
*Мирослав
Попович*

ТЕОРІЯ ЗНАЧЕННЯ: «бути» чи «мати»

У самій постановці питання «бути чи мати?» чуємо моральну, ба навіть моралізаторську конотацію: «мати» нерідко розглядається як вираз спустошеності власницького прагнення і протистоїть «бути» як справжності, як повноті та внутрішньому багатству особистості. Заклик давньогрецького поета Піндара «Будь тим, ким ти є!» радше сприймався як вираження консервативних орієнтацій (рос. «каждый сверчок знай свой шесток»), однак буття як розгортання того, чим індивід є, як розкриття здібностей і можливостей особистості, як смисл життя — одна з парадигм європейського розуміння свободи («свобода для»). Зрештою, мають місце також виправдання філософії «мати» як філософії здорового індивідуалізму, як засобів завоювання «свободи від...» або як пошуків балансу обох полюсів протилежності. В історії радянської визвольної думки абстрактні дискусії навколо проблеми свободи мали величезне значення: варто згадати блискучу книгу Юрія Давидова «Праця і свобода» [Давыдов, 1962].

Можна, нарешті, не вбачати в «бути» і «мати» нічого, крім суто мовних феноменів, і шукати такого визначення, яке мало б точний чисто логічний зміст, не розрізняючи етичних та філософських тонкощів.

«Бути» в аналітичній традиції. Логічний зміст слова «бути» ілюструє формула простого категоричного силлогізму: «всі $S \in M$, всі $M \in P$, отже, всі $S \in P$ ». В українській мові «є» означає третю особу

однини слова «бути», себто, твердячи, що щось є, ми твердимо про об'єктивне буття чи існування якогось об'єкта, а в логічній символіці — про включення підмножини в множину. Тобто під кутом зору силогістики «бути» означає чисто обсягові відношення множин (класів).

Зрештою, як показав Ян Лукасевич, таким було лише середньовічне розуміння силогістики. В Аристотеля формула виглядає як «*M притаманне* всім *S*, *P* притаманне всім *M*, отже, *P* притаманне всім *S*». Це має істотне значення, оскільки судження із власним іменем не можна обертати — «Кай є людина» має смисл, а «(якась) людина є Кай» не має, бо не можна «бути Каєм». Предикат «притаманний» не можна приписувати одиничним об'єктам, ім'я одиничного об'єкта не може виступати в ролі предиката. З цього погляду, часто вживаний приклад «людина смертна, Кай є людина, отже, Кай смертний» просто хибний. З урахуванням цієї обставини «притаманний» слід розглядати як властивість, або *предикат*, приписуваний обов'язково абстрактному об'єктові.

У Середньовіччя розуміння існування (буття) як предиката мало величезне значення, оскільки було підставою для так званого «онтологічного доказу буття Бога». Просвітництво у боротьбі зі схоластикою формулює аргументи проти розуміння слова «є» як предиката, оскільки значення його подвійне — твердячи, що щось є, ми маємо на увазі або факт існування, або ту обставину, що щось *є чимось*. Іншими словами, ми або співвідносимо свої слова з дійсністю, твердячи, що вони істинні, або нічого не твердимо про стан справ у світі, а лише розкриваємо зміст (смысл) слова. У звичайному слововжитку в «природній мові» ця неточність може призвести до логічних помилок. Аналітична філософія прагне використовувати логіку як засіб уточнення понять, щоб уникнути суперечностей, неминучих, якщо спиратися на нібито туманну, неточну і заплутану «природну мову». З точки зору аналітиків, прихована парадоксальність виразів «природної мови», зокрема таких, що неявно містять припущення про існування, усувається в результаті логічної реконструкції мови. Так, за Раселом, речення «нинішній король Франції лисий» парадоксальне (неслушне ані воно, ані його заперечення). Але воно логічно коректно репрезентується у вигляді кон'юнкції двох речень: «*Існує* такий *x*, що *x* є нинішній король Франції, і *x* лисий». На цій підставі Квайн вважав, що «бути» означає просто «бути значенням зв'язаної змінної» і в жодному випадку не є предикатом. Такий підхід збігається з позицією Канта, для якого «бути» в жодному випадку не є предикатом (властивістю). Зрештою, в модальних логіках «бути» можна розглядати як певного роду предикат.

Мова і текст (мовлення). Добре відомі сьогодні приклади логічного аналізу виразів, що містять слово «бути», свідчать принаймні про небезпеку, яка пов'язана з некритичним вживанням поняття «буття». З іншого боку, в аналітичній філософії існує також тенденція звернення до семан-

тичного аналізу «природної мови» як значно багатшої за своїми можливостями, ніж формалізовані мови. По суті, звернення до «природної мови» означає, що логіка і філософія мови аналізують реальність актів мовлення (*speech acts*), повертаючись до загальноприйнятого в лінгвістиці розрізнення між “*la langue*” і “*la parole*” (де Сосюр).

Досвід аналізу «природної мови» в аналітичній філософії свідчить про те, що істинність чи хибність не є єдиними параметрами (вимірами) семантичного аналізу. Характерною рисою семантик «теорії мовленневих актів» (найповнішою з яких уявляється семантика Сьорля і Сьорля–Вандервекена) є значне розширення способів класифікації та оцінки актів мовлення, мовних вимірів (*dimensions*). Оцінка речень на істинність або хибність стосується лише одного з можливих вимірів — когнітивного. Класифікація мовленневих актів на асертиви, експресиви та декілька класів спонукальних актів (за Сьорлем — комісиви, демонстративи та перформативи) виводить аналітичну філософію за межі істиннісної семантики.

У зв'язку з цим великий інтерес становить запропонована Венсаном Декомбом семантика політичних суджень. Не ігноруючи оцінок будь-яких суджень, в тому числі політичних, на істинність і хибність, мусимо визнати, що сугестивні (спонукальні) мовленнєві акти мають власні виміри, такі як ефективність, жорстокість або моральність, і власні проблеми, такі як проблема меншого зла.

Звернення до семантик «природної мови» і створення нових способів оцінювання і вимірювання для комунікативних систем, що для них когнітивні оцінки не є релевантними, змушує насамперед змінити розуміння характеру уточнення понять у формалізованих системах. Уточнення засобами логіки понять, взятих із «природної мови», є, власне, перекладом їх формалізованою мовою, наближеною до мови математики. З перекладом завжди виникає проблема неточності й неадекватності. Це стосується і перекладу мовою логіки понять «бути» і «мати».

Очевидно, що уточнення понять «мати» і «бути» шляхом перекладу формалізованою мовою логіки не наближають нас до відповіді на питання: «мати» чи «бути». Аналітична філософія має звертатися до іншої емпірії — досвіду «природного» мовлення та його еволюції.

«Бути» і «мати» у «природних мовах». У різних «природних мовах» ці поняття формулюють по-різному. В деяких мовах переважають конструкції, що буквально означають «я маю...», в інших — конструкції типу «у мене є...». В західних українських діалектах переважає «я маю», у східних — «у мене є». А, наприклад, в атапаскській мові навахо зміст фрази «у вас є дрова» передається конструкцією, яка буквально означає «ваші дрова є (існують)» (див.: [Климов, 1973: с. 217]). Чи стоїть за цими відмінностями формулювань глибокий зміст, що протиставляє на рівні ко-

лективного підсвідомого переважно західноєвропейське «я маю...» переважно східноєвропейському «у мене є...»?

Виявляється, що осмислення різниці між «бути» і «мати» пов'язане з фундаментальними змінами у «мовній свідомості» — переходом від *активного* мовного ладу до *номінативного*. В мовах активного ладу істотною ознакою іменників і дієслів, що становить основу для їх класифікації, є наявність або відсутність у об'єктів життєвої активності та життєвого циклу. До активного класу у згаданій мові індіанців навахо належать імена людей, тварин, дерев і рослин; все інше — імена води, снігу, хмари, каменю тощо — належить до *інактивного* класу. При цьому слово, що має значення «є», в мові навахо одне для людей і тварин і зовсім інше для інактивних об'єктів. Активні конструкції характеризують *дію*, інактивні — *стан*. З погляду носіїв мов активного ладу буття активних істот — зовсім інакший стан, ніж буття предметів чи явищ інактивних.

У мовах, які розвивалися на основі детермінанти активності/інактивності, на певному етапі з'являється нова семантична детермінанта: поняття *суб'єкта і об'єкта дії*. «Мати» відокремлюється від «бути». Це дістає вияв у появі нового виміру — транзитивності дії (категорії перехідності/неперехідності дієслова). Детермінанта транзитивності утворюється на основі поняття інактивності, але не тотожна йому. Зокрема, формування суб'єктно-об'єктної структури висловлення дає змогу виразити ідею приналежності (*посесивності*), що її в мові логіки ми й виражаємо *предикатом*, а в метаматематиці — *класом* або *множиною*.

Якими ж засобами виражається ідея посесивності в мовах активного ладу, що не знає суб'єктно-об'єктного відношення? Форми органічної належності до об'єктів певного роду — активних на відміну від інактивних — набувають лише іменники активного класу. Однак тут зазначається не характер володіння (тобто вказівка на те, як здійснюється «мати»), а спосіб ідентифікації (вказується характер того, *як* даний об'єкт *є* або *як і з чим* він *ідентифікується*). Наприклад, згідно з К. Уленбеком, «така форма, як *micante* (мова дакота), означає власне не “моє серце”, як у наших цивілізованих мовах, але ідентичність мене самого і якогось серця, з яким я, а не хтось інший, перебуваю в найтіснішому зв'язку. Точнісінько так само й інклюзивне *uncinsa* означає не стільки “дитина нас обох”, скільки “дитина, що нею ми обидва є”» [Клімов, 1973: с. 226]. «Бути» означає «бути чимось (або кимось)» і вказує на органічну належність до певного цілого.

Що ж являє собою для носія мов активного ладу та сила, яка з різною мірою самостійності виявляє себе в різних об'єктах? Уленбек був схильний посылатися на міфологічну свідомість, а його критики заперечували наявність міфології в мовних структурах, проте приймали припущення Гумбольдта про «народну свідомість». Апеляція до поняття активності

теж достатньо суб'єктивна і дає підстави неявно прийняти сучасні напів-поетичні асоціації. Лінгвісти вважають найвідповіднішими для характеристики активності терміни *animated* та *inanimated* («одушелений» та «неодушелений»). Активні об'єкти ніби наділені певною живою субстанцією, яка вможливорює дію різної міри цілеспрямованості. Конкретні уявлення про цю субстанцію у різних народів — предмет етнології. Ідеї належності об'єкта до певної цілісності, що може включати в себе також і *я* чи *ми*, є способом ідентифікації об'єкта з дієвцем (розкриття того, *чим* він є) і водночас визначенням властивості об'єкта.

Таким чином, формування в колективній свідомості та арсеналі мовних засобів особливого уявлення про «мати», яке набуває вираження в суб'єктно-об'єктній опозиції, свідчить про істотний крок в розвитку пізнавальних здатностей людини порівняно з усвідомленням ситуації «бути». При цьому лінгвістичний матеріал є лише свідченням глибинних процесів, що відбуваються в колективній свідомості.

Сумніви лінгвістів викликали посилення Уленбека на уявлення про таємничі й навіть містичні сили, приховані у мовній свідомості. На його думку, «для примітивного мислення вищою причиною є не той, хто фактично здійснює дію, а таємні сили, що діють поза людиною і для яких остання слугує тільки слухняним і пасивним знаряддям» (цит. за: [Климов, 1973: с. 206]). По суті, йдеться не про таємничі надіндивідуальні сили, а про *суб'єкта дії*. Для нас, сучасних, здається самозрозумілим, що дієвцем, себто суб'єктом дії (вчинку), є особистість, яка і повинна за свої вчинки відповідати. Для архаїчного мислення автором вчинку (дієвцем) є не особистість в нашому сучасному розумінні, сформованому на підставі давньогрецької філософії та римського права, а *рід* чи подібний до нього цілісний колектив. Саме тому відповідальним за злочин тут вважають не лише особу, а й також — і передусім — рід. Це втілюється, зокрема, в інституті кровної помсти. Розвиток моральності людства з цього погляду полягає в розвитку та утвердженні в суспільстві уявлень про індивідуальну свободу і відповідальність, її пов'язаність із колективною свободою і відповідальністю

«Бути чи не бути». Гамлетове *«To be, or not to be, — that is the question»* може бути осмислене у світлі уявлень про буття і володіння («бути» і «мати»).

Питання Гамлета можна розуміти і буквально, як питання про те, чи варто жити, якщо життя так переповнене стражданнями та злочинами і так швидко вкорочує свій плін. Слід зазначити, що останніми роками дослідники Шекспірових часів європейської історії (зокрема Жак Делюмо) показали, під яким неймовірним тиском свідомості власної гріховності та природженої вини перебувало християнство XV—XVII століть. Ідея вродженої гріховності людини, порочності людської природи розвивалася в умонастроях неперервної спокути, у практиках жертвності й аскези.

Середовищем, в якому формувалися і жили ідеї тлінності сушого, були насамперед монастирі. Відгомони цієї песимістичної філософії життя ми чуємо і в католицькій, і в протестантській Європі. Сьогодні ідея прироченої вини постає як ідея гріховної, злої природи людини.

Та якщо ми не обмежуватимемося одним рядком зі звичною цитатою, то побачимо, що у Шекспіра йдеться не про марність надій, а про обов'язок людини перед лицем її трагедій.

Пригадаймо, що в давньогрецькій релігійній і літературній традиції вищим досягненням духу була саме безстрашна покора фатальній неминучості, готовність зустріти свій кінець із гордо піднесеною головою. За питанням «бути чи не бути» в тексті трагедії Шекспіра йде (у російському перекладі М.Лозінського):

Что благородней духом — покоряются
Пращам и стрелам яростной судьбы
Иль, ополчась на море смут, сразить их
Противоборством?

Концепція Гамлета цілком протилежна античній — він готовий до опору Феміді, до безкомпромісної, хоча, можливо, і безнадійної борні до кінця, керуючись принципом не «для того, щоб...», а «тому, що...» (згадаймо Лютерове «На тім стою і не можу інакше»). Вороги Гамлета намагаються нав'язати йому ідею марності боротьби з неминучістю смертельної долі, дріб'язковості та нерозв'язності проблем справедливості, помсти і жертви на тлі бездонної вічності (...your father lost a father, \ that father lost, lost his...: смерть — звична річ), сум за покійним слід виражати лише так, як годиться *за звичаєм*, лише «на певний строк» (for some term). Це — не просто гедоністичне виштовхування вічних проблем за межі повсякденного життя, бо в той же час втішання плинним моментом є характерним для античності елементом трагічності світовідчуття.

Тією гранню, за якою починається «неможливість бути інакше», є *гідність і честь*:

...Истинно велик,
Кто не встревожен малою причиной,
Кто вступит в ярый спор из-за былинки,
Когда задета честь»

(...Rightly to be great \ Is not to steer without great argument \ But greatly to find quarrel in a straw, \ When honour's at the stake)

Гамлет перемагає долю, перемагає смерть — не тим, що подолав страх смерті, і не тим, що його трагічний кінець мав якісь суспільно-значущі наслідки: він переміг тим, що діяв, як підказувала йому його честь. Саме тому йому було надано почесні як воїнові: «...пусть Гамлета поднимут на помост, как воина, четыре капитана» (...let four captains \ bear Hamlet, like a soldier, to the stage).

У порушеному ним питанні — *to be or not to be* — Гамлет обирає «бути». Його утвердження буття є способом розкриття змісту його особистості, не пристосування до плину існування, а всього того, що пов'язане зі словом «честь».

ДЖЕРЕЛА

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

Климов Г.А. Очерк общей теории эргативности. — М., 1973.

Мирослав Попович — академік, директор Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди Національної академії наук України, головний редактор часопису «Філософська думка». Ця рина наукових інтересів — логіка, методологія науки, історія культури.
