою філософського осмислення теорії відносності Альберта Айнштейна. У нього є навіть ціла монографія, присвячена цьому питанню.

**Т.Ч.:** Це все довоєнні часи?

**В.Г.:** Це все кінець 20-х — початок 30-х років. З 1929 до 1931 року проходить декілька філософських дискусій, кожна з яких присвячувалася «викриттю» певної групи. По тому, десь за рік, відбувалася нова, на якій про попередніх критикованих не йшлося — вони вже перебували в місцях не таких віддалених, а «викривали» тих, хто рік тому виступав викривальниками. Отак Демчук першого разу критикував Юринця, говорив, що той «без хребта», і Юринець вставав і каювся, казав, що так, справді, я без хребта, я вклонявся, мовляв, перед авторитетом буржуазних німецьких та інших філософів, — а через рік Шовкопляс виступає з критикою Демчука, котрий, мовляв, дійшов до того, що цілу книгу присвятив буржуазним філософам і навіть їх цитує. Все, вже й Демчука не стало. За рік зникає і Шовкопляс. Оце така хвиля була. Причому це ще був лишень період становлення отієї сталінської жорсткої системи «розуміння» філософії, — і водночас це був період філософських пошуків. Люди широко намагалися переосмислити досвід філософії під кутом зору ідей марксизму, якому вони суб'єктивно були віддані. Вони шукали, і в процесі цих пошуків і дискусій виникали й цілком пристойні, гідні інтересу позиції, які в цілому не виходили за межі філософії як строгої теорії.

Отож, ми за часів Копніна розпочали досліджувати це коло проблем. Але не тільки.

**Т.Ч.:** Пробачте, я до сказаного задам іще таке зустрічне питання. Коли в 60-ті роки ви розпочали дослідження цієї ситуації, ви мали в своєму розпорядженні безпосередні джерела?

**В.Г.:** Так.

**Т.Ч.:** А що це були за джерела?

**В.Г.:** Ну, в бібліотеках були книжки тих авторів, часописи. Філософські часописи, які тоді виходили.

**Т.Ч.:** А от, скажімо, протоколи отих так званих філософських дискусій були доступні?

**В.Г.:** Ні. Цього не було.

**Т.Ч.:** А де б вони могли бути?

**В.Г.:** Я не знаю, чи збереглося все це. Але в часописах друкувалися матеріали цих дискусій, доповіді, виступи, найдокладніші звіти.

**Т.Ч.:** І промови самих звинувачуваних?

**В.Г.:** Так, так. Це все оприлюднено. До речі, ми, як «першоджерело», використали самого Юшманова — адже якоюсь мірою він був у наших очах сучасником того історичного періоду, в нього було кілька статей, присвячених цим постатям і опублікованих уже тут. Цікаво, що він був не єдиний на Україні, хто вцілів і повернувся сюди; ще було декілька таких людей. У всякому разі, нам був добре відомий харківський філософ Яків Семенович Блудов. Він там у Харкові теж у 20-ті й на початку 30-х років обіймав дуже високі посади на філософській ниві...

**Т.Ч.:** А де ж там була ця нива? Там же інституту не було?

**В.Г.:** Як не було? Столицею України тоді був Харків, у Харкові було створено інститут суспільних наук, який вважався марксистсько-ленінським. А в Києві перебувала Академія наук, на яку дивилися дуже косо, як на осереддя буржуазного духу. Згодом, поступово отой харківський інститут зливається з академічним, і так утворюється інститут філософії. Це вже 30-ті роки.

**Т.Ч.:** І вже саме в Києві?

**В.Г.:** Саме в Києві. Столиця перейшла до Києва в 1934-му, і інститут був уже в Києві.

**Т.Ч.:** Тобто Блудов був з отого харківського кола?

**В.Г.:** Так. Він відсидів своє, а після реабілітації викладав у харківському університеті. Часто навідувався до нас у Київ. Я спілкувався з ним особисто. Так от, найцікавіше те, що перші публікації в наших збірниках статей Юшманова про когось із цієї когорти, — вже не пам'ятаю, про кого саме, — викликали страшенне обурення з боку Якова Семеновича. Як це так, мовляв, отих ворогів народу знову починають піднімати на щит! Ми йому кажемо: Якове Семеновичу, ви ж самі тоді постраждали! Так, каже, зі мною тоді промашка вийшла, ліс рубають — тріски летять, а от вся решта — справжні вороги народу, агенти кулацтва, гідні всілякого осуду. І в 60-ті роки, і до кінця життя він залишався з такими поглядами — хоча сам пройшов усі кола пекла за повною програмою аж до своєї реабілітації. Сидів, до речі, з Остапом Вишнею у тих таборах, потім про це згадував... Отак.

*(Далі буде)*

*Віктор  
Пазенок*

## **РАЦІОНАЛЬНІСТЬ І ЦІННІСНІСТЬ ПІД СИСТЕМНИМ КУТОМ ЗОРУ**

---

***Бойченко М.І. Системний підхід у соціально-  
му пізнанні: ціннісний і функціональний ас-  
пекти : Монографія***

*Київ: Промінь, 2011. — 320 с.*

Тема системності давно потребує переосмислення як із позицій новітніх методологічних тенденцій сучасної філософії, так і з урахуванням нових поворотів розвитку сучасного суспільства — у бік поглиблення глобалізації, інформатизації та інших аспектів зростання інтенсивності соціальної комунікації, неминуче супроводжуваного ускладненням самої соціальної реальності. Чи зберігають за таких умов свою теоретичну та методологічну значущість ті стандарти системності, які були запропоновані свого часу представниками німецької класичної філософії? Чи й досі системність нерозривно взаємопов'язана з раціональною поведінкою людини? Чи не призводить така раціональна поведінка до моральних колізій і взагалі до втрати певної нібито невідчужуваної властивості людських взаємин, яку за всіх часів розглядали в річищі гуманістичної проблематики? Пошуку і віднайденню відповідей на ці питання сприяє оригінальне і, поза сумнівом, цікаве монографічне дослідження ролі системного підходу у соціальному пізнанні, здійснене Михайлом Івановичем Бойченком у галузі соціально-філософського знання.

Передусім привертає увагу вдала спроба автора дослідити специфіку системного підходу у соціальному пізнанні через виявлення принципового взаємозв'язку ціннісних і функціональних характеристик соціальної реальності. Справді, суспільство можна і слід досліджувати під усіма можливими кутами зору, в тому числі з

погляду різних соціальних, гуманітарних, технічних і навіть природничих наук. Проте щодо питання про сутність і спрямованість суспільного розвитку автор монографії цілком слушно завважує необхідність розрізнення рамкових умов такого розвитку, з одного боку, і внутрішньо притаманних йому чинників — з іншого. І слід визнати якщо не вичерпно доведеною, то в усякому разі переконливо продемонстрованою позицію автора, який розгорнуто аргументує, що в саморозвитку суспільства визначальну роль відіграють саме ціннісні характеристики соціальної комунікації. Втім, М. Бойченко пропонує при розгляді питання про сутність суспільного розвитку не відкидати результати дослідження суспільства засобами тих наук, які не мають експлікованих ціннісних засад і не спрямовані на виявлення ціннісних характеристик суспільства, але враховувати ці дані як умови, що без них такий розвиток був би неможливим. Це, так би мовити, «технічні можливості» розвитку суспільства, які забезпечують саму механіку такого розвитку. Водночас автор переконливо доводить, що головні системні характеристики суспільства не можуть бути редуковані до такої механіки.

У цьому виявляється додаткова перевага філософського дослідження М. Бойченка — послідовна критика некоректного витлумачення системного підходу в соціальному пізнанні як такого, що обов'язково має дати той чи інший, але технічно досконалий алгоритм суспільного розвитку. Автор демонструє, що спрямованість на пошук єдино правильних рішень загалом, як і на формулювання єдино правильного визначення системності в соціальному пізнанні суперечить самому духові системності. Цей дух полягає у забезпеченні максимально широких можливостей функціонально еквівалентних заміन при розв'язанні будь-якого питання соціального розвитку: будь-які ціннісно не обґрунтовані обмеження таких замінів роблять систему не виправдано жорсткою, негнучкою, а отже, слабко адаптивною, що становить найбільшу загрозу для неї.

Якою ж є соціальна роль тих цінностей, що визначають функціональні характеристики соціальної системності? М. Бойченко стверджує, що цінності не лише створюють певні запобіжники у функціонуванні соціальних системних механізмів, а й визначають головні рушії системного соціального розвитку. Либонь найважливішою для монографії видається думка, що саме цінності є тим організуючим началом, яке зводить у єдиний системний процес усі системні детермінації соціального розвитку — починаючи від фізичних та біологічних і завершуючи духовними.

Цінності, до яких апелює автор аналізованого дослідження, слід, на його думку, визначати через співвіднесення з конкретними сталими комунікативними спільнотами як джерелом і носієм цінностей. Будь-які інші ціннісні прояви у суспільному житті є похідними — цінності особистості формуються під впливом цих спільнот, інституційні цінності набувають дієвості через опертя на конкретні комунікативні спільноти, навіть соціальні системи, яким властива вища міра самодостатності, по-різному реалізують свої ціннісно-сміслові коди за посередництва комунікативних спільнот і не інакше, як у таких спільнотах.

Тим самим, завдяки оригінальній концептуалізації системного підходу в соціальному пізнанні, запропонованій М. Бойченком, системний підхід набуває цілком гуманістичних рис. Людина вже не постає як випадковий і легко замінний «гвинтик» у соціальній машинерії, як це видавалося (і часом небезпідставно) кри-

тикам модерних концепцій системності — від Маркса і Маркузе до французьких постмодерністів. Як учасник різних комунікативних спільнот людина дістає широкі й альтернативні можливості втілення системної раціональності у суспільному житті. Тим самим і сутність людини визначається не стільки через бунт проти суспільства як системи, звичайно і справді «позбавлений сенсу і нещадний» (за оригіналом «бессмысленный и беспощадный»), скільки через з'ясування системних шляхів самореалізації особистості у соціальній комунікації з іншими особистостями. Можна навіть сказати, що системна соціальна теорія набуває чи не найвищого ступеня гуманістичності — позаяк виявляє і концептуалізує найбільш надійні (системні) шляхи реалізації гуманістичного потенціалу особистості.

Варто додати, що запропонована М. Бойченком версія системної теорії суспільства базується на глибокому і дискурсивному аналізі сучасних соціально-філософських досліджень, передусім західноєвропейських. Варто виокремити дві основні традиції, які розвиває автор через полеміку з ними. Це теорія соціальних систем у версії Ніколаса Лумана і критична соціальна теорія, презентована передусім Юргеном Габермасом. Опертя на ці традиції сприяє прочитанню даного монографічного дослідження з погляду світового філософського загалу як особливої стійкої комунікативної спільноти, а отже прилученню вітчизняної науки до розвитку спільного європейського і глобального наукового простору.

Варто побажати авторові в подальших працях чіткіше окреслити висліди застосування пропонованої інтерпретації методології соціального пізнання для конкретних соціальних і гуманітарних наук. Окрім того, попри цілком зрозуміле бажання уникати будь-якого натяку на догматичність у визначенні системності соціального пізнання, варто було б виокремити визначення поняття системи у спеціальний підрозділ, що посприяло б ціліснішому сприйняттю авторської концепції системного підходу в соціальному пізнанні. Зрештою, доцільно й далі розвивати пропонований у книжці системний підхід у соціальному пізнанні застосовно до сучасної спеціальної соціально-наукової та гуманітарної проблематики. Втім, можна стверджувати, що самі соціальні, гуманітарні та інші науки про суспільство власне й рухаються у своєму розвитку в тому напрямі, що його окреслює пропонована вітчизняному читачеві монографія.

---

*Олег  
Кисельов*

## **«РЕЛІГІЄЗНАВЧІ НАРИСИ»: НОВИЙ ЧАСОПИС З РЕЛІГІЄЗНАВСТВА**

---

Некомерційний і не «ВАКівський» часопис «Релігієзнавчі нариси» видає громадська організація Молодіжна асоціація релігієзнавців. Він має на меті заповнити нішу часописів «за інтересами» — не заангажованих ані фінансово, ані адміністративно, ані конфесійно, ані тематично. Видання зареєстроване як щорічне, відтак станом на сьогодні маємо тільки два числа, що вийшли відповідно 2010 та 2011 років, хоча починаючи з 2012-го редколегія журналу має намір видавати його двічі на рік.

У чому особливість цього часопису? По-перше, оскільки він не увиходить до переліку фахових видань (що є принциповою позицією редакційної колегії), то, з одного боку, публікація у ньому є безоплатною (часопис видають за рахунок коштів Молодіжної асоціації релігієзнавців), а з іншого — кількість аспірантів та докторантів, які прагнуть опублікуватися у ньому, наближається до нуля. Останній факт дає можливість редколегії й одночасно стимулює самій вести пошук і запрошувати авторів до публікації, а відтак — формувати змістове наповнення часопису.

По-друге, «Релігієзнавчі нариси» мають певні сталі рубрики, які переходять із числа в число. Ідеться перш за все про такі рубрики, як «Релігієзнавство у Східній Європі», «Теорія і методологія», «Переклад», «Архів» та «Новинки літератури».

Рубрика «Релігієзнавство у Східній Європі» подає статті, що розкривають історію, сучасний стан та перспективи розвитку дослідження релігії у країнах Східної Європи. Чому увагу зосереджено саме на цьому регіоні? На мою думку, постсоціалістичні країни мають спільні проблеми подолання домінування марксист-



ської методології у дослідженні релігій, відтак, для українських релігієзнавців вкрай важливо бути обізнаними з тенденціями розвитку релігієзнавчої науки у сусідніх країнах. У перших двох числах цю рубрику репрезентовано статтями Л. Владиченко про релігієзнавчі інституції України, Г. Гофмана про історію розвитку дослідження релігії у Польщі, С. Карасьової про інституційне оформлення релігієзнавства у Білорусі та П. Костилева про проблеми релігієзнавчої освіти в Росії. Вже відомо, що у третьому числі міститиметься стаття А. Ніколової про болгарське релігієзнавство, а в наступних числах — статті про сучасний стан релігієзнавства у Вірменії та Чехії.

У схожому контексті сформовано і другу рубрику часопису — «Теорія і методологія», де йдеться про ретрансляцію та аналіз напрацювань західного релігієзнавства, а також розвиток власної теорії та рефлексію над нею. Цю проблематику вже репрезентовано статтями О. Сарапіна про проблему сутності релігії у вітчизняному релігієзнавстві, О. Дзюби та В. Хромця про аналіз релігії як системи, С. Капранова про проблеми ідентифікації конфуціанства як релігії, О. Кисельова про типологію та класифікацію віри багаї та І. Папаяні про наративний підхід до релігійної ідентичності. У наступному числі заплановано опублікувати статті Д. Шестопальця про проблему «інсайдер—аутсайдер» у релігієзнавчих дослідженнях та О. Мухи про застосування постмодерністської методології у релігієзнавстві.

Рубрика «Переклад» ознайомлює читачів із сучасними зарубіжними дослідниками релігії, що, на думку редколегії, має стимулювати вітчизняних релігієзнавців до більш виражених у теоретичному плані студій. Читачам пропонувано переклади статті всесвітньо відомого соціолога релігії Р. Старка «Секуляризація — спочивай із миром» та лекції британського релігієзнавця Дж. Кокса «Релігія без Бога: методологічний агностицизм та майбутнє релігієзнавства». Орієнтуючись на те, що переклади можуть бути використані у навчальному процесі, передусім у підготовці фахівців-релігієзнавців, у третьому числі буде подано статтю Р. Стадстила та П. Кабрери про першоджерела у релігієзнавстві. Цією публікацією можна буде послуговуватися при викладанні курсу з методології наукового дослідження не лише релігієзнавцям, а й філософам, культурологам, політологам та студентам інших соціогуманітарних спеціальностей.

Рубрика «Архів» актуалізує доробок вітчизняних мислителів минулого і привертає увагу українських читачів до вітчизняної традиції осмислення та дослідження релігійних традицій. У випусках часопису, що вже побачили світ, рубрику репрезентовано уривком з книги «Філософія релігії» М. Боголюбова та першою частиною статті Ф. Орнатського «Виклад і критичний аналіз погляду Макса Мюлера на релігію, її походження та розвиток». У третьому числі часопису публікуватиметься стаття академіка А. Кримського про бабізм та багаїзм.

Ще одна постійна рубрика часопису — «Новинки літератури» — містить рецензії на нові книги з релігієзнавчої тематики та бібліографії. У часописі вже надруковано рецензії на книги О. Кисельова «Феномен екуменізму в сучасному християнстві», О. Костюка «Релігійний міф: становлення і трансформація», О. Богомоллова, С. Данилова та І. Семиволоса «Іслам і політика ідентичностей у Криму», К. Колдвела «Роздуми над революцією в Європі: іміграція, іслам та Захід» (Reflections on the Revolution in Europe: Immigration, Islam and the West), Н. Гаврилової

«Сучасна релігійність. У що і як вірить молодь України» (Современная религиозность. Во что и как верит молодежь Украины), Г. Гофмана «Історія релігієзнавства у Польщі», А. Книша «Іслам в історичній перспективі» (Islam in Historical Perspective) та М. Столяр «Релігія радянської цивілізації» (Религия советской цивилизации).

Наведена у часописі бібліографія відображає видані в Україні індивідуальні та колективні монографії і брошури з релігієзнавчої проблематики, а також підручники та посібники зі спеціальних релігієзнавчих дисциплін.

У другому числі «Релігієзнавчих нарисів» також започатковано публікацію переліку дисертаційних робіт з релігієзнавчої проблематики на підставі оголошень, поданих у виданнях «Науковий світ» та «Бюлетень ВАК України». Редколегія вважає, що ознайомлення із переліком дисертаційних робіт допоможе читачам зорієнтуватися у тематичних напрямках вітчизняного релігієзнавства.

Крім зазначених рубрик, у перших двох числах часопису подано статті, присвячені Євангелію від Фоми, космологічним уявленням циган та зороастрійців, деяким аспектам історії християнства, юдаїзму та ісламу на території сучасної України, а також окремим аспектам сучасної релігійної ситуації як в Україні, так і у світі загалом.

Читач уже міг помітити, що значна частина статей часопису присвячена не християнству, що відповідає політиці редколегії. Це пов'язане з тим фактом, що релігієзнавство саме по собі є достатньо християноцентричним — поняттєвий апарат і значна частина концепцій, класифікацій та типологій мали за відправну точку саме християнство. З іншого ж боку, наука про релігію постала у другій половині ХІХ сторіччя як порівняльне релігієзнавство, тому звертала увагу переважно на нехристиянські релігії. Тому для вироблення валідних релігієзнавчих концепцій і теорій дослідники мають бути обізнані не лише із християнством. Поряд із тим, позаяк українське суспільство є поліконфесійним, наукове та експертне співтовариство потребує фахівців із різноманітних релігійних традицій. Відповідаючи на цей академічний запит, редколегія вишукує фахівців з нехристиянських релігій і, публікуючи їхні статті, прагне викликати інтерес у студентів та молодих дослідників до дослідження як найширшої тематичної палітри. Зокрема, у третьому числі заплановано опублікувати статтю А. Шабашова про релігійність гагаузів та статтю І. Колесника, присвячену дзен-буддизму.

Можна сподіватися, що за кілька років читачі часопису «Релігієзнавчі нариси» погодяться, що він поступово заповнює білі плями українського релігієзнавства.

*Арсентій  
Атоян  
Олександр  
Єременко*

## **МОНТЕНЬ НА ВСІ ЧАСИ: простір пошуків, культура спорів**

---

Дев'яностий рік. Листопад. Глуха осінь. Листя під ногами дорогою до будинку політосвіти, нещодавно переданого Луганському педінституту, дрібний дощик — материнна погода, обмін жартами про мосьє Мішеля, котрий жив у краю виноградників, вважав себе всеїдним, але не полюбляв кислий німецький трунок — пиво. Чому, власне, Монтень, а не великий ім'ярєк луганчанин-донецчанин (своїх замало — позичте у сусідів)? Присутні в погано освітленому приміщенні теревенять про нову філософську спільноту. Дискусія знаменує народження філософського товариства, що самочинно присвоїло собі ім'я французького скептика.

У листопадових відблисках вечірнього міста сфокусувався скептицизм покоління щодо найближчого минулого, сьогодення і майбутнього. Хотілося відчуженого філософського холодного погляду. Виходило як завжди: ангажовані спори, поступово увиразнюване різноголосся, переконання, що ми різнодумці. І це була *перша і головна* інтенція існування спільноти. *Другою* можна назвати — готовність ділитися знаннями з усіма охочими. Це можна позначити як «філософію для всіх», а не тільки для фахівців. *Третьою* інтенцією можна назвати — відсутність ієрархії та рівність у праві голосу і висловленні позицій. *Четвертим* принциповим допущенням була прихильність до усного філософування — переважна більшість доповідей, — хоча й були винятки, — народжувалися в живому промовлянні та обговоренні, помежованому відхиленнями від теми, імпровізаціями на репліки учасників зібрання.

Оформлення Філософського Монтенівського товариства (ФМТ) відбулося за рішенням кафедри філософії Ворошиловградського державного педагогіч-

ного інституту ім. Т.Г. Шевченка від 25 жовтня 1990 року. Перші збори сталися 15 листопада 1990 року в Будинку політосвіти. 16 вересня 2003 рішенням кафедри філософії культури та культурології Товариство було зареєстровано при кафедрі філософії культури та культурології Східноукраїнського національного університету ім. Володимира Даля. Об'єднання любомудрів, як фахівців, так і аматорів філософської культури, не ухвалило ані програми, ані статуту, не обрало ані голову, ані секретаря, а просто домовилося збиратися й обговорювати доповіді на теми, близькі кожному й означені філософським аспектом. У Товаристві й сьогодні представлені індивідуально філософи, історики, філологи, культурологи, естетики, політекономисти, літературознавці, медики, журналісти, студенти, аспіранти, «технарі» тощо, — усіх не перелічити. Вік промовців коливається від сімнадцяти до сімдесяти.

До тих, хто володіє абсолютною істиною, з нашого боку прохання — не турбувати; не стрясати повітря в нашій аудиторії з її наелектризованими імпульсами самостійного пошуку не адептів, а ідей. Саме ідея альтернативності будь-якого можливого ідейного багажу змушувала нас відштовхуватися від ідеї, що немає єдиної можливої системи поглядів і переконань, яка б забезпечувала доступ до істини самим фактом належності до неї. З цього джерела і з цього первня виплаває методологічний плюралізм підходів, без огляду на визначеність думок багатьох відвідувачів наших зборів.

Упродовж двадцяти років ніхто з шукачів істини, ладних виступити, не наразився на відмову. Виступали професори, заслужені діячі науки та мистецтв, поети й викладачі, аматори та адепти, студенти й несподівані для самих себе гості. Управляє поточними справами Товариства Рада ФМТ, до якої може увійти кожен, хто не пізнав абсолютної істини, прочитав три томи Монтеня і принаймні двічі виступив на зборах Товариства із власною доповіддю. Достеменно прикмета: хто завітав до нас одного разу, той обов'язково загляне знову, хай і не в той самий рік.

Будь-яка людська справа неможлива без людей. Варто назвати перших учасників ФМТ — О. Єременка, К. Дерев'янка, В. Кузнецова, Ю. Молчанову, І. Кононова, А. Атояна, К. Зарубицького, П. Нестерова, С. Прасолова; це, власне, неповний перелік складу перших зборів у луганському Будинку політосвіти 15 листопада 1990 року. Відтоді безліч людей долучилися до нас. Важко переоцінити внесок у наш маленький філософський рух таких особистостей, як психолог О. Соловійов, філософ та естетик В. Ілюшин, журналіст О. Блюмінов, київський професор В. Малахов, луганський лінгвіст А. Зеленько, поет О. Заславська і багато інших.

За всі роки існування Монтенівського товариства на його засіданнях було обговорено більш як триста тем з різних царин філософського і не лише філософського знання.

Найбільша «питома вага» припадає на проблематику соціальної філософії в усьому розмаїтті її розділів і напрямів. Цій проблематиці було присвячено близько 100 доповідей. Деякі (близько 20) мали радше політологічний характер або виходили у предметне поле теоретичної соціології. Власне соціально-філософським питанням було присвячено 78 доповідей, з-поміж них чи не половина заторкували проблематику філософії історії. Серед найчастіше обговорюваних тем назвемо аналіз особливостей консервативної та утопічної свідомості, зокрема лівих і

революціоністських ідеологій; осмислення соціально-історичного коріння демократії й тоталітаризму; розгляд різних аспектів цивілізаційного підходу, особливо проблематики «центр — периферія», специфіки східнослов'янського цивілізаційного світу, особливостей відносин обміну в різних цивілізаціях; висування футурологічних прогнозів, насамперед тих, що впливають з геополітичних трансформацій і з «викликів» сучасної кризи. Чимало доповідей були присвячені питанням спрямованості й сенсу історії, ролі особистості в історії, теорії історичної події. Ще один «вагомий» розділ тематики доповідей — соціально-філософські аспекти латиноамериканістики.

Вельми обширний розділ інтересів монтенівців — культурологія і філософська антропологія. У рамках цього напрямку було обговорено 84 доповіді та проведено один диспут. Головна увага була зосереджена на таких темах: розгляд особливостей різних культур, зокрема української; осмислення традиції як культурного феномену; аналіз діалогічних механізмів у культурі; виявлення філософських аспектів творчості великих письменників, зокрема філософське осмислення «вічних образів» світової літератури; обговорення широкого кола питань особистісного розвитку (механізми самореалізації людини; співвідношення підсвідомості, свідомості і самосвідомості; мовні аспекти особистості; етапи становлення особистості в історії; особистість у культурі постмодерну). Досить пильно розглядалися проблеми сакралістики (причини процесу десакаралізації світу в суспільній свідомості; роль сакральних символів у культурі; естетичні аспекти сакрального).

Дискурс сакралістики невимушено переходив у проблемне поле релігієзнавства і богослов'я. В рамках цього напрямку пролунали близько двадцяти доповідей і відбулися три диспути. Найбільший інтерес викликала проблема співвідношення віри, знання і невір'я (диспути були присвячені саме цій темі). Обговорювалося також взаємовідношення світових релігій і нетрадиційних конфесій, розглядалися особливості християнських ересей, аналізувалася природа міфологічної свідомості. Кілька разів монтенівці навіть поверталися до проблеми доказів буття Божого (!).

Окремий напрямок інтересів членів Товариства становлять питання семіотики, психології й навіть психофізіології мозку. З цієї тематики ми заслухали більш як 30 доповідей. Серед найчастіше обговорюваних тем: семіотичні аспекти пізнання і людської суб'єктивності в цілому (суть інформації; природа знаку; філософія спілкування; філософія вчинку; гендерна проблематика; філософські аспекти психоаналізу). Особливу увагу привернула проблема психофізичного паралелізму і, рівною мірою, семіотика мозку.

Значний інтерес привернуло обговорення доповідей у межах такої «екзотичної» для сучасного дискурсу сфери філософського мислення, як метафізика (у, так би мовити, аристотелівському розумінні слова, як «перша філософія»). Із розвитком філософії метафізику скинули з її трону. У величезному, проте з ознаками занепаду царстві сучасної філософії метафізика перебуває у становищі Попелюшки. Втім, відрадно зазначити, що серед монтенівців є палкі прибічники «поваленої королеви».

Питанням категоріального осмислення буття, суцього, істини було присвячено 26 доповідей. Бурхливо обговорювалися такі теми, як принципи побудови системи категорій і цілісних філософських картин світу (особливо пильно роз-

глядалося питання визначення загального і діалектики можливого і дійсного) і природа раціональності (зокрема форми й види діалектики та питання про сутність істини). Не можна не спокуситися навести назви деяких доповідей метафізичного розділу: «Про безумовно перше», «Про безумовно друге», «Про безумовно третє» (доповідач — О. Сгонніков).

Що стосується «гегемона» сучасних філософських володінь — історії філософії, то їй було присвячено 33 доповіді. На перший погляд, чимало, але насправді не надто — з огляду на те, що це приблизно одна десята від загального числа виступів. Хоч як це дивно, але Мішель Монтень опинився на другому місці за частотою обговорюваності у Монтенівському товаристві. З першого місця його відтіснив Микола Бердяєв, творчості якого було присвячено близько половини історико-філософських доповідей. Розглядали ми також різні форми скептицизму, аналізували окремі аспекти учень Платона, Аристотеля, І. Канта, Г. Гегеля (зокрема російське гегельянство), Ніколая Кузанського, П. Тейяра де Шардена. Неабияку увагу привернули погляди представників Франкфуртської школи.

Незрідка на засіданнях Товариства обговорювалися монографії, статті й художні твори «монтенівців» (зокрема: монографії А. Атояна «Соціомаргіналістика», О. Єременка «Історія як подієвість», О. Соловійова «Людське Я і його неістина», В. Шелюто «Естезис сакрального», книга відомого московського професора Б. Горба «Анафема Маяковського і Російський Апокаліпсис ХХ століття», навчальний посібник «Нариси історії світових цивілізацій» (С. Довжук, С. Попов, А. Атоян та ін.). Йшлося також про збірки відомого Луганського поета О. Заславської.

Іноді Товариство трансформувалося у своєрідний клуб інтелектуального кіно. Тоді на його засіданнях відбувалися перегляд і обговорення кінокласики, фільмів сучасних видатних і просто цікавих режисерів. Зокрема, пристрасні спори монтенівців викликали кінофільми «Забрискі-пойнт» (М. Антоніоні), «Скромна чарівливість буржуазії» (Л. Бунюель), «Дитя Макона» (П. Гринвей), «Король-рибак» (Т. Гіліам), «Че Гевара: Щоденники мотоцикліста» (С. Салес), «Пил» (С. Лобан), «Ніцше в Росії» (Н. Шоріна) та ін.

Примітною особливістю засідань Монтенівського товариства є сама їхня структура. Доповідачеві надають до сорока хвилин, а якщо він не встиг цілком викласти тему, то ще п'ять хвилин. Потому — три кола запитань, і кожен присутній може поставити максимум три питання. Час відповідей на запитання не регламентований. Далі передбачено одне коло виступів. Кожен присутній, якщо має що сказати, висловлює свої міркування з приводу почутої доповіді. На такий виступ надається до десяти хвилин, і ще доповідач має до десяти хвилин для завершального слова. Традиція такої побудови засідання неухильно дотримується.

Звернімо увагу на ті десять хвилин виступів із критичними зауваженнями, які зазвичай бувають неупередженими й нерідко навіть уїдливіми. На жодному захисті, на жодній конференції ми не спостерігали таких гострих і змістовних дискусій, як на засіданнях Товариства. Отже, коли хтось із колег зацікавлений у тому, щоб *справді* обговорити свою концепцію, — запрошуємо його на засідання Монтенівського товариства.

І ще одне, можливо, вкрай суб'єктивне враження. Готуючи цей матеріал, ми проглянули архів Товариства. На жаль, в анналах Товариства не зберігаються

матеріали виступів і обговорень. Збереглися лише назви доповідей і диспутів. Та навіть одні назви пробуджують спогади про славні філософські баталії. Перед нашим розумовим поглядом постали бастіони смислу, наполегливо споруджувані доповідачами, запеклі атаки одних слухачів і спокійні усмішки інших — тих, хто окопався на пагорбах скептицизму; каверзні випадки, вдалі відповіді, пропущені удари; діри в аргументації, поспіхом надолужувані імпровізованими тезами й розширювані неочікуваними антитезами. Цілком уявнилося, що життя монтенівців було заповнене не лише повсякденними турботами про хліб насущний, ремонт зіпсованих кранів або вибір шпалер для спальні.

Тріпотить під протягами побуту прапор буття. Але не впаде, допоки збиратимуться разом диваки, ладні до хрипоти сперечатися про метафізичні аспекти геополітики, про діалектику висловлень і суперечностей або про шукання доктора Фауста.

Одне слово, бути монтенівцем означає безкорисливо шукати істину і цікаво проводити час. Запрошуємо!

Даруйте, але ж Монтень жив у XVI сторіччі? Тож куди ви нас кличете? Атмосфера XVI сторіччя зовні видається мало відповідною для паралелей із нашою добою, але наша свідомість буквально начинена образами схожого штибу. Помандруймо сторінками Монтеня і переконаємося: проблему духовного звільнення порушено слушно. Розв'язання можуть бути знайдені думкою і перевірені практикою.

Постать Мішеля Монтеня актуальна і своєчасна в культурі часів постмодерну, бо поточна криза гуманізму має схожу природу і того самого ворога — фанатизм і безкарність тих, що повірили у свою особливу місію і власну мету. Самопізнання Монтеня рухалося по тонкому льоду майже невіри. Критика догматичних побудов і оновлення предмета філософії були його постійною турботою. Монтень стояв біля витоків розуміння самосвідомості як практики: неможливо звільнити себе, не звільняючи інших.

Ціннісний дощ ми пережили під парасольками сумніву за часів прекрасних сезонів луганського скептицизму. Навколо інше суспільство, інші цінності? Прапори на баштах інші, істини на слуху нові? Годі брехати. Все те саме. Зберігається вічне питання філософування: *Як жити в суспільстві, помилкових цінностей якого ти не поділяєш?* Творити нові, триматися того, що відчуваєш істинним, битися з тим, що явно знецінює життя і гідність людини. Це те *інше*, що не є даним тим, хто сказав «Так» посталій епосі. Скажіть «Ні», похитайте із сумнівом головою і філософуйте на свій страх і ризик. Філософія — рух, похід, вчинок, відмова. Вона у структурі життєвого поступу і культурного коду. Заради звільнення себе — звільняйте інших... Занурюйтесь у подію співбуття!

---

*Арсентій Атоян* — доктор філософських наук, доцент кафедри філософії культури і культурології Східноукраїнського національного університету ім. Володимира Даля.

*Олександр Єременко* — доктор філософських наук, професор кафедри світової філософії і естетики Східноукраїнського національного університету ім. Володимира Даля.

---

---

*Віктор  
Малахов*

## **ПРОЦЕС ПШОВ?** **Про Школу молодого філософа** **«Філософія. Політика. Культура»** **(Москва, 20—25 червня 2011 року)**

---

Серед пострадянських філософів не тільки старшого, а й цілком ще середнього віку не так уже мало, напевно, тих, хто пам'ятає філософські школи радянського часу, на яких дехто з них перебував у гурті «учнів», а хтось примірював уже й мантию «метра», — які то були свята філософського спілкування, як тісно там спліталися нитки думки і дружби. У похмурі 1990-ті все це обірвалося — здавалось би, раз і назавжди. І ось — нова спроба: Школа молодого філософа країн СНД «Філософія. Політика. Культура». Кінець червня 2011 року, підмосковне Воскресенське, затишний пансіонат на території колишньої урядової дачі.

У роботі Школи брали участь представники шести країн СНД — Азербайджану, Білорусі, Вірменії, Росії, Таджикистану, України. Від кожної — делегація філософської молоді (студенти, аспіранти, молоді дослідники) плюс двоє чи троє лекторів; від Росії як прийнятної сторони лекторів було більше.

Від самого початку приїжджі могли оцінити гостинність і розпорядливість тих, хто їх зустрічав у Москві. Комфортний прийом і добовий перепочинок в академічному готелі в Узькому явно пішли на користь навіть нам, киянам, — що вже й казати про прибульців із віддаленіших місць. Забігаючи наперед, слід відзначити, що дружня турбота молодих московських колег (аспірантів, студентів) супроводжувала нас упродовж усіх днів роботи Школи і відчутно прикрашала наше перебування у Воскресенському.

Тематика заявлених у програмі Школи лекцій здебільшого відбивала її назву. Привернули найбільшу



увагу слухачів і найбільше запам'яталися лекції академіка РАН, директора Інституту філософії РАН А. Гусейнова «Політика і мораль: уроки Аристотеля», головного наукового співробітника ІФ РАН, доктора філософських наук В. Межуєва «Філософія в системі культури», завідувача сектору етики ІФ РАН, доктора філософських наук Р. Апресяна «До методології генеалогічного дослідження моралі», головного наукового співробітника ІФ РАН, доктора філософських наук Е. Соловйова «Моральність і право: проект І. Канта», завідувача відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії ім. Г. Сковороди НАН України, доктора філософських наук Є. Бистрицького «Партикуляризм і універсальність культурної ідентичності»... Проте й інші лекції викликали цікавість аудиторії; здається, запитань і полемічних реплік на свою адресу ніхто з тих, хто виступав, не уникнув.

Часом у залі, де працювала Школа, здійсмалися бурхливі дискусії — найчастіше, за моїми спостереженнями, щодо характеру взаємозв'язку філософії й політики та навколо наболілої проблеми національної ідентичності. Так, гадаю, нікого з присутніх не залишила байдужим суперечка з цього приводу, що спалахнула десь на третій день конференції між Е. Соловйовим, В. Межуєвим і Є. Бистрицьким — втім, уся її жвавість не завадила сперечальникам увечері того самого дня віддаватися розкошам спілкування за одним столом, як личить старим друзям. А от запальні міркування Межуєва про філософію та її місце в культурі помітного відгуку не мали. На жаль. Розворот уваги був усе ж таки інший.

Чи вιάло взагалі на заняттях Школи духом філософії як такої? Можна з певністю стверджувати: так, вιάло. Особливо, коли справу брала у свої руки згадана вище стара московська гвардія — Соловйов, Межуєв... Приємно було відчувати ширість їхнього буття-у-філософії, безоглядність філософської самовіддачі. Межуєв, так той узагалі відсидів на Школі (разом із С. Нікольським, заступником директора ІФ РАН, доктором філософських наук) майже всі лекції, немовби найстаранніший з учнів, і для кожного промовця в нього знаходилося своє, інколи зацікавлене, інколи в'їдливе слово, незмінно спрямоване в бік її Величності Філософії.

Безперечно, невмирущий дух філософії овівав і спілкування молодих учасників Школи. І з огляду на це маю згадати добром нашу українську делегацію, хлопців та дівчат, що увіходили до її складу, — аспірантів Національного педагогічного університету ім. М. Драгоманова Антона Дробовича та Євгена Шушкевича, їхніх колег з Інституту філософії ім. Г. Сковороди Юлію Слуцьку, Володимира Волковського та інших — відкритих, допитливих, розумних. У шкільній аудиторії вони, їй-право, виглядали «на п'ять». Впевнений, що розмови про філософію точилися в їхньому колі — як і в колі інших учасників Школи — і на прогулянках задумливим парком, і далеко за північ у помешканнях пансіонату, де всі ми оселилися на ті дні.

А проте — чи то, може, з роками стаєш таким скептиком? — за моїм суб'єктивним враженням, нинішнє «шкільне» спілкування відрізнялося від того, що царювало на отих уже давніх школах 1980-х — початку 1990-х років однією істотною деталлю: чіткою свідомістю межі, за якою принципат філософії закінчується і розпочинається звичний повсякденний світ з його вельми прагматичними й неглибокодумними інтересами.

Кажу про це не в критичному запалі — навпаки, керуючись почуттям любові до нашої спільної справи життя і тривоги за неї. Тривоги за той святий вогонь, що його раз у раз доводиться роздмухувати, берегти серед людських холодів, серед поглядів, відверто спрямованих урізнобіч, поглядів, що не бачать, не сприймають один одного. І на самій Школі — що поробиш, такі вже реалії пропонує нам нинішнє життя — раз у раз доводилося спостерігати, як сидять поруч люди навіть із близьких, здавалося б, країн і знати не ладні своїх сусідів-«однокурсників», не те щоб поринати разом із ними в якісь спільні філософські роздуми. Тож дуже хотілося б, щоби на подальших зустрічах такого кшталту, якщо вони відбуватимуться, філософії та культури було трохи більше, а політики й усього, що з нею пов'язане, — трохи менше. Таке принаймні моє особисте побажання.

Коли відчуваєш уразливість чогось непересічно важливого для тебе, тим паче починаєш його цінувати. Маємо широко подякувати Інститутові філософії Російської академії наук та Міжнародному фондові Гуманітарного співробітництва держав-учасниць СНД за їхню шляхетну ініціативу з відродження традиції Шкіл молодого філософа — і побажати цій традиції плідного продовження за нових умов.

...Насамкінець згадаю останній вечір Школи, який поєднав усіх її учасників — і молодших, і старших. З імпровізованої сцени лунали різними мовами пісні, вірші; мені запам'ятався давній танець у виконанні вірменських дівчат — танець трагічний і прекрасний. Очевидно було, що людям радісно відкривати один одному свої таланти, які в кого є, ділитися своєю щирістю, кращими набутками своєї душі. Виходить, що Школа, сама атмосфера Школи все ж сподвигнула їх на таке, — чому ж не сподіватися на її благодійний вплив і в галузі власне філософської співтворчості, у справі розгортання діалогу філософських генерацій і спільнот.

Гадаю, сподіватися треба.

# ПАМ'ЯТІ ВИДАТНОГО ФІЛОСОФА

---



(1928—2012)

## АВЕНІР ІВАНОВИЧ УЙОМОВ

---

Із сумом повідомляємо, що 29 травня на вісімдесят п'ятому році життя пішов від нас видатний філософ, професор філософського факультету Одеського національного університету імені І.І. Мечникова Авенір Іванович Уйомов.

Авенір Уйомов — філософ, логік і методолог науки, автор понад 450 наукових праць, дійсний член Міжнародної академії науки, промисловості, освіти та мистецтва (Каліфорнія, США), академік Академії історії та філософії, природничих і технічних наук, академік Української академії економічної кібернетики, академік Міжнародної академії організаційних та управлінських наук, дійсний член Міжнародної академії філософії, фундатор відомої наукової школи. Підготував понад 35 кандидатів та 3 докторів наук.

Народився 4 квітня 1928 року у селі Поріччя Шуйського району Іванівської області. 1949 року закінчив філософський факультет, а 1952-го — аспірантуру на кафедрі логіки Московського державного університету імені М.В. Ломоносова й захистив кандидатську дисертацію «Аналогія в сучасній техніці». У 1964 році захистив докторську дисертацію «Речі, властивості та відносини і теорія висновків за аналогією».

Працював викладачем, доцентом, завідувачем кафедри філософії в Іванівському педагогічному інституті з 1952 по 1964 рік, коли його було запрошено на посаду завідувача кафедри філософії Одеського державного університету, на якій він працював до 1973 року.

Упродовж 1973—1996 років обіймав посаду завідувача відділу теорії управління та системного аналізу в Одеському відділенні Інституту економіки АН України (зараз — Інститут проблем ринку та економіко-екологічних досліджень НАН України), а за сумісництвом

був професором кафедри філософії природничо-наукових факультетів Одеського державного університету, в якому працював загалом 48 років.

Професор Уйомов був членом спеціалізованої ради із захисту докторських дисертацій, членом редколегій збірника «Філософські пошуки» (Львів—Одеса) і часопису «Органон» (Братислава). Будучи автором і співавтором численних монографій і статей, зокрема присвячених проблемам створеної ним параметричної загальної теорії систем, він розробив низку посібників з логіки, й деякі з них було видано в Китаї та на Кубі. Його праці перекладено в Росії, Китаї, Голландії, Польщі, Угорщині, Чехословаччині, Німеччині, численні статті з питань параметричної загальної теорії систем та мови тернарного опису — у США та Бразилії. Він брав участь у багатьох міжнародних конгресах, з'їздах та конференціях.

Авенір Іванович, знаний як фундатор і незмінний головуючий Одеського філософського товариства, яке від 1968 року збиралося на свої засідання не менш як раз на місяць, брав також активну участь у створенні першого на півдні України філософського факультету й був відчутно присутнім у громадському житті міста Одеси.

Пам'ять про професора Авеніра Івановича Уйомова назавжди залишиться в наших серцях.

# Abstracts

---

*Myroslav Popovich*

## **On the possibilities of analytic philosophy**

The article deals with relation between the agenda of analytic philosophy and humanities. The author investigates the appeal of analytic philosophy appeal to psychological dimensions of a human being, to issues of mentality and to analysis of moral norms is considered. The problem is articulated of the relation between extensional evaluation of the action in terms of conformity with consequences and intensional evaluation of the action in terms of conformity with norms. It is stated that this problem requires analysis of the underlying deep semantics of the social norms of behavior. The descriptive nature of Kant's conception of the value of moral act is investigated. Analytical interpretations of the concepts of freedom, responsibility, law, justice, and solidarity are considered. The author makes a conclusion that the potential of contemporary analytic philosophy can be used for resolving problems of contemporary human science.

*Keywords:* analytic philosophy, action theory, moral act, freedom, responsibility, law, justice, solidarity

---

*Andrii Vasylchenko*

## **Fears and hopes of analytic philosophy**

The article analyses two peculiarities of analytic philosophy most often chosen today as an object of criticism by its opponents: lack of interest in the real world (*horror mundi*) and avoiding the subject (*horror sui*). The relation is explored between linguistic nominalism, typical for certain period of development of analytic philosophy in the 20<sup>th</sup> century, and Richard Rorty's pragmatic ethnocentrism. It is shown that Rorty articulates the "metaphysical fears" of analytic philosophy better than analytic philosophy itself. It is argued that these "metaphysical fears" can be overcome on the ground of methodological personalism and modal realism.

*Keywords:* analytic philosophy, linguistic nominalism, ethnocentrism, modal realism, methodological personalism

---

*Iryna Kysliakovska*

## **Information in critical rationalism**

The paper in epistemology is devoted to uses of information by K. Popper and J. Hintikka. The author places emphasis on disjuncture between two great philosophers' approaches in order to reveal that widely used notion of information of epistemic logic may lead to inconsistencies. They are infinite regress if C. Shannon's "elimination of uncertainty" method for measuring information in meaningful messages is used and reversion of clas-

sical rationalism ontology speaking of information as alternativeness semantic of “states of affairs”, “scenarios”, “courses of events” or “situations”. Popper’s approach to information as empirical content enjoys no demand instead as if it was already a lesson learned. His improbability criterion of new and interesting information is wrongly understood as improbability of eliminating alternatives.

*Keywords:* information, knowledge, rationality, epistemology

---

***Yaroslav Kokhan***

**Understanding of linguistic expressions**

Grounding on logical and psychological data, the author builds a complete scheme for generating and understanding of linguistic expressions by humans. Distinction between semantic and mental sense is introduced for the first time in the literature. Fundamental differences between senses and psychical images as units of two signaling systems in psyche are described.

*Keywords:* understanding, expression, exemplar, inscription, semantic sense, psychical sense, psychical image

---

***Mykola Symchych***

**The problem of God’s omniscience in the context of the analytical metaphysics of time**

The article is concerned with an important philosophical and theological dilemma: how to square God’s omniscience with human freedom. The author tries to address the problem from the perspective of time theory, rather than theology, and draws on contemporary disputes over the essence of time within analytical metaphysics. The article deals with two main approaches to the nature of time: the A-Theory and the B-Theory. It is proved that the eternalistic theory, one of the most famous solutions of the dilemma, supported by Boethius and Thomas Aquinas, presupposes the understanding of time which is characteristic of the B-Theory. The author proves that both the eternalistic theory and the B-Theory lead to determinism. He proposes the solution resting on the A-Theory. According to the solution, God knows all the future scenarios but does not know which of them will be chosen by a person. This solution is close to the open-theistic approach in the contemporary philosophy of religion. The author shows that the proposed solution does not minimize God’s perfection.

*Keywords:* free will, God’s omniscience, A-theory, B-theory, open theism

---

***Natalia Viatkina***

**Direct reference, deference and *de re* communication**

The nature of reference and mechanism of referring are in focus of second paper by author devoted to the topics given (*Filosofska Dumka*, 2010, no.5). Reference is considered as having intentional property of object presentation, on the one hand, and as direct demonstrative pointing out the objects, on the other hand. Deixis and anaphora are taken as supporting the view on reference as operating with objects given in text and in reality. Direct reference is revealed as semantic phenomenon as opposed to so called pure reference. The way of reconstruction of direct reference theory based on intuitions of Neo-Fregean and Neo-Russelian approaches and F. Recanati’s researches in direct reference and *de re* communication is given in the paper. Concept of deference as kind of anaphora

including the cases in which ordinary speakers defer to experts concerning application of natural kind words is outlined.

*Keywords:* reference, direct reference, referring, deixis, anaphora, deference, *de re* communication, Neo-Fregean, Neo-Russelian, Recanati, Putnam, Mamardashvili

---

***Oleksandr Mayevskyy***

### **Fragmented knowledge and adaptive rationality**

Standing upon the methodological bed-rock of the author's metaphysical phenomenalism, and reasoning in the tideway of analytical tradition of logical empiricism, the author synoptically presents the key issues of gnoseological definition of intelligence in their correlation to the theory of experience, knowledge, knowing (and its purpose), and also rationality, with due emphases laid upon them by contemporary relevant philosophical problems of individual knowing dynamics reckoned in. On the base of the introduced tentative definition system for respective notions, the fundamental fragmentedness is substantiated to be attributed to knowing by intelligent knowing entities (essences), as well as the metaphysical and the gnoseological content of the notion of rationality is elucidated therewith. The general conceptual vistas of theoretical de-humanization of the structuring principles of knowledge and knowing organization, as outlined in the paper, demonstrate a perspective at further development of a convergent human-machine theory of experience and knowing.

*Keywords:* gnoseology, theory of experience, phenomenalism, rationality, purpose of knowledge, fragmented knowledge, intelligence

---

***Yulia Korotchenko***

### **Contemporary analytics of evaluative text as a researching project**

The contours for analytic research of the evaluative text are marked in the paper. The aspects being pointed out relate to the revealing essential features of evaluation: its status, structure and truthfulness of evaluative proposition, ontology of evaluative text, and applicative aspects for using the evaluative structures. It is claimed that in its deep intrinsic structure the evaluative text is based on special language being extracted as a fragment of natural language. It can be called the evaluative sublanguage of natural language. This sublanguage being explicated can be used as a mean for constructing the evaluative texts. As texts consist of propositions it appears to be important to analyze the structure of such propositions which includes evaluative sublanguage elements if it is an evaluative text. It is demonstrated the effectiveness of analytic approach in researching the evaluative text.

*Keywords:* contemporary analytics of evaluative texts, evaluative sublanguage, evaluative proposition, evaluative, evaluative text

---

***Tetiana Chaika***

### **Conversations with Vilen Horskyi. My institute. Extract from history**

We continue publishing the interview of professor Vilene Serhiyovych Horskyi by Tetiana Chaika. The well-known Ukrainian philosopher tells about the tragic and grotesque pages of the history of home philosophic thought which have become a subject of the academic research.

*Keywords:* the history of Ukrainian philosophy, philosophic discussions of the 1920–30's, Institute of Philosophy