

# ФІЛОСОФСЬКІ ДІАЛОГИ



випуск 1  
2009

**ВИМІРИ  
ЛЮДСЬКОГО  
БУТТЯ:  
ЛОГІКА, МЕТОДОЛОГІЯ,  
СЕМІОТИКА КУЛЬТУРИ**



*До 75-річчя Мирослава Поповича*

*Олегу  
Кисельову  
від автора  
= Володимира  
Гор*

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ  
Інститут філософії імені Г.С.Сковороди

# **ФІЛОСОФСЬКІ ДАЛОГИ'2009**

**Виміри людського буття:  
логіка, методологія, семіотика культури**

**ВИПУСК 1**

**КИЇВ – 2009**

УДК 168.522

ББК 87.4

Ф56

Виміри людського буття: логіка, методологія, семіотика культури: за матеріалами конференції до 75-річчя академіка М.В.Поповича // Зб. наук. праць. Філософські діалоги'2009. – К., 2009. – 440 с.

ISBN 978-966-02-4853-3

Редакційна рада: М.В.Попович, д.філос.наук, проф., акад. НАНУ;  
Є.К.Бистрицький, д. філос. наук; В.Й.Омелянчик, д.філос.наук; В.В.Лях, д.  
філос. наук, проф.; Г.П.Ковадло, канд. філос. наук; Н.Б.Вяткіна, канд. філос.  
наук; В.С.Пазенок, д.філос.наук, проф., чл.-кор. НАНУ; В.А.Малахов, д. філос.  
наук, проф.

Упорядники: М.В.Попович, Г.П.Ковадло, Н.Б.Вяткіна.

Рецензенти: А.М.Колодний, д.філос.наук, проф.;

А.Т.Ішмуратов, д.філос.наук, проф.

*Затверджено до друку Вченою радою  
Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України  
(протокол № 2 від 12 лютого 2008 р.)*

© Попович М.В.,  
Ковадло Г.П.,  
Вяткіна Н.Б.  
2009

ISBN 978-966-02-4853-3

## К ПОРТРЕТУ ФИЛОСОФА НА ФОНЕ ЭПОХИ

*Беседа А.Н.Роджеро, профессора кафедры философии  
и гуманитарных наук Одесской музыкальной академии  
им. А.В.Неждановой, с академиком М. В. Поповичем  
24 – 25 сентября 2008 г. ( Киев)*



*Мирослав Попович*



*Алексей Роджеро*

**Роджеро А.Н.** (далее – Р) Для меня цель нашей беседы – собрать материал к портрету философа в молодости и одновременно – к портрету философа на фоне эпохи. Философ интересен тем, что он думает, что он говорит, что он пишет. (Как говорил Маяковский: “Я поэт, тем и интересен”). Существует точка зрения, отдающая пальму первенства устной речи перед письменной. Это ещё идёт от Платона, который, как мы знаем, отдавал предпочтение устной речи и беседе, идя, видимо, по следам своего учителя Сократа. А вот Аристотель выше ставил письменную речь. О нём Хайдеггер говорил в одной из своих лекций: “Аристотель родился, писал книги и умер”. И вот я решил соединить два этих способа выражения – устный и письменный. Мы с Вами будем беседовать, но я бы хотел, чтобы в центре нашей беседы был текст одной написанной Вами книги. Книга эта вышла в 1966 году в Киеве, в издательстве “Наукова думка”, на русском языке, её название – “О философском анализе языка науки”.

Позволю себе сначала рассказать о некоторых собственных впечатлениях или даже о каких-то обстоятельствах, имевших место в связи с этой книгой, множественные ссылки на которую я встречал в различных публикациях. Я начал учиться на философском факультете в Москве в 1967 году. А узнал об этой книге и начал понимать её значимость где-то в году, может быть, в 68-ом или 69-ом. Уже прошло несколько лет после её выхода в свет, но у меня была надежда, что смогу её приобрести. В Москве на Арбате был такой магазин – “Книги народов СССР”, и там, среди прочих, были украинские издания. В общем какой-то шанс заполучить эту книгу у меня был.

Наша тогдашняя книготорговая система имела такие особенности, что спустя какис-то годы где-то что-то выставлялось на продажу. Но, к сожалению, этой книги я найти не мог, хотя неоднократно искал её и в букинистических магазинах, которых было много в Москве, и они были довольно хорошие. Приобрёл я её уже значительно позже. Так вот, как человек, который входил в философию в конце 60-х годов, я мог бы включить эту книгу, если убрать чрезмерный пафос последующих слов, в “Десять книг, которые потрясли мир”, в число десяти книг, которые определили состояние умов в нашей отечественной философии. Конечно, выделение какой-то там десятки – дело весьма условное. И я буду говорить только о тех книгах, которые выходили в 60-х годах. Имею в виду одно десятилетие, которое, с моей точки зрения, было исключительно плодотворным для нашей отечественной философии. В этот список можно включить такие книги: “Труд и мышление” Марка Борисовича Туровского, “Труд и свобода” Юрия Николаевича Давыдова, “Социальная природа религии” Юрия Александровича Левады, “Проблема субъекта и объекта в классической и современной философии” Владислава Александровича Лекторского, “Воображение и теория познания” Юрия Мефодьевича Бородая.

В это же время вышли книга Мераба Константиновича Мамардашвили “Формы и содержание мышления” и книга Нелли Васильевны Мотрошиловой, посвящённая феноменологии Гуссерля. Тогда же Эрих Юрьевич Соловьёв написал своё сочинение об экзистенциализме. Я думаю, что в этот список следовало бы включить и работу Авенира Ивановича Уёмова “Вещи, свойства, отношения”. Но особо я бы выделил три книги: “О философском анализе языка науки” Мирослава Владимировича Поповича, “Экзистенциализм и проблемы культуры” Пиамы Павловны Гайденко и книгу Зураба Мефодьевича Какабадзе, посвящённую Гуссерлевой феноменологии и современному экзистенциальному кризису. Вот эти три монографии – Гайденко, вышедшая в Москве, Какабадзе, изданная в Тбилиси, и Поповича, увидевшая свет в Киеве, – были особенно, с моей точки зрения, выделяющимися в такой условной десятке. (У меня, правда, получилось чуть больше десяти книг – кажется, двенадцать, – значит, не десятка, а дюжина...)

В чём, с моей точки зрения, значение всех этих работ? Думаю, прежде всего, в том, что многие из них как бы открывали какие-то новые миры и возможности философствования, которые были тогда для советской философии по известным причинам закрыты. В первую очередь, я это отнёс бы к монографиям Гайденко и Какабадзе. Книга Гайденко открывала Хайдеггера, причём,

открывала как серьёзного мыслителя, затрагивающего определённые важные проблемы культуры и человеческого бытия. То же самое можно сказать и о книге Какабадзе. А вот, скажем, работы Туровского, Давыдова, отчасти Бородая, прежде всего способствовали отходу от вульгарного понимания Марксовской философии. Там была заявлена концепция деятельности, ставилась проблема свободы, происходил отход от вульгарного материалистического натурализма.

В каком-то смысле можно сказать так: это – работы, которые способствовали пониманию философии Маркса как философии, задающей миру “человеческое лицо”. Ваша книга, с моей точки зрения, может быть, не столько влияла на общий строй господствующей философской доктрины (и не носила характер какого-то информирования и просветительства, как уже упоминавшиеся замечательные книги Гайденко и Какабадзе), сколько имела, с моей точки зрения, парадигмальный характер. Она задавала определённую парадигму в философии и демонстрировала определённый способ философствования, способ серьёзного философского разговора о научных предметах и о различных философских позициях. Вот почему сейчас я её особо выделяю, и вот почему я хотел бы поговорить о самой этой книге и об условиях её возникновения. Может быть, у Вас есть какое-то своё видение всех этих вещей, и Вы хотели бы сейчас как-то отреагировать на сказанное мною.

**Попович М.В.** (далее – П): Спасибо за столь высокую и лестную оценку этой моей работы, которая для меня действительно была отправным пунктом для дальнейших исследований, включающих культурологические проблемы в непосредственно историю культуры. Я, прежде всего, хотел бы согласиться с Вами в отношении того, что касается разговорного жанра философии. Признаюсь, что большую часть идей, которые носились в воздухе в 60-е годы, я воспринимал вот так – в диалоге, со слуха. В особенности это касается тех идей, которые приобретают на бумаге характер сухих формул (а вся эта продукция связана с применением логической техники). Мы тогда часто ездили на симпозиумы, конференции, нередко – в Сибирь, в Томск, а это четыре дня езды в поезде, когда мы интенсивно общались, говорили и спорили...

**Р:** Когда Копнин был ещё там или тогда, когда он уже был здесь, в Киеве?

**П:** Когда он уже был здесь. Первые симпозиумы по логике и методологии науки проходили в Томске, когда Копнин был там, хотя их подлинным инициатором тогда был Смирнов Владимир

Александрович, который в то время тоже был в Томске. В общем, это был первый толчок, от которого потом уже пошли симпозиумы по всей стране великой и, в частности, в Киеве или где-то на территориях, которые мы могли присоединить к такому движению, а это действительно было. И если четыре дня ты едешь в поезде, то уж там наговориться можно... И, собственно говоря, та концепция, которую я искал и которая была изложена в книге по критике позитивистского понимания науки, была в определённой степени инициирована всеми этими разговорами и даже, я бы сказал, желанием в общем что-то противопоставить этим разговорам и этим умонастроениям. Я бы сказал следующим образом: если мы возьмём всю литературу, которая тогда на нас свалилась просто потому, что впервые были открыты спецхраны и можно было после XX съезда партии читать даже такие запретные вещи, как “Из ранних произведений” Маркса и Энгельса (издавалась в 1956 году)...

Р: По плану нашей беседы, мы еще об этом должны будем позже поговорить более подробно.

П: Да, хорошо, но вот я только одним ограничусь. Все усилия, как мы бы сегодня сказали, интеллектуальной элиты в Советском Союзе были направлены на осмысление проблемы истины. Мы искали истину! Мы искали её, как люди, как граждане страны, и при этом задавались вопросом: а можно ли вообще эту истину найти?

Р: И как мыслящие существа, и как...

П: Да.

Р: ...люди, граждане.

П: Да, да. Мы искали ответы на все сакраментальные вопросы, начинавшиеся с Платона и Аристотеля. Поэтому правдой является то, что тогда была пора чрезвычайно плодотворных исследований или писаний, пора творчества, направленного на овладение этой космической проблематикой (речь идёт о человеческом космосе). Может быть, поэтому все эти работы, столь разнообразные, всё же были близкими друг другу по настроению и в то же время разными ответами на одни и те же вопросы.

Р: Я хотел бы, чтобы мы с Вами использовали этот текст для того, чтобы совершить своеобразное путешествие во времени, — путешествие в историю. Между текстом и историей существуют определённые отношения взаимодополняемости. Во-первых, текст сам рождается в контексте истории, а во-вторых, он может рассказывать какую-то историю. И в этом смысле я рассматриваю эту книгу, как ту “машину времени”, которая позволит нам совершить



небольшое путешествие и ещё раз вернуться к тем условиям и обстоятельствам, в которых эта книга создавалась. Я хотел бы, чтобы Вы немного рассказали о том, как долго Вы над ней работали. Дело в том, что я знаю, что у Вас перед этим была другая книга. Она называлась “Похід проти розуму” и вышла в 1961 году в Киеве. Когда-то я от Вас слышал, что она не очень Вам нравится, но мне кажется, что хотя произошла определённая смена проблематики при переходе от этапа первой книги к этапу второй, сохранилась всё же и некая преемственность. “О философском анализе языка науки” была Вашей второй книгой?

П: Третьей. Там была ещё книга “Против современных критиков марксистского материализма”.

Р: В промежутке между ними?

П: В промежутке. Это была книга в основном о взглядах молодого Маркса.

Р: А та, первая, – по современной философии?

П: А первая – по современной французской философии.

Р: Но в каком-то смысле можно было бы сказать, что если та, первая книга являлась критикой “похода против разума”, то эту книгу можно было бы назвать “походом за разумом”. Так?

П: Да, может быть так.

Р: То есть там отстаивались какие-то нормы и образцы рациональности, истинности, вразумительности, внятности. Истоки этих образцов и норм Вы тогда находили, в первую очередь, не в философии, а в науке – в логике, в математике, в теоретическом естествознании (прежде всего – в теоретической физике). У меня такое впечатление, что книга, которой посвящена наша беседа, и создавалась в эти пять лет, которые отделяли её от книги “Походу проти розуму”, и она вмещает в себя очень большой и разнообразный, и очень серьёзный, сложный научный материал. Этот материал Вы осваивали ещё раньше? Я бы сказал, что это был какой-то период “бури и натиска”!

П: Да, это был период “бури и натиска”, *Sturm und Drang*, хотя в действительности продолжалась та традиция, та интенция, которой, может быть, я руководствовался во время написания даже этой своей (я бы сказал, ещё “детской”) кандидатской работы “Похід проти розуму”. Хотя основной пафос этой работы я не отрицаю и сегодня. Это действительно попытка обоснования какого-то современного рационализма. Причём буквально прямо эту формулировку я усвоил благодаря знакомству с зарубежной литературой. Поступая в

аспирантуру, я писал вступительный реферат. Это был обзор иностранного журнала. Кстати, позже его опубликовал вестник Академии наук.

**Р:** Журнал французский, швейцарский?

**П:** Это международный журнал, который издавался в Швейцарии и назывался он “Орган современного рационализма”. В нём были довольно разнообразные по содержанию попытки найти приемлемые формулировки современного рационализма не позитивистского, а какого-то более широкого характера.

**Р:** Гонсет, Башляр...

**П:** Совершенно верно, Башляр. Теперь уже мы все знаем Башляра, он переведён уже.

**Р:** А Гонсета знаем всё ещё плохо.

**П:** А Гонсета плохо знаем. Мне посчастливилось потом ещё и слушать его. Это – довольно крупный математик. Кстати, он был слепым.

**Р:** Филипп, кажется?

**П:** Фердинанд. Выбор этой темы тоже был связан не просто с тем, что я читал много литературы на английском, немецком, французском и мне, как поступающему в аспирантуру, хотелось продемонстрировать своё знание языков (в частности, поэтому я и прошёл в аспирантуру). Но ещё с тем, что там были попытки найти новую формулу рационализма, а это не сугубо академическая задача. Речь идёт о доверии к разуму. Ведь мы жили в стране с религиозной политикой, или с политической религией, которая одновременно выдавала себя за науку. Поэтому нам очень хотелось знать, в какой степени дальности или близости находится марксизм (я уже не говорю о его, по тому времени, вульгарных интерпретациях) по отношению к рационализму, как он вообще может быть помещён в рамки рационального мышления – вот, собственно, о чём шла речь. И, может быть, толчком к смене материала, на котором всё это делалось, был проект, который предложил Павел Васильевич Копнин, тогда только-только приехавший в Киев. Он предложил нам издать книгу “Проблемы мышления”. Это была очень несовершенная книга, я тогда только начал этим заниматься. Вместе с Игорем Валентиновичем Бычко мы писали общий раздел по критике зарубежных концепций мышления. Тогда я и почувствовал, что ничего не понимаю, потому что не знаю современной математической логики. И я всё бросил. И весь этот Sturm und Drang был обращён на математику.

**Р:** А ничего этого в аспирантуре Вам не предлагалось?

**П:** Упаси Бог, ничего не предлагалось. Аспирантура была открыта, потому что стало модным критиковать – было такое указание сверху – буржуазную идеологию. И почти все работы (в частности, среди их авторов хочу особенно отметить Пиаму Гайденко, Юру Давыдова и Мераба Мамардашвили) писались как будто бы для удовлетворения потребностей наших руководящих органов в критике буржуазной философии. И спасибо этим руководящим органам, что они такую возможность нам открыли, потому что под видом критики, или в общем критически осмысливая современную западную философию, мы могли действительно менять язык, менять постановки вопросов и характер рассуждения.

**Р:** Мы ещё вернёмся к критическому пафосу тех работ, а сейчас я хотел бы, чтоб мы с Вами обозначили работы чисто философские, теоретические, не связанные с критикой каких-то зарубежных тенденций и программ, – работы, которые, с моей точки зрения, имели принципиальный, основополагающий характер. Я имею в виду работы, которые предшествовали Вашей. Вы уже сами назвали имя Павла Васильевича Копнина. И я думаю, что здесь надо указать на его книгу “Диалектика как логика”, которая была издана в Киеве в 1962 году.

**П:** У Копнина были и более ранние работы. Он уже написал тогда работу о гипотезе, на мой взгляд, самую интересную и вдохновлявшую нас.

**Р:** В Томске?

**П:** В Томске.

**Р:** Но мне кажется, что именно “Диалектика как логика” стала программной работой. Она была посвящена достаточно крупным теоретическим вопросам и, как мне кажется, её нельзя обойти не только потому, что Копнин имел отношение к Киеву. Наверное, Вы также согласитесь с тем, что и работа Эвальда Васильевича Ильенкова “Диалектика абстрактного и конкретного в “Капитале” Маркса” тоже была в теоретическом отношении исключительно важной. По-видимому, мы должны были бы указать и на кандидатскую диссертацию Александра Александровича Зиновьева, посвящённую методу восхождения в “Капитале” Маркса, да? Вот это то, что, на мой взгляд, было в теоретическом отношении наиболее принципиальным и что уже задавало какие-то несколько иные условия философского разговора, философской мысли, нежели те, которые существовали до появления этих работ. Согласны ли Вы с такой точкой зрения, или же было что-то другое?

**П:** Ну, я не только согласен, а и хочу сказать, что в общем это, к сожалению, ещё неисследованный кусок нашей духовной жизни. К этому – к этим людям и к этим идеям – я пришёл тогда, когда всё уже несколько отшумело. Ещё когда защищал свою дипломную работу Александр Зиновьев, это было политическое событие. Люди во время защиты стояли в коридорах и в проёмах окон. Происходило действительное обновление нашей философии. Оно сказалось и в работе Эвальда Ильенкова. И хотя Ильенков оставался марксистом всё время, его марксизм неузнаваем. Учёного очень не любили власть предержащие; к нему относились с ещё большей подозрительностью, чем, скажем, к непонятным писаниям Александра Зиновьева.

**Р:** Но мне представляется, что всё-таки у Ильенкова сам способ мышления, некие исходные посылки, принятые им критерии рациональности не вполне совпадали с теми, которые отстаивали Вы и другие отечественные философы, логики, методологи. Определённое такое расхождение, на мой взгляд, проявилось уже потом.

**П:** Конечно. Дело в том, что был один общий фундамент или, так сказать, общее базовое унастроение: и у Эвальда Ильенкова, и у Генриха Батищева, и у Павла Васильевича Копнина, и у логиков, включая и таких строгих мыслителей, как Владимир Александрович Смирнов. Общее было в поиске каких-то адекватных решений, которые могли бы превзойти ограниченность, по крайней мере, той формы марксизма, которая была утверждена как официальная идеология в нашей стране. В этом и заключалось преимущество позиции Копнина. Я считаю его как раз примером такого марксистского мыслителя – а он был марксист, и это вовсе не ругательное слово. Ведь марксизм – это действительно одна из ветвей западной философии, и так как она у нас приобрела карикатурный вид, то нам хочется отождествить его в общем со всем, что-как то сегодня стоит у нас на пути.

Почему Копнин начинает с гипотезы? Он как бы ставит вопрос: является ли признаком научного мышления наличие гипотез? А если нет гипотез, нет науки. Скажите, а в марксизме есть гипотезы? Это не писалось, но когда человек пишет о том, что гипотеза есть непременное условие существования науки, цитируя при этом Энгельса, он тем самым переносит нас из мира застывшей догмы в мир, где возможен поиск истины, где смысл ещё не дан, но только задан...

**Р:** Как там у Энгельса: “Гипотеза – форма развития естествознания”?

**П:** Форма развития естествознания. Тогда в нашей философии можно было говорить только об одной гипотезе: о том, что материя обладает свойством отражения, потому что так высказывался сам Ленин. А всё

остальное? А такие вещи, как, скажем, стоимость? Можно ли считать, что это гипотеза или это некое откровение, которое снизошло на Бога, на которого так смахивал классик?

**Р:** То есть гипотеза предполагает, что ответа ещё нет.

**П:** Ответа ещё нет.

**Р:** Гипотеза предполагает возможность сомнения.

**П:** Совершенно верно, и пересмотра некоторых позиций.

**Р:** Она предполагает проверяемость и требует доказательства.

**П:** Да, и тут уже начинается всё остальное. А у Ильенкова преобладал другой интерес: он хотел найти те новые ответы, те возможные реакции, которые были скрыты, но всё же содержались в постмарксовом развитии этой традиции мысли. И здесь вполне можно сказать, что там было много интересного и перспективного, и жаль, что оно заброшено. Вот последняя работа Генриха Батищева, которую я читал просто в рукописи уже после его смерти, меня просто взволновала, поскольку там было хорошо видно, какие горизонты философии жизни открывались, исходя из его этой смутной диалектики духа. Да, это всё интересно, но нас это не устраивало. Я говорю “нас”, очень многих и даже, я бы сказал, большинство. Поскольку нам не хотелось “латать”, нам хотелось коренного пересмотра позиций. Если вы признаёте, что всё, что живёт в области идеологии и науки, должно быть подвластно общим закономерностям, тогда давайте, стройте науку, как построены приличные науки, а именно – математика, естествознание и т.д., а если это не удаётся, то скажите, где и почему, и не претендуйте тогда на достоверность теоремы.

**Р:** Я думал немного позже поговорить об особенностях мысли Копнина. Но уж коль скоро мы сейчас затронули этот вопрос, то, может быть, ещё скажете вот о чём. В своей книге Вы не один раз указываете на то, что для Вас оправданными в наиболее важных принципиальных моментах Вашего исследования являются работы трёх авторов: Павла Васильевича Копнина, Игоря Сергеевича Нарского и Софьи Александровны Яновской. Я подумал, что в этой тройке можно увидеть не просто различия каких-то человеческих индивидуальностей или, скажем, каких-то исследовательских интересов, но и некоторые типологические особенности. Они все трое, с моей точки зрения, представляют собой как бы некие типы, и вот в каком отношении. Все они так или иначе ставили вопрос об отношении между той философской доктриной, которая существовала у нас, и тем опытом научного познания, который к тому времени уже

образовался, прежде всего в логике, математике и в теоретической физике. Я себе это представляю так: для Копнина наиболее важным было использовать новый научный опыт для того, чтобы преодолеть догматический характер нашей философии. Это его, как мне кажется, больше всего заботило. Нарский же, как мне представляется, всегда очень строго отслеживал, что в этом новом научном опыте соответствовало каким-то доктринальным положениям, и тогда он защищал эти положения и результаты нового научного опыта. Может быть, я сейчас несколько утрирую ситуацию, но у меня такое впечатление, что Нарского всё-таки больше заботила чистота философской традиции, к которой он принадлежал. Конечно, он был очень образованным и понимающим человеком, но центр тяжести, ценностный центр для него лежал не в физике, не в математике и даже не в логике. Центр тяжести, по его мнению, был, как мне кажется, в теоретической философии марксизма, хотя он, безусловно, и не принадлежал к числу её вульгаризаторов. А вот фигура Яновской мне как-то менее понятна. Я уже не застал её в живых и хотел услышать о Ваших о ней впечатлениях. Вы с ней общались?

**П:** Нет, я, к сожалению, не был знаком с Софьей Александровной и знаю о её влиянии на нашу мысль, главным образом, благодаря тому же Нарскому, Смирнову, а больше всего – благодаря Дмитрию Павловичу Горскому.

**Р:** Значит, на её семинаре по математической логике на мехмате МГУ Вам не удавалось бывать?

**П:** Нет, я же был в Киеве, а семинар был в Москве. Я знаю, что всех московских философских логиков “за ручку” вела Софья Александровна, потому что она очень доброжелательно относилась к философам, ей было интересно всё это, она всю жизнь работала над подготовкой к изданию “Математических рукописей” Маркса. В общем, она была “верующим марксистом”, она же из старых большевиков...

**Р:** И какие-то доктринальные философские положения для неё тоже были незыблемы?

**П:** Трудно сказать... Трудно сказать, потому что когда в конце концов она подготовила эти “Математические рукописи”, на которые молились поколения философов, не зная, что там находится, и думая, что вот когда это всё будет напечатано, вот тогда мы всё поймём...

**Р:** И тогда загадка мира будет решена!

**П:** И тогда загадка мира будет решена! Но когда это всё было напечатано, оказалось, что “король-то голый”. Там ничего в общем-то не оказалось.

**Р:** Можно ли тогда сказать примерно так, что наиболее важным для Копнина было переломить догматическую традицию в философии, для Нарского – установить некую гармонию между этой традицией и новым научным и познавательным опытом. А для Яновской всё-таки новый познавательный опыт был наиболее ценным, хотя, разумеется, и какие-то доктринальные положения, наиболее принципиальные моменты ею, конечно, не оспаривались.

**П:** Да, думаю, так можно сказать. Я бы даже сказал больше: Копнин ставил перед собой задачу некоего реформирования философии, марксистской философии, разумеется. Эта задача им ставилась очень аккуратно, осторожно. Он прямо, конечно, не мог требовать этого, поскольку его обвинили бы в ревизионизме, что и делалось, между прочим. Но, тем не менее, это действительно была ревизия марксизма в самом хорошем смысле этого слова.

Между нами, для себя, он излагал эту позицию так (когда мы гуляли, а мы часто ходили с работы домой вместе, ведь мы жили рядом – это, значит, пешком примерно два часа ходьбы). Он говорил, что подлинного понимания мира и его проблем или ответов на вопросы нет ни у нас, ни у них (имелась в виду западная мысль, западная философия). И должно возникнуть что-то третье. Что такое это третье, мы не знаем, но мы должны способствовать его рождению. Так он это понимал, так он говорил, и это была его подлинная философия жизни и философия творчества. Что касается Нарского, то он был человеком предельно осторожным, очень даже по-смешному осторожным, – хотя он фронтовик (по-моему, разведчиком был) и в общем был человеком, способным на поступок, но он строго придерживался принципа: Ленин – наше знамя, и под этим знаменем мы должны идти вперёд. Но не топтаться на месте, а именно двигаться вперёд: ему казалось, что это возможно. И это действительно было его кредо – принципиальное несогласие с доктринальным оппортунизмом.

**Р:** Похоже понимал Флоренский обновление церкви! По отношению к философии он был модернистом, а что касается церковной жизни – ортодоксом.

**П:** Совершенно верно! Ну вот, а что касается Софьи Александровны, тут, по-видимому, всё так и было, как Вы уже об этом говорили. Но у них у всех была одна общая позиция, которая противостояла позиции так называемых логиков-диалектиков (Алексеева, Мальцева и других). Они не считали мышление возможным, если оно допускает противоречие. Должна быть форма по изложению всех научных результатов, полученных в любой сфере. Мы должны добиться непротиворечивости всей системы.

**Р:** Но вот как раз здесь у Ильенкова и Батищева логика была другая.

**П:** Совершенно верно. У Ильенкова и Батищева было моление на эту противоречивость: раскрытие противоречия и означало торжество диалектического мышления.

**Р:** Но если Алексеев и, скажем, Мальцев или Черкесов вульгарно трактовали эту позицию, то у Ильенкова и у Батищева это было выражено весьма, так сказать, культурно.

**П:** Да, культурно, конечно.

**Р:** И тем не менее, это не соответствовало той позиции, которую занимали Копнин, Нарский, Вы...

**П:** И потому, действительно, разграничительная линия между новыми марксистами (Ильенковым, Батищевым и другими) и философами-логиками была. Эта разграничительная линия означала: или “рацио”, или иррациональность. Поэтому мне было легко: я писал “Похід проти розуму”, находясь на стороне “рацио”, иррационализма я не мог принять уже априори.

**Р:** Ну, да. Поэтому я и говорил, что книга “О философском анализе языка науки” – это тоже был поход за разум – не в смысле выхождения за пределы разума, а в смысле защиты разума – поход в защиту разума.

**П:** Совершенно верно.

**Р:** Когда я видел в Вашей книге отсылки к работам Копнина, Нарского и Яновской, мне всегда на ум приходило ещё одно имя, имя человека, работы которого сыграли действительно исключительно важную роль в идейно-теоретическом обосновании серьёзного, продуктивного диалога с позитивистской традицией. Я имею в виду Владимира Александровича Смирнова. Его статья в сборнике “Марксизм и позитивизм”, появившемся в конце 50-х годов (называлась она, если я не ошибаюсь, “Об ошибках и достоинствах одной логико-философской концепции”), а затем более поздняя статья под названием “Уровни знания и этапы процесса познания”, помещённая в сборнике “Проблемы логики и научного познания”, вышедшем уже в начале 60-х гг., – эти работы вообще, с моей точки зрения, можно считать философско-теоретическим обоснованием самой возможности существования логики и методологии науки как направления в философии советского марксизма. Согласны ли Вы с таким пониманием значения этих работ?

**П:** Я совершенно согласен. Статья “Уровни знаний и этапы процесса познания” недостаточно высоко оценена, вопреки её значению, так же, как мне думается, и последующие работы этого автора, в которых



он пошёл значительно дальше. Но, вместе с тем, была одна позиция, по которой я, собственно говоря, никогда не спорил и не собираюсь спорить и сейчас с уже, к сожалению, покойным Владимиром Александровичем Смирновым, который был моим большим другом, но всё же момент несовпадения в ней тоже присутствовал.

**Р:** И именно из-за этой позиции Вы не присоединили его к той “тройке”?

**П:** Нет, дело здесь в другом... Просто он принадлежал к другому, более молодому поколению, на представителей которого тогда ещё не принято было делать ссылки как на авторитетов.

**Р:** Понятно.

**П:** Вот эти три имени, три фамилии – это, так сказать, старшее поколение, которому я отдаю честь.

**Р:** У них уже был как бы другой статус.

**П:** Да, другой статус. Но всё-таки у Смирнова были немного иные представления и иные требования. И если уж говорить о различных влияниях, то тогда нужно было бы отметить, что в общении с московскими философами самым изначальным было общение с Георгием Щедровицким, где ставилась задача поисков новой, содержательно-генетической логики.

**Р:** Значит, со Щедровицким Вы начали общаться ещё раньше, чем со Смирновым?

**П:** Да, Щедровицкий приезжал сюда, в Киев. Они приезжали вместе с Вадимом Садовским, который в ту пору был “щедровитянином”.

**Р:** Потом он, мне кажется, несколько отошёл от позиции Щедровицкого, но тогда он был его единомышленником.

**П:** Единомышленником. И в общем мы втянулись в эту дискуссионную среду, но должен сказать, что мы сразу заняли позиции, близкие к позиции Смирнова. Там меньше всего было иррациональности и апелляций к открытию каких-то радикально новых путей. При этом нам немножко помогала наша киевская провинциальность. Ведь, знаете, провинция – это не всегда плохо.

**Р:** По плану нашей беседы я хотел бы поговорить с Вами об особенностях тогдашней киевской среды чуть позже...

**П:** Ну, тогда можем оставить это пока в стороне.

**Р:** А сейчас я хотел бы спросить вот о чем. Было ли тогда у Вас и Ваших коллег осознание несовпадения позиций группы Смирнова и группы Щедровицкого?

**П:** Ну, конечно.

**Р:** Значит, было.

**П:** С первого дня, безусловно. Просто Щедровицкий был более щедрым, так сказать, на человеческие контакты. Он создавал, как сам говорил, “параллельный мир”. Правда, все эти симпозиумы, какие-то собрания, съезды, конференции – это не совсем тот “параллельный мир”, который он имел в виду. Всё это было в общем вполне в рамках советской действительности. Никакой “антисоветчины”, никаких там магнитофонных записей бардов – всё это очень редко было в кружке Щедровицкого, который мы иногда посещали, приезжая в Москву. Но лозунг создания “параллельного мира” принадлежит Щедровицкому, и он характеризовал всё это неорационалистическое движение. Это действительно был параллельный мир, мир, параллельный официальному миру. У нас были свои авторитеты, свои интересы, мы устраивали наши встречи, устраивали собственные семинары.

**Р:** Значит, в каком-то большем охвате “смирновцы” и “щедровитяне” всё-таки были союзниками? Ну, скажем, на платформе противостояния старой догматике, рутине и т.д.?

**П:** Да, да. Это были поиски строгой науки, что объединяло всех нас.

**Р:** Хотя и при разном понимании строгости.

**П:** При разном понимании строгости, да.

**Р:** Хорошо, но вот интересно ещё вот что. Мне всегда казалось, что эта работа Смирнова, о которой мы говорили, – “Уровни знаний и этапы процесса познания” – имела программный характер, и в этом качестве, как мне кажется, она не вполне оценена. Она является достаточно обобщенной, в ней нет каких-то конкретных и строгих положений, каковы появились в более поздних работах Смирнова или, например, в работах Садовского...

**П:** Я, наверное, должен сейчас сказать о том, чего Смирнов хотел добиться в этой статье, чего он действительно добился и что меня здесь не устраивало.

**Р:** Да, это было бы очень интересно.

**П:** Один из главных таких краеугольных камней, на которых держится аналитика, аналитическая философия, – это понятие факта, задающего роль эмпирического материала в доказательстве. И поэтому вопрос об отношении эмпирического и теоретического является просто самым кардинальным, самым болезненным вопросом для любой методологии науки. Те решения, которые предлагались в рамках традиционного позитивизма в силу их, так сказать, приблизительности, в силу, может быть, отсутствия должного аппарата, поскольку аппарат матлогики был предназначен всё-таки

для решения математических проблем, – эти решения не удовлетворяли ни тогда, ни, тем более, сегодня. Поскольку получается, что главное – это создать хороший язык, а все фактические истины, истины факта будут только иллюстрациями, поскольку они лишены доказательной силы. Поэтому Смирнов предлагает такую концепцию, в которой можно было бы выразить в языковых нормах, в языковых правилах различие между теоретическим и эмпирическим. Если этого не выразить в языке, то тогда это будет чистая иллюстрация. Всякий факт будет только иллюстрировать общее положение, и тогда он ничего не решает. Значит, нужно выбрать, создать какую-то другую систему понятий. И в той статье Смирнова, о которой мы говорим, эта задача решена не была, т.е. то понимание, которое предложил Смирнов, не решало её, поскольку у него все различия между теорией и эмпирией оставались только различием в интерпретации. Выражения в языке имеют одинаковую форму на эмпирическом и теоретическом уровне, а уж как они будут интерпретироваться – это наше дело. Это чистый конвенционализм, и это мне не интересно.

В дальнейшем Смирнов эту задачу решил: я не знаю другой философской логической концепции в мировой литературе, которая бы так красиво это решала, как у него. Но для этого потребовалось сделать уже другую логику. Сейчас я не хочу вникать в различные тонкости, но всё же скажу, что, решив эту задачу с логической точки зрения, он, тем не менее, не развеял все, скажем так, метафизические сомнения. Потому что остаётся возможной такая картина, что вся теория – это как бы такая машинка, у которой есть вход и есть выход. Он однажды выразился (когда мы как-то ехали из Томска в Москву или, уже не помню, – из Москвы в Томск) примерно так. Законы и теоретические положения – это, как мясорубка, – туда забрасываешь фактаж, крутишь рукоятку, эта теория (машинка) всё перемальвует и выбрасывает какие-то предсказания. Но что там внутри? Всё это – очень хорошее решение для формальной модели. Если сделать такую “мясорубку”, то прекрасно, что ещё нужно? Мы забрасываем в машину какие-то наблюдения, запускаем её, и она нам даёт ответ, скажем, завтра будет такая-то погода, или, если это будет касаться области физики, то там будут другие предсказания. А что, собственно, говорят законы? В чём смысл того, что утверждается теоретическими положениями? Это такой машине не интересно.

**Р:** Но, очевидно, всё-таки существует ещё и различие в исходном продукте, от которого будет зависеть, так сказать, фарш?

**П:** Да, а вот “фарш” будет различным в зависимости от того, что там будет заложено.

Р: И эмпирический “фарш” – не тот же самый, что теоретический...

П: Конечно, не тот. Но вот именно поэтому мне это казалось недостаточным. Я, собственно, потому и писал свои философские работы, чтобы это разъяснить.

Р: Понятно, это очень интересно. Потому что я, например, основное достоинство этой статьи Смирнова видел, в первую очередь, в том, что там чётко представлен взгляд, разделяющий психологизированную теорию познания и теорию знания, т.е. логику и методологию науки.

П: Это бесспорное достоинство его статьи.

Р: Логика и методология работают именно на уровне знаний...

П: Совершенно верно.

Р: ...а не на других каких-то процессуальных и познавательных этажах.

П: Там было ещё также отделение проблемы “эмпирического-теоретического” от проблемы “чувственного – рационального”.

Р: Да, но ещё и постулирование принципиального различия между самими объектами – эмпирическими объектами и теоретическими объектами.

П: Безусловно.

Р: И это всё было очень существенно тогда, впрочем, как и сейчас. Эти Ваши дополнения, касающиеся смирновских работ, на мой взгляд, очень важны: они хорошо проясняют ту ситуацию, в которой Вы находились, готовя свою книгу.

Теперь я хотел бы, чтобы мы обсудили следующий вопрос. Давайте, может быть, начнём вот с чего, – с названия этой Вашей книги. Мне долгое время казалось, уже после первоначального знакомства с книгой, что название это какое-то не очень выразительное, какое-то слишком скромное, что ли? Не “Философия науки”, не “Философия языка науки” и даже не “Философский анализ языка науки”, а вот так: “О философском анализе языка науки” – как бы только касаемся предмета. Но потом я подумал, что за этой неброскостью и как бы скромностью просматривается всё же некая большая дерзость. (*М.В. Попович смеётся.*) Я несколько позже ещё об этом скажу. Так вот, если мы будем исходить из самого названия, которое обозначает какие-то темы, т.е. название что-то тематизирует, выражаясь по-гуссерлевски, то что тогда здесь тематизируется? Какие мы здесь видим темы? Мы видим, во-первых, тему философии, во-вторых, тему науки и видим тему языка – как некоего посредника, медиатора между двумя первыми темами – философии и науки. Тема языка и его роли в науке была поднята позитивизмом. С его точки зрения, всё то, что происходило тогда в нашей философии, представляло собой определённое сближение господствующей в

нашей стране философской доктрины, опиравшейся на идеи Маркса и других корреспондирующих ему философов, с одной стороны, с идеями позитивистской доктрины, – с другой стороны. Здесь происходило своеобразное, выражаясь математическим языком, “погружение” позитивистского материала (каких-то свойственных позитивизму мыслительных схем, позитивистских образцов и норм рациональности) в достаточно широкий идейно-теоретический контекст философской традиции марксизма. На поверхности это выступало как критика позитивизма, но одновременно, по сути, это была, как мы уже с Вами говорили в связи с Копниным (и это соответствует Вашему тогдашнему собственному самоощущению), попытка реформирования нашей философской доктрины в том её виде, в каком она существовала у нас и не только у нас. Но при этом важно, как мне представляется, что на самом деле эта критика позитивизма не была чисто формальной, делавшейся только для цензуры.

Кстати, хотел бы здесь высказать одно собственное своё впечатление. Читая и перечитывая эту книгу, я всегда удивлялся необычайной искусности автора в обхождении с философско-идеологическими рифмами и одновременно полной раскованности и вольности высказываний по адресу высочайших авторитетов. (*М.В. Попович смеется.*) По-моему, ни раньше, ни позже такое было бы невозможно. Вот, скажем, Вы где-то отмечаете какую-то ограниченность или же недостаточность натурфилософских взглядов Энгельса, или, в другом случае, как бы походя соглашаетесь с Лениным и признаёте за ним определённую правоту (т.е. надо было понимать так, что Ленину всё же было доступно разумение чего-то в науке!). Я ничего подобного не встречал в литературе ни того времени, ни предыдущего.

Так вот, в действительности определённые положения и позиции, которые существовали в марксистской философской традиции, позволяли выйти за границы этих позитивистских взглядов, т.е. преодолеть действительную ограниченность позитивистской доктрины. В философской традиции марксизма были заложены определённые возможности для того, чтобы в философско-теоретическом отношении превзойти позитивизм. Если, с точки зрения логической культуры, логической техники, в отношении каких-то идеалов рациональности критика позитивизма была для нас тем “окном”, через которое эта культура контрабандно к нам поступала, и мы могли её осваивать, то в каком-то другом отношении всё-таки здесь были действительный, непоказушный пересмотр и реформа не только нашей, но и позитивистской философии тоже. Я хочу спросить Вас, соответствует ли этот взгляд хотя бы приблизительным образом

Вашей точке зрения на ту ситуацию?

**П:** Я совершенно с Вами согласен. Да, действительно, то, что Вы сказали, может быть в принципе принято, но, возможно, с некоторым уточнением. Потому что я никогда не был позитивистом. В отношении концепции науки я никогда не принимал позитивистскую картину. С течением времени я стал более терпим в этом отношении и даже нахожу, что в принципе та концепция науки, которую позитивизм воспринял от Эрнста Маха (ведь это в общем концепция Маха), — не только имеет право на существование, но сыграла и свою очень положительную роль... Ведь в чём заключается то, вокруг чего я строил философию этой своей книги (я не говорю уже о методологической её части)? Философия здесь заключается в следующем: я исходил из анализа “кризиса очевидности” (термин я взял у Фердинанда Гонсета). Признание этого кризиса — это то, что объединяет критические проблемы, возникшие в основаниях математики, с тем, что происходило в теоретической физике. Ведь что произошло? Мы привыкли подставлять под формулы нашей математической и иной мысли зрительные (наглядные) образы, да? Ну, скажем, мы написали на доске формулу закона Ньютона. А потом что? А потом мы рисуем один шарик, другой шарик, стрелочку, вот они притягиваются и т.д.

**Р:** То есть строим наглядную модель.

**П:** Наглядную модель. А в XX столетии произошла девальвация наглядных моделей, которая полностью уничтожила их познавательный потенциал. Мы должны искать другие способы объяснить этот мир. С этой точки зрения, позитивизм освобождает нас от потребности каждый раз находить наглядные модели потому, что говорит: вся эта содержательная часть — это ерунда. Вы построили хорошую мясорубку, она у Вас всё это крутит, выходит фарш — делайте котлеты. Если мы этим не удовлетворяемся, то тогда ищем какую-то общую концепцию. И здесь, действительно, может быть, я и грешен: ведь не только в Марксе есть новые горизонты и новые возможности — есть и много других явлений, которые мы сейчас знаем, но тогда они для нас были закрыты. Но, действительно, у Маркса, в особенности в его ранних работах, мы можем открыть такие философские горизонты, которые позволяют посмотреть несколько дальше и увидеть несколько больше. А если говорить технически, то смысл моей работы заключался в том, что я постарался найти интерпретацию для логических процедур, подобных тем, которые давали позитивисты карнаповской школы, но попытался сделать эту интерпретацию, исходя из противоположных посылок. Я показал, что

в сущности интуитивистская или наша конструктивистская математическая семантика исходят именно из такой противоположной позитивизму концепции. А раз так, значит аналитическая философия может иметь различный характер, где одни и те же формы будут служить нам в достижении разных целей.

**Р:** Можно ли сказать так: в своей концепции познания Вы, в отличие от позитивистов, делали акцент не на формально-конвенциональных моментах познания, а на его понимающе-смысловых моментах и связях?

**П:** Если задача хорошего построения науки сводится к тому, чтобы выстроить механизм, то тогда нет проблемы понимания, а есть проблема соотнесения этого механизма с некими объектами, абстрактными или конкретными – неважно. Если же мы исходим из презумпции осмысленности, из представления о том, что все эти формулы имеют некий физический смысл, то тогда у нас возникает задача: как правильно его понять, и тут начинается вся эта герменевтика. Возможно ли правильное понимание? Или пониманий будет столько, сколько угодно и всё такое прочее, то, что обычно входит в мысль культуры, в философию культуры. Но ведь замысл-то всей нашей, в общем, не только моей, а всей нашей эпохи, я бы сказал, заключался в том, чтобы объединить на рациональной основе культурные движения с научными движениями. Не так чересчур прямо, как это делалось когда-то в эпоху Просвещения, но всё же найти какие-то совпадающие грани, какие-то точки схождения, найти возможные пути сравнения – и вот, собственно говоря, этому и служила та работа. Потому-то я действительно дипломатически обошёлся в названии с предметом. Почему “О...”? Конечно, лет через пять такое название бы не прошло. “Проблемы...”, “Некоторые вопросы...”, “К вопросу о...” – всё это было сметено и отброшено, как действительно скрывающее подлинные замыслы. Но я не хотел эти замыслы заявлять. Конечно, более адекватным было бы название: “Наука как язык”. Собственно говоря, в этом и заключается основной пафос работы, но вот этого мне уже никто бы не простил. Поэтому я и поступил таким вот образом: сказал, что работа “О философском анализе языка науки”. Действительно, это философская сфера, она возникает и переносит проблему понимания в сферу науки и позволяет сопоставлять различные сферы человеческой культуры.

**Р:** Я предполагал, что, обращаясь к этой работе, мы сможем осуществить двойное движение: назад, к той ситуации и тем обстоятельствам, которые как-то подготавливали возможность появления этой работы, и немного вперёд – туда, где, может быть,

как-то уже обнаружили какие-то результаты и последствия воздействия этой книги. С этой точки зрения, я думаю, нам ещё необходимо будет хотя бы коротко обозначить те ростки будущего, которые в качестве зёрен уже содержались в Вашей работе. И вот то, что Вы сейчас сказали, как раз мне представляется имеющим отношение к этим росткам. Вы употребили выражение “герменевтика”. Тогда оно ещё не использовалось, но фактически речь шла о том, что задаётся некая область исследований, в которой осуществляется определённая герменевтическая работа по пониманию...

П: ...поэтому уже позже, в 1980 году, мы у вас в Одессе и провели первый симпозиум по проблеме понимания.

Р: После которого была подготовлена книга, уже коллективная монография...

П: Да, да.

Р: ...“Понимание как логико-гносеологическая проблема”, которая в определённом смысле выросла из той книги, о которой мы сегодня говорим.

Но если вернуться к условиям возникновения Вашей книги, то что ей предшествовало? Я хотел бы вспомнить и поговорить сейчас о тех принципиальных работах, которые предшествовали Вашей книге в области, которая называлась у нас тогда “Философские вопросы (проблемы) естествознания”.

Во-первых, была книга Ивана Васильевича Кузнецова “Принцип соответствия в современной физике”, где давался в общем достаточно содержательный анализ познавательной ситуации в физике. Тем не менее, мне представляется, что там ощутимо присутствовала безусловная “верность” букве и духу тогдашней марксистской философии. (Справедливость требует, правда, не забывать времени появления этой книги – 1948 год!) Ещё были замечательные статьи физика-теоретика Александра Моисеевича Маркова. Они носили остродискуссионный характер и для своего времени были совершенно уникальными по присутствовавшему в них духу свободной мысли и идейно-теоретической смелости. К ним почему-то меньше обращались, чем, скажем, к работам Кузнецова или других занимавшихся вопросами естествознания философов. Я считаю, что Марков дал исключительно точное и глубокое понимание философской ситуации, которая имела место в квантовой механике.

Но ещё раньше, я думаю, следовало бы указать вот на что. Где-то во второй половине 50-х годов в нашей науке произошёл определённый перелом, который сделал возможным утверждение



каких-то более строгих, так сказать, образцов работы в науке, – уже после той известной критики кибернетики и т.д. Здесь я хотел бы прежде всего вспомнить знаменитую статью трёх авторов – Китова, Ляпунова и Соболева (1956 года), которая была переломной в той ситуации. Затем мне представляется, что надо было бы также вспомнить и такую, как сегодня говорят, знаковую книгу, как “Сигнал” Полетаева 1958 года. Помните?

П: Да, конечно, да.

Р: Ну, и ко времени выхода в свет Вашей книги уже были переведены “Введение в метаматематику” Клини, “Введение в математическую логику”, том 1-й, Чёрча. Я бы выделил ещё “Очерки по истории математики” Бурбаки.

П: Да, да.

Р: Так. Но до этого, ещё в конце 40-х или в начале 50-х годов, на русском языке появились “Основы теоретической логики” Гильберта и Аккермана, а также “Введение в методологию дедуктивных наук” Тарского. Но вот мне почему-то представляется: несмотря на то, что эти книги сыграли какую-то важную роль в приобщении к логико-математической культуре, но они оказали всё же меньшее влияние (особенно это относится, на мой взгляд, к книге Тарского), чем это сделали уже упоминавшиеся работы Клини, Чёрча, Бурбаки. А как Вам представляется?

П: Я приведу такой случай, связанный с подготовкой одного места из моей работы. Тогда я задумал произвести анализ проблемы значения, ведь это касается и проблемы смысла, в значительной степени толчком к этому, кстати, были работы Бориса Бирюкова.

Р: Бориса Владимировича Бирюкова.

П: Бориса Владимировича Бирюкова, написанные под руководством Софьи Александровны Яновской.

Р: По-моему, это где-то конец 50-х – самое начало 60-х годов, если я не ошибаюсь?

П: Да. Когда я начал разбираться, то ужаснулся перспективе утонуть в огромном количестве литературы, которой у нас не было, в Киеве уж во всяком случае. И вдруг в нашей библиотеке...

Р: Где?

П: В библиотеке нашего Института философии. Я обнаружил, что где-то в 46-м году Институт философии Академии наук Украины выписывал издававшийся за рубежом журнал по математической логике (“Journal of symbolic logic”, если мне не изменяет память).

**Р:** Это, по-моему, американский журнал?

**П:** Это американский журнал. Его редактировал главным образом Алонзо Чёрч. Он помещал там чисто абстрактно-математические работы, а также всё, что касается проблемы смысла, значения и так далее. Там были не только общие и сводные работы, но и небольшие рецензии и рефераты. За несколько лет скопился просто целый шкаф этих журналов, и я, как говорится, “не отходя от кассы”, смог у себя в Институте (это уже в 60-е годы) найти то, что лежало там десятком лет. Этих журналов никто даже не раскрывал. Выписали их, очевидно, по инициативе тогдашнего нашего директора Михаила Эразмовича Омельяновского, о котором мне здесь хочется сказать доброе слово. Вот это иллюстрирует то, о чём Вы только что говорили. Резонанса тогда вся эта проблематика не имела. По каким причинам? Это ещё были сталинские времена или сразу послесталинские: не до жиру, быть бы живу. В это время имело место “избиение” Маркова, когда в “Вопросах философии” было помещено письмо...

**Р:** Физика Александра Моисеевича Маркова?

**П:** Да, Александра Моисеевича, о котором мы уже говорили. В “Вопросах философии” было помещено разгромное письмо наших студентов философского факультета против Маркова и т.д. Но тогда общество даже не понимало ни этой проблемы, ни того, какое значение она имеет, к чему относится... А те годы, о которых Вы говорите, – это, действительно, уже новая эпоха, это 50-е годы. Только Титов (я не знаю, как называлась его должность, он в Министерстве обороны руководил вычислительной техникой) смог с помощью этих двух своих соавторов – Соболева и Ляпунова – что-то такое “пробить”. Но к тому времени уже был создан Институт кибернетики у нас, в Киеве, уже существовал какой-то “мейнстрим” совершенно иного характера. Мы уже имели общий семинар с Глушковым, с Институтом кибернетики. Нас власти не любили, и много нам от них доставалось, но то, что мы как-то, каким-то боком были причастны, признаёмся, к серьёзным, может быть, даже каким-то страшным, оборонным вещам, – то это где-то витало в нашем сознании...

**Р:** Мы ещё поговорим об Институте кибернетики и Глушкове. Сейчас я хотел бы, чтобы мы обратились ещё к двум таким принципиальным переводным работам, которые не только содержали определённые результаты, полученные в логике, математике, естествознании, но и имели несомненно отчётливый философский характер и в этом смысле, конечно же, влияли и на нашу философскую мысль. Я здесь выделил бы книгу Карнапа “Значение и необходимость” (это 1956-й год), а в 58-м году был переведен “Логико-философский трактат”

Витгенштейна. Ну, ещё можно было бы, наверное, указать на книгу, способствовавшую созданию той атмосферы, которая была благотворной для появления Вашей работы, – это книга польского философа-марксиста Адама Шаффа “Введение в семантику”. Я, честно говоря, сейчас уже не помню всего содержания этой работы, но в своё время у меня как-то не было впечатления, что там какие-то серьёзные, большие, крупные результаты представлены, но, тем не менее, легитимизация этой проблематики там задавалась, Вы согласны?

П: Да, я согласен. Но дело в том, что Шафф представлял собой Польшу, и это можно было как-то связать с деятельностью по сплочению социалистического содружества и т.д. А в Польше не умирали традиции Львовско-Варшавской школы, и там печатали всё время очень серьёзные работы, и Тадеуш Котарбинский был переведен на русский язык (это попозже уже было, но тоже играло определённую роль).

Р: Но это уже 60-е годы. А если вернуться к Карнапу и Витгенштейну: у меня такое впечатление, – не знаю, насколько Вы согласитесь с этим, – что в те годы Карнап имел большее влияние на наших философов, чем Витгенштейн.

П: Конечно.

Р: Какие-то понятия, введённые Карнапом, применялись и более осмысленно, и менее осмысленно, а вот Витгенштейн прошёл тогда как-то немного стороной. Хотя в Вашей книге в связи с Витгенштейном есть довольно-таки существенные положения...

П: Витгенштейн в ту пору, по-моему, влиял больше на номиналистическое направление в метаматематике, по которому некоторые работы были переведены (Нельса Гудмена, например) на русский язык. Дело в том, что Карнап демонстрировал экспликацию или, скажем так, логико-математическую экспликацию, т.е. перевод на логико-математический язык неких интуитивных представлений, и нам всем тоже хотелось быть точными... Я помню, как впервые меня эмоционально поразило, когда Дмитрий Павлович Горский, о чём-то услышав, сказал: “Но это же не наука, это же поэзия”. Тогда никто не хотел поэзии! Потом-то мы поняли (*смеётся*), что вообще поэзия должна быть везде, но надо это просто различать и не выдавать поэзию за науку, а науку – за поэзию. Вот по этой причине, я думаю, по причине общей нелюбви к поэзии, Карнап был, конечно, кумиром и образцом.

Р: И, может, ещё потому, что, как Вы говорите, он давал метод экспликации, который можно было перенести в какие-то другие области исследования...

**П:** Совершенно верно.

**Р:** ...а Витгенштейн давал некий результат, некую теоретическую модель, которая непонятно как работает.

**П:** Вы знаете, там сплошная мысль. Главные мотивы у Витгенштейна – это, если о чём-то нельзя сказать ясно, то не нужно о нём говорить вообще ничего. Но он сам-то ведь писал крайне неясно.

**Р:** Да, конечно, там сильные и глубокие мысли. Но использовать это было не легко, это не работало как некий метод.

**П:** Да, совершенно верно. И всё-таки тут есть ещё одна вещь, до которой мы тогда не доросли. Я лично это проходил через своё, не сказать, увлечение, но всё же через некую свою приверженность к конструктивистским и интуиционистским моделям. Если мы принимаем концепцию смысла как изначальную концепцию, если мы требуем осмысленности действий и слов, то мы должны исходить из контекста, ибо каждое слово имеет смысл только в диалоге. Мы должны вернуться от Аристотеля к Платону, и тем самым – к началу нашей беседы. Мы должны помнить, что “мысль изречённая есть ложь” только в том случае, если она изречена, помещена на бумагу и всё такое. Но когда мы говорим, то в этот момент она всегда будет жить, и этот контекст всё определяет – иными словами, мы переходим от языка к речи. Этот переход совершился в западной философии где-то после работ Герберта Райла конца 50-х годов, когда пошло влияние английских аналитиков и т.д. Сегодня эти вопросы ставятся совсем иначе.

**Р:** Но, всё же я думаю, проблематики речи, контекста и диалога Вы касались в той своей книге, когда ссылались на глубокие и ценные исследования в отечественной гуманитаристике; я имею в виду работы музыковеда Асафьева...

**П:** Да.

**Р:** Психологов Выготского и Леонтьева...

**П:** Да, да.

**Р:** И, между прочим, у Вас были ссылки на такого автора, как Волошинов!

**П:** Да, были!

**Р:** Интересно, знали ли Вы тогда, что за этим авторством, возможно, скрывается Бахтин или же, что это как-то инспирировано им? Или тогда ещё нет?

**П:** Нет, уже знали, ходили такие слухи. До сих пор это ещё документально не подтверждено.

**Р:** Хотя и не опровергнуто.

**П:** Но то, что Волошинов – это Бахтин, об этом какие-то разговоры велись, но тогда ещё не знали Бахтина как философа и методолога гуманитарного познания.

**Р:** Знали как автора книг о Достоевском.

**П:** Были книги о Достоевском, о Рабле. Бахтин уже защитил свою диссертацию... Но всё же он стал понятнее тогда, когда мы поняли Хайдеггера.

**Р:** И, возможно, Шелера?

**П:** Да, Макса Шелера. Вот тогда уже начали понимать, какую огромную роль играла вся эта школа, весь этот круг: и Бахтин, и эти “витебские мудрецы”, и всё такое.

**Р:** Наверное, к этому кругу авторов ещё следовало бы отнести московских лингвистов – Вячеслава Всеволодовича Иванова и Владимира Николаевича Топорова?

**П:** Конечно, и, безусловно, лотмановскую всю школу и так называемую московско-гартускую.

**Р:** И ещё, мне кажется, следовало бы упомянуть и Ревзина с его книгой “Модели языка”, нет?

**П:** Но Ревзин – это всё-таки лингвистика, где затруднены были все контакты в связи с тем, что там оказалось очень много эмигрантов. Ревзин, по-моему, уехал... Пятигорский позже уехал.

**Р:** Насколько я знаю, Ревзин не уехал, он умер в Союзе...

**П:** Да? Ну, не знаю...

**Р:** ...в академической больнице, от операции на аппендиците, – к сожалению, при таких тривиальных обстоятельствах.

**П:** Но должен сказать, забегая немножко вперёд, что, конечно, попытки сблизить это всё с гуманитаристикой у нас всё время были. И мы добились в конце концов того, что на Харьковском симпозиуме по логике и методологии науки...

**Р:** ...в 86-м году...

**П:** ...В том году, по-моему, у нас была секция семиотики и приехал теперь уже покойный Юрий Михайлович Лотман. Он делал тогда доклад на пленарном заседании и очаровал всех. Секция практически была вся лотмановско-московская. К сожалению, её работа потом прервалась...

**Р:** Да, но мне хотелось бы всё-таки отдать должное Иванову и Топорову. Представляется, что примерно столь же значимой и

цитируемой, как и книги Гайденко, Какабадзе и Ваша, была также и совместная книга Иванова и Топорова “Славянские языковые моделирующие системы”. Вот она была тоже в определённом смысле программной, парадигмальной...

**П:** Да, и у нас было больше почтения к этим авторам, чем у моих московских коллег. Я помню, что появление и выступление Вячеслава Иванова на одной конференции в Институте философии в Москве привело к каким-то неприятностям и ему, на мой взгляд, не было оказано должного почтения. Сам я относился к нему, как к огромной фигуре, и был удивлён, что ему не дали должного места в повестке дня...

**Р:** Наверное, это уже были 70-е годы или ещё позже?

**П:** Да, это уже было попозже. Конечно, нам тогда вся эта “идеология” вторичных моделирующих систем очень импонировала. Мы хотели её как-то привязать, но это произошло уже спустя некоторое время.

**Р:** Мне кажется, что такие отсылки и такое продуктивное использование определённых идей названных нами авторов, которые мы находим в Вашей книге, – это не очень характерное явление для нашей мысли той эпохи: если естествознание ещё как-то привлекалось, то вот такая гуманитаристика в таком контексте была большой редкостью. Конечно, работы Выготского и Леонтьева в психологии были достаточно авторитетными и популярными, но в таком контексте и для решения таких проблем они использовались, как мне кажется, недостаточно.

**П:** Да, я, конечно, не могу этого не признать, и в общем в этом заключалась некая фронда.

**Р:** Она ощущалась тогда, как Вы думаете?

**П:** Конечно. Меня когда-то поразила одна фраза Ильи Эренбурга, сказанная им в статье, опубликованной в какой-то из центральных газет, может быть, даже в “Правде”: “Русская поэзия от Пушкина до Мартынова, от Блока до Заболоцкого”. Меня, молодого в ту пору человека, это потрясло. Как можно сопоставлять Пушкина с Леонидом Мартыновым или Блока с Заболоцким? Для нас существовал мир классиков, людей, которые были когда-то, но теперь они уже вне времени, они уже в вечности. Это люди, которые выше, так сказать, обычного человеческого уровня, – это Пушкин, Блок... А есть мы... Кто-то поумнее, кто-то поглупее, но это совершенно другой мир, это нижний мир, ну, средний мир, срединный, скажем так.

**Р:** А то – Вергилий и Гораций!

**П:** То – Вергилий и Гораций, совершенно верно. И ссылаться на людей, наших современников, гуманитариев, таких как Мартынов и Заболоцкий, это, конечно, было резко и было вызовом, я бы сказал, сознательным... Ну, я не особенно рассчитывал на то, что здесь кто-то будет знать, кто такой Вяч. Иванов (имею в виду людей из наших партийных органов), но, во всяком случае, ввести в классику наших современников, таких как Лотман, чтобы люди шляпы снимали, слушая эти имена, этого конечно хотелось.

**Р:** С Лотманом это, правда, немного позже всё произошло, но вот, скажем, с Волошиновым и с Выготским – раньше... Кстати, может быть, немного не по предмету, а по характеру обращения к каким-то, скажем так, инонаучным образцам здесь такая связь просматривается, и я считаю необходимым обратить на это внимание. На страницах Вашей книги мы встречаем имена Бергсона, Гуссерля или же Фомы Аквинского в контексте рассмотрения каких-то определённых, конкретных теоретических вопросов, т.е. совсем не так, как это делалось обычно в нашей литературе того времени, когда, упомянув Гуссерля, необходимо было обязательно упрекнуть его за идеализм, а Бергсона, например, – обвинить в метафизичности и т.д. У Вас же Гуссерль упоминается в связи с его анализом категорий и значения, и в подобном контексте, также не критически, представлен и Мерло-Понти. И уж тем более я не знаю, кто тогда у нас на советских просторах знал о существовании французского философа русского происхождения Владимира Янкелевича, которого Вы там упоминаете... Это сегодня уже как-то лучше представляется, а тогда... Кстати, исключительно оригинального мыслителя (я имею в виду Янкелевича).

**П:** Тем более, что он связан с музыкой.

**Р:** Самостоятельного...

**П:** Да, очень самостоятельный, интересный мыслитель.

**Р:** Вот о чём мне ещё хотелось бы сейчас с Вами поговорить. Это то, что я для себя назвал “киевской ситуацией”, неким специфическим киевским контекстом. Мы с Вами уже касались темы провинциальности. Конечно, Киев отличался от Москвы и Ленинграда. В принципе, если не учитывать особенностей автора как индивидуальности, книга, подобная Вашей, могла бы выйти в Москве, в Ленинграде. Но, наверное, в Харькове или же в Одессе её бы не издали. И то, что она действительно увидела свет в Киеве, мне кажется, не случайно. Думаю, для этого в Киеве были определённые условия: здесь всё-таки существовала определённая культурная, интеллектуальная среда. Кстати, в том же 66-м году (любопытное

совпадении!), когда вышла Ваша книга, в Москве на русском языке были изданы “Слова” Сартра, предисловие к которым писал Мыкола Бажан. Это к вопросу о киевском контексте.

Вы уже упоминали Глушкова и Институт кибернетики. Но ведь ещё раньше в Киеве была создана электронно-вычислительная машина, одна из первых крупных советских вычислительных машин – этот проект возглавлял Лебедев, так ведь?

**П:** Да.

**Р:** И, наверное, поэтому Институт кибернетики-то и возник таким образом в Киеве?

**П:** Да, да, так.

**Р:** В Киеве же была такая серьёзная школа теоретической физики, как школа Николая Николаевича Боголюбова. Мне кажется, что и Соколик, и Коноплёва – это выходцы из этой школы.

**П:** Нет, они из группы Иваненко, но он – харьковский.

**Р:** И Боголюбов тоже харьковский?

**П:** Нет, Боголюбов киевский. Отец его читал курс богословия в Киевском университете. Боголюбов – это ответвление школы академика Крылова, знаменитого физика.

**Р:** Андрея Николаевича, переводчика ньютоновских “Математических начал натуральной философии”?

**П:** Андрея Николаевича, математика, физика, который, собственно, и создал эту школу.

**Р:** Я встречал у некоторых авторов, например, у Николая Фёдоровича Овчинникова, упоминание о том, что в 59-м году в Киеве была конференция по физике, куда приезжал Вернер Гейзенберг. И якобы Гейзенберг встречался там с Боголюбовым, и в общем они находили общий язык для разговора, беседовали и т.д. Вы сами участвовали в этих семинарах, конференциях, были у Вас какие-то рабочие встречи?

**П:** Вы знаете, как ни странно, но я такого не припоминаю...

**Р:** Я имею в виду то время, когда Ваша книга ещё не вышла.

**П:** Если честно, я не помню таких контактов, вернее было бы сказать так: я не могу разложить по времени те контакты с физиками-теоретиками, которые у меня были до и после этой книги, но я был хорошо знаком с Дейконом, с Декмоном. Это были хорошие киевские физики-теоретики. Я был знаком также с Пекарем, академиком. Потом уже я выступал у них на семинарах. Но это уже попозже. Моим товарищем был физик-теоретик Петрынов, с которым я вместе поступал в аспирантуру. К сожалению, ныне он уже покойный.



**Р:** А с Шелестом-младшим были знакомы?

**П:** Тогда я его не знал, но сейчас с ним общаюсь.

**Р:** Он тоже из этой школы?

**П:** Да, он из этой школы. Фактически, он и был руководителем Института теоретической физики. Под него этот Институт и был создан, когда его отец стоял во главе украинской парторганизации. Боголюбов был номинальным директором. Он, коренной киевлянин, часто приезжал сюда. Очень любил это своё детище. Это был человек гениальный. У него была масса идей, масса проектов, которые он щедро раздавал направо-налево. Я с ним встречался, но только уже в эпоху моего, так сказать, просветительского периода работы на телевидении, на программе “Грани познания”.

**Р:** А вот тогда, в конце 50-х, Вы с ним не пересекались? И Гейзенберга не пришлось видеть?

**П:** Нет, нет. Тогда в нашей стране это было совершенно невозможно. Это было абсолютно исключено.

**Р:** Да, по-моему, Овчинников тоже отмечал, что никого из наших физиков, кроме уже упоминавшегося Боголюбова, не видел общающимся с Гейзенбергом. Я должен признаться, что когда я постигал теоретическую физику и основы квантовой механики, то несколько недооценивал работы Боголюбова. Поскольку каких-либо теоретико-познавательных интерпретаций и рассуждений у него не находил. Как мне казалось, это была чистая аналитика, формализм, решение каких-то определённых формально-теоретических задач. Но, конечно, потом уже я понял, что Боголюбов – фигура исключительная.

**П:** Позже уже это сыграло определённую роль в осмыслении процессов нелинейности, в осмыслении информационного измерения физических процессов вообще.

**Р:** На которых потом сосредоточил своё внимание Пригожин.

**П:** Да, этим занялся Пригожин. Оказалось, что в Киеве огромные, если можно так выразиться, залежи этого наследия, ведь всё это идёт ещё оттуда. И через Боголюбова оно ушло в Институт теорфизики, где работал ныне покойный Давыдов, с которым я тогда общался уже как ведущий телевизионной программы, а потом уже и на семинарах я у них бывал и выступал.

**Р:** Давыдов тоже из Харькова или же он – киевлянин?

**П:** Нет, он вообще-то из Крыма, но потом работал здесь, в Киеве. Это всё выглядело как какие-то прикладные процессы. У нас не любили теоретиков и поэтому, когда я вёл передачу об Институте

теоретической физики, в один момент меня просто, знаете, как бы это сказать...

**Р:** ...пронзило?

**П:** ...как бы зацепило когтями по сердцу, когда Давыдов начал, так сказать, оправдывать существование своего института тем, что физики из его института совместно с горсоветом исследуют проблему водопровода, канализации и т.д. Там тоже есть завихрения и турбулентность, и линейность, но человек, который создал теорию солитонов, который собирал регулярно мировые конгрессы по нелинейности и турбулентности, куда считалось приехать большой честью, куда Зельдович приезжал и брал на себя бразды правления... И он гордится этими водоканализационными применениями!

**Р:** Как достижениями, оправдывающими существование!

**П:** Да, как оправдывающими достижениями. Вот это был уровень тогдашнего нашего начальственного менталитета.

**Р:** Это уже турбулентности в социуме.

**П:** (*смеётся*). Да, да. Глушков, я помню, очень много затрачивал усилий на то, чтобы организовать управление процессом выплавки стали в домнах (находящихся где-то в Днепропетровске или в Донецке, я уж не помню) на расстоянии, чтобы пригласить членов политбюро, чтобы они видели: вот они здесь сидят, а там что-то где-то плавится. Это в условиях, когда вообще доменные процессы уже надо было заменять чем-то другим, более современным, переходить на электропроцессы. Но это было необходимо, и без этого ко всякому иностранному слову можно было прицепиться и получить очень много неприятностей. Но это – минусы, издержки провинциального положения, а были и плюсы. В общем можно сказать так: вся руководящая консервативная (партийная, административная и идеологическая) верхушка здесь была значительно глупее, чем в Москве. Такие зубры, как Константинов или Чесноков, среди идеологического начальства здесь не водились. Люди здесь были, в основном, достаточно ограниченные. Поэтому иногда ими и было легче управлять.

**Р:** В предисловии к книге Вы выражаете благодарность профессору Калужнину за прослушанный у него курс по математической логике на филологическом факультете Киевского университета.

**П:** Да.

**Р:** А книги у него не было?

**П:** У него вышла книга, но она была гораздо менее интересной, чем тот его курс, который я прослушал...

**Р:** А почему этот курс читался филологам, а не математикам?

**П:** Он читался на филфаке лингвистам в рамках специализации по структурной лингвистике, в общем – в рамках какой-то специализации.

**Р:** Понятно.

**П:** И если, скажем, теорема Гёделя или аналогичная в семантическом варианте теорема Тарского говорят об отсутствии универсального алгоритма распознавания истины и лжи, т.е. не всякое истинное предложение является доказуемым, то эти же теоремы могут получить другое звучание в лингвистическом плане, где это будет означать, что, если говорить о правильно построенных фразах, то не для всякой фразы, которая может функционировать в данном языке, найдётся универсальный алгоритм, который распознает её, т.е. всегда свойство истинных высказываний или, скажем здесь, осмысленных, если можно к такому привести, алгоритмически не разрешимо.

**Р:** Но это для искусственных, очень формализованных языков?

**П:** Это заставляет задуматься и о возможностях формальных представлений наших обычных естественных высказываний и рассуждений. Это значит, что мы что-то говорили правильно, но нет средств показать, что это правильно, если только единственно предположить, что это неправильно, мы получим некие неприятности.

**Р:** Интересно.

**П:** Я прослушал этот курс с огромным удовольствием. И Лев Аркадьевич Калужнин был потом моим оппонентом, но здесь у нас были с ним проблемы, как с оппонентом...

**Р:** Он был оппонентом на защите Вашей докторской диссертации?

**П:** Да. У меня был оппонентом Зиновьев Александр Александрович, был Калужнин, но Калужнин не приехал, и вместо него был у меня оппонентом киевлянин, сейчас я не помню его фамилии.

**Р:** А где защита была?

**П:** В Киевском университете.

**Р:** А разве Калужнин был не в Киеве?

**П:** Сначала он был в Киеве, но к тому времени уже уехал в Москву. Он вообще был сторонником того, что умные работы (я не отношу это, в первую очередь, к себе, хотя, разумеется, и не считаю свою работу глупой) не надо вообще защищать. Философ не должен вписываться в эту марксистскую реальность. Если он хочет быть умным и прогрессивным, то должен быть аутсайдером.

**Р:** Таким образом, мы видим, что киевская среда всё-таки имела

определённый, достаточно высокий потенциал...

**П:** Более того, она толкала нас на взаимодействие с людьми других профессий или других направлений в той же профессии, потому что нас было не так много и нам нужно было держаться друг за дружку. Так, мы с Сергеем Борисовичем Крымским писали книгу о Сквороде вместе с Иваном Драчом...

**Р:** Но это всё-таки было попозже.

**П:** Да, немного позже.

**Р:** Вот теперь я хотел бы спросить вот о чём. Если выходить за рамки киевского контекста и укрупнить масштаб исторического контекста, то вот что получается. Ваша книга выходит в 66-м году, а 65-й является началом Пражской весны. Это как-то ощущалось тогда Вами? Пускай не в 65-м, пускай в 66-м, может быть ещё в 67-м, т.е. не тогда, когда эта “весна” была подавлена, а когда она ещё, так сказать, цвела. Так вот, ощущалось тогда, что это какая-то новая ситуация в мире?

**П:** Я ещё с университетских времён дружил с чехами (и до сих пор дружу с Тондлом, который, кстати, мне звонил во время “помаранчевых” событий – раз в два-три дня), и мы, конечно, были очень солидарны с ними и с поляками. У нас были очень хорошие отношения с поляками.

**Р:** Я думаю, что Вы, по-видимому, и Филкорна хорошо знали?

**П:** Конечно, знал.

**Р:** Не знаете, он здоровствует или нет?

**П:** Не знаю, думаю, что в силу возраста вряд ли.

**Р:** Он старше Тондла?

**П:** Он старше Тондла. Не знаю, насколько старше, но всё-таки это более старое поколение. Я поступал в аспирантуру в 1956 году и выучил венгерский язык, чтобы читать венгерские газеты. В общежитии я жил с ребятами из Закарпатья, которые все говорили по-венгерски, и они помогали мне, приносили газеты, и я их читал. Тогда было три источника по всем этим событиям: польская печать (в основном польская газета, центральная, я не помню уже, как она называлась)...

**Р:** “Трибуна лоду”?

**П:** Да, “Трибуна лоду”, совершенно верно. Ещё выходила “Молодёжка” польская, руководителем которой был будущий президент, Квасневский. Я его лично знаю... Эти газеты и журнал “Новы дроги” давали нам картину того, что происходило...

Благодаря им мы все знали о тех волнениях... И ещё была газета итальянских коммунистов “Унита”. У нас продавался орган итальянской соцпартии.

**Р:** Как мне представляется, венгерские события (может быть, в меньшей степени это касается польских) как раз демонстрировали отсутствие возможностей для социализма приобрести “человеческое лицо”. А чешские события как будто бы предполагали, что такая возможность есть?

**П:** Нет, если внимательно следить за событиями венгерскими (а мы за ними следили внимательно, я уже тогда жил здесь, в Киеве, но началось это ещё тогда, когда я работал в сельской школе на Тернопольщине; там получали польскую прессу и имели представление о том, что происходит). Нам представлялось тогда, что будет обидно, если эти события останутся неуправляемыми, если не будет политической силы, руководимой компартией, и из неё не выделится социал-демократия, которая сможет возглавить это протестное движение. Следовало как-то ввести его в русло, организовать, иначе на следующий же день вылезут фашисты и начнут всех вешать. Это мы видели в Венгрии. Здесь начало было романтическим, когда всё было красиво, хорошо. Потом, когда начали танками давить, пошло уже тогда всё чёрно-белое, и его трудно было оценивать. Я говорю “мы” потому, что это не только моя позиция. Многие из нас всё это видели и понимали... А в Чехословакии началось попозже, уже под влиянием наших событий... Толчок дало письмо Солженицына к съезду советских писателей, получившее распространение... Но тогда мы уж имели контакты и с поляками, и с чехами и мыслили примерно одинаково. Я помню, ко мне на лекцию (это уже было после выхода книги) пришёл один чешский логик, молодой парень, не помню уже его фамилии. Он был страшно удивлён, увидев, что я был гораздо более, так сказать, “оппозиционен”, чем студенты, что я сам их провоцирую на какие-то действия, потому что на Западе это было совершенно не так, – там именно молодёжь проявляла инициативу.

**Р:** Это были Ваши лекции для студентов философского факультета?

**П:** Да, для студентов философского факультета.

**Р:** Может быть, в качестве завершения этой части нашей беседы я хотел бы ещё попросить Вас немного пояснить то, что я назвал бы “одесским следом” в этой Вашей работе (*М.В.Попович смеётся*). В предисловии к своей книге Вы выражаете также благодарность, помимо Калужнина, ещё и сотрудникам кафедры философии Одесского университета. Почему благодарность выражается именно

этой группе? Моё предположение – здесь скрытая полемика с Уёмовым, такая очень сдержанная, дозированная, но всё же ощутимая и достаточно продуктивная.

**П:** Да, тогда кафедре возглавлял Авенир Иванович Уёмов, если я не ошибаюсь.

**Р:** По-видимому. И Ваша книга там обсуждалась, и кафедра давала на неё рецензию?

**П:** Этого я уже точно не помню. Сейчас мне это не просто восстановить. Но, во-первых, книга Уёмова “Вещи, свойства, отношения” – действительно блестящая и предлагает платонистское решение вопроса, которое у него хорошо обосновано. Принимая идею о том, что вещь может быть чем угодно, что это нечто действительное (как говорится, “берёшь в руки – маешь вещь”), мы допускаем также, что она может оказаться и некой искусственной конструкцией. С этим надо считаться, что очень хорошо было показано Уёмовым. Поэтому я в общем против этого не возражал... Полемика же сдержанная заключалась в том, что на этом нельзя останавливаться, потому что есть разница между числом и, скажем, элементарной частицей. Элементарную частицу мы определяем через вероятность появления каких-то её параметров, и всё это – вроде бы совокупность чисел, больше ничего, но есть и разница между совокупностью чисел и некой штукой, которая называется, скажем, “нейтрино”, т.е. нельзя снимать вопрос постулированием абстрактных объектов. Это только начало для разбора. Разве это объекты абстрактные? А где же то, на что, собственно, и направлено наше познание? Вот в этом смысле “Одесса-мама” очень много дала.

**Р:** Там ещё тогда на кафедре был Владимир Николаевич Костюк.

**П:** Да, Костюк был.

**Р:** И тогда, когда книга обсуждалась, по-видимому, он тоже как-то принимал в этом участие?

**П:** Да, принимал.

**Р:** А вот книга Уёмова “Вещи, свойства, отношения” появилась где-то в самом начале 60-х, по-моему, в 63-м году, но, во всяком случае, раньше книги “О философском анализе языка науки”?

**П:** В отношении Уёмова и его концепции я должен сказать, что он был известен нашей философской общественности ещё где-то с 50-х годов. Он печатался, кажется, ещё будучи студентом. Помню, как однажды я приехал в Москву на какое-то совещание, и мне кто-то сказал: “О, вот Уёмов идёт!”. Он тогда уже был в диковинку.

**Р:** Но именно из Вашей книги я узнал об одной его до этого мне не

известной работе, изданной, между прочем, в Киеве году в 64-м. В ней речь шла о выводах по аналогии. Я знал другие его работы, посвящённые этой проблеме и издававшиеся в Москве, но вот этой не знал. По-видимому, эта уёмовская книга проходила какое-то обсуждение и в Институте философии в Кисве? Копнин и Вы имели к этому какое-то отношение?

**П:** Я был автором рецензии, точнее, внешнего отзыва на его докторскую диссертацию и прочитал её всю – не то два, не то три тома. Это нечто невообразимое. Там действительно расписаны все эти выводы по аналогии и т.д. И там же я прочел о Богданове, о его тектологии. Я нигде потом не встречал этого всего, собранного в одном издании.

**Р:** В книге “Вещи, свойства, отношения” я в своё время увидел, прежде всего, некую оригинальную логическую концепцию, которая позволяла отойти от того грубого диалектического и материалистического понимания логики, которое тогда господствовало и о котором мы уже говорили. Но в то же время эта работа не очень вписывалась, на мой взгляд, в ту традицию, к которой относились работы Смирнова, Швырёва, Щедровицкого и Ваших киевских коллег.

**П:** Да, конечно.

**Р:** Она, на мой взгляд, стояла как бы особняком...

**П:** Я вам скажу, в чём заключается здесь, с моей точки зрения, глубинное различие. Вся логическая литература после Гуссерля шла под знаменем борьбы с психологизмом. И вернуться каким-то образом к психологизму – означает вернуться к эмпирическим исследованиям в области логики. В области логики – по определению – не должно быть эмпирических исследований. Это идёт ещё от Канта. Если нечто установлено и, таким образом, достигнута истина, то само это не может служить обоснованием истинности. Обоснованием истинности должна служить не история (эмпирия), а внутренняя структура – такова кантовская мысль, та мысль, которая после Гуссерля полностью господствовала в нашей литературе. В этом смысле, мне кажется, работы Уёмова выпадают из этого общего направления, будучи описанием эмпирических процедур заключения по аналогии. Сколько я ни описываю какую-то процедуру, это не приводит к её убедительности. В общем, такой подход, я думаю, сегодня уже устарел. Конечно, мы можем (и фактически делаем это) погружать логику в речевые акты (то, что в английской традиции называется “speech acts” (“мовленневі акти”). Можно сказать так: если мы погрузились в речевые акты, мы описываем реальность, и если до того,

как добрались к истине, мы хорошо отделили аксиоматическую часть от эмпирической, у нас никаких проблем не будет. И в общем можно идти таким путём. Но, думаю, и для самого Уёмова это не вполне законченный путь.

**Р:** Да, я понимаю. Может быть, то, что я сейчас скажу, и не будет прямым воспроизведением Вашей мысли о связи логики и опыта, логики и эмпирии, но, мне кажется, то, что Вы сейчас сказали, может быть отнесено и к особенностям мышления Зиновьева. Он очень легко накладывал какие-то теоретические конструкции на разнообразные эмпирические предметности. Не правда ли?

**П:** Да, совершенно верно. У Зиновьева действительно это было каким-то его, если можно так выразиться, “теоретическим несчастьем”. У него доказывалась теорема Ферма, все теоремы, всё это легко решалось, потому что надо было только подобрать хорошие винтики...

**Р:** ...чтобы построить такую машинку...

**П:** ...машинку, из которой оно всё выскочит. Действительно, он мог позволить себе такие вольности, которые ни один логик себе не позволял. Кстати, он не получил признания в этом деле ни здесь, у нас, в Союзе, ни за границей. Его ценили не как логика, а ценили, как... как Зиновьева.

**Р:** Но вот, скажем, Смирнов или Слинин...

**П:** ...Смирнов, Слинин – да, там уже полностью всё можно продемонстрировать. В сущности, всегда можно подобрать какую-то форму или её часть; потом, правда, это будет нуждаться в устных пояснениях и прочем, но это не проблема: хорошо подготовленный логик с этим всегда может справиться. А Зиновьев был хорошо подготовленным логиком, знающим технику этого дела, он мог подобрать хорошую аксиоматику для всего, чего угодно.

**Р:** Я всё-таки ещё раз хотел бы вернуться к киевскому контексту и считаю, что следовало бы вспомнить и такую работу, уже коллективную, как “Логика научного исследования”.

**П:** Да, конечно.

**Р:** Знаменитая “зелёная книга”, как её тогда называли, да? (*М.В.Попович смеётся.*) Мне кажется, что ничего подобного в то время у нас не было. В первой половине 60-х в Москве были изданы очень серьёзные, содержательные и полезные научные сборники “Философские вопросы современной формальной логики” и “Проблемы логики научного познания”, где представлены замечательные статьи того же Смирнова, Садовского Вадима Николаевича, Швырёва Владимира Сергеевича и целого ряда других



авторов. Но это были лишь сборники статей, включающие в себя отдельные самостоятельные работы, а киевская “Логика научного исследования” – некий коллективный, но единый труд, написанный хотя и разными авторами, но с некоторой единой точки зрения. Эта работа давало целостное и объёмное представление о предмете, проблематике и направлениях исследования в области логики и методологии науки. И вышла она примерно тогда же, когда и Ваша собственная книга. Я думаю, что Ваша работа по подготовке собственной монографии и Ваше участие в работе над этим коллективным трудом, возможно, как-то совпадали и пересекались?

**П:** Да, честно говоря, проспект этой коллективной монографии был написан мною.

**Р:** “Логика научного исследования”?

**П:** Да, точнее, не проспект, а структура, задание и т.д. Был предложен ряд вариантов, но предпочтение было отдано моему. И концепция там в целом такая же, как и в моей книге. Собственно говоря, это действительно было то, о чём хотел поговорить и что хотел сделать Копнин. Ведь всё всегда начинается даже не с факта, а с проблемы, т.е. мысль, в том числе и построение научной теории, начинается с вопроса; если нет вопроса, то тогда нет и ответа, тогда все наши писания не являются ответами на что-либо. Если то, что я говорю, есть ответ на что-то, то тогда оно имеет смысл. Вот в двух словах, в очень простом виде общий замысел этой работы. Сначала я это написал, этот “кусочек”, который всеми был принят и лёг в основу, а дальше каждый уже писал свои “кусочки”. И вот то, что я тогда писал, я уже потом разворачивал в книжку. И, действительно, книжка получилась на основании этой общей большой “зелёной” книги. Случилось так, как случилось уже с Остапом Бендером: всю ночь он писал Зосе стихи, а утром оказалось, что это “Я помню чудное мгновенье” (*смеётся*). У нас получилось нечто похожее на Поппера. Но я не сказал бы, что это вышло случайно, потому что перед этим я много просмотрел книг, и больше всего мне понравилась книга Поппера “Логика научного исследования”.

**Р:** И в библиографии Вашей книги есть отсылка к этой попперовской работе.

**П:** Ну, конечно, есть отсылка. Но я бы не сказал, что это попперианская книга.

**Р:** Нет, не попперианская.

**П:** Но замысел в общем близок к тому, что было у Поппера. И все дальнейшие обсуждения были уже конкретизацией этого общего замысла.

**Р:** Значит, мы должны учитывать этот совместный коллективный труд, так? Так же, наверное, как и отдельные работы: например, Сергея Борисовича Крымского, Виктора Васильевича Косолапова...

**П:** Совершенно верно, да.

**Р:** Это те работы, которые тоже как-то определяли идейную и теоретическую обстановку, в которой возникала работа?

**П:** Да, да, они это всё создавали. К сожалению, рано ушёл Борис Жилин, очень способный человек. Но он потом покинул эту логическую проблематику и рано умер.

**Р:** Черноволенко тоже как-то примыкал к этому движению, по-моему?

**П:** Да, немного примыкал, но потом ушёл на создание социологии. И хотя это особый разговор и особая тема, но я одну из деталей приведу, которая поможет прояснить также атмосферу той нашей работы в области логики. Как-то мы гуляли с Черноволенко в садике около университета, и я жаловался: дескать, никакого просвета нет, неужели же мы так и умрём, не увидев свободы, хотя бы проблеска её. Это был чисто политический разговор. И Черноволенко мне сказал: “Ну, что ты нервничаешь, всё потихонечку как-то всё-таки меняется. Вот, например, абстрактное искусство – все на него нападают, все его “ключают”, а дочки этих членов политбюро покупают какие-нибудь гардины на окна, а там абстрактный рисунок, и оно потом через эти все каналы как-то где-то пройдёт”. И так мы и в социологии начали потихонечку где-то что-то продвигать: её ведь тоже поначалу не хотели принимать, а потом какие-то исследования оказались полезными, нужными. И это касается и логики. Похоже на абстрактный узор на гардинах, которые рассчитан на то, чтоб к нему привыкли.

Смотрите, ведь весь обвал советской власти произошёл на этическом основании, когда было полностью потеряно доверие к властным структурам. Да? А почему было потеряно доверие? На чём мы основывались? У нас для этого были формальные основания: не выполнены обещания программы КПСС построить коммунизм к какому-то году.

**Р:** Ну, это простили.

**П:** Просто увидели, что это всё пустозвонство и происходит процесс раздвоения власти, начиная особенно с разоблачения Сталина. Всё. И тогда стали применяться этические критерии к руководству, которое, конечно, не в состоянии было понять, что происходит, и раздражалось всё больше и больше. Но есть ещё другая сторона дела, специфичная для Украины. И не подумайте, что я буду говорить о “незалежности” и прочих вещах. Специфичность Украины

заключается в том, что во время оккупации мы у себя по домам, на своих кухнях могли свободно обсуждать все недостатки советской системы, поэтому здесь этот процесс потери доверия к руководству происходил легче и быстрее. Но, сравнивая советский режим и фашистский, мы всё-таки выбирали первый.

**Р:** То есть Вы утверждаете, что был сделан выбор в пользу принятия советской системы и отвержения гитлеризма?

**П:** Да.

**Р:** А тогда не кажется ли Вам, что и с этой точки зрения тоже, несмотря на то, что, может быть, количество зла, порождённого советской системой по отношению к своему народу, было большим, чем то количество зла, которое было порождено нацизмом по отношению к его народу, но с некой нравственной точки зрения всё-таки это было зло меньшее? Правда, может быть, лучше было бы говорить не столько о количестве зла, — ведь нравственная “арифметика” — это всегда что-то двусмысленное, — сколько об иерархии ценностей?

**П:** Да, безусловно, я с этим вполне согласен.

**Р:** Ведь та система была устроена весьма изощрённо: в ней наряду с жёсткими, подчас жестокими и бесчеловечными механизмами практики существовали (в качестве её фрагментов) некие идеологические конструкты, которые — при всей своей декларативности и риторичности — имели всё же какое-то определённое проникновение, прорастание в саму реальность, миф как бы “перетекал” в реальность.

**П:** Да, так можно сказать.

**Р:** Но, с другой стороны, часто была какая-то извращённая практика, иногда совершенно человеконенавистническая. В общем то была какая-то очень прихотливая амальгама, где одно переходило в другое, как “ин” и “янь”.

**П:** Безусловно. И, конечно, пужно отдать должное тому, что господствовавшая идеология марксизма всё же изначально возникала как идеология освобождения и справедливости. Это совсем не то, что идеология нацизма, которая прямо и откровенно несёт в себе сатанинское зло. Да, это был режим антисемитский, например, но никто же не смел встать и сказать: “Бей жидов!” Да, это был режим, который подавлял свободу человека, но нигде же это не было записано. А записано было, что свобода — высшая ценность... Не говоря уже о том, что там действительно реализовались некоторые ценности, которые были потеряны в процессе перестройки и

реставрации капиталистических отношений.

**Р:** Сейчас мне хотелось бы перейти от этой социальной проблематики к более общим гуманитарным проблемам. Представляется, что в той Вашей книге, – там, где рассматривались возможности конструктивной интерпретации языковых образований, возникающих в науке при создании научных теорий, связанных с формированием абстрактных объектов и т.д., – есть такие места, где открывается возможность рассмотрения знания не только как какого-то завершённого монологического высказывания, носящего строго аподиктический характер, а как положения, формулирующего вопрос, на который затем могут быть даны ответы. Здесь уже как бы просматривается идея диалогичности. Я помню, что уже значительно позже – наверное, лет двадцать спустя после выхода в свет этой книги – у Вас были какие-то работы и даже публикации, где эта, тогда ещё только намеченная, идея диалогизма находила своё дальнейшее выражение и развитие. То есть из этой книги уже шли какие-то ростки в будущее.

**П:** Да, действительно, Вы отметили то, что меня всегда страшно интересовало, и я немного подошёл к этому в книге “О философском анализе языка науки”, но возвращался время от времени впоследствии и, может быть, перенёс это всё на свои более поздние гуманитарные, чисто теоретико-культурные интересы. Формально это выглядит так. Если мы принимаем концепцию науки, альтернативную позитивистской или, скажем, альтернативную сугубо эмпиристской концепции, т.е. если мы принимаем, что все предложения науки должны быть осмысленными, должны иметь не только значение (или “объект”, по Фреге), к которому они относятся, но также и некий смысл, то в таком случае мы попадаем в сферу представлений конструктивистской или интуиционистской семантики, а это значит, что следствие для нас выступает не как механическая связь некоего предложения “А” с неким предложением “Б”...

**Р:** Т.е. не как некое выведение, так сказать, логическое “вытекание”?

**П:** ...не как “вытекание”, не выведение, а как сведение задачи “Б” к задаче “А”. Но это не я придумал, – оно есть у Андрея Андреевича Маркова.

**Р:** В принципе, это идея Колмогорова...

**П:** Совершенно верно, первоначально это была идея Колмогорова. Но это означает, что у нас всё кардинально меняется. Мы не взяли, скажем, десять каких-то предложений, из которых всё “потекло”. Ничего не вытекает. Мы хотели получить некий результат и взяли возможный результат, задачу “Б”, начали искать такую задачу, решив которую я решу все эти “Б” и “В” и т.д. и т.д. Вот та идея, вокруг

которой строилась такого рода семантика. Но это предполагает, что я каждое предложение должен рассматривать как задачу. Вот в этом заключается суть колмогоровской семантики – вместо утверждения “А” я формулирую задачу: докажи “А” или покажи, что принятие “А” ведёт к противоречию (это в логической формулировке). Значит, каждое предложение есть открытый вопрос. Я сформулировал только возможный ответ – это то, что не всегда отмечается неспециалистами в области логики, – некое предложение Р должно быть отвлечено от Р со знаком “штопора” перед ним. “Доказуемо, что Р” и “доказано, что Р” – это разные вещи. (Это у Фреге очень хорошо расписано.) Вот поэтому идея рассмотрения любого утверждения теории как задачу совпадает с утверждением Бахтина о том, что мы начинаем с вопроса. Да, собственно говоря, в нашей совместной “Логике научного исследования” мы тоже с этого начинали: всё начинается с проблем, и то, что выглядит на бумаге как некий аподиктический текст, на самом деле есть диалог! Поэтому между абстрактной теорией математического типа и романом “Анна Каренина” (бахтинский пример) нет никакого противоречия.

**Р:** Потому что внутренняя форма знания одна и та же.

**П:** Внутренняя форма знания одна и та же, если мы рассматриваем это как знание, поскольку “Анну Каренину” Бахтин приводит как пример того, как можно высказывание растянуть на 1000 страниц: высказывание не обязательно состоит из трёх слов, например “А есть Б”, – это может быть огромное предложение. Фактически любой законченный кусок текста – это высказывание. Тогда у нас получается, что мы можем, некоторым образом, сам роман “Анна Каренина” рассматривать как вопрос, а уж, что значит вопрос в этой сфере, это уже должны показать дальнейшие исследования. Когда мы принимаем что-то в логике, то это значит, что когда мы ставим знак “штопора”, то мы это доказали. Помимо логики это может быть так ещё и в суде. А вот когда мы с Вами говорим, мы не требуем доказательства и, может быть, на что-то с Вами только намекнули, но у нас есть основа, и мы принимаем оба это высказывание. И если понимать высказывание так же, как понимал Бахтин, то процедура принятия высказывания оказывается далеко не сводимой к доказательству. Я могу принять чей-то жест, а могу не принять его: он мне может показаться вульгарным, дискредитирующим, хамским и т.д. А вот какие критерии я предъявляю для того, чтобы был принят некий “мессидж”, которым мы обмениваемся, – это уже новая проблематика, которая в общем не противоречит чисто логическому анализу. Поэтому аналитическая философия может пойти дальше и в область гуманитаристики.

**Р:** А вот как Вам представляется, можно ли предложить вот такую параллель к тому, что Вы сейчас сказали. У меня возникла сейчас одна ассоциация, касающаяся малоизвестной истории понятий “априори” и “апостериори”. Обычно считается, что это – чуть ли не буквальный перевод, хотя, конечно, переводом это не является, поскольку “a priori” буквально означает не “допытный”, а “до первого”, а “a posteriori” – не “на основе опыта”, а “после”. Такой смысл эти понятия приобретают только после Канта, но с языковой, филологической точки зрения a priori не означает “до опыта”, это просто “до первого”.

**П:** Да, это понятно.

**Р:** Т.е. есть некий ряд, и есть нечто ещё до начала этого ряда, “до первого”, и есть нечто “после”. Собственно, так и у Канта. Только у него эти абстрактные “до” и “после” интерпретируются на опыте, тем самым приобретая их сегодняшнее значение и понимание.

Но интересно вот что. В старой средневековой философии “априорным” и “апостериорным” называли другие вещи. Например, когда в теологии осуществлялось рациональное доказательство существования Бога, – так это выступает, скажем, у Фомы Аквинского, – то когда рассуждение вели от следствий к причине, т.е. от мира к Богу, это называлось апостериорным доказательством, а когда рассуждали в направлении от Творца к миру (когда, скажем, Бог из любви к миру с необходимостью его порождает), то тогда ход такого рассуждения считался априорным. Так вот (в этом и заключается мой вопрос), можно ли с этой точки зрения полагать, что если мы рассматриваем научное знание как совокупность вопросов, на которые даются какие-то ответы, то это будет путь априорный, а когда мы рассматриваем научное знание как совокупность каких-то утверждений, являющихся как бы ответами на какие-то вопросы, но мы можем не знать ещё самих вопросов, то тогда это будет апостериорный путь. С этой точки зрения, классическое понимание логического высказывания – это некий апостериорный путь, а то конструктивное понимание, о котором Вы говорите, – это некий априорный путь. Кстати, у покойного Бориса Семёновича Грязнова, под руководством которого я в аспирантуре заканчивал писать свою диссертацию, была чрезвычайно интересная статья, опубликованная в журнале “Природа” где-то в самом конце 70-х. Тогда журнал “Природа” очень интересные вещи публиковал, Вы помните?

**П:** Да, конечно, я помню.

**Р:** Статья эта называлась “О различии задач и проблем” (примерно так). Так вот Грязнов утверждал (инспирированный идеей Поппера), что настоящее научное исследование, действительное научное

исследование, начинается не с утверждения факта, а с формулировки проблемы, ответом на которые и являются формулируемые тентативные (приблизительные) теории; а позже уже элиминируются ошибки, и затем ставится новая проблема. Но так у Поппера. А Грязнов пошёл дальше: он предложил следующее различие – между задачей и проблемой. По Грязнову, проблема – это то, что не может быть сформулировано до формулирования теории, а только после того, как теория уже сформулирована. Потому что проблема – это некий вопрос (или задача), который можно разрешить или на который можно дать ответ в свете всей теории только тогда, когда теория уже возникла. А вот задача формулируется ещё до появления теории, и теория является как бы ответом на эту задачу – точнее, не вся теория, а какая-то её правильная часть, некое подмножество множества предложений этой теории. Проблема же возникает только как бы уже задним числом, как результат понимания теории, и ответом на неё является вся теория (а не только её некая правильная часть); задача же (или вопрос) формулируется ещё до появления этой самой теории. Получается так, что наука на самом деле не решает проблем – она решает только задачи, а вот проблемы возникают в результате понимания самой теории. В общем, это довольно интересный взгляд.

**П:** Этот взгляд может вызвать некое внутреннее сопротивление, поскольку он требует иного, чем привычное понимание слов...

**Р:** Здесь предполагается особая спецификация терминов.

**П:** Да, здесь есть спецификация слов “проблема” и “задача”. Если мы отвлечёмся от этого узуса, этого употребления, то сможем говорить о двух родах проблем или о двух родах задач (дело не в терминах). Но здесь в этой постановке вопроса очень хорошо видно, что мы-то собственно проблему начинаем понимать тогда, когда смысл теории в целом проясняется. Потому что на начальных этапах развития мы пользуемся обрывками различных представлений, пытаемся слепить из них нечто целое, а оно не лепится, и только когда мы видим в целом построение, мы понимаем, что все эти исходные наши позиции имели совершенно иной смысл.

**Р:** Может быть, следовало бы сказать так: задачи конструируются, а проблемы реконструируются?

**П:** Да, так можно сказать... Я бы здесь сослался на очень такой необычный аргумент – необычный для логика. Есть такой автор, Вальтер Беньямин, человек не очень широко известный нашей публике...

**Р:** Ну, сейчас уже достаточно известный.

**П.** Сейчас – да. В последнем издании российской “Философской энциклопедии” есть статья о Беньямине (написанная по-моему, Подорогой), в которой показано, чего мы не знали. Беньямин даёт такую интересную реконструкцию прошлого. Что есть вообще прошлое? Для обычного оптимистического мышления превращение настоящего в прошлое есть какое-то освоение этого настоящего, какое-то вскарабкивание наверх по лестнице познания или овладения миром. Для Беньямина же переход чего-то в прошлое есть смерть этого чего-то. Настоящее мы ломаем, уродуем его, превращая его в некие деструктивные элементы чего-то, как будто всё время умираем или будто всё время убиваем, но это имеет свой смысл постольку, поскольку из этих обломков и только из них можно сделать будущее. Я понимаю, насколько это страшно звучит: дело в том, что Беньямин погиб в 40-м году как жертва нацизма – он был евреем и придерживался левых политических взглядов, бежал от ржима, был беглецом и жертвой и воспринимал мир, конечно, иначе, чем мы с Вами воспринимаем, – но в этом что-то есть. Я хотел бы сопоставить то, что Вами было сказано, с совершенно иной сферой, сферой социальных наук, и в этой связи я хотел бы вспомнить Карла Манхайма (или Манхейма, в русской транскрипции). Он написал замечательную работу о немецком консерватизме. В Германии различие консерваторов и либералов было гораздо более выразительным, чем, допустим, в Англии.

**Р:** Это не в “Идеологии и утопии”?

**П:** Нет, это отдельная работа – по политической философии Бёрка и о немецком консерватизме. И вот можно так кратко сформулировать его взгляд на классификацию стилей политического мышления: он занимался стилями мышления.

**Р:** В рамках социологии знания?

**П:** Да, в рамках социологии знания. Можно, таким образом, уловить здесь основное содержание: для консерватора есть реальность, и реальность эта есть положение вчерашней реальности. Консерватор (я не имею в виду традиционалиста типа Конфуция или какого-нибудь духовного лидера в исламе – речь идёт о европейском консерватизме, который приобрёл современную форму после англичанина Бёрка) – это тот, для которого мир есть настоящее и объяснить, понять мир – значит описать его историю, и так же впредь он будет смотреть на мир как на продолжение истории. А есть либерал, для которого мир есть совокупность возможностей, и поэтому для него мир – совокупность принципов. Описывается реальность не историей, а принципами, заложенными в основу



системы, ибо эти принципы обнаруживают, какие возможности данная система имеет. Поэтому, ведя речь об априори и об апостериори, можно сопоставить их с мангеймовским различием консерватизма и либерализма, с социальными установками или стилями мышления: в этом смысле априорным будет путь либерала, который отправляется от Бога (для него Бог или принципы – это неважно)...

**Р:** И который отсекает историю.

**П:** И который просто отскакает историю, а консерватор будет руководствоваться эволюционистским подходом: он “апостериорник” по определению и хотя принимает Бога, но как предопределение, как судьбу: поэтому эволюционное развитие для него есть тот апостериорный принцип, в конце которого только и можно обнаружить Бога.

**Р:** С этой точки зрения, христианство, которое на одном из своих вселенских соборов отвергло идею метемпсихоза, как раз и исходит из того, что все эти предыдущие какие-то формы нашего существования “обрезаются”, отсекаются и мы о них не должны думать, не должны брать их в расчёт. А если сохраняется идея метемпсихоза, тогда предполагается, что этот след прошлого продолжает существовать в нашем сегодняшнем настоящем. И для того, чтобы решить какие-то проблемы в нашем нынешнем существовании, нам нужно знать, что было раньше... Кстати, известна такая математическая конструкция, математическая теория, – “цепи Маркова”, в которой есть идея различения системы с историей и системы без истории.

**П:** Это – работа Андрея Андреевича Маркова-старшего.

**Р:** Так вот мне кажется, что это красивая идея и весьма, я бы сказал, универсального применения. Это – формальная структура достаточно большой обобщающей силы...

**П:** И вот то, что мы коснулись этих вопросов, – это мне очень приятно, потому что, оказывается, все эти вроде бы строго формальные вещи являются некими репликами, отсылающими нас к гораздо более широкому гуманистическому, гуманитарно-значимым проблемам. И поэтому нельзя принимать в наследие от позитивизма желание рассуждать только о том, что может быть выражено в виде формул. Это не есть подлинный аналитический путь в философии.

**Р:** Да, несомненно. И я хотел бы коснуться такой проблемы, которую, мне кажется, уместно затронуть в нашей беседе. Когда мы говорим о той социальной, интеллектуальной и этической атмосфере, в которой рождалась Ваша книга, о том периоде, когда она вышла в свет и

начала оказывать собственное влияние и воздействие, – это 60-е, может быть, первая половина 70-х годов, т.е. где-то одно-два десятилетия, – то мы наблюдаем определённую парадигму, которая была в нашей философии. Парадигма эта заключалась в том, что философия тогда осуществляла определённую теоретическую рефлексию по отношению к материалу и проблемам, относившимся к достаточно строгим наукам – математике, логике, кибернетике, теоретической физике и т.д. В значительной степени это определялось как положительным, так и, возможно, каким-то отрицательным влиянием позитивистской концепции.

Я сейчас думаю, и даже убеждён, что это был исключительно плодотворный период в развитии нашей философской мысли, и доказательством этому как раз и является Ваша книга. Но в 70 – 80-е годы начала возникать и выстраиваться другая парадигма, где философия и методология проходили, я бы сказал, через искушение культурологией. И при этом уже не позитивизм был идейным вдохновителем, а структурализм. И уже не материал и проблемы естествознания, математики и логики, а проблемы истории культуры, проблемы этнографии, исследования религии, мифов и т.д. стали вторгаться в сферу философского внимания и становились предметом философского анализа. И вот в данном случае у меня нет убеждения, что этот период был столь же плодотворным для нашей философии, как предшествующий, о котором мы говорим, хотя сама проблема роли языка, его влияния, его участия в деле познания и в культурной жизни не уменьшилась, а, может быть, ещё более упрочилась благодаря работам структуралистов – Леви-Стросса, Греймаса, Барта, Лакана и др.

Мне представляется, что в этот период наша философия утратила те нормы и образцы рациональности, которые существовали ранее, – если хотите, был утрачен какой-то дух, этос рациональности и иных связанных с ней нравственных и человеческих коннотаций. Не знаю, каков будет Ваш взгляд, но интересно было бы узнать Вашу точку зрения по этому поводу.

**П:** Прежде всего я бы констатировал просто расцвет гуманитаристики в Советском Союзе в 70 – 80-е годы. Сколько, например, было написано и опубликовано об истории и культуре Китая, Индии, истории европейского средневековья. Так, появляются работы Арона Яковлевича Гуревича...

**Р:** ...ещё ранее – востоковедов Конрада, Алексеева, по истории и теории древнерусской литературы – Лихачёва...

**П:** ...Лотмана, Аверинцева, Баткина. Это был настоящий расцвет гуманитаристики, который, конечно, затмил интерес к естественным

наукам. Хотя я могу сказать, что по значимости то, что произошло за это время в основании физико-математического знания, превышает всё то, что было в гуманитаристике, потому что идеология нелинейности привела к расширению информационного подхода к миру. Мы до сих пор знали только вещи и энергию, пытались всё перевести на энергетические критерии...

**Р:** Но ведь сами способы выражения этих вопросов, способы говорения не изменились?

**П:** Не изменились абсолютно.

**Р:** И то, что Гёдель сказал для натуральной арифметики, действует и для этих вещей ведь точно так же?

**П:** Безусловно, конечно.

**Р:** В этом смысле познавательные условия сохранились такие же.

**П:** Да, да, но не осознана была возможность нового, совершенно нового взгляда на процессы мирового характера, глобальные процессы, с точки зрения той парадигмы физико-технического знания, которая пришла в последующие годы. Не будем по этому поводу “мудрствовать лукаво”, но это факт.

**Р:** Ну, что же, я могу с Вами согласиться в отношении расцвета гуманитаристики, но можете ли Вы это распространять и на философию?

**П:** Пожалуй, что нет.

**Р:** И я тоже не могу. В нашей философии появились плюрализм и толерантность, мы обрели какую-то полиморфность, какую-то пластичность, существенно расширили, так сказать, эрудиционный горизонт...

**П:** (смеясь) ...ресурсы!

**Р:** Да, ресурсы, но всё же мы не увеличили концептуальную силу или же – не намного...

**П:** К сожалению, я должен с Вами согласиться. Во всяком случае, на виду эти процессы не находились.

**Р:** Может быть, просто не успели? Может быть, потому что потом произошёл известный мировоззренческий, культурный, психологический слом?

**П:** Может быть, ещё и потому что, в общем всё-таки в период 60-х годов были заложены основы для различных течений – для различных, скажем так, видений мира, а уж дальнейшие события происходили в рамках этих, уже заданных каким-то образом течений. Может быть, дело в том, что пошла какая-то рутинная работа, а может быть, дело в том, что в 70 – 80-е годы, до самой перестройки,

никто не ожидал ничего радикально нового в нашей общественной жизни. Тогда когда всё-таки, начиная с XX съезда, с 56-го года, появилось ощущение, что, выражаясь по-украински, “скресла крига”, начался ледоход, началось обновление мира, началась весна, оттепель, все на что-то надеялись... И в общем в обстановке некоторого опьянения мы находились до середины 60-х годов, может быть.

**Р:** Где-то до 68-го года?

**П:** Да, а вот после 68-го года, после чехословацких событий действительно была потеряна перспектива и, может быть, настроение “малых дел” снизило температуру, и это дало в общем отрицательный эффект. Там же, где были возможности двинуть вперёд гуманитаристику на новых основаниях, там действительно произошёл и качественный скачок. Но и то, я Вам скажу, это так нам сейчас видится...

**Р:** Мне представляется, что когда мы в своё время осваивали развитую позитивизмом культуру мышления, знакомились с работами позитивистских авторов не только с точки зрения их предполагаемой критики, но и в их положительном значении, то возникшее пересечение нашей собственной философской традиции, предполагающей какие-то базовые доктринальные положения, с техникой и культурой мышления, действовавшими в позитивистской традиции, – всё это задавало чёткие очертания какого-то нового поля, которое возникло в результате наложения этих двух традиций, в результате определённого погружения продуктов одной традиции в русло какой-то другой. То есть, я хочу сказать, что от встречи с позитивизмом, по большому счёту, отечественная философия не проиграла, а выиграла.

**П:** Конечно.

**Р:** Она выиграла при этом и себя не потеряла. Как мне кажется, она утратила какую-то налипшую маску, соскребла её как неподлинное, фальшивое лицо, и можно было рассчитывать, что там есть какое-то настоящее человеческое лицо, человеческий лик. В случае же со структурализмом, семиотикой культуры и деконструктивизмом этого, на мой взгляд, не произошло. Там уже размылся какой-то остов нашей определяющей философской традиции, она уже как будто бы исчерпала себя. Может быть, это чересчур резкие и чрезмерные претензии, но я намеренно всё это сейчас заостряю.

**П:** Да, я понимаю. Я бы сказал, следует иметь в виду, что мы находились в различных социально-политических и культурных обстоятельствах. (У нас – я имею в виду бывший Советский Союз, хотя мы все теперь по-разному развиваемся, – есть наше общее

“проклятое прошлое”, и оно нам диктует определённые рамки нашего видения мира.) Что произошло в середине 60-х годов на Западе? Когда я уже в 70-х годах был в Канаде, меня удивили небоскрёбы. Я увидел прекрасные здания из металла и стекла. А где же эти закопчённые из красного кирпича с пожарными лестницами здания, которые мы знали по литературе и кино? И мне тогда объяснили, что в середине 60-х годов, именно 60-х, Америка и Европа разбогатели настолько, что начали полностью перестраивать весь свой жизненный и хозяйственный уклад. Все старые здания и небоскрёбы были уничтожены, и на их месте выросли новые здания. (Это теперь мы знаем, что земля дороже небоскрёбов!). Вот тогда я начал понимать хиппи, которых я впервые увидел в 67-м году в Амстердаме, где мы были на конгрессе по логике и методологии науки. Представляете себе такую картину: мы, группа делегатов, ночью идём по городу и видим, что на перекрестках стоят голландцы и ждут, когда появится зелёный свет. Машин нет, прохожих нет, полиции нет, а они стоят и ждут, когда загорится зелёный свет! И тут вдруг появляется несколько хиппи, которые с шумом, со смехом идут на красный свет ночью, в безлюдном городе, и на них эти голландцы смотрят с ужасом!

**Р:** Вызов благополучному зализанному обществу, не выстрадавшему ими и поэтому не заслуженному.

**П:** Да, совершенно верно. Стали обнаруживаться проблемы, которых раньше никто никогда не замечал. И мы сегодня не замечаем проблем, которые возникнут завтра в нашей действительности: мы их не видим, не знаем. На Западе есть много нерешённого, есть бедность и всё такое, но это – совсем другие масштабы, другие проблемы, чем те, которые существуют у нас. И постмодерн, о котором недавно так много говорили, возникает как раз на развалинах старой проблематики. И это касается всей философской жизни. Конечно, какой там позитивизм – об этом сегодня там не может быть речи. Но я не хочу сказать, что там победил постмодерн. Уверен, что культурная ситуация Запада – это сегодня поиски того человеческого лица, которое, как Вы только что сказали, должно было оказаться под маской. Но оказалось, что под маской ничего нет: маска смыта, но лица под ней не оказалось – только череп. И вот как обрести человеческое лицо – это такая же проблема для нас, как и для них. И у нас в этом смысле есть некоторые преимущества, потому что мы страстно хотим, чтобы было это человеческое лицо, и верим, что оно должно быть...

**Р:** Если воспользоваться бахтинской идеей и представлением о “большом времени”, в котором, собственно, произведение и

раскрывает свой смысл, и его же предположением о наступлении для старых смыслов нового “праздника возрождения”, то можем ли мы ожидать этого возрождения для тех вещей и смыслов, которые жили тогда, в 60-х?

**П:** Думаю, что да.

**Р:** Я тоже думаю, что здесь возможен какой-то свой “праздник возрождения”. Ведь то основание, на котором стоял и стоит всякий позитивизм, – это, во-первых, серьёзная наука и, во-вторых, философия, которая ориентирована на серьёзную науку, которая требует внятности и ясности рассуждения, которая апеллирует к определённым нормам доказательности и рациональности, где не всё может быть размыто, не всё может быть деконструировано и т.д. И думаю, что у этих вещей ещё будет “праздник возрождения”. Я думаю, что для выращивания в нашем обществе необходимой ему ткани культурной жизни эти вещи тоже могли бы сослужить большую пользу. Как Вы думаете? Ведь это то, что в каком-то смысле верно на все времена. Конечно, позитивистская доктрина – это упрощение, огрубление, искажение, но некая интенция здесь всё же сохраняется, не правда ли? История философии показывает, что позитивизм постоянно меняет свои формы и, тем не менее, как птица Феникс, постоянно же возрождается.

**П:** А Вам не кажется, что Вы говорите, как представитель философии Просвещения?

**Р:** Полагаю, у меня есть отличие. И проявляется оно в том, что Просвещение предполагало непосредственную выполнимость идей разума через какие-то социальные проекты. Считаю, что у разума и у философии влияние на действительность – опосредованное, через человеческую личность, а не через социальные проекты и социальное действие – здесь я, скорее, придерживаюсь точки зрения, высказанной Платоном не в “Законах”, а в “Государстве”.

**П:** А вот мне хотелось бы защитить философию Просвещения и социальные проекты. И знаете, каким образом? Ведь только после войны были приняты международным сообществом в качестве законов, обязательных для всего человечества, принципы человеческих прав и свобод. Разве это не просвещенческие идеалы? Это же – американский федерализм, Конституция Соединённых Штатов, Декларация прав человека и гражданина Французской революции... Это не значит, что упомянутые принципы обязательно везде выполняются. Тем не менее, они уже стали принципами человеческого общежития, за выполнение которых можно бороться. Может быть, мы слишком строги к традициям рационального

устройства человеческого бытия, может быть, мы слишком много ждали от этих принципов и, может быть, здесь были частичные провалы. А этих провалов было немало; скажем, тот же Сен-Жюст, который принимал участие в написании французской Декларации прав человека и гражданина, а потом стал одним из якобинских палачей революции. Но мы все эти частные провалы поспешили объявить тотальным крушением идеалов Просвещения и модерна.

**Р:** То есть Вы полагаете, что дух Просвещения и сегодня инспирирует наши поиски...

**П:** ...в этом всё мы находимся и по сей день.

**Р:** То есть можно ожидать, что “праздник возрождения” будет и у Просвещения?!

**П:** Да, вот именно это я и хотел поддержать.

**Р:** А не следует ли нам допустить, что утверждение и распространение этих принципов человечности в современном мире, которые мы с Вами рассматриваем как произрастающие из идеалов Просвещения, обусловлено не столько осознанием их разумной необходимости, сколько теми реальными изменениями, которые произошли в мировом сообществе после войны. В первую очередь, они являются реакцией на трагическую историю прошлого столетия, реакцией на бесчеловечную практику жизни.

**П:** Да, совершенно верно.

**Р:** Ведь ход истории, по существу, заставил нас (почти по Гоббсу и Локку) осознать, что всеобщая война невозможна. Стало ясно, что жить не по этим принципам – это значит существовать, не отличаясь от животных, и тогда такие трагические ситуации будут возникать постоянно.

**П:** И вот поэтому я и говорю об актуальности Просвещения, которое задаёт для нас и сегодня определённые идеалы разумности, человечности и цивилизованности.

**Р:** Да, это всё интересно, но теперь нам всё же необходимо вернуться к непосредственным сюжетам нашей (Вашей, конечно) книги. Если исходить уже из самого её названия – “О философском анализе языка науки”, то можно говорить о том, что предпринятый Вами анализ касается таких трёх сфер, или, как говорит Бурдьё, полей: это поле философии, поле науки (научного знания) и поле языка как некоего посредника между первым и вторым. Теперь хотелось бы, чтобы мы немного обозначили те исходные научные концепции, которые, как мне представляется, для этой работы были в каком-то смысле определяющими, задающими тот или иной образ математического

знания, а также то или иное понимание самой логики и т.д. Здесь мне, кажется, следовало бы выделить ряд фигур, которые, с моей точки зрения, играли именно такую роль для формирования Вашей концепции. Прежде всего я бы выделил здесь Рассела, Фреге, Чёрча, Карнапа, Квайна, Гёделя, Айдукевича, ну и, может быть, ещё Бар-Хиллела и Бета – это из зарубежных фигур.

**П:** Да, совершенно верно.

**Р:** И особенно, думаю, нельзя обойти расселовскую концепцию и фреггевскую.

**П:** Ну, конечно.

**Р:** Затем карнаповскую...

**П:** Конечно.

**Р:** ...и квайновскую.

**П:** Безусловно, да.

**Р:** А вот уже, допустим, концепция Айдукевича, некоторые очень важные гёделевские положения, как-то больше оказались на периферии внимания. Или я не совсем точен?

**П:** Скажем так: Гёдель – это известные результаты, которые требуют понимания, и поэтому он был интересен. Но интересные результаты сами по себе ещё ничего не дают. Нужно ещё понять, что они значат для математики, для всего. С этой точки зрения, гёделевские результаты интересны. Что касается Бета, например, то он был интересен своей склонностью к конструктивным методам и, тем самым, стремлением к пониманию. Надо же учесть, что они вместе с Пиаже работали и в психологии (структуралистски ориентированной).

**Р:** То есть он – не узкий математик?

**П:** Не узкий математик, и это как раз делает изложение его мыслей особенно интересным. Ну и, конечно, Айдукевич, поскольку Львовско-Варшавская школа сформулировала совершенно оригинальный взгляд на все логические процессы, тяготея при этом к номинализму.

**Р:** И тут, конечно, ещё Лесневского надо было бы назвать...

**П:** Да, надо было бы и Лесневского назвать, потому что онтология без Лесневского, конечно, невозможна. Я как раз сейчас, буквально недавно, обратился к его теории целого и “кусков”, поскольку есть два подхода к множеству: множество понимается как общее, как класс, и множество может пониматься как целостность. И именно Лесневский предпринял попытку построить такую картину, где это различалось бы и тон задавало бы понимание множества как целостности.

**Р:** А из отечественных авторов, наверное, нужно назвать, как мы уже



говорили ранее, Колмогорова, Маркова и Шанина?

**П:** Да.

**Р:** Вы также ссылаетесь и на книгу Павла Сергеевича Новикова.

**П:** Да, конечно. Это учебник, я учился по нему.

**Р:** Ну, и вот ещё одна очень интересная фигура (и я хотел бы Вас кое-что о нём расспросить) – это Бочвар. Вы с ним были знакомы?

**П:** Ну, знаком – это было бы слишком: он же был “Большой Бочвар”. Я принимал участие в какой-то конференции...

**Р:** Видели по крайней мере?

**П:** Не только видел, но и рисовал дружеский шарж!

**Р:** А кто он по основной специальности?

**П:** Он не математик.

**Р:** Мне когда-то говорили, что химик.

**П:** Химик, да. Ну, логика для него была, так сказать, хобби, и это потрясающе, потому что созданная им логика – любительским образом – это просто что-то невероятное. Но Бочвар был мне менее интересен. Он был очень интересен Зиновьеву, поскольку его концепция – одна из многозначных логик. Меня сама по себе логическая проблематика интересовала лишь постольку, поскольку она давала возможность раскрыть что-то в строении науки. Просто Бочвар привлекал к себе тем, что давал альтернативную картину, где описание даётся нестандартными методами, и получается совершенно иное – здесь множественность языков логики может быть проиллюстрирована особенно ярко.

**Р:** Вы использовали и работу Успенского?

**П:** Владимира?

**Р:** Владимира.

**П:** Да, конечно, и он бывал у нас в Киеве на конференциях наших, но это чистая математика, но как раз та её часть, которая ближе всего к логическим предметам.

**Р:** Но это такой мыслящий математик.

**П:** Да, конечно, это просто аристократ в математике.

**Р:** И у Вас ещё есть ссылки на одну из ранних работ Юлия Анатольевича Шрейдера.

**П:** Ну, Юлик Шрейдер – это был наш большой товарищ, приятель, единомышленник. Правда, как раз в философской части я с ним совершенно не совпадал, никак, и с его католическими увлечениями я

тоже никак не пересекался.

**Р:** Ну, тогда это ещё не проявилось, я думаю.

**П:** Это был его способ уйти от нашей реальности и найти какое-то совершенно альтернативное воззрение. Но вот то, что касается теории информации, – это очень здорово; теория семантической информации у Шрейдера – это одна из самых интересных вещей.

**Р:** И вот ещё я хотел спросить Вас, поскольку никаких ссылок не нашёл: насколько Вам была интересна фигура Есенина-Вольпина?

**П:** Есенин-Вольпин, конечно, был исключительно интересной личностью. Я говорю “был”, потому что не знаю, какова его судьба дальше. Я с ним встречался в Америке, когда он уже уехал.

**Р:** Он приезжал в Москву в конце 90-х, там у него была выпущена книга, довольно-таки любопытная, и, насколько я знаю, он здравствует и по сей день.

**П:** Его концепция ультраинтуиционизма чрезвычайно интересна. Я не знаю, какие приложения она у него получила, но сам по себе выход на совершенно пуританский интуиционистский уровень – это, конечно, явление.

**Р:** Я бы сравнил этот его ультраинтуиционизм с предельно заточенным ножом, таким оккамовским суперлезвием...

**П:** Предельно заточенный нож, когда под сомнение ставятся самые необходимые понятия и истины математики.

**Р:** Мне сейчас вспомнилась известная история, произошедшая с Гуссерлем в детстве. Он получил в подарок перочинный ножик, и тот показался ему недостаточно острым, тогда он принялся его затачивать и, в конце концов, переточил его, и от лезвия ничего не осталось. Весьма символично, правда?

**П:** Да, вот это где-то такой примерно путь.

**Р:** Но, конечно, это необычайно острый ум (я имею в виду Есенина-Вольпина).

**П:** Это очень острый ум, исключительно оригинальный. Он был непримирим ко всему марксизму. Я помню, как он рассказывал: “Вы представляете, – говорит, – я сижу в зале, а в это время Нарский говорит о марксизме-ленинизме”. Ну, для него это немного была игра.

**Р:** То есть он этим был как бы возмущён?

**П:** Возмущён, конечно! Дескать, как можно в его присутствии, когда он находится в зале, говорить что-то там о марксизме или диалектическом материализме. Это, конечно, немного было фрондой, он всегда имел при себе в кармане справочку о своём психическом

нездоровье, наклеенную на марлю, чтобы не обтрепаться. Как только начинали разгонять очередные выступления, он сразу предъявлял эту свою справочку. Впрочем, это была очень опасная игра, потому что могли и посадить в “психушку”, но как-то обошлось: всё-таки сын Есенина.

**Р:** Нет, но он же находился в психиатрической лечебнице...

**П:** Я знаю, что находился, но могли снова туда отправить.

**Р:** Но, во всяком случае, в отличие от идей математического конструктивизма, ультраинтуиционизм Вас не вдохновлял?

**П:** Нет. Понимаете, ведь можно увидеть опасность в любом месте, можно увидеть её и в обыкновенном понятии “обозначение”, где есть имя и где есть названный этим именем объект. И поэтому речь идёт о том, как мириться с противоречиями мысли, т.е. как их обходить, а они ведь всегда будут. Надо проскальзывать где-то и между этими “сциллами” и “харибдами”.

**Р:** Так, а вот если обратиться к теоретическому естествознанию, то для Вас исходными фигурами были главные классики физики XX века – Эйнштейн, Бор, Гейзенберг, Борн, Дирак?

**П:** Да, потому, что в этой науке сформировались самые главные дилеммы и контroversы познания; в физике прошлого столетия человеческая мысль обнаружила развращающуюся под ней пропасть.

**Р:** Да, я должен сказать, что Вы выбрали себе хороших предшественников. (*М.В. Попович смеётся.*) Ну, теперь мы с Вами уже можем перейти к собственно философскому “полно”, к обсуждению теоретико-познавательных проблем, которые составляют наиболее глубокое концептуальное ядро книги. Здесь я прежде всего хотел бы, если позволите, представить моё собственное впечатление о некоторых особенностях Вашей работы. Мне представляется, что Вас не очень сильно беспокоила необходимость проведения каких-то принципиальных различий между философскими доктринами и всякими “измами”, или, как выражался Флоренский, “водоразделами мыслей”. По-моему, Вы действительно (не из цензурных соображений) приняли в качестве изначальной материалистическую позицию о действительности мира как выражение какого-то общечеловеческого реалистического взгляда на мир.

**П:** Ну, я бы сказал это несколько иначе: я действительно принимаю в качестве исходной реалистическую позицию человеческого взгляда на мир. Совпадает ли она с некими материалистическими концепциями в философии – это меня мало волнует, поскольку проблема там заключалась в том, что необходимо было каким-то

образом заключить компромисс с господствующей философской доктриной официального марксизма – потому что мы жили тогда в таких идеологических условиях, – в частности с марксистским материализмом. Поэтому общий принцип построения и в этой работе, и в других работах был такой: выписываются те отдельные положения, с которыми ты согласен и к которым нет возражений. Внешне всё выглядит прилично, всегда можно ответить на предъявляемые претензии: “А в чём, собственно, дело? Мы ничего плохого не имеем в виду, мы согласны с этим”.

**Р:** Но ведь какие-то чисто идеалистические концепции Вами на самом деле не признавались? Ну, например, иордановская интерпретация квантовой механики – ведь этот взгляд был для Вас неприемлем?

**П:** Я бы выразился здесь более осторожно. Мне просто не хотелось, чтобы квантовая механика была иллюстрацией одной единственной концепции в философии и науке, а именно – представления о том, что все математические абстракции носят чисто инструментальный характер и ничего нам не сообщают о мире. Этого мне не хотелось. Я стремился найти такие возможности, которые бы позволили трактовать достижения науки – имею в виду прежде всего квантовую точку зрения, т.е. квантовую механику и квантовую электродинамику, как некий очень странный, очень замаскированный, очень завуалированный рассказ о том, как всё-таки устроен мир.

**Р:** Тогда возникает следующая ситуация. С одной стороны, мы, как люди, естественным образом живущие в мире, как живые, практически действующие существа, придерживаемся такого реалистического взгляда на мир. Но когда мы занимаемся познанием в его развитых научных формах, то сталкиваемся с ситуацией, что среди используемых для познания средств появляются такие, которые создают специфические образы реальности, которые прямо уже не соответствуют этому нашему реалистическому взгляду на мир. Следовательно, мы как бы должны учиться смотреть двумя глазами, обрести бинокулярное зрение, да? С одной стороны, есть некая проблема реалистичности и наглядности, но с другой (мы об этом раньше говорили) – уже достаточно давно и в общем, я думаю, раньше, чем возникла квантовая механика, человеческое познание столкнулось с кризисом очевидности. Поэтому, значит, как-то необходимо согласовать два этих взгляда: мы живём в мире, где есть реально, вне нас существующие вещи, и в то же время многое в нашем познании и в том, что нас окружает, в значительной степени обусловлено активностью нашего сознания и оторвано от естественного мира нашей жизни. Эта ситуация очень беспокоила

Гуссерля в последние годы его жизни, об этом он пишет в “Кризисе европейских наук”. Он остро почувствовал какую-то глубокую внутреннюю необходимость возвращения образов, представлений и конструкций рафинированной, абстрактно-теоретической науки в жизненный мир человеческого существования и поэтому изыскивал такие способы возврата (редукции, рекурсии) этих верхних этажей науки к породившей их почве жизненного мира, из которой всё это произрастает. С моей точки зрения, это вообще в каком-то смысле принципиально неосуществимая задача – хотя понятно, что потребность такая действительно существует, она не надумана Гуссерлем. (Сейчас об этом, может быть, не имеет смысла говорить подробно, но мне представляется, что и для самого феноменологического проекта это тоже было некоторой поправкой, поскольку феноменологическое описание оказалось чрезмерно “чистым”: в его дистилляции “жизненный мир” как бы испарился.)

**П:** Да, редукция невозможна. Это очень хорошо понимал Ньютон, в его переписке это представлено лучше, чем в его сочинениях. В переписке он объясняет, почему вообще о Боге не вспоминает, ведь он же был человек глубоко религиозный и апокалипсис высчитывал...

**Р:** ...и комментарии на книгу пророка Даниила писал...

**П:** Да, да. Но вот в его физических сочинениях, в его системе природы ничего подобного нет. А в письмах он объясняет, что этого и не надо, потому что в самой структуре мира есть одна вещь, которая сама по себе направляет нас к идее Бога, – это дальноедействие. Если что-то с бесконечной скоростью должно преодолевать бесконечные же расстояния, потому что если есть бесконечное взаимодействие, то это означает, что не только один сантиметр преодолевается за одно мгновение, но и пространство, измеряемое миллионами световых лет. Представить себе это невозможно, и если такое оказывается возможным, то только с помощью Бога. И Ньютон действительно был прав в том, что представить это невозможно. Как вы сможете редуцировать понятие очень большой скорости? Понятие бесконечной скорости не может быть редуцировано. Поэтому Гуссерлева феноменологическая редукция в конечном итоге оказывается редукцией на уровне жизненного опыта, на уровне повседневности. Там действительно возможны все эти интенции, все эти “схватывания вещи”, категориальные созерцания – всё это там очень хорошо будет “играть”. Но как я буду схватывать бесконечность? А ведь дело не только в бесконечности. Рассел показал, что не одна лишь

бесконечность является источником парадоксов в науке. Как быть, я не знаю, и в этой книге нет рецепта, но просто нужно использовать опыт, мы же всё-таки совершали такие прыжки. Вот когда взятая концепция бесконечности получила завершённый вид в классической науке, то надо в таком случае смотреть не просто глазами Ньютона, с его взглядами на мир, на бесконечную Вселенную, но и глазами Лейбница, для которого этого вопроса вообще нет, потому что у него – инварианты, у него для Бога неразличимы большое и малое, левое и правое. Это мы, жалкие создания, можем говорить если не прямо о Боге, то об Абсолюте, во всяком случае. И опыт истории науки может оказаться единственным нашим спасением в этой ситуации. Но как это складывается с жизненным опытом и с остальными нашими способностями объять необъятное, на это я ответить не могу. Знаю только, что, может быть, был прав знаменитый Кузьма Прутков, который сказал, что не просто нельзя объять необъятное, а нужно плюнуть в глаза тому, кто скажет, что можно объять необъятное.

**Р:** *(смеётся)*. Да, да. Но если материалистическая традиция для Вас существовала в этом контексте, т.е. прежде всего как то, что соответствовало общереалистическому взгляду или какому-то общечеловеческому здравому смыслу, то вот диалектическая компонента официальной философии марксизма для Вас выступала, если и не как некий инструмент, то как задающая направление установка, предполагающая, как Вы раньше говорили, способность проходить между Сциллой и Харибдой: ведь диалектика требует какие-то вещи представлять себе, так сказать, более гибко и пластично, нежели они первоначально выступают для нашего рассудка. И тут нужно назвать ещё одну фигуру речи и, одновременно, чрезвычайно значимую для философии марксизма фигуру мысли, которая в 50 – 60-х годах особенно “звучала” в социально-гуманитарном познании, – это категория практики. Значит ли это, что какие-то элементы философского прагматизма, пускай не в “разливе” американской философской школы, были всё-таки Вами использованы? То есть опять-таки мы здесь имеем некие общечеловеческие установки бытия в мире, установки практического существования и действия человека. Ведь нельзя же быть человеком, жить в мире и не иметь никаких прагматических установок, правда? Значит, если мы существуем, то какие-то прагматические установки всё же должны быть. Ну, а если мы существуем в науке, то, значит, и там должны быть какие-то прагматические установки, и абсолютно избавиться от них невозможно. Правда, и только на них строить какую-то научную идеологию, научную концепцию мы тоже не можем.

**П:** Ну, я бы здесь сейчас сделал какие-то поправки в свою научную молодость, и поэтому это выглядело бы немножко не так...

**Р:** Может быть, поправки нужно сделать и к тому, что я сказал?

**П:** Да, и к тому, что Вы сказали, и к тому, что я думал тогда, в те годы. В принципе общая установка, которая реализуется в этой книжке и во многих других публикациях, – кантовская, это не гегелевская диалектика, а кантовская антиномика. И проскакать между Сциллой и Харибдой нужно как раз по-кантовски, т.е. антиномии обнаруживаются не для того, чтобы мы посыпали себе голову пеплом, а для того, чтобы их разрешать. Это особенно видно в “Критике практического разума”, когда антиномичность человеческого бытия оказывается преодолимой: можно жить по совести, можно жить по категорическому императиву, несмотря на все разверзающиеся пропасти. Но если говорить именно о прагматической компоненте, то я сейчас сформулировал бы это несколько иначе: достижение истины возможно не благодаря прагматической компоненте, а несмотря на эту компоненту. Практика как критерий истины – это в общем-то абсурд, она не может подтвердить истину, истину нужно подтвердить доказательством.

**Р:** Для знания – нет, а для жизни – да.

**П:** Ну, знаете, это разные вещи. Я могу знать истину, несмотря на то, что это мешает мне жить. Все мы живём, несмотря на то, что знаем, что смертны. И это не только здесь. Есть и множество других неприятных вещей. Наш мир – это человеческий мир, и мы живём в нём благодаря реализации наших, как говорил молодой Маркс, человеческих сущностных сил. Вся эта красивая концепция молодого Маркса сегодня мне уже как-то не внушает такого доверия. Я бы хотел, как говорится, “отделить зёрна от плевел”, потому что рациональная деятельность – это не просто реализация моих человеческих сил: рациональная деятельность есть поиск истины, и единственный способ отличить истину от лжи – её доказать или опровергнуть. И я, таким образом, выношу себя “за скобки” моей практической жизни, но могу это делать только тогда, когда понимаю, насколько я вовлечён в эту практическую жизнь, заангажирован ею.

**Р:** Это интересно, но я хотел бы здесь кое-что уточнить. Вот в квантовой механике существуют определённые методы (это даже можно назвать теорией) – теория перенормировки.

**П:** Так.

**Р:** В теоретико-познавательном смысле эта теория “непрозрачна”, но

зато крайне практична. Благодаря методам перенормировки мы получаем возможность проводить определённые рассуждения и вычисления и избегать трудностей, порождаемых появлением “расходимости” в решении уравнений. Но что стоит за этими методами и почему нужно делать именно так – этого мы не знаем, на этот вопрос теория не отвечает. И вот десятки лет поколения физиков пользуются этой теорией, не сильно (за редким, может быть, исключением) задумываясь над всем этим, над этой “непрозрачностью”.

**П:** То, что делают физики, делают и простые люди.

**Р:** И простые люди.

**П:** Да, потому что эти “перенормировки” мы делаем для того, чтобы, так сказать, скостить все трудности и дать какое-то решение сложных задач.

**Р:** И “обрезать” бесконечность в обосновании.

**П:** И “обрезать” бесконечность в обосновании. Ведь можно до ужаса идти в постоянных поисках последних оснований: человек так жить не может.

**Р:** Но это как раз и можно считать прагматизмом.

**П:** Да, это прагматизм. Я бы сказал даже так. Вот, например, любовь как особое отношение мужчины к женщине или женщины к мужчине – это очень яркий пример необъективного отношения. Ведь любовь – это в общем совершенно неоправданное восхищение абсолютно всем, что есть в человеке. И если бы кто-то стал объяснять другому, какой, мол, у неё нос или уши и т.д., то это было бы неприлично, это было бы хамством. Это то измерение человеческого бытия, в котором не надо быть объективным, которое потому и даёт возможность жить и делает жизнь содержательной. Я хочу сказать, что в общем есть различные измерения человеческого бытия, и то, что молодой Маркс открыл (вместе с Мозесом Гессом, между прочим) – это в общем всё носилось тогда в воздухе, и у других авторов это тоже можно найти. Но вот сама идея очеловечивания мира, представление о чувствах как “теоретиках”, представление о том, что мы привносим в мир наше собственное “Я”, – это очень здорово, и мы должны это понимать всегда. И существуют такие измерения человеческого бытия, где не надо ничего другого, где мы должны жить только по меркам красоты или добра, по мерке нашего внутреннего “Я”.

**Р:** Т.е. уже по собственно человеческим меркам и законам.

**П:** По собственно человеческим законам, по собственно человеческим параметрам. Но, извините, есть ещё множество иных



измерений, где мы, например, не можем себе позволить человека оправдывать только потому, что он нам нравится.

**Р:** Немного ранее Вы предвосхитили один мой вопрос, когда говорили о кантовском и гегелевском методах решения проблем, связанных с противоречиями. Но для начала я хотел бы, если позволите, выразить некоторое собственное представление по этому поводу. С моей точки зрения, кантовское учение о познании в силу своей критичности и рациональности более соответствует воплощающим дух научности образцам и идеалам позитивистской философии. Гегелевская же философия сталкивается здесь с определёнными трудностями; так, например, некоторыми своими спекулятивными положениями Гегель противоречил научным фактам и противостоял определённым, принятым в науке концепциям. (Это, кстати, в какой-то степени присуще было и традиции диалектической логики в советской философии, и советскому философскому материализму в его критической рефлексии над естествознанием.) И вот моё читательское впечатление – я с удивлением должен был это констатировать, перечитывая теперь, спустя много лет, Вашу книгу (возможно, это не будет соответствовать Вашему внутреннему пониманию), что, несмотря на всё это, на её страницах Вы чаще обращаетесь именно к гегелевским положениям как таким, что дают определённые направления и пути, по которым можно двигаться и сегодня. Возможно, это связано с тем, что когда Вы непосредственно обращаетесь к Канту, то Вы имеете в виду прежде всего кантовскую логику, его понимание предмета логики, его подход к структуре понятия, к его объёму, содержанию и т.д. То есть в данном случае Вы работаете скорее с кантовской логикой, но не с кантовской философией или теорией познания. А с Гегелем наоборот – Вы принимаете его не как логика, потому что логики (в строгом смысле) у него в общем-то и нет, но как философа, как критика познания, как мыслителя, который способен был достаточно объёмно увидеть определённые трудности познания, которые он мог понять и принять, может быть, где-то лучше, чем это мог понять (и, главное, принять!) Кант. Сложилось такое впечатление, что Гегель у Вас там “работает”, а Кант “работает” меньше, хотя, по идее, должно было бы быть наоборот, и только что Вы апеллировали как раз именно к Канту.

**П:** Я думаю, что это прежде всего результат недостаточного знания Канта на тот период. Потому что Кант был нам как-то понятен через априоризм и всё такое (и то очень поверхностно), и нам казалось тогда (я говорю не только о себе), что гегелевские открытия, особенно в “Философии духа” и в “Феноменологии духа”, значительно оставляют позади кантовскую мысль.

**Р:** Но если ваши учителя и преподаватели философии о Канте говорили недостаточно, то разве через позитивистов не приходило более глубокое понимание подлинной значимости Канта?

**П:** Нет, позитивизм в общем прятал свои связи с Кантом (я имею в виду логический позитивизм).

**Р:** Но критику Гегеля они давали?

**П:** А критику Гегеля они давали. Можно было бы сказать, что это в какой-то степени защита кантовских позиций, но позитивисты не любили той абстрактной мысли, которая у Канта заложена не только в его “Критике чистого разума”, но, может быть, главным образом в “Критике практического разума”. И Кант, увиденный сквозь эту антиномию свободы и природы, – это гораздо более весомый Кант, чем тот, известный нам только через априори и апостериори. К тому же в то время нам Гегель открывался заново. Гегеля мы знали по его “Логике”, ну, ещё по “Энциклопедии философских наук”...

**Р:** Но не по “Феноменологии духа”?

**П:** Но не по “Феноменологии”. А вот когда писалась эта моя книга, незадолго до этого происходили новые открытия Гегеля. Я помню том того синего издания Гегеля, подготовленный Юрием Давыдовым.

**Р:** В этом издании в 59-м году вышла “Феноменология духа” в переводе Густава Шпета, а Юрий Николаевич Давыдов писал предисловие к работе.

**П:** Да, я имею в виду как раз предисловие: это был как бы сигнал. А что касается кантовской философии, то тогда, может быть, только Бородай был ближе к пониманию её действительного потенциала.

**Р:** А Асмус?

**П:** Вы знаете, даже Асмус в этом смысле не очень близок к самой сущности кантовского нравственного учения, хотя в целом, конечно, лучше Асмуса никто в то время не понимал Канта. Я, во всяком случае, в ту пору не воспринимал этого.

**Р:** В связи с тем, что мы затронули вопрос о влиянии русского перевода “Феноменологии духа”, я хотел бы высказать одно соображение – не знаю, насколько это покажется Вам интересным. Меня в своё время удивил такой факт. Считается, что вся современная французская философия опирается на три “Н” – Hegel, Husserl, Heidegger, – ну и ещё, конечно, Ницше. И вот, несмотря на то, что французы соседствуют с немцами и есть области их тесного совместного проживания, и у французов часто иностранный язык – это немецкий, а у немцев – французский, – но вот выясняется, что по большому счёту Гегель стал оказывать влияние на французскую

философию тогда, когда в 47-м году Жан Валь перевёл “Феноменологию духа” на французский язык. Вот, оказывается, как важно получить новые идеи в собственной, родной упаковке, да?

**П:** Да, но надо сказать ещё следующее. Это было время шестивия экзистенциализма, особенно после публикации во время войны “Бытия и ничто” Сартра. Эта книга вышла где-то в 43-м или 44-м году и выдержала сразу 13 изданий. Во время войны всё это интересовало французов.

**Р:** Тогда же и “Миф о Сизифе” Камю появляется.

**П:** И Камю появляется во время войны. Это было чрезвычайно мощное интеллектуальное движение в литературе. Поэтому был подготовлен и Жан Валь, и Александр Кожев, он же Кожевников, замечательный французский философ.

**Р:** Кожев ещё раньше читал лекции по Гегелю...

**П:** Да, ещё раньше.

**Р:** Как бы открывая французам гегелевскую “Феноменологию”.

**П:** Да, но тут есть ещё одна вещь, которую мы не знали. Мне это объяснила французская коллега Барбара Кассен (есть такой философ).

**Р:** Она написала интересную книгу по греческой философии – “Эффект софистики”.

**П:** Я знаю, у неё есть замечательная книга – “Наши греки и их современники”. Так вот, оказывается, что до войны Хайдеггера лучше знали во Франции, чем в Германии, там его тогда знали мало. Ну, довоенный Хайдеггер, Хайдеггер 30-х годов – это отдельная проблема. Но во всяком случае он не был нацистским придворным философом, несмотря на то, что у него есть очень много сомнительного и неприятного, а после войны по этой причине Хайдеггер был совершенно чужим для немцев, для которых его взгляды ассоциировались именно с нацизмом в силу некоторых известных фактов его биографии. И только огромными усилиями Ханны Арендт его репутация как-то держалась наплаву. В то же время французы читали Хайдеггера без этих политических коннотаций. Для них была война, война прошла, были “Письма к немецкому другу” Камю. Это всё французы воспринимали иначе, и для них не была такой болезненной проблемой преемственности поколений, как для немцев. Поэтому они уже тогда были хорошо знакомы с немецкой философией и понимали её лучше, чем мы. У них уже была вся эта субъективистская линия – и Ницше был давно переведен, а французские коммунисты, во главе с Лефевром, отстаивали его, как своего, как левого.

Р: Как радикала.

П: Да, как радикала.

Р: Так вот, возвращаясь к Вашей книге, хочу обратить своё внимание на то, что Вы сказали: “переоткрытие” Гегеля на какое-то время закрыло Канта.

П: Да, думаю так.

Р: Но мне всё же кажется, что многие теоретико-познавательные констатации, которые встречаются на страницах этой книги, вполне соответствуют самому духу кантовского мышления – и не только в области нравственной философии, но и в области его теоретической философии. Для меня наиболее важным является концептуальное ядро, которое было в этой книге и которое, с моей точки зрения, абсолютно сохраняет своё значение и сегодня, несмотря на те сорок лет, которые отделяют нас от её появления. Прежде всего я имею в виду рассмотрение языка как неустранимого посредника между мыслью и действительностью. Представляя действительность, язык сам порождает какие-то образования, которые не являются “прозрачными” в отношении этой действительности. Поэтому необходима работа по их пониманию: нужно установить, что в языке относится к самой действительности, а что в нём принадлежит нам, познающим субъектам, или относится к используемым нами логике и языку. (То, что я сейчас сказал, это, практически, повторение мыслей Вернера Гейзенберга в отношении понимания волновой функции. Уравнение Шредингера представляет основной закон квантовой механики и даёт описание волновой функции. Но что такое волновая функция? Это определённое устройство реальности? Или это устройство нашего мышления? Или это устройство того языка, в котором мы оперируем. Вот в чём заключается задача, и она имеет отчетливый теоретико-познавательный смысл.).

Так вот, в отношении языка мне кажется чрезвычайно интересным Ваше рассмотрение контroversы между платонизмом и номинализмом. При этом, что любопытно, Вы не делаете определённого вывода в пользу какого-то одного из этих направлений – либо платонизм, либо номинализм. Вы работаете очень гибко: при решении одного класса задач мы должны руководствоваться соображениями, близкими к платонистским, а вот при решении какого-то иного класса задач нам, скорее, следует руководствоваться номиналистической логикой. И мне представляется, что – как и в случае с материализмом или идеализмом – здесь также Вас интересуют не столько сами эти доктрины, сколько то, что можно с их помощью сделать для решения

определённых теоретико-познавательных задач в рамках корректного употребления и понимания языка науки – в той мере, в какой он задаётся практикой самой науки, самим опытом научного познания.

**П:** Конечно, это так. Но при этом следует кое-что пояснить. В книге я хотел столкнуть две неявно выраженные, но всё же различные концепции. Первая – это концепция, которую мы все принимаем неосознанно, когда мы говорим: “Это всего лишь язык”, т.е. когда говорим, например, что волновая функция – это всего лишь язык, мы сразу снимаем вопрос о том, что её определяет, что там, в самой действительности соотносится с этой функцией и т.д. Но мы можем принять и другой взгляд (говорят, его сформулировал американский физик Гиббс, но это, по-моему, встречается и у Нильса Бора). Согласно этому взгляду, “математика – это больше, чем наука, это язык науки” (собственно, отсюда и пошло название моей книги). Тогда принадлежность к языку означает даже больше, чем утверждения о мире, потому что язык некоторым образом концентрирует в себе гораздо больше, чем просто какие-то физические константы, какие-то эмпирические соответствия или несоответствия и т.д. Сами по себе эти две вещи, эти два взгляда несовместимы. Но мне, собственно, хотелось показать, что в нашем познании мы всегда будем сталкиваться с этими двумя сторонами противоречия, что приведёт к тому, что иногда мы будем платониками, иногда – номиналистами.

**Р:** Помните, и Эйнштейн говорил когда-то: “в одних случаях я – реалист, в других я – эмпирик, в третьих случаях я – рационалист и т.д.”. Но однозначно определить обобщённую философскую платформу науки довольно-таки затруднительно.

**П:** К этому мы можем только стремиться. Но здесь важно вот что. Если я формулирую какой-то ответ на какой-то вопрос, я должен сказать: если принять такие-то и такие-то предпосылки, то тогда ответ будет таким-то. Главное, что предпосылки должны быть явно сформулированы, а это – самое трудное. Потому что в конце концов оказывается, что предпосылкой любого научного утверждения есть сама человеческая жизнь. И как это всё отделить здесь? Мне сегодня кажется самым интересным и убедительным пример, взятый из сферы, которой тогда я не занимался, и не мог заниматься, – это философия права. Есть замечательная работа французского социолога и этнолога Марселя Мосса о происхождении римского права. Решающим шагом в создании правовой конструкции римского права было образование понятия абстрактной юридической персоны. Ведь лицо, которое фигурирует в праве, – это не обычный

нормальный человек, не мы вот с Вами. Это тот абстрактный объект, который создан юридическим мышлением по рецептам платонистских конструкций, – это человек, лишённый всех физических характеристик. “Persona” по-латыни, как известно, значит “маска”, т.е. это та маска, которую надевает на себя человек, вступая в социальные отношения с внешним миром.

**Р:** Как бы некая униформа.

**П:** Да, да, совершенно верно. Вот благодаря этому ходу, этому понятию мы превратили реального, конкретного человека в “персону”, в маску, и теперь можем навешивать на него преступления, наказания, можем теперь говорить о его ответственности, правах, обязанностях и т.д. Потому что обо мне лично ничего этого не скажешь, я лично никому ничем не обязан, я имею права, которые, может быть, будут реализованы, а, может быть, не будут реализованы – в нашей жизни это всё может смешаться. А вот когда я выделил эту субстанцию из этого “бульона”, тогда я имею дело уже с правовым взглядом на вещи.

**Р:** Мне кажется очень интересным то, что Вы использовали сейчас для прояснения нашего разговора об абстрактных объектах вещи, которые лежат в области совершенно иной, нежели наши научные сюжеты. Сейчас я вспомнил своё давнишнее несогласие, (может быть, лучше сказать – недоумение), касающееся одного положения, выдвинутого в своё время Софьей Александровной Яновской. Сейчас я его сформулирую (Вам, конечно, оно хорошо известно). В одной из своих статей она утверждала, что мы имеем право вводить абстрактные объекты и пользоваться ими только при условии, если можем потом вывести их из игры. Я понимаю, что есть такого рода ситуации, где это действительно так, где сущности не должны громоздиться и умножаться. Но, с другой стороны, есть какие-то ситуации и вещи, где мы, введя эти сущности, потом уже не можем вывести их из игры. Мы не можем ввести сейчас этот абстрактный объект, “персону”, а потом сказать: “Ну, а теперь будем считать, что мы такие же люди, как и прежде, что всё остаётся по-старому и всё хорошо и без этого”. Если я в каких-то рассуждениях предполагаю, что я должен апеллировать к идее Бога, то потом уже не могу отказаться от этого допущения и всё хорошо объяснить без него. Ведь уже Кант показал нам это в своём учении о нравственности: нравственным можно быть безотносительно к идее Бога, но обосновать нравственность и этику мы можем только с постулатом существования Бога.

Если позволите, приведу ещё одну такую аналогию. Помнится, в своё время наши логики любили обсуждать теорему Крейга – ту,

которую можно теоретико-познавательльно проинтерпретировать примерно так: мы всегда можем переформулировать включающую в себя теоретические термины дедуктивную систему таким образом, что она после этого будет исключать эти теоретические термины и в ней сохранятся только термины эмпирического уровня. Но это ведь вовсе не означает, что теоретические термины вообще излишни или же что теоретическое знание сводимо к эмпирическому. Строго говоря, эта теорема (разумеется, я имею в виду её возможную интерпретацию) говорит лишь о том, что мы это можем сделать тогда, когда у нас уже имеется эта система, а для того, чтобы эту систему создать, сформулировать её, нам и нужны какие-то теоретические постулаты. Задним числом – да, после – пожалуйста, но когда вы создаёте систему знания, нам без этих теоретических конструктов не обойтись. Так вот, если мы приложим эти рассуждения к человеческим (социальным, культурным, экзистенциальным) ситуациям, возникает вопрос: действительно ли так, что только тогда мы можем нечто вводить, когда знаем, что можем от этого и отказаться, или же всё-таки введя, мы должны уже дальше с этим сосуществовать?

**П:** Ну, в общем-то те требования, на которых настаивала Яновская, приняты в формальных построениях. Они в принципе соответствуют такой естественной интуиции: если, например, ты хочешь куда-то войти, то сначала подумай, как ты оттуда выйдешь; или, как говорил мой директор Павел Васильевич Копнин: “Если ты берёшь кого-то на работу, ты сначала подумай, как сможешь его уволить!”. Но, конечно, в том, что Вы говорите, есть свой резон. Если я выведу некую сущность из игры, то я ничего не теряю, но, с другой стороны, если я её выведу, то ничего нельзя будет добиться. Классический пример – это, собственно, идея классов или множеств. Для построения метаматерики надо иметь понятие множества. Как ввести понятие “множество”? Вокруг этого весь сыр-бор. Или мы вводим его через свойства, общие всем единичным представителям, или мы вводим его как некую целостность. Номинализм желал бы построить теорию так, чтобы вначале не было класса, а класс получился бы у нас потом. То ли контекст мы определим так, что в этом контексте можно употреблять классовую переменную, то ли что-то ещё, но, во всяком случае, надо каким-то образом нечто построить сначала без него, а потом мы вставляем класс. Ну, а если мы его вставим, то можем получить математику, если мы не вставили, вынули его, то всё будет хорошо, но только не будет математики.

**Р:** Тогда это будет только логика.

**П:** Это будет логика чистой воды и больше ничего, а нам нужно

построить математику, нам нужно включение в класс, нужны все эти операции пересечения и т.д., тогда получим мы формальный аналог. Так, что, конечно, это должно быть воспринято именно как описание непротиворечивости или полноты самой процедуры введения абстракции без последующего её исключения.

**Р:** И если вернуться немного назад, то тогда, с учётом сказанного, получается, что осуществить Гуссерлеву задачу рекурсии, возвращения к “жизненному миру”, исключив идеальные предметности, невозможно; или же надо как-то ухитриться жить в “двомирии”, одновременно и в том, или в другом мире, или как-то осциллировать, переходить из одного в другой, учиться, так сказать, этому переходу.

**П:** Да, так как мы живём в нашем мире. Мы бы хотели, чтобы все отношения наши с миром можно было свести к отношениям между конкретными людьми, но это невозможно. Мы всегда будем иметь некие общие положения, законы, и нет нужды и возможности заменить эти законы, говорящие о каких-то абстрактных вещах, чем-то таким, что касается только меня и Вас. Увы, социум порождает химеры и всё, что угодно.

**Р:** Поэтому собственно человеческие отношения, отношения между индивидами, личностями дополняются отношениями юридическими, политическими, государственными – они все как бы производные человека, какие-то человеком сотворённые вещи. А, с другой стороны, они носят надчеловеческий характер (а часто и нечеловеческий или античеловеческий) и таким способом используют людей, подминают их под себя.

**П:** Маски правят миром, и от этого никуда не денешься!

**Р:** Тогда здесь возникает дилемма: или нам надо постоянно заниматься этими надчеловеческими надстройками, постоянно их совершенствовать, или же мы должны их как-то “срезать”, отказываться от них, но это уже такая анархистская или эскапистская позиция, утопическая всё же.

**П:** Утопическая, конечно. Это позиция, скажем, Льва Толстого. В его повести “Холстомер” лошадь смотрит на человеческий мир своими глазами лошади и не понимает, что происходит. Зачем кто-то там говорит: “Моё”, но он же не собирается съесть это “моё”, не собирается его присвоить никак. Это пустая семантическая игрушка – слово “моё”. А ещё раньше мы встречаем это у Гоголя; в “Записках сумасшедшего” собачка хочет понять, что же такое орден, почему все радуются тому, что хозяин его получил, и она лизнула этот орден и – ничего, только “кисленькое немножко”, как пишет Гоголь. Всё,



ничего, кроме “кисленького” там нет. (Смех.)

**Р:** Так, а теперь я хотел бы обратиться к некоторым концептуальным содержащимся в книге положениям, которые мне представляются исключительно интересными и тонкими с теоретико-познавательной точки зрения. Для меня они интересны ещё и потому, что демонстрируют, на мой взгляд, некий, как я уже говорил, её, “неявный” кантовский способ мышления, как-то всё же присутствующий, мне кажется, в работе.

В одном месте своей книги, опираясь на Гёделя, Вы формулируете такое положение, которое я впервые встретил только в этой работе и которое, с моей точки зрения, некоторым образом расходится с установками конструктивистской математики – и не только конструктивистской, но и, скажем, интуиционистской тоже. А именно: объект может быть построен, но при этом всё же не определён в условиях его существования.

**П:** Да, интересно, но сейчас я это место не очень хорошо помню.

**Р:** Понятно, всё-таки как-никак прошло более сорока лет. Я попытаюсь напомнить контекст. Для конструктивистов возможность выполнения построения некоего объекта есть свидетельство того, что с этим объектом можно работать, он существует и т.д. И вот, ссылаясь на Гёделя, Вы показываете, что возможна такая ситуация, когда мы строим объект, но не можем задать и определить условия его существования. Тогда это доказательством в полном смысле не является. А это значит (теперь уже это говорю я), что наряду с теми образами объекта, которые у нас возникают в процессе действия с ним, возникает или существует некий сверхобраз того, каким он может быть вне наших действий, сам по себе – и вот это как бы некий кантовский ход.

**П:** Да, пожалуй, Вы правы. Собственно говоря, у Гёделя в теореме речь идёт не об условиях существования, а о доказательстве, т.е. мы можем определить, что некое утверждение истинно, но не можем определить для него (в рамках этой системы) доказательство его истинности. Следовательно – если перейти на более свободный язык, – тем самым не указывая условий его существования, коль скоро, с конструктивной точки зрения задать объект – значит указать пути его построения, доказав существование, мы задаём и пути построения. Действительно, у нас получается некая кантовская ситуация.

**Р:** И эта же кантовская ситуация получается, как мне кажется, и в отношении другой проблемы, которая тоже, с моей точки зрения, имеет крайне интересное освещение в книге. Эта проблема рассматривается уже в связи с теорией относительности, где,

обсуждая значение часов и линейки, Вы говорите, что наиболее важной является такая презумпция, о которой, по-моему, Бор говорит, что мы предполагаем существование неких конкретных вещей, *вот этих* часов и *вот этой* линейки, т.е. *эти предметы* всегда выступают в виде определённых образов в различных инерциальных системах, с которыми мы имеем дело и внутри которых мы используем эти предметы в целях измерения. Но важно, что при этом предполагается, что где-то, непонятно в каком, в каком-то “занебесном”, как говорил Платон, пространстве или же в трансцендентальном пространстве нашего ума существуют эти часы и линейка как некие самотождественные предметы. Т.е. это тоже, по-моему, вполне кантовский взгляд.

**П:** Да, совершенно верно, но это априори уже совершенно иного характера. Действительно, нужно предполагать наличие определённых инвариантов: ведь самотождественная вещь – это и значит, что она инвариантна по отношению к самой себе, к тем или иным преобразованиям или действиям, которые над ней мы можем делать. Так, для того, чтобы не спрашивать, сокращается этот стержень или нет, был ли физический элемент сокращения или его не было, мы должны пользоваться абстракцией этой линейки, которая не меняется, и никакого физического сокращения при этом не происходит.

**Р:** Хотя в действительности этого предмета мы не имеем, но в рамках абстракции он для нас существует.

**П:** Да, и в этом как раз недостаток анализа самой теоретической ткани, потому что нужно выделить явным образом те предпосылки, которые допускаются. И мы должны различать линейку и тот предмет, который она меряет, хотя, в принципе, это одинаковые вещи.

**Р:** Ну да, но различать их мы всё же должны.

**П:** Конечно, ведь если мы не будем различать, то вообще ничего не будет. Мы должны забыть, что *этот* стержень металлический или *эта* линейка деревянная; наоборот, мы должны представлять себе, что это некая мера, этот метр или сантиметр, которого, вообще-то говоря, не существует как такового. Но точно так же, как юридическое лицо должно существовать, чтобы сохранялось простое человеческое лицо, таким же образом эта линейка должна быть вынесена “за скобки” всего этого мира и стать для нас метром или сантиметром как таковыми.

Смотрите, ведь мы всё время крутимся вокруг одних и тех же проблем. В основании математики лежат две вещи, которые никак не сходятся. С одной стороны, это то, что математические сущности определяются через свойства, а отсюда – все условия существования,

все заданные условия и т.д., а, с другой стороны, – то, что эти элементы должны сначала существовать, и если они есть, то в общем нам ничего больше и не надо. Я знаю, что вот такие элементы имеют место быть. Это где-то какая-то очень фундаментальная трудность человеческой мысли. И конструктивная программа, т.е. я имею в виду и конструктивизм марковского типа (а, собственно говоря, это то же самое, что и хороший интуитивизм без всяких там брауэровских довесков в виде совершенно строгих интуиций и т.д.), если брать её содержание, в любом случае появляется как призрак разделения существования и сущности. Это возвращение к старой схоластической проблеме: если мы зададим сущность, то это ещё не значит, что мы задали существование. Поэтому схоласты утверждали, что существование – от Бога, сущность же – от земли, от природы и что для определения сущности не нужно ничего, кроме земных отношений; можно просто обойтись и без метафизики.

**Р:** И с этой точки зрения, результат Гёделя, как Вы его представляете, может пониматься ещё и так: даже если мы участвуем в порождении чего-то, это тоже ещё не является абсолютной гарантией того, что это нечто существует в действительности.

**П:** Совершенно верно, потому что и конструирование предмета – это ещё не есть доказательство его существования. Именно потому, что математика позволяет себе такую вольность и говорит, что предмет построен, следовательно, он существует, именно поэтому все эти неприятности и возникают.

**Р:** В работе Вы демонстрируете несомненную продуктивность номиналистического подхода, но при этом видите также и определённые достоинства платонистской онтологии – всё это определяется принятием того или иного языка теории. В онтологию обязательно должны включаться индивиды. Индивида можно понимать, как некую вещь, существующую отдельно или от других вещей, или от какого-то своего окружения, но можно понимать не просто как нечто отдельно взятое, но и как нечто неповторимое, уникальное, не представленное ни в каких других образованиях.

И вот попробуем сейчас сопоставить это понимание онтологии математического знания с тем взглядом на существо математики, который был представлен в 60-х годах Бурбаки, согласно которому математика – это наука об абстрактных структурах любого рода, т.е. в ней необязательно речь должна идти о числах или фигурах, о количественных формах или пространственных отношениях. В своё время этот взгляд представлялся таким необычным, новаторским, универсализирующим математику как науку и т.д., но сейчас, мне

кажется, эта точка зрения может быть оспорена в том отношении, что давнишний пифагорейский подход к знанию и науке, “эпистеме” и “матеме”, опирающийся на числа и принимающий их внутреннее своеобразие и их индивидуальный характер, – этот подход сохраняет смысл и правомочность и для современного познания. Сегодня, после всевозможных аксиоматических построений и определений понятия числа (Фреге, Пеано и др.) числа оказываются абстрактными объектами, задаваемыми нашими действиями, объектами, которыми мы оперируем, создавая определённые способы их построения. Здесь числа оказываются уже не какими-то заданными нам сущностями, но порождаемыми нами. А вот в рамках теоретической физики числами выражаются определённые фундаментальные константы, которые входят в уравнения, формулирующие законы природы, и только при наличии этой вот числовой величины (постоянной Планка, скорости света и др.) уравнение имеет смысл и решается, а без них – нет, не получается.

Так вот, я формулирую вопрос так: нельзя ли рассматривать эти индивиды теории не просто как отдельные вещи и не как какие-то тождественности, но ещё и как индивиды, индивидуальности, отличающиеся друг от друга и не тождественные друг другу. Если выполняется некая аксиома различимости, то тогда можно будет говорить, что именно такова онтология математики: это – не абстрактные структуры любого рода, а, в первую очередь, числа, и именно вот эти натуральные числа, о которых Кронекер сказал, что их создал Господь Бог, а уж всё остальное – дело рук человеческих.

**П:** Можно сказать так: для математики важны такие вещи, как множество и индивид, и индивиды должны быть различимы, если они не различимы, то тогда нет у нас множества. Другое дело, как они могут быть различимы.

Вот допустим, мы сидим, нас здесь двое. Я Вам даю номер 1, себе беру номер 2. Что поменяется оттого, что я возьму себе номер 1, а Вам – номер 2 (если мы отвлечёмся от того, что номер 1 может получить какую-нибудь премию, а номеру 2 уже не достанется)? Значит, в математике есть такие множества, в которых все эти индивиды несут за собой номер, но есть и такие множества, в которых индивиды можно менять местами. И вот, собственно говоря, теоретико-вероятностный подход заключается в том, что нам безразлично, кто имеет какой номер, у нас есть некое множество индивидов, обладающих, допустим, скоростью или определённым направлением или иными параметрами, и мы можем менять местами все эти шарики. У нас нет аппарата, чтобы это видеть, и вот это делает теоретико-вероятностный взгляд на вещи в корне

отличным от другого математического взгляда на вещи.

**Р:** То есть, Вы хотите сказать, в теории вероятности мы применяем математические методы к нематематическим сущностям?

**П:** Ну, конечно.

**Р:** Значит, там, где не выполняется абстракция различимости, где есть множество совершенно одинаковых, тождественных друг другу объектов, – там нет математики?

**П:** Это математика, это такая математика, где другой уровень абстракции: ведь, когда мы просто нумеруем наши индивиды, то мы абстрагируемся всё же. Вот, скажем, эти “единица” и “тройка” – да, они разные, но мы же в математике пытаемся сделать так, что бы были общие законы сложения, вычитания, деления, умножения для “единиц”, для “троек”, для всего прочего. Поэтому мы абстрагируемся, и всё же, памятуя, что они разные, как это ни странно, тем не менее обращаемся с ними как с однопорядковыми явлениями. А может быть и такая ситуация, что мы и не будем это держать в памяти – наоборот, будем себе вбивать в голову, что они идентичны, что я всегда могу Петра посадить на место Павла и получить тот же результат. Это можно проиллюстрировать следующим образом. Если, например, избирается президент или назначается премьер-министр, то для социума безразлично, кто конкретно это будет, хотя мы-то знаем, что на самом деле это не безразлично, но модель строится такая, для которой всё это безразлично.

**Р:** Когда-то на меня большое впечатление произвело одно место из книги Германа Вейля “Пространство, время, материя”. Вейль говорит, что в отличие от классической физики в квантовой механике электроны рассматриваются как один самотождественный элемент, самотождественная частица, потому что условием их различения является пространство, а в квантовой физике оно носит иной характер, чем в классической, и исключает пространственную локализацию, что делает невозможным само различение...

**П:** Красиво.

**Р:** Здесь, собственно говоря, мы сталкиваемся с Лейбницевым принципом тождества неразличимых. Если мы имеем двух близнецов, которых ни по каким свойствам нельзя отличить друг от друга, но, если они стоят рядом вместе, то мы их пространственно различаем, один справа, другой слева. Но если такой возможности нет, если нет пространственной локализации, то тогда нет и различимости.

**П:** Это действительно хороший пример. Ведь, собственно, что меняется, если мы этих близнецов переставим справа налево?

Комбинация останется той же. Но осталась ли система той же? Строго говоря, нет. В химии об этом нам свидетельствует феномен изомерии, а для математики это не имеет значения.

**Р:** Но в физике при формулировке законов природы мы не удовлетворяемся подобной сеткой абстрактных отношений и вводим какие-то индивидуалистические сущности в виде фундаментальных констант. Здесь проявляется какая-то особенность самого устройства мироздания.

**П:** Да, таково устройство мироздания, ничего не скажешь.

**Р:** И тогда старый пифагорейский взгляд сохраняется.

**П:** Да, конечно, мы не можем создать картину мира на одной только совокупности инвариантов преобразований, не можем только ими ограничиться.

**Р:** Мир и его картина нуждаются в дополнительных (начальных) условиях, которые и делают возможным переход от сущности к существованию, потому что никакие законы физики, как известно, не определяют эти начальные условия. Значит, существуют абстрактные объекты и сетка их взаимоотношений, и ещё есть какие-то дополнительные условия экзистенциального порядка, которые конкретизируют и индивидуализируют ситуацию.

**П:** Да, совершенно верно.

**Р:** Так. Ну что же, я полагаю, что наш разговор в принципе подошёл к концу: тот план беседы, который я наметил, мы в общем выполнили.

**П:** Ну, Вы проделали просто огромный труд, ведь это всё надо было прочитать, продумать.

**Р:** Я должен сказать, что вся эта подготовительная работа одновременно породила во мне и чувство внутреннего удовольствия, и это также касается и нашей беседы. И я хотел бы поблагодарить Вас и за саму эту беседу и, главное, за ту Вашу книгу, которая стала поводом и основанием для этого нашего разговора.

**П:** Спасибо и Вам за такую оценку моей работы. Всё это, конечно, прибавляет смысл моему существованию в этом бренном мире!  
(Смеётся.)

## **ЕТИЧНА РАЦІОНАЛЬНІСТЬ У КОНТЕКСТІ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ ПРАГМАТИКИ**

Насамперед зауважимо, що стало вже доброю традицією на честь ювіляра влаштовувати такі читання чи конференції, які дають можливість зосередити увагу на тих проблемах, які ним розроблялися і які потребують подальшого обговорення. Для мене – це, передусім, проблема раціональності.

Річ у тім, що особливо в ХХ столітті навряд чи знайти філософа, який так чи так не з'ясовував би свої стосунки з розумом, з раціональністю. Мабуть, тільки ледачий не критикував раціональність доби пізнього капіталізму. Згадаймо хоча б “Критику інструментального розуму” Макса Горкгаймера, “Критику діалектичного розуму” Ж.-П. Сартра, “Критику цинічного розуму” Петера Слотердайка, “Критику маленького розуму” Ганса Ленка, “Критику медійного розуму” Гьодарта Пальма і т.д. Десятки, а може, й сотні робіт лише в своїх назвах містять слово “критика”, коли йдеться про розум. Термін “критика” вживається і в Кантовому тлумаченні, тобто як метод наукового пізнання і саморефлексії розуму [1], і мало не в буденному значенні цього слова, тобто оцінювання розуму, раціональності як суто негативного (репресивного, руйнівного для життя та ін.) явища.

Така позиція, здебільшого антимодерного, антипросвітницького спрямування, започатковується в німецькому романтизмі, в іспанській (Доносо Кортес) та французькій (Жозеф Марі де Местр, Луї де Бональд) традиціоналістській критиці просвітництва ХІХ століття. На неї можна натрапити в працях і представників постмодернізму, і неоконсерваторів, і представників системної теорії (Н.Луман та ін.). Вона властива й деяким нашим консерваторам, які апелюють до якогось особливого шляху нашого розвитку і якоїсь виняткової ментальності.

Таку недовіру до розуму можна зрозуміти. Адже здійснений ще на початку ХХ століття М.Вебером діагноз доби як парадокс раціональності став мало не вироком: формальна раціональність, відокремившись від матеріальної, тобто від ціннісних постулатів, набуваючи “вільної від цінностей” динаміки розвитку, перетворює капіталізм на “жахливий космос”. Тому критика раціональності певною мірою є виправданою. Адже вона піддавала корекції той проект просвітництва та модерну, що його було започатковано у ХVІІ – ХVІІІ ст.

Зауважимо, що спроби возз'єднати зазначені сфери перетворили

цей космос ще на жахливіший – в націонал-соціалізмі, фашизмі та комунізмі, які прагнули поєднати технічну, технологічну раціональність з такими “найвищими” цінностями, як “нація”, “народ”, “клас”. І ці експерименти тривають і досі, дістаючи свого прояву в різних формах фундаменталізму.

Звернувшись до славнозвісних запитань ХХ століття (“Як можлива філософія після Освенциму?”, з усім драматизмом порушеного Т. Адорно в першому із його “Медитацій з метафізики” наприкінці “Негативної діалектики” [2, 352], а також “Як можливе поняття Бога після Освенциму?”, ще драматичніше поставленого Г. Йонасом у книжці “Про поняття Бога після Освенциму. Юдейський голос”), додамо сюди ще й запитання: “Як можлива раціональність після Освенциму?” [3, 7]. На жаль, цей список запитувань можна продовжити: “Як можлива раціональність після ГУЛАГУ?”, “Як можлива раціональність після 11 вересня?” і т.д.

Відповіді на них здебільшого скептично-песимістичні. Щоправда, це пов’язано з тим, що критиці піддається раціональність загалом і часто-густо не зрозуміло, про яку саме раціональність йдеться: технічну, формальну, функціональну, системну, стратегічну, з одного боку, чи матеріальну, ціннісну, субстанційну, комунікативну, косенсуальну, дискурс-етичну – з другого. Тим більше, що критики здебільшого зазнає раціональність, започаткована Просвітництвом, і не враховуються ті зрушення, які відбулися і у філософському концепті раціональності, і в громадській думці, і в утвердженні її форм, спрямованих на інституціоналізацію суспільної рефлексії щодо нормативно-ціннісних засад подальшого суспільного розвитку.

Мирослав Володимирович є одним із тих провідних філософів світу, хто завжди обстоював позиції розуму, раціональності, водночас досліджуючи методологічні межі цих понять, аналізуючи відповідальність у кризі новоєвропейської культури і піддаючи ці поняття критичній реконструкції. Згадаймо його найголовніші праці, присвячені цій проблематиці: “Раціональність і виміри людського буття” [4]; “Діалог культур і раціональність” [5, 69 – 71].

Позитивне оцінювання раціональності потребує певної мужності. Кант називав її мужністю користуватися власним розумом. Сьогодні я б це назвав “мужністю до раціональності”. І таку мужність якраз демонструє Мирослав Володимирович своїми працями. Справді, будучи філософом енциклопедичної обізнаності, він досліджує не тільки гносеологічні аспекти раціональності, а, насамперед, соціальні, культурні, мовленнєві, етичні та ін., тобто ті з них, які пов’язані з буттям людини.

Займаючись логікою, семіотикою, семантикою, мовною



прагматикою, він розробив теорію раціональності, що резонує з тим парадигмальним поворотом, який здійснюється у світовій філософії ХХ – початку ХХІ століть.

Якщо застосувати Кунове поняття парадигми й до розвитку філософії, то ми отримуємо філософію буття, філософію суб'єктивності і філософію інтерсуб'єктивності. Справді, візьмімо просту схему відношення:

### S-Z-O

Зосередивши увагу на об'єкті, ми матимемо докантову метафізику, якщо на суб'єкті – новоевропейську філософію суб'єктивності від Декарта до німецького трансцендентального ідеалізму. І, нарешті, наголошуючи на опосередкуванні нашого відношення до світу знаковою системою, ми дістанемо третю парадигму, спричинену герменевтично-лінгвістично-прагматично-семіотичним поворотом, витoki якого – у “Філософії символічних форм” Е.Касірера, в роботах Д.Пірса, Дж. Г.Міда, аж до К.-О.Апеля, Ю.Габермаса, В.Кульмана, Ерлангенської та Норвезької шкіл, Берлінської трансцендентальної прагматики Д.Бюлера, Г.Гронке та ін. Точаться суперечки: що вважати першою філософією – семіотику, на чому налягає К.-О.Апель, чи, скажімо, прагматику, до якої звертається Д.Бюлер? Щоправда, є й така тенденція, яка спрямована на, знову ж таки, “реабілітацію” натурфілософії (феноменологія природи Г.Бюме або голістська фізіоцентрична практична філософія природи К.М.Маєр-Абіха). Проте й тут концепт розуму з урахуванням прагматичного повороту також посідає чільне місце.

Мирослав Володимирович у своїх працях розробляє проблему раціональності в світовому філософському контексті, обстоюючи, на противагу постмодерністським запереченням єдності розуму як регулятивного принципу, домагання філософією істини, яка б претендувала на загальнозначущість. Переймаючись проблемами комунікації, мовленнєвої прагматики, він слушно пов'язує пошук істини з дискурсом, наголошуючи на тім, що “процес знаходження істини в комунікативному аспекті, тобто в вербалізованій культурі, постає як процес доказу” [4]. І далі: “Доказ є не що інше, як процедура прийняття твердження, яке претендує на істинність” [4]. У тексті наголошується саме на прийнятті (принаймні це слово виділено жирним шрифтом). Проте, на мій погляд, лишається відкритим для світової філософії питання, якою саме має бути ця процедура, завдяки якій учасники дискурсу доходять згоди щодо того, що є істинним.

У Берліні я брав участь у семінарі, на якому досить гостро точилася суперечка між проф. Г.Скірбеком, який обстоював свою концепцію “меліоризму”, стверджуючи, що останньою інстанцією в

прийнятті твердження є вагоміший (нім. *bessere* – кращий, звідси й “меліоризм”) аргумент, заперечуючи будь-який трансценденталізм, навіть т. з. м’який габермасівського гатунку. Тоді запитано, коли цей дискурс має бути припинено, не звертаючись за допомогою до ірраціонального рішення, тобто до децизіонізму.

Відтак, ще раз наголошу, що Мирослав Володимирович досліджує раціональність відповідно до того парадигмального повороту, який зосереджує увагу на спілкуванні як дії, тобто на мовленнєвих актах і їх різновидах, зокрема локутивах, перлокутивах, іллокутивах, перформативах абощо, тобто на тому, чим займається сучасна прагматика. Проте ця проблематика виходить далеко за межі прагматики як частини лінгвістики, набираючи прикладного змісту в різноманітних сферах людської діяльності: в політиці, ідеології, логістиці, рекламі, менеджменті тощо.

Важливою тут є проблема так званих прихованих перлокутивів. Наприклад, коли б я зараз з цієї трибуни вигукнув “Руки вгору!”, то ви б подумали, що або це не надто дотепно, або що в мене “не всі вдома”. Проте цікаво, якою була б ваша реакція, якби в мене в руках справді був би або пістолет, або гранатомет. Гадаю, мій перлокутив спрацював би, тому що єдність мовлення й дії, що виявилась б у перформативі наказу “Руки вгору!”, спиралася б на реальну силу. В даному разі це – відкритий перлокутив.

Проте неабиякою проблемою є якраз приховані перлокутиви, що виявляються в різного гатунку соціальних технологіях, таких як “ідеологія”, “реклама”, “чорний”, а в наших умовах – здебільшого сірий піар.

Для вирішення цієї проблеми послуговуюсь вже висунутою Апелем типологією чотирьох форм раціональності, згідно з якою наступними формами визначаються попередні (а не навпаки): наукова (*szientifische*), технологічна, герменевтична та етична раціональності [6, 27]. Технологічну (цілерациональну) раціональність Апель поділяє на інструментальну та стратегічну – в першому випадку йдеться про S-O, а в другому – про S-S-відношення. Оскільки Апелева етика засадничується поняттям комунікації, можна сказати, що комунікативна раціональність містить у собі і герменевтичну, і етичну раціональності: поворот від опису чистих процесів комунікації до їх нормативної орієнтації на умови ідеальної комунікативної ситуації є, за Апелем, переходом від герменевтичної до етичної раціональності.

Саме приховані перлокутиви і є чинником стратегічної раціональності. І якщо комунікативна раціональність спрямована на досягнення порозуміння, то стратегічна раціональність, як соціальний вияв цілерациональної дії, – на досягнення цілей суб’єктом

мовленнєвого акту не тільки засобами прямого впливу, а й прихованого – введенням в оману, навіюванням, шантажем та ін., чому й слугують приховані перлокутиви. Розвінчанню таких прихованих перлокутивів і має сприяти раціонально-комунікативна дія, або дискурс. Витоки дискурсу слід шукати ще в спрямованому на критичну перевірку домагань істинності суджень і правильності етичних норм сократівському діалозі, що дістав свою конкретизацію в Кантових (щоправда, монологічних) “Критиках розуму”.

Спираючись на сучасний парадигмальний поворот (К.-О. Апель, Ю.Габермас, Д.Бюлер та ін.), а також попри постмодерністські та постструктуралістські тлумачення дискурсу як будь-якого мовлення, що не претендує на універсальну значущість, дискурсом ми позначаємо діалогічну структуру реалізації розуму, спрямовану на аргументативне досягнення консенсусу через критичну реконструкцію конститутивних умов аргументації, в якій учасники дискурсу постають рівноправними партнерами, а сам дискурс – відкритим для всіх його можливих розумних учасників [7, 765].

Така відкритість і рівноправність учасників перетворює раціональний дискурс і на етичну категорію, що й виявляється сьогодні в етиці дискурсу. Остання й уможливило етичну легітимацію науки, права, економіки тощо, не демонтуючи водночас принцип “свободи від цінностей”, без якого годі й казати про об’єктивність науки, ефективність техніки, рентабельність економіки тощо.

Проте приховані перлокутиви можуть критися й за усталеними звичаями й традиціями, становлячи основу для хибного консенсусу в легітимації норм та цінностей. Тому саме дискурс має бути соціальною інстанцією, що уможливило критичне ставлення до тих норм і цінностей, які є проблематичними, і перетворюється на метаінстанцію їх легітимації. Йдеться також і про легітимацію практик у різноманітних сферах людського буття, що можна сформулювати як процедурні умови легітимації, а саме: *“Лише ті норми, практики, проекти можуть бути визнані легітимними, які (за умови знання їх наслідків та побічних наслідків) могли б бути без примусу визнані всіма можливими учасниками дискурсу в процесі аргументації”* [8, 265].

Можливість бути визнаними всіма свідчить і про відкритість дискурсу як контрфактичної інстанції, і про його, так би мовити, поцейбічно-трансцендентальні виміри, і про рівноправність його учасників. Відтак в основі процедури дискурсу (і тут я знову пошлюся на працю Мирослава Володимировича “Раціональність і виміри людського буття”), лежить “постулювання невідчужених прав особистості, якими вона наділяється від самого народження” [4, 259]. І визнання цього права не можна заперечити, не вдаючись до

перформативної суперечності самому собі.

Проте слід зазначити, що дискурсивна етика не доконечно суперечить і матеріальній етиці цінностей, а утворює систему доповнюваності. Згадаймо св. Августина, який в своїй “Сповіді” розповідає про навернення, спричинене дитячим голосом, який промовив: “Візьми й читай”. Це навернення змусило його навмання відкрити Біблію й прочитати рядки з Послання св. ап. Павла до римлян саме на тій сторінці, де йшлося про дві книги: книгу одкровення й книгу природи. Книгу природи, як каже св. ап. Павло, читають і погани.

Зауважу, що йдеться не тільки про природу як таку, а й про моральні приписи, що утворюються природним чином як звичаї, традиції і осягаються безпосередньою інтуїцією, серцем, душею. Тож філософія серця – це не суто наше досягнення, згадаймо і німецьких мистиків, і Б.Паскаля, і М.Шелера, годі вже й казати про згаданих мною св. ап. Павла та св. Августина.

Ці інтуїції, осягання серцем є інтеріоризацією тих смислів та самоочевидностей, які до будь-якої тематизації даються людині дорефлексивно разом із життєвим світом повсякденного досвіду, етичним проявом яких є етос, або субстанційна моральність народного духу (Гегель). Проте на певному етапі суспільного розвитку ті норми й цінності, що осягаються завдяки інтуїції, проблематизуються новим досвідом, що й потребує їх раціонального обґрунтування й легітимзації. Так виникає феномен просвітництва, який є не тільки історичною добою, а й структурним елементом історичного розвитку як такого. Інституціалізація просвітництва стала потужним чинником формування новоєвропейських соціальних інституцій.

Отже, йдеться і про два типи осягнення дійсності: раціональний, дискурсивний, і безпосередній, інтуїтивний. Тому, на мій погляд, немає суперечності між матеріальною етикою цінностей і формальною етикою норм, дискусію щодо якої започаткував М.Шелер у книжці “Формалізм у етиці і матеріальна етика цінностей”. Матеріальна етика цінностей чинна в площині життєвого світу повсякденності, а формальна етика норм, трансформація якої здійснюється комунікативною філософією, – на рівні раціоналізованого життєвого світу. Перша виконує насамперед функцію мотивації, друга – легітимзації.

На можливості такої взаємодоповнюваності наполягає й представник дискурсивної етики В. Бюлер: “Саме як евристика, онтологічне вчення про цінності добре підходить для дискурсивної взаємодії із етикою обов’язку й належності: онтологічна ціннісна етика була б прийнятною для відповідальності; нормативна етика надавала б масштаби стосовно того, до якої саме відповідальності ми зобов’язані, та розробляла б процедури діалогу, щоб зробити ці

масштаби операціональними. Проте обидві сторони не могли б бути встановлені незалежно одна від одної, щоб тільки згодом взаємодіяти; радше з самого початку вони мають становити відношення взаємного доповнення і взаємного пояснення. При цьому онтологічна ціннісна етика була б потрібною для змістового і для мотиваційного примусу, тимчасом як рефлексія щодо принципів і дискурс щодо обґрунтування норм могли б претендувати на логічний примат” [9, 65].

Відповідно до зазначених парадигм, логос сьогодні артикулюється не як онтологічний розум природи, буття або Бога (онтологічна парадигма), і не як розум усамітненого трансцендентального суб’єкта (трансцендентальна), а, насамперед, як комунікативний розум, що концепціюється такими поняттями, як “аргументація”, “дискурс”, “консенсус”.

Тому, відповідаючи на порушене запитання “Як можлива раціональність і якою вона має бути?”, я стверджую, що слід говорити про примат дискурс-етичної раціональності стосовно інших раціональностей, що своєю чергою може бути зреалізоване інституціалізацією громадського дискурсу.

Такий дискурс повинен здійснюватися на основі певних процедур, регулятивним принципом легітимачії яких має бути а ргіогі трансцендентальної комунікації. Чому потрібно таке а ргіогі? По-перше, я дотримуюся тієї думки, виток якої слід шукати в г’юмово-кантовій традиції, що належне не зводиться до суцього, а значуще – до фактичного. По-друге, як показав Кант, морально-етичні приписи є синтетичними положеннями а ргіогі. По-третє, тому що неемпіричний консенсус емпіричної спільноти має бути остаточною інстанцією і у визначенні наукової істинності, і етичної правильності. Адже будь-яка емпірія не може претендувати на загальнозначущість. Тут я – кантіанець.

Проте для цього ми повинні мати комунікативно раціоналізований життєвий світ, що розгортається як ще одна книга, книга людської історії, в якій люди, точніше, громадяни, є її і авторами і читачами.

Насамкінець я хотів би нагадати ще одну традицію, яка в новочасовій філософії тягне свій родовід від Ніколая Кузанського, а саме рубрикації пізнавальних здатностей людини як відчуття, розсуд, розум і інтелігенція. Остання – це вища пізнавальна здатність, яка пов’язана з мудрістю. У російській традиції це поняття набуло нового соціально-онтологічного змісту, яке, на відміну від західного слова “інтелектуал”, характеризує ще й певну якість людини і навіть цілих страт (ледь не сказав “прослоек”), що містить у собі ще й моральну (російською радше сказати – “нравственную”) складову. Проте відносно ціннісно-нейтральне нім. *Sittlichkeit*, так само як українське

звичаєвість, набирає в російському “нравственность” здебільшого позитивного забарвлення, хоча деякі історичні прояви цієї категорії були просто жахливі.

Тому російська інтелігенція, яка постійно апелювала до цього поняття, за умов комунікативно нераціоналізованого життєвого світу не перетворилася на “резонуючу публіку” в сенсі Канта, тобто не перетворилася на соціальну інституцію громадянського суспільства, а тому здебільшого набирала антимодерного спрямування. Чи не в цьому – одна з причин, що Росія нині знову “пішла колом”?

Мирослав Володимирович, поєднуючи завдяки своїй відкритості і наукову, і етичну раціональність, своєю біографією (а людська біографія є також книгою), тобто своїми працями, своїми публічними мовленнєвими актами як просвітителя дає надію усім нам на інституціоналізацію інтелігенції в нашій країні саме в європейському розумінні цього слова. Адже без такого просвітництва годі казати про громадянське суспільство в нашій країні.

### Література

1. Згадаймо Канта, який у “Критиці практичного розуму” так визначав цей метод: “Під критичним висвітленням якоїсь науки” або одного з її розділів, який [сам] для себе становить певну систему, я розумію дослідження й обґрунтування (*Rechtfertigung*) того, чому вона мусить мати якраз цю, а не якусь іншу систематичну форму, коли її порівнюють з іншою системою, яка має у своїй основі подібну пізнавальну спроможність” (Кант І. Критика практичного розуму. Переклад І. Бурківського (Наук. редак. А. Єрмоленко). – К., 2004. – С. 100).
2. *Adorno Th. W. Negative Dialektik.* – Frankfurt a. M., 1970.
3. *Jonas H. Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine judische Stimme.* – Frankfurt a. M., 1984.
4. *Попович М. В. Раціональність і виміри людського буття.* – К., 1997.
5. *Попович М. В. Діалог культур і раціональність // Історія філософії: досвід теоретичної саморефлексії.* – К., 1998.
6. *Apel K.-O. Erklären-Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht.* – Frankfurt a. M., 1979.
7. Див.: *Böhler D., Gronke H. Diskurs // Historisches Wörterbuch der Rhetorik (Hrsg. Von Gert Ueding), B. 2.* – Tübingen, 1994.
8. *Böhler D. In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren, Verantworten // Ethik für Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas.* – München, 1994.
9. *Böhler D. Hans Jonas – Stationen, Einsichten und Herausforderungen eines Denklebens // Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas.* – München, 1994.

## **РОЗРОБКА М. В. ПОПОВИЧЕМ ЛОГІКИ НАУКИ В КОНТЕКСТІ ТРАДИЦІЙНИХ ФІЛОСОФСЬКИХ ПРОБЛЕМ**

У широкому спектрі досліджень, здійснених академіком М. В. Поповичем, особливе місце посідає розробка ним проблем логіки науки. Значною мірою це відображено в його фундаментальних працях “О философском анализе языка науки” (1966) и “Философские вопросы семантики” (1975), а також у численних доповідях на міжнародних конференціях та симпозіумах.

У книзі “О философском анализе языка науки” Мирослав Володимирович досить докладно обґрунтовує і визначає коло філософських питань аналізу мови науки.

З давніх часів природа людського пізнання та його відношення до дійсності займає центральне місце в дослідженнях логіків та філософів. При цьому, що дуже важливо, в цих дослідженнях явно або неявно своєрідним фоном є думки про зв'язок свідомості з мовою, мислення – з мовою.

Предметом спеціального, інтенсивного аналізу єдність мислення і мови стає наприкінці ХІХ ст. і, особливо, в ХХ ст.

Якщо в ХІХ ст. формувалися витоки, передумови цих досліджень (які часто були не помічені сучасниками), то в ХХ ці дослідження здійснювалися на високому професійному рівні. Саме в цей час питання про природу мови, механізми і принципи її функціонування привертають посилену увагу лінгвістів, логіків, математиків, психологів. Вирізняється цілий комплекс наук, які досліджують лінії “пізнання – мова – поведінка”.

Серед різноманітних проблем лінгвістики, логіки, психології, філософії на передній план висувається проблема смислу і значення мовних виразів (що сприяло формуванню спеціальної лінгвістичної дисципліни – семантики).

Завдяки цій обставині мовознавство звертається до конкретного дослідження зв'язку мови і мислення, а також мовного мислення і предметного світу.

Багатогранність проблеми значення привертає увагу вчених із різних галузей, перш за все логіків. Саме сучасна логіка зробила мову спеціальним предметом свого вивчення. Але цей інтерес логіки до мови був особливим.

Якщо лінгвістика досліджувала в основному природну мову, то логіку цікавить побудова штучних логічних числень, аналіз мови

науки. Ця обставина стимулювала виникнення, поряд з семантикою як лінгвістичною дисципліною, логічної семантики.

Як розділ сучасної логіки семантика досліджує штучні мови з точки зору їх відношення з відображуваною ними предметною областю, зокрема розглядає поняття істинності стосовно до формалізованих мов. Як зазначає щодо цього Мирослав Володимирович, “теория значения применительно к логическим языкам стала специальной математической по своим средствам теорией, но она имеет отношение к теории абстракции и теории доказательства. Тем самым семантические проблемы оказались связанными с животрепещущими философскими проблемами широкого круга естественных наук...” [1, 5].

Проблематика семантики міцно пов’язана з теорією пізнання та філософським світоглядом. Адже значення знаків охоплює їх відношення до об’єктів, до людей, які користуються мовою. Зрозуміло, що розв’язання цих питань спирається на певні філософські передумови, від яких так або інакше залежить і розв’язання конкретних проблем. Не дивно, що уже традиційна семантика містила важливі філософські моменти. Але ще тісніше переплітається з філософією вивчення мови науки в плані логічної семантики, яка ставить на порядок денний цілий комплекс гносеологічних питань. “Объективная действительность... – пише Попович – ...не может служить средством выражения мысли, т.к. человек не может произвольно менять природные системы.... Чтобы сообщать мысль, нельзя пользоваться системой материальных предметов, которой приписано определенное значение. Для выражения мысли необходимо создать пную материальную действительность – сферу знаков письма и речи и т. д., послушную человеческой воле. Только произвольно меняя взаимоотношения между элементами этой материальной системы, можно строить мысль” [2, 55].

Нові способи мислення в сучасній науці вимагають вивчення проблеми смислу в математиці і природознавстві. Розвиток аксіоматичного методу, теоретичної фізики, побудови дедуктивних теорій суто логічним шляхом висунули проблеми математичного існування, зіставлення теоретичних конструкцій з реальністю. Зрозуміло, що це висувало нові вимоги до аналізу наукової мови: “Наглядность решительно перестала быть критерием приемлемости или неприемлемости теории... – пише Мирослав Володимирович. – ...Таким образом, возникает вопрос об отношении наших знаний к действительности..., т. е. в конкретной форме ставится основной вопрос философии. Это не значит, что вопрос об отношении духа к материи имеет лингвистическую природу. Это значит только, что анализ языка науки может охватить широкий круг проблем, от лингвистических и логических до основного вопроса философии” [2, 33].

Гносеологічне відношення теорії до дійсності трансформується у



семантичне відношення “Знак” ↔ “Позначуване”.

Вивчення семантичних властивостей різноманітних знаків, різноманітних мов набуває великого значення для гносеології і, в свою чергу, потребує чітких гносеологічних принципів.

Таким чином, гносеологічні та методологічні проблеми наук тісно пов'язуються з особливим комплексом питань логіки, теоретичної лінгвістики, семантики, з дослідженням у найрізноманітніших площинах так званої проблеми значення.

У найширшому розумінні проблема значення пов'язана з особливим класом об'єктів, які виконують у людському житті знакову функцію: “Можно быть уверенным... – пише Мирослав Володимирович – ...что наше знание материализуется в некоторой знаковой системе, что при анализе этой системы можно обнаружить равнозначные знаковые элементы, за которыми в сознании скрывается некоторый инвариант – значение; что проблема истины – это проблема отношения знаков к некоторым фрагментам объективной действительности, а не проблема отношения знаков к вещам...” [2, 63].

В 50 – 60-х роках з'являються в російському перекладі праці Л.Вітгенштейна, Б.Рассела, І.Лакатоса, К.Поппера, А.Тарського та ін.

Для багатьох представників вітчизняної філософії зміст цих праць був недоступний для розуміння. Проте з'являються роботи, присвячені нищівному викриттю ідей представників сучасної логіки.

Такі вислови, як “світ є мовною системою”, “світ складається не з речей, а з фактів”, “світ має структуру мови”, “законо логіки нічого не говорять про світ” і т. д. і т. п., викликали різку критику.

Лейтмотив цієї критики зводився, в основному, до такого: “світ не може мати структуру мови”, “мова є похідна”, “мова відноситься до надбудови”, “законо логіки, як і будь-які законо, є відтворенням дійсності”, “якщо це не так, то це не законо, а видумані фікції” і т. д.

Автори і провідники цієї критики, не розуміючи суті справи, не розуміли й того, що дослідження логіки – це особлива сфера, своєрідна мета дослідження.

У своїх працях Мирослав Володимирович показує раціональну суть учень класиків сучасної логіки, розкриває безпредметність, з дозволу сказати, “критики” вітчизняних авторів: “Если “тавтологичность” законов логики понимать как утверждение о том, что последние не несут никакой информации о внешнем мире, то надо принять во внимание прежде всего то обстоятельство, что логика не обязана давать такой информации; действительно, из принятия закона непротиворечивости не следует, что в объективной действительности нет и не может быть противоречий. Из него не следует даже, что в конкретных научных теориях, в том числе весьма “хороших”, не бывает противоречий; но противоречий в теории не

должно быть, и надо устранять их, если они появляются, и это содержательное требование находит свое выражение в "тавтологии" (А А) [1, 106].

А ось ще один сюжет із тієї серії, коли критика безпредметна, а автори її не розуміють суті справи.

У гносеології існує "священне" для неї поняття "відображення". В 70-х роках ХХ ст. після XV філософського конгресу у Варні вийшов цілий тритомник "Ленинская теория отражения и современная наука".

І от Людвіг Вітгенштейн задумав вживати "всуе" (на думку згаданих авторів) це поняття. Та ще й у такому поєднанні: "відображення реальності за допомогою мови", "речення як логічний образ факту", "речення є образ дійсності" тощо.

Попович розтлумачує, що поняття "відображення" в "Логіко-філософському трактаті" має специфічний смисл. Під ним у даному випадку мається на увазі процедура інтерпретації однієї системи як моделі іншої системи. Прикладом може бути інтерпретація геометрії Лобачевського за допомогою геометрії Евкліда.

Важливим поняттям в цій процедурі є поняття функції або правила, за допомогою якого елементи однієї системи ставляться у відповідність до елементів іншої системи. Причому замість поняття "функція" часто вживають поняття "відображення".

У 1965 р. у видавництві "Наука" виходить колективна монографія "Логика научного исследования", одним із авторів і активним ініціатором якої був Мирослав Володимирович.

Це було нове слово у філософських і логічних дослідженнях.

У написаних ним розділах М.В.Попович досліджує низку проблем логіки науки: це – проблеми зв'язку формальної правильності, змістової істинності теорії і проблема детермінації смислу термінів у теоретичній системі, співвідношення "межі розвитку теорії" і процесу отримання нових знань, проблема зв'язку межі розвитку теорії і несуперечливості теорії.

Поява формалізованої мови і її широке запровадження в пізнавальному процесі створили умови для виникнення зовсім нових пізнавальних засобів науки, що сприяло розв'язанню завдань, які досі були недосяжні. Розвиток математики, логіки, фізики та інших наук засвідчив, що представлення певних розділів у формалізованій системі штучних знаків є надзвичайно ефективнішим засобом. У розв'язанні багатьох серйозних наукових проблем штучні мови можуть мати суттєві переваги над природними мовами.

Важливою особливістю штучних знаків науки є відволікання в них від прагматичних зв'язків із суб'єктом, що сприяє об'єктивному зображенню дійсності. За допомогою штучної символіки здійснюються

уточнення, скорочення, виділення логічної структури, що робить складні пізнавальні системи легко осяжними і зручними в дослідженні. Усе це надзвичайно полегшує процедуру логічної систематизації теорії, досягнення чіткого внутрішнього узгодження її елементів. Про це слушно зазначає М.В.Попович: “Метод построения формальных систем с их последующей интерпретацией на некоторой предметной области получает все более широкое распространение в различных областях знания” [3, 145].

Звідси випливає, що процедуру формалізації доведення в різних галузях пізнання можна вважати зручним засобом економного викладу, оскільки формалізоване доведення, як певну сталу схему, можна використовувати щоразу, коли воно (доведення) зустрічається з новою інтерпретацією.

Запровадження нових спеціальних знаків дозволяє фіксувати такі особливості і нюанси думки, які не можуть бути проаналізовані в природній мові. У формалізованій мові дістають чіткого тлумачення невизначені правила побудови, правила доведення і досить заплутані семантичні правила звичайної мови. Досить сказати, що вживання замість понять символів штучної мови дає можливість оперувати ними як математичними об'єктами, а логічні операції – регламентувати математичними правилами.

Формалізована мова є необхідним засобом вивчення і упорядкування структурних властивостей найрізноманітніших теоретичних систем, оскільки дає змогу проаналізувати, зафіксувати всі складові думки, уточнити наявні визначення та правила висновку, наочно подати логіко-структурні зв'язки теоретичної системи знання.

Особливо слід наголосити на важливій ролі формалізованої мови в побудові аксіоматичних теорій, які передбачають чітке формулювання системи вихідних аксіом та правил висновку, на основі яких вибудовується корпус теорії.

Маючи цей момент на увазі, слід зазначити, що логіка наукового дослідження, на думку М. В. Поповича, відходить від традиційного уявлення, за яким побудова теорії починається з прийняття аксіом (постулатів, тверджень). У дійсному пізнавальному процесі все відбувається не так спрощено. Тим більше, що слід враховувати специфіку гносеологічного і логічного процесів: “Реально процесс развития теории, конечно, не начинается с формулирования аксиом существования; уточнение исходных идеализаций и связанное с этим устранение явных и неявных парадоксов представляет собой сравнительно поздний продукт развития, о чем свидетельствуют история классической механики и история теории множеств. Как правило, в ходе развития теории возникает необходимость логического анализа её

основ; иногда это явно связано с необходимостью разрешить парадоксы, возникающие вследствие неуточненности исходных понятий” [4, 206].

Аксиоматична побудова теорії супроводжується логічною перебудовою відповідної конкретно-наукової теорії. Головним досягненням процедури аксіоматизації наукових теорій є велика міра строгості, відсутність інтуїтивних, психологічних асоціацій. Прикладом є формалізовані аксіоматичні теорії. Завдяки цьому метод формалізації є ефективним засобом логічного аналізу наукових теорій.

Дійова можливість кодування пізнавального змісту науки засобами формалізованої мови визначається гносеологічною функцією знаків, а саме – їх здатністю оптимізувати мисленнєві операції, матеріально втілювати, відтворювати пізнавальний зміст і, що найголовніше, лишитися при цьому щодо нього порівняно самостійним.

Тому-то реалізація і виступає не тільки як структурна перебудова логіки теорії, але й як корінний перегляд мови теорії в плані уособлення синтаксичного значення знаків від їх семантичного значення.

Подібно до того, як у техніці обов’язковою умовою прогресу є удосконалення знарядь праці, так і без удосконалення засобу мислення – мови – неможливий прогрес пізнавальної діяльності.

Формалізована мова значно збільшує ефективність наукового пізнання. Відмова від цього важливого духовного досягнення було б кроком назад у пізнанні.

У тих випадках, де засоби формалізованої мови дають плідні результати, їх слід цінити і ні в якому разі не перебільшувати їх можливості (як єдино можливі, універсальні і т. д.). Як зауважує М.В.Попович, “все противоречия, вскрываемые в языке логиками и философами, разрешаются в обыденной жизни благодаря “практическому контексту”, и мы даже не задумываемся над ними, хорошо умея отличать правду от неправды. Важнейшим критерием здесь является наглядность тех общих понятий, которыми мы в обиходе пользуемся.

Указанные противоречия становятся трудно преодолимыми, когда речь идет о теоретическом их разрешении при полном или частичном отказе от наглядности и интуиции как критерии истинности” [3, 155].

Вирішення проблем логіки науки в творчій спадщині Мирослава Володимировича становлять його вагомий внесок у розвиток логіки науки.

## Література

1. *М.В.Попович.* Философские вопросы семантики. – К., 1975.
2. *М.В.Попович.* О философском анализе языка науки. – К., 1966.
3. *М.В.Попович.* Проверка истинности теории // Логика научного исследования. – М., 1965.
4. *М.В.Попович.* Выявление пределов теории в ходе ее развития // Там само.

## ПРОБЛЕМА ЛЮДИНИ ЯК ФІЛОСОФСЬКА ТЕМА: ВІЧНІСТЬ ТА ІСТОРИЧНІСТЬ

Проблема людини є однією з тих, “які приковували до себе увагу філософів у різні віки в різних культурах і в різних філософських напрямках” [1, 4], хоча насправді вона не є прерогативою виключно філософів. Тому розгляд її як однієї з *філософських тем*, якщо скористатись визначенням і стратегією, запропонованими Мирославом Поповичем, сприятиме розумінню того, як і завдяки чому філософія виникає та продовжує існувати “як окрема гілка знань поряд із точними науками і напівпоетичною гуманітарією” [Там само]. Така стратегія передбачає, що подібні питання викликають однастайне зацікавлення всіх філософів усіх народів, бо мають засадниче для філософії значення. Отже, філософське знання конституюється на основі постановки та розгляду цих питань.

Сформульована нами тема постала саме в межах цієї стратегії, невід’ємної від філософської саморефлексії, яка постійно запитує про умови можливості посідання тієї чи іншої позиції у питаннях, котрі мають конститутивне для філософії чи її окремих жанрів значення. Через це її відправним пунктом є проблематизація тематичних підвалин віртуальної однастайності інтересів філософів різних часів і народів до “проблеми людини” – однастайності парадоксальної, оскільки людина як предмет уваги має найрізноманітніші, часто навіть несумісні, розуміння і значення в “різні віки в різних культурах”.

Надання “проблемі людини” статусу *філософської теми* ставить дві низки пов’язаних між собою проблем. Перша зумовлена згаданим засадничим значенням цієї теми для філософії в цілому та окремих її дисциплін зокрема. Різноманітність підходів до розуміння людини помножується різноманітністю соціальних чи ментальних конфігурацій людини, які зумовлюють виникнення численних теорій та уявлень про людину, що змінюються разом з урізноманітненням людського досвіду; відтак під час спроби “наскрізного” чи порівняльного розгляду цієї мозаїки постає цілком легітимне питання: урізноманітнення форм осмислення проблеми людини є просуванням самопізнання людини чи історією становлення людини? Його можна переформулювати в гегелівських термінах: якщо історія осмислення “проблеми людини” є історією конституювання самого її концепту, то цей предмет філософського запитування не може існувати до та поза філософією, а отже, такий предмет думки, як “людина”, не може існувати до того, як виникають теорії людини. То

чи є поза зазначеною різноманітністю якийсь даний раз і назавжди, незмінний і тотожний самому собі предмет нашої уваги, теоретичний чи емпіричний, який однаково чинно для всіх часів і народів можна визначити, як “ось-людина”?

Це питання виглядає як один із тих парадоксів, якими люблять забавлятися логіки та філософи без видимих наслідків для усіх інших (кожен із яких змалку знає: я – людина!); проте насправді воно має засадничий статус для філософії, визначаючи її природу: якщо такий предмет не задається філософії ззовні, то вона неможлива як позитивна наука і не запрограмована на якийсь “прогрес”, який би давав змогу розв’язувати її проблеми раз і назавжди або краще та успішніше. Саме в цьому сенсі, підкреслює М.Попович, “можна твердити, що наскрізні філософські проблеми, що непокоїли людство від самого початку цивілізації, існували й існують. Вони знаходять вияв у глибоких логічних провалах – антиноміях і парадоксах, в які впадає мислення при спробах осмислити найфундаментальніші передумови людського пізнання та існування. Чи можна з такою самою певністю твердити, що ці проблеми розв’язуються?” [Там само].

Звідси випливає пов’язаний з самими умовами можливості мислити людину другий комплекс проблем, який Жан-Жак Руссо у методологічній площині висловив термінами співвідношення “людини” та “людей”, або загального та окремого, універсального та партикулярного. Якщо проблема людини постає в філософії не через те, що існує емпіричний об’єкт, який в ідеалі передбачає єдиний істинний концепт, єдину “наукову картину”, якщо різні філософії та інші види знань, учень, уявлень про людину, які зумовлюються наймовірною кількістю форм людського досвіду, конститууються завдяки запитуванню про самий свій предмет, то що здатне надати цим різноманітним підходам до розв’язання “проблеми людини” трансісторичної та транскультурної єдності? На якій підставі можна твердити, що це одна й та сама проблема, яка не подрібнюється її різними постановками та розв’язаннями?

Безперечно, перелічені проблеми мають масштаб, неспівмірний зі спробами хоча б окреслити їх задовільним чином у одній статті. Ці проблеми названо тут тільки тому, що вони неминуче виникають як методологічні запитання під час будь-якої історико-філософської тематизації. Мій інтерес до них спричинений моїм інтересом історика філософії, який працює в жанрі філософської історії ідей в галузі історії української філософії ранньомодерного періоду; згаданий жанр можна охарактеризувати як історію ідей, яка, щоб бути “інтелектуально задовільною ... повинна відповідати на питання філософського порядку” [2, XII], а отже, повинна включати

філософську рефлексію, яка б забезпечувала цій історії її філософський статус. Відтак запропоновані тут роздуми є скоріше оглядом та спробою позиціонування в суміжних філософських жанрах тих проблем, на які натикається історик філософії, котрий у своєму зверненні до джерел, до історико-філософської емпірії постійно змушений вдаватись до легітимації обраних ним постатей, проблем, текстів та способів їх інтерпретації. Така легітимація має не лише методологічне, а й аксіологічне значення, бо так чи інакше задіює трансісторичний та наддисциплінарний образ філософії, який має перебувати на теоретичному горизонті та експліцитно чи імпліцитно увиразнюватись у будь-якому дослідженні – теоретичному і “польовому”, спеціалізованому і суто технічному; якщо ці дослідження претендують на статус філософського, то кожне з них, як показує М. Попович у вже цитованій статті, покликане в кінцевому підсумку відповісти на запитання: “Що таке філософія?”.

Згадана гегелівська концепція історії філософії пропонує досягнути єдності різноманітності постановки і розв’язань будь-якої філософської проблеми у формі історії цієї проблеми, в межах якої наука, розгортання якої полягає в конституюванні її власного предмета, набирає радикально історичного характеру. Відтак тематизація проблем історії філософії буде демонстрацією того, у який спосіб історичне дослідження набуває філософського значення, а філософське дослідження – враховує історичний статус свого предмета. Проте розгляд методологічних та аксіологічних проблем історії філософії має і ширше значення, зумовлене також тим, що ця дисципліна сьогодні фактично слугує моделлю для всіх можливих компаративних філософських досліджень, хоч би як їх і кваліфікувати – як пошуки в інших культурах того, що можна назвати філософією, або пошуки у власній культурі того, за чим можна визнати філософське значення, хоча й не можна назвати філософією.

Формула “проблема людини” часто фігурує як предмет історико-філософських студій і має референтом звичний нам концепт “людини взагалі”. Відтак, звертаючись до “проблеми людини” в українській чи індійській філософії, у того чи іншого мислителя, ми цим самим маємо на увазі, що існує трансісторичний чи транскультурний образ людини, або ж просто тематична єдність філософії на основі “проблеми людини” як однієї з тем філософії. Поза загальнометодологічним чи ціннісним інтересом для історії філософії в цілому така постановка питання має суто історичний інтерес, який спонукає історика філософії чи історика культури звертатись до філософської чи культурної спадщини, щоб дізнатись, як розуміли людину в іншу добу чи в іншій культурі, незважаючи на очевидну й

іноді просто радикальну відмінність такого розуміння від нашої постановки проблеми взагалі: деякі цивілізації не знають поняття “людина” як такого; зрештою інтегральний концепт людини, “людини взагалі” є здобутком західної цивілізації модерної доби і, незважаючи на прийняття ООН “Декларації про права людини”, все ще потребує визнання в планетарному масштабі.

Як бачимо, така тривіальна (з огляду на її поширеність як теми історико-філософського дослідження) постановка “проблеми людини”, яка здається зрозумілою і самоочевидною, пропонує досліднику дві альтернативні методологічні перспективи: компаративну та генетичну. У першій, “компаративній”, перспективі формулювання “проблема людини” означає, що філософія як позитивна наука має одним із предметів вічну, завжди і всюди присутню та ідентичну саму собі “проблему людини”, яка експліцитно чи імпліцитно розв’язується філософами різних часів і народів у різні способи; досліднику лишається лише з’ясувати особливості її розуміння та розв’язання в той чи інший період. Відтак це припущення програмує історика філософії на пошуки в іншій культурі чи добі того, що вважається проблемою людини згідно з його актуальною думкою. Зазвичай такі дослідження мають на меті віднайти аргументи чи ілюстрації на користь позиції, якої дотримується дослідник, і які не сприяють ні розширенню розуміння цієї проблеми, ні уточненню природи її предмета.

Іншим підходом, де точкою відліку також є сучасне розуміння “проблеми людини”, є “генетична” перспектива, у світлі якої завдання постане так: виявити і описати той комплекс проблем, в якому, оскільки йдеться про період, що у той чи інший спосіб передує філософській сучасності, формується сучасне розуміння “проблеми людини”. Попри очевидну історичну коректність такого завдання, воно є проблемним з огляду на зазначену дилему: чи має така реконструкція спиратись на уявлення, що змінюється лише пізнання чи самоусвідомлення людини, чи прийняти, що переосмислення “проблеми людини” відбувається під впливом історичних змін конфігурації людини, яким відповідають зміни суспільних інститутів? Відома формула Клода Леві-Строса: “Кінцева мета наук про людину полягає не в тому, щоб конституювати людину, а в тому, щоб її розкласти” [3, 267] відбиває засновані на цій альтернативі два основні модерні підходи до “проблеми людини”, які, в разі перенесення їх на минуле, визначають окреслені стратегії історико-філософського дослідження: звертаючись до інтелектуальної історії, дослідники часто підходять до ідей минулого так, ніби мислителі минулого намагалися мислити людину теоретично (в сенсі сучасної наукової теорії),



відштовхуючись від емпірично даної і репрезентованої в кожній культурі її сутності, або практично – намагаючись запропонувати певний образ людини як цінність.

Отже, в “генетичній” перспективі, яка засадничо містить уявлення про історичну та культурну відмінність, міститься загроза замикання в описаному “компаративному” підході, коли генеза модерного розуміння людини розглядатиметься як розкриття “справжньої суті людини”, під якою мається на увазі “людина взагалі”. Проте поняття “людина взагалі”, яке можна визнати результатом європейського модерного становлення і яке в обох наших методологічних перспективах постулюється як надісторичне (чи як завершення історії, чи як незмінності в історії), не може прямо ототожнюватись з тим предметом, який конститується в окремому розв’язанні “проблеми людини”. Генетичний підхід, якщо його справді мислити як історичне дослідження, покликаний передусім з’ясувати цю відмінність, а разом із нею – і суперечності модерного становлення, а отже й модерного розуміння, людини.

Яку б перспективу не обрав історик філософії, очевидно, що його надзавданням є не реконструювати становлення раз і назавжди даного концепту “людини взагалі”, а прояснити його актуальне розуміння стосовно тих концептів, які є предметом дослідження. Якщо відштовхуватись від модерного розуміння людини, то вона постане перед нами передусім у образі індивіда: індивідуалізм, як би його не розуміти, є невід’ємною рисою антропології модерності, а винахід індивіда – визначальним чинником модерного становлення. Проте модерна перспектива, зрозуміла як становлення індивідуалізму, для історії ідей є засадничо двозначною. Як підкреслює один із найавторитетніших теоретиків проблеми індивідуалізму, Луї Дюмон, індивідуалізм, так само як і саме поняття індивіда, має два принципово відмінних значення: по-перше, це – ідеологія, що наділяє індивіда (індивіда-поза-світом, в його термінології) вищою цінністю, нівелюючи його залежність від суспільства, по-друге – ідеологія, в якій зв’язок індивіда з речами, зокрема з природними об’єктами, набуває більшого значення, аніж зв’язки між самими людьми [4, 30, 77, 304].

Наскільки таку ідеологію можна ототожнити з одним із розв’язань “проблеми людини”? Поставимо це питання радикальніше, продовжуючи логіку, підказану нею самою: чи може окремо взята людина, представник певної культури і доби, уособити “людину взагалі” – все те, що належить Людині, людству? Це питання містить три реєстри. Перший є суто історичним, де слід пошукати відповіді на те, як і чому індивід, становлення якого в

глобальній європейській перспективі запрограмоване християнством, сконцентрував у собі найголовніші здобутки модерності. Як наполягає Марсель Гоше, “європейці повинні поставити запитання своїй історії. Вони мають запитати себе про те, що зробило можливим постання універсального індивіда” [5, 21], який саме в модерну добу виявився носієм можливостей і цінностей, невід’ємних від поняття “людини взагалі”, і який “невідомо як, але здобуває безпрецедентну консистенцію з концентрацією цих образів в одному винятковому первні, до якого вони відсилають” [5, 8]. Другий реєстр належить філософії історії, де постає питання, наскільки можна проектувати цю модерну перспективу на європейські домодерні (голістські – за термінологією Л. Дюмона) суспільства, у яких через саме таке розрізнення індивідуалізм за поняттям має бути відсутнім, чи на неєвропейські суспільства, які не пройшли модерного становлення в європейському сенсі і (що для нас найголовніше) в культурі яких не розвинулись філософські теорії, претензії на універсальність яких, з одного боку, а з іншого – “людська конечність, прирікають на нездатність дістатись універсального інакше, ніж як усередині окремого” [5, 21].

Взаємна залежність цих двох реєстрів стає очевидною в альтернативах чи дилемах, які постають, коли ми намагаємося мислити людину як індивіда, наділеного всією повнотою тих можливостей, що цілком можуть реалізуватись лише в суспільстві людей з усією повнотою його форм. Цей парадокс на прикладі модерного становлення підкреслює Венсан Декомб, запитуючи: “Процес, який ми вивчаємо, слід характеризувати як зростаючу *індивідуалізацію* (прогрес автономії) чи як зростаючу *соціалізацію* (прогрес залежності)?” [6, 86]. З іншого боку, оскільки в сенсі, похідному від Л. Дюмона, індивідуалізація – це не поява все більшої кількості індивідів [7, 97], а перетворення суспільних інститутів, яке робить модерні європейські суспільства суспільствами індивідуалістського типу (хоча ці процеси, безперечно, пов’язані і не виключають один одного), проблема індивідуалізації зовсім не тотожна концентрації в індивіді всіх згаданих можливостей і цінностей. Така методологічна перспектива, яку слідом за Аленом Рено можна назвати “токвілівською”, зводить розгляд проблеми людини в модерну добу до генези модерної антропології, перетворюючи індивідуалізм на корелят демократичного стану і ототожнюючи у такий спосіб проблему людини та її актуальне розуміння. Цим самим філософський контент проблеми людини, який становить третій із названих реєстрів, стає залежним від політичної історії, а модерна філософія суб’єкта включається в історичний рух

прогресування індивідуалізму, хоча, як підкреслює В. Декомб, не можна “зрозуміти історію метафізики через історію політики, оскільки вона має власну консистенцію” [8, 334]. Це зауваження покликане, звичайно, не заперечити той очевидний факт, що політична рефлексія є провідним чинником становлення філософсько-антропологічної проблематики модерності, а лише закріпити за власне філософською проблематикою властиву їй автономію, визначену статусом і роллю філософії в модерному становленні, на основі якої і стає можливою її політична амбівалентність.

Через це, лишаючись у межах строгого аналізу, в модерній генетичній перспективі не можна розділяти соціальну та інтелектуальну історію, так би мовити, “реальне” становлення модерного суспільства як суспільства індивідів, та становлення сьогоднішніх уявлень і теорій людини, оскільки таке розмежування передбачало б або те, що інтелектуальна історія є лише осмисленням “реального” становлення, або те, що “реальне” становлення є лише результатом поширення нового уявлення про людину. Філософська історія ідей не може розглядати ці два процеси послідовно чи окремо один від одного. Аналіз їх взаємної залежності має бути предметом історії, яку, на думку В. Декомба, можна назвати *інтенціональною*; “історію певних об’єктів не слід розуміти як позитивну історію незалежної від людей реальності, нав’язуваної їм як даність. Іntenціональна історія об’єкта є історією реальності, яка конститується в думках і думками людських акторів. Ці думки є концептуальними системами, які набувають чинності в дискурсах – “дискурсивних практиках” – та діях. Принцип такої філософії історії полягає в тому, що дискурсивні події є не лише лінгвістичними подіями, а й подіями, які належать історії самої речі. *Речі* (безпосередньо) змінюються під впливом людських *дискурсів*. Історія речей, шойно про них починають говорити, стає історією речей, про які говорять, вона стає, скаже філософ, залежною від того, що про неї говорять” [9, 36].

Відтак становлення концепту “людини взагалі” не можна ототожнювати з процесом індивідуалізації, як можуть припускати у політичних чи соціальних рефлексіях цього процесу, які перетворюють негативне визначення індивідуалізму на позитивну якість модерності. Філософська тематизація “проблеми людини”, результатом якої є концепт людини взагалі, може піддаватись альтернативним прочитанням відповідно до потреб практичної філософії, що реагує на виклики політичного життя, не втрачаючи при цьому ні “власної консистенції”, ні статусу засадничого для цих

дисциплін чи рефлексій значення. Це значення модерної філософії підкреслив Етьєн Балібар: “Філософська антропологія XVII століття є місцем радикальних альтернатив. Їх можна краще зрозуміти, якщо не обмежуватись загальною проблемою індивіда, а брати до уваги діалектику індивідуального та транс індивідуального ... Філософія завжди є більш комплексною, більш неочікуваною, ніж намагається її бачити історія ідей разом з її загальними схемами (народження суб’єкта, прогрес індивідуалізму тощо). Насправді філософи, своїм вибором письма, способом конституювати альтернативи та їх розв’язувати, можуть пропонувати концепти, які становитимуть послідовності історії ідей, а не навпаки. Три принципових концепти, до яких ми маємо звичку звертатись, щоб інтерпретувати настання модерності: концепт *суб’єкта*, концепт *індивіда* і навіть концепт *громадянина*, є філософськими концептами” [10, 72]. Кожен із напрямів, чи зрізів, філософії пропонує окремий підхід до людини на основі того емпірично осяжного людського стану, який є його предметом і який універсалізується в його дискурсі; проте саме через цю універсалізацію соціальна та політична філософія чи різноманітні антропологічні теорії вступають у залежність від загальнофілософських концептів, у основі яких лежить не емпіричний об’єкт, якого можна назвати людиною, а певний горизонт “людини взагалі”, який і конституює філософію. Саме в цьому горизонті, на думку А. Рено, “між голізмом та індивідуалізмом слід було б розташувати гуманізм” [11, 80], з погляду якого і “генетична” і “порівняльна” перспективи можуть стати пастками, якщо в них не враховується “вічний” статус проблеми людини, а також історичність її окремих маніфестацій у різних історичних розв’язаннях.

Отож роль філософії в описаних нами процесах полягає не лише в тому, щоб запропонувати точну діагностику їх симптомів, але й у тому, щоб забезпечити їм альтернативи на основі тематизації трансцендентального сенсу задіяних нею концептів. Тому, почавши з того, наскільки порівняльна перспектива може бути хибною для історичного дослідження, якщо не зможе подолати вузького горизонту окремої філософської теорії, слід завершити констатацією, що історичне дослідження, яке зводить історію філософського концепту до історії предмета, який ним позначається, або до еволюції певної системи чи ідеології, може бути так само хибним без того трансісторичного горизонту, який у першому випадку перешкоджає історичному статусу дослідження. Проблеми обох випадків відбивають обмеженість ситуації філософа чи історика філософії, відправним пунктом дослідження якого є його актуальна ситуація, де він не може ні позбутись радикальної історичності свого мислення, ні

відмовитись від трансцендентального характеру свого предмета. Підставою віртуальної одностайності звернення філософів “різних віків, різних культур і різних філософських напрямків” до “проблеми людини” є форма, в якій історик філософії намагається мислити наскрізні філософські теми і проблеми; через це будь-яке звернення до історії цієї проблеми, якщо воно намагається опанувати дилему вічності та історичності, неможливе без урахування “культурного простору людини взагалі”, який є “не порожньою абстракцією”, якщо ми, звичайно, хочемо аналізувати “вічні антиномії людського буття” [1, 24] без надуживань релятивізму чи історицизму.

## Література

1. Попович М. В. Що таке філософія? // Філософська думка. – 2006. – № 1.
2. Pomian K. L'Ordre du temps. – Paris, 1984.
3. Леви-Строс К. Первісне мислення. – К., 2000.
4. Dumont L. Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne. – Paris, 1991.
5. Гоше М. Демократія проти себе самої. – К., 2006.
6. Декомб В. Індивідуалізація та індивідуалізація // Філософська думка. – 2006. – № 1.
7. Тут і всюди в цьому тексті йдеться, у термінах В. Декомба, про “індивідів у сенсі індивідуалізації” (див.: Декомб В. Індивідуалізація та індивідуалізація... – С. 97).
8. Descombes V. Complement de sujet. Enquête sur le fait b'agir de soi-même. – Paris, 2005.
9. Декомб В. Інституція сенсу. – К., 2007.
10. Balibar E. Individualite et transindividualite. “Qu'est-ce que l'homme?” au XVII siècle // L'individu dans la pensée moderne. XVI–XVIII siècles. – Pisa, 1995/
11. Renaut A. L'ère de l'individu. – Paris, 1989.

## СВОБОДА ЯК НЕВИМУШЕНІСТЬ

*Мирославу Поповичу – людині і вченому,  
спілкування з яким вчить бути вільним.*

Пригадую, як декілька років тому одна могилянська студентка обрала темою своєї курсової роботи концепцію свободи в етичному вченні І. Канта. Вибір оригінальністю не вражав: в Могилянці це – одна з надійних тем для “спудеїв”, які мріють отримати пристойний бал з етики. Оригінальним виявився результат дослідження: прискіплива авторка дійшла зрештою висновку, що власне свободою в кантівській критиці практичного розуму і не віє, а панує там суцільна необхідність. Як тільки в неї комп’ютер не завис – писати таке про філософа, який, здається, тільки й прагнув, що врятувати свободу! А втім, якщо вдуматися, що ж – хіба це *вільні* люди поводяться так, як вимагає від свого морального індивіда геніальний кенігсберзький дивак? Хіба це *воля* людська так себе виявляє – відсунувши геть не лише “максими себелобства”, а й почуття безпосередньої симпатії до ближніх, та й взагалі будь-які “схильності”, чинити добро лише з чистої поваги до категоричного імперативу? Хіба етос свободи сумісний з постійним самопримушуванням, як це виходить у Канта?

Звичайно, з позицій рафінованої філософської логіки, на якій знався великий кенігсбержець, на всі оці питання можна із спокійним сумлінням відповісти: “Так”. Взагалі, наша тема, якщо поглянути на неї з зазначених позицій, начебто втрачає свою проблемну гостроту: згідно з Кантом, свобода в своїй основі є властивістю причинності розумних живих істот “діяти незалежно від сторонніх причин, що її *визначають* [1, 289], а отже, *per definitionem* містить у собі ознаку невимушеності. Де є свобода, там вже присутня й невимушеність – жодних проблем.

Проте в контексті безпосереднього людського існування є цілком очевидним, що чого-чого, а невимушеного відчуття власної волі кантівська етика нікому обіцяти не може – дарма, що в ній утверджується спонтанна причинність розумних істот. Тож маємо визнати, що екзистенційна невимушеність являє собою цілком самобутній вимір свободи, який потребує уваги; нехтування ним – як от у кантівському окресленні засад людської моральності – робить неповним, однобічним уявлення про свободу загалом.

У сучасних публікаціях, присвячених філософському осмисленню свободи, – останніми роками потік таких публікацій

знову зростає [2], – згаданий її аспект висвітлюється вкрай недостатньо. У попередніх своїх розвідках я теж належним чином не артикулював цей істотний вимір свободи [3]. Хоча, правду кажучи, тема свободи приваблювала мене здавна (по суті, це одна з перших філософських тем, на які я натрапив ще у студентські літа), і одним із головних компонентів цієї привабливості була, як я тепер розумію, саме та риса феномена свободи, про яку йдеться, – скзистенційна невимушеність.

Будучи дітьми свого часу, що встигли ще трохи ковтнути п'яного повітря 60-х, студенти-філософи мого покоління взагалі мали чуття до проблематики свободи в різних її проявах. Водночас тодішні філософські авторитети – йдеться не про казенних ідеологів, а про тих, кому справді довіряла молодь, – у згоді з діяльнісно-практичною спрямованістю нероздільно панівної марксистської парадигми зазвичай переконували нас у тому, що єдина справжня свобода – це свобода діяльної самореалізації: свобода “для”, свобода вияву сутнісних сил людини, “вільна праця на вільній землі”, свобода творчості, що стає самим життям, “цілісна життєдіяльність” тощо. Звідси випливало, що вся справжня проблематика *звільнення* зосереджується у суто соціальній площині – суспільна людина має здолати “відчужені” форми практичного життя, усунути соціальні перешкоди на шляху свого вільного розвитку, зібрати себе до купи, в “асоціацію вільних виробників”, а разом, за вказівками Маркса, в процесі цього комуністичного перетворення суспільства ще й “перетворити”, виховати саму себе – і аж тоді справа свободи переможе. У такий спосіб, шляхом такого позиціонування проблематики свободи наново перекидався який-не-який, а місток, що ще на певний час поєднував волелюбні прагнення епохи з узвичаєною суспільницькою риторикою, підтримував ілюзію односпрямованості цих прагнень з “магістральним шляхом” “автентичного марксизму”.

Для мене особисто таке поєднання втратило внутрішню переконливість рівно тоді, коли мені пощастило, рухаючись у річищі діяльнісної діалектичної схеми, раз і назавжди впевнитися, по-перше, в її сутнісній самозамкненості (тоталізуючій спрямованості, як висловився б Левінас) і, по-друге, в її абсолютній несумісності з дійсним утвердженням людської свободи [4]. Людина, осягнена як суб'єкт цілепокладальної діяльності, тобто з усіма можливими припущеннями стосовно свободи дії, самопокладання, самореалізації тощо, рано чи пізно – саме за умови послідовного продумування даного погляду на неї – постає не чим іншим, як *посередником* цієї ж власної своєї діяльності, способом її іманентного розгортання. Сказати б, таким собі автоматичним пристроєм, придатним для

опрацювання безмежного різноманіття ситуацій – але в заздалегідь іззовні заданому режимі. Опановуючи світ (і в такому розумінні здобуваючи щодо нього певний ступінь свободи), людина, якщо виходити з зазначеного діяльнісного її осмислення, принципово не в змозі опанувати саму себе.

Дійшовши таких висновків, я тоді, 35 років тому, убачив у згаданому “автоматизмі” діяльнісної самореалізації передусім загрозу для людської моральності, яка базується на свободі вибору і, якщо брати глибше, на свободі волі людини, її парадоксальній здатності обирати внутрішнє спрямування власного Я. “Амплуа” суб’єкта діяльності передбачає, що людська істота, діючи, дедалі глибше загрузає в хаосі пробуджених її ж активністю, але принципово не контрольованих і не завбачуваних нею буттєвих напружень і зв’язків, які поза всякою свободою вимушують її до нових і нових спроб узгодити своє існування з ними, а на поверхні це й виглядає як “поступ цивілізації”, що, як бачимо, дедалі пришвидшується і стає дедалі більш ризикованим як для людства, так і для навколишнього світу. Цілком зрозуміло, що звільнення в цьому розумінні постає засадничим чином як певне моральне зусилля – зусилля самоопанування, самовизначення, дивлячись радикально – як звільнення від самого себе, своєї сліпої активності, свого хтивого потягу “вперед і вище”, свого ризикованого союзу з силами хаосу (союзу, проникливо позначеного М.Бахтіним як “одержання буття”).

Повторюю, в усвідомленні необхідності такого звільнення наголос для мене стояв попервах не на здобутті невимушеності, не на усуненні невідступної внутрішньої напруги активістського “драйву”, а на чомусь справді, здається, більш присутньому – здобутті й обстоюванні сучасною людиною здатності до морального самовизначення, спілкування й любові, здатності прийняти у свій внутрішній світ *Іншого*. І все ж мова для описування цього звільнення від діяльнісного субстанціалізму не могла не бути водночас мовою екзистенційної невимушеності. Справжня, триваюча свобода від сили тяжіння власної самості – це, поза усім іншим, чарівний стан легкості, внутрішньої нескутості, готовності до духовних мандрів. Любов як кульмінація такої свободи окрилоє людину, дарує їй докладне відчуття краси навколишнього світу, самоцінності кожної миті буття.

Тож, нехай неусвідомлено, усе це екзистенційне тло від початку так чи інакше додавалося до тих уявлень і міркувань, які спонукали мене рішуче розрізнявати свободу дії і свободу волі – і віддавати свої симпатії, свій переважаючий інтерес останній. Саме проблематиці свободи волі присвятив я 1972 р. свою дипломну роботу. Повертався до цієї проблематики і надалі, зокрема в зв’язку з розробкою



лекційного курсу з етики. Розглядаючи в цьому плані свободу вибору, свободу волі як сутнісну умову людської моральності, я не міг не звернути увагу на її протилежне, порівнюючи зі свободою дії, векторне спрямування. Якщо свобода дії (творчості, самореалізації тощо) первинно має *відцентрову* спрямованість щодо навколишнього буття – долає наявні перешкоди і обмеження, веде “за обрій”, розгортає перед суб’єктом нові й нові перспективи, розширює простір його експансії у зовнішній світ, – свободі вибору (і, відповідно, свободі волі як внутрішнього ядра людської суб’єктивності) притаманний, навпаки, *доцентровий* характер. Адже будь-який вибір має справу з уже наявними, у той або інший спосіб окресленими можливостями, і чим важливішим, чим присутнішим є для мене цей вибір, тим невблаганніше висуває він переді мною імператив самообмеження. Мое Я може ширяти десь у заспокійливому віддаленні від гострих кутів дійсності, насолоджуватися невимушеністю серед безопірних просторів власного “алібі” (теж термін М.Бахтіна!), але необхідність вибору звертає мене до тісного кола того, що має місце або відбувається тут і тепер. Я реалізую певну конкретну можливість, що окінцевлює мене самого, займаю ту або іншу позицію, визначаю своїх друзів і супротивників і в такий спосіб вільно й відповідально заявляю про себе: “Я – ось такий!”. Це зусилля самовизначення не є вимушеним у тому розумінні, що його ініціатором постає сам суб’єкт; проте екзистенційно воно часто-густо виявляється саме вимушеним актом і з іще більшою ймовірністю зумовлює наше вимушене становище на майбутнє: кожен із нас раз у раз опиняється в залежності (добре, якщо не в рабській) від своїх попередніх рішень і вчинків. По суті, така залежність є морально неминучою: згадай вище чари звільнення від субстанційного тягара самореалізації або облагороджуються нашою актуальною відповідальністю перед *Іншими* – або перетворюються на чергову пастку егоїзму.

Проте, чи існують підстави вважати людину, що аж хилиться під вагою власної відповідальності і власних зобов’язань (хоча б і прийнятих колись нею ж самою і санкціонованих її ж волею), вбачає в цих зобов’язаннях свій вирок і незносиме ярмо, людиною справді вільною? “Ти цього хотів, Жорже Дандене!” – коли йдеться про свободу людини, хіба не звучить ця мольєрівська фраза знуцанням? Коли ми вільно щось обрали, ми, звісно, стаємо відповідальними за цей вибір та його наслідки, але чи означає це, що ми як суб’єкти цього свого вибору лишаємося вільними й надалі?

Колись, пам’ятаю, мене драгували цинічні слова Ф. Ніцше про те, що поняття свободи волі, мовляв, було вигадане “задля покарання, тобто бажання знаходити винуватих” [5, 783]. Хоч би яким далеким

було таке звинувачення від справжньої суті етичного вчення І. Канта, доводиться визнати, що й кенігсберзький філософ (поруч з “теологами” й “жертвами”, що їх у цитованому пасажі картає Ніцше) давав-таки певний привід для подібних дорікань. Адже свобода без невимушеності (тобто в такому вигляді, в якому вона – ми це вже бачили – постає у Канта) втрачає свою життєву самоочевидність, її доводиться спеціально засвідчувати, викривати (справді, як передумову провини), ставити за обов’язок. Тільки через свідомість обов’язку людина, за Кантом, первинно й усвідомлює власну свободу: “саме моральний закон, який ми усвідомлюємо безпосередньо... веде прямо до поняття свободи”; людський індивід “судить, що він може щось, тому, що усвідомлює, що він повинен це [зробити]; і пізнає в собі свободу, яка інакше, без морального закону, лишилася б для нього невідомою” [6, 34, 35]. Знаменно, що, незважаючи на всі методологічні незгоди з автором “Критики практичного розуму”, кантівську тезу про свободу як щось, що досягається тільки через моральний примус, поділяли й екзистенціалісти ХХ ст., зокрема Ж.-П. Сартр. Якраз завдяки інтелектуальній потузі екзистенціалізму сартрівського взірця уявлення про “приреченість” людини до свободи, настирливе бажання інкримінувати людській особистості свободу (а отже, і пов’язану з нею відповідальність) у цілковито, здавалося б, вимушених ситуаціях і, навпаки, розвінчати будь-яке безпосереднє відчуття свободи як невимушеності, як *волі* стають загальними місцями в свідомості й культурі ХХ ст. Але знову й знову постає просте запитання: чи справді таке бачення наближає нас до розуміння суті свободи? Чи справді ота “важка свобода”, про яку стільки писано у філософії ХХ ст., – це саме те, що робить людей вільними? Чи це, часом, не її незносний моноліт викочував Сизиф на вершину своєї гори – викочував, аж поки той камінь не зітерся?

Ні, шановні: справді вільними люди стають тільки тоді, коли в своїй свободі вони – як риба в воді, коли усе їхнє буття виявляє творчу згоду і відповідність з рішенням їхньої волі. Цей стан виходить далеко за межі необхідного обґрунтування будь-якої конкретної відповідальності, але в засадничому плані він є тією “розкішшо”, що взагалі дає людині змогу *відповідати по-людськи*. Аналітика екзистенційної невимушеності – тема, до якої в цьому короткому нарисі я в змозі лише доторкнутися, та й то лише в одному-двох пунктах.

Безперечно, передусім, що з феноменом невимушеності безпосередньо пов’язані і свобода дії людини (хоча робити щось безопірно – це, як легко помітити, ще не зовсім те саме, що робити це

невимушено) і, в глибшому, вже окресленому на попередніх сторінках значенні, свобода вибору і свобода волі. Разом з тим, як ми вже теж бачили, і в свободі дії, і в свободі вибору є моменти, які обмежують невимушеність або їй протистоять. Цілком очевидно, що такі моменти можуть бути присутні не лише у відповідальності, а навіть і в любові, що, до речі, аж ніяк не позбавляє згадане почуття притаманної йому моральної гідності. Не тільки чуттєва, плотська любов (“фатальна пристрасть”), а й любов духовна може охоплювати людину, наче полум’я, не лишаючи їй жодної можливості “перевести дихання”, відчутти свою внутрішню свободу, наново прийти до себе – і цим саме засвідчує свою велич. Злет любові може бути несамовитим, нестямним; мандри людської душі, що звільнилася від закоріненості у власній самості, – мандри внутрішні або й зовнішні, у фізичному просторі – позбавленими будь-якого озирання на свій вихідний пункт, на власні джерела, як-от мандри праотця Авраама або апостола Павла. Хо́да за одкровенням Божим, за плащем вчителя (як у відомому вірші Марини Цветаєвої) не є ходюю вимушеною, проте й невимушеною її не назвеш. Тож, загалом, невимушеність не є чимось обов’язковим для людини, у найвищих людських вчинках і проявах її може просто не бути. Це справді розкіш, прагнення до якої подеколи може видатися гріховним. Але ж чи не стає часом для нас сама можливість таких розкопів, сама пам’ять про них незмінною підтримкою або й орієнтиром у наших духовних пошуках? Чи лишалася б іще людина людиною, якби їй судилося безповоротно втратити здатність і саме бажання отямитися, перепочити на дозвіллі, зібрати себе наново – коротше кажучи, на нових етапах свого життєвого і духовного шляху щоразу повертатися до себе, свого обжитого простору, своєї домівки, звичних реалій і сенсів свого буття?

Якщо під таким кутом зору знову поглянути на згадані на цих сторінках аспекти позитивного змісту свободи, можна, я гадаю, припустити, що в основі феномена людської невимушеності в найрізноманітніших його модифікаціях лежить поєднання принаймні двох основних чинників: по-перше, *нескутості*, внутрішньої рухливості суб’єкта і, по-друге, реалізації його здатності *неогоїстичного повернення до себе* або ж своєрідного модусу “перебування-при-собі” в самому процесі будь-яких зрушень і пошуків, будь-якого звернення до *Іншого* [7]. Людина, якій притаманна ця якість, культивує відкритість світові, водночас за будь-яких змін підтримуватиме навколо себе своєрідну атмосферу затишку, впевненості, тяглості існування та його основних смислів. Оскільки ж прототипом будь-якого “перебування-при-собі” є перебування *вдома*, не буде, напевно, перебільшенням сказати, що розмірковування над

природою людської невимушеності є однією з тих стежин, що повертають сучасну думку до теми *Дому* як осердя повсякденного існування людини, сталості, приватності домашнього існування, його прозорості непрозорості. Повторюю, для обґрунтування моральної відповідальності зовсім не обов'язково, щоб людина мала дім або взагалі здатність будь-де почуватися невимушено, “по-домашньому” – досить припущення, що їй властива свобода волі. Але таїнство самої свободи постає для нас не абстрактним постулатом практичного розуму *a la* Кант, а повноцінною певністю життя, зокрема, й тому, що ми маємо власний досвід і культурну пам'ять невимушеності, досвід утримання у вільному русі нашої душі деякої мережі усталених сенсів і мір, щоразова актуалізація яких уможливорює творчий, по-справжньому інтелігентний характер наших стосунків з *Іншими*. Мати талант невимушеності – значить мати незрадливий притулок для себе і своїх ближніх, притулок, де зростає й міцніє наша свобода; є люди, котрих ця щаслива здатність не полишала і в концтаборах.

Якщо, як ми вже зазначали, щодо свободи дії тема *звільнення* фокусується головним чином у соціальній площині, а стосовно свободи вибору і свободи волі – у площині моральній, то основи волі як невимушеності закладаються передусім *вихованням*. Зазвичай ми розпізнаємо глибоко виховану людину за тією інтелігентною невимушеністю, з якою вона виявляє свої знання, вміння і якості. В певному істотному розумінні виховати саме й означає прищепити людській особистості відчуття “моральної осілості” (Д.С.Лихачов) – відчуття світу культури як власного великого дому, де на неї очікують знайомі смисли і постаті, готові надати їй підтримку, стати для неї розрадою, де вона у внутрішньому затишку насичується (пор. російське “вос-питание”) й насажується для нових пошуків, рішень, вчинків, нових зустрічей з *Іншими*. І, зрештою, усю цю свою “домашність” людина завжди (як сказав би Гегель), у “знятому” вигляді має при собі, тягне її за собою, мов той равлик, у найкритичніші ситуації власного існування: *omnia mea tecum porto!*

...В своїй оповіді про Юду Іскаріотського та його шлях до зради священник Анатолій Жураковський наводить такий епізод. Якось Юді наснився сон: разом з іншими учнями Христа він летить у запаморочливій височині, аж раптом десь далеко внизу його увагу привернула крихітна чорна цяточка: то був “маленький виноградник, родовий спадок батьків, котрий він залишив, коли пішов за Вчителем”. І ось – “на мить, тільки на мить, начебто жаль за отим виноградником, за споминами, пов'язаними з ним, заколов йому в серце”; саме цієї миті і трапилася “катастрофа” [8, 70], розпочалося його жажливе падіння, що визначило подальший перебіг подій.

Можна зрозуміти пафос евангельської вірності, який надихав о. Анатолія у висвітленні згаданої сцени, тим більше, що цей пафос цілком узгоджується з настановою самого Христа: “Розпродай усе, що ти маєш, і вбогим роздай... та й іди вслід за Мною!” (Лк. 18. 22). Загалом, моральна проповідь християнства має своїм наріжним каменем *самозреченість любові* – самозреченість, що обертається вимогою абсолютної прозорості перед Господом, а віруючій людині надає відчуття неповторної легкості (“...Тягар Мій легкий!” (Мт. 11. 30), – мовить Христос) і свободи. Не будемо нічого спрощувати: людська невимушеність, що є предметом нашого розгляду, явно не є тотожною безтурботності людей, що “не прядуть, ані тчуть” (Лк. 12. 27), або ж безоглядній вірі в Отця небесного, хоча, як уявляється, може бути “вписаною” в останню чи принаймні вплетеною в її екзистенційне тло. А все ж Бог, обдарувавши людину здатністю свободи волі, здатністю вільно обирати свій шлях у житті, – чи міг позбавити її при цьому чарівного привілею, за відсутності якого будь-яка свобода, зрештою, зависає в повітрі, – привілею екзистенційної невимушеності, перебування “при собі”, “домашнього” виміру її існування? Якщо Господь бачить усе наскрізь, чи не означає це, що Він убачає й *феномен людської непрозорості* – потаємність тієї сфери, де душа людська визріває до самовизначення? Або, може, краще нам зважитися на припущення, що часом Він немовби “відводить погляд” від людини – через те, що не хоче порушити свободу, котру Сам же їй дарував?

В усякому разі, притаманний людській істоті ресурс невимушеності мали б поважати і цінувати ми.

### Література

1. Кант И. Основы метафизики нравственности // *Кант И. Соч.:* В 6 т. – Т. 4. – Ч. 1. – М., 1965.
2. Див., напр., кілька книжок, виданих останніми роками в Києві: *Свобода: Сучасні виміри та альтернативи* / В.В.Лях, В.С.Пазенок, К.Ю.Райда, Р.В.Лях, О.М.Соболь, Л.А.Ситниченко, С.О.Кошарний, Я.В.Любовий, В.К.Федорченко. – К., 2004.; *Людина в цивілізації ХХІ століття: проблема свободи* / В.Г.Табачковський, М.О.Булатов, Т.В.Лютний, Г.І.Шалашенко, Є.І.Андрос, А.М.Дондіок, Г.П.Ковадло, Н.В.Хамітов, О.А.Ярош, В.П.Загороднюк. – К., 2005.; *Нансі Ж.-Л. Досвід свободи.* – К., 2004.
3. Див., напр.: *Малахов В. А. Проблема нравственной свободы в этике Канта* // *Критические очерки по философии Канта.* – К., 1975.; *Його жс: Культура и человеческая целостность.* – К., 1984.; *Його жс: Этика: Курс лекцій: Навч. посібник.* – 5-те вид. – К., 2004.

4. Уперше ці міркування були висловлені мною в роботі: *Малахов В. А. Художественная деятельность в системе культуры // Художественная деятельность. Проблема субъекта и объективной детерминации.* – К., 1980.
5. *Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: Сочинения.* – М.; Харьков, 2002.
6. *Кант І. Критика практического разума.* – К., 2004.
7. Випереджаючи можливі хибні тлумачення, одразу зазначу, що дане уявлення (яким я почасти зобов'язаний феноменологічній етиці Е.Левінаса), по суті справи, є далеким від фукеанського концепту “турботи про себе”, надміру популярного за нинішньої доби, зокрема і у вітчизняній філософській літературі. По-перше, на відміну від міркувань М.Фуко, в нашому випадку зовсім не йдеться про “турботу”, радше про дещо протилежне їй; по-друге – людська самість аж ніяк не розглядається на цих сторінках як предмет самостійної інтенції, невимушеність несумісна з цілеспрямованим плеканням себе. По-третє, “повернення до себе” і “перебування-при-собі” постають тут у принципово неєгоїстичній перспективі – їх актуалізує, виводить на поверхню, зрештою, саме наше звернення до *Іншого*; що ж до “турботи про себе” за М. Фуко, то слід сказати, що єгоїстичні висновки з неї є надто очевидними – попри всю повагу до історико-філософського підґрунтя даного концепту.
8. *Свящ. Анатолий Жураковский. Иуда.* – К., 2004.

## СОФІЙНИЙ СВІТ ФІЛОСОФІЇ

*Мудріший за все час,  
бо він розкриває все.  
Фалес*

Всесвіт філософа – це не тільки обшири Природи (фізика), але й світ Софії (мудрості).

На долю філософії випала непроста місія збагнути, з'ясувати, пояснити софійний світ, який постає перед мислителем у всій своїй загадковій, таємничій привабливості. Прагнення до мудрості, бажання проникнути думкою в царину Софії – кредо філософського знання. У найширшому і найзагальнішому сенсі феномен “Софійність” відбиває філософське уявлення про смислове наповнення світу. Любомудріє (philosophia) так чи інакше імплементовано в усі структурні підрозділи філософського знання. Але акцентовано воно представлене в софіології – вченні про логос Софії, про природу Мудрості, її сутнісні прояви, персоніфікацію тощо.

Витоки софіології – в перших спробах людського розуму в символічний спосіб збагнути навколишній світ. Дофілософське мислення з її засобами фетишизму та анімації реальності заклало зерна уявлення про одухотвореність світу, які з часом проростали в міфологічно-релігійній культурі і, нарешті, розгорнулися в містичній та теологічній духовній творчості (неортодоксальний містицизм, неоплатонізм). Втім, було б неправомірно вважати, що софіологія – витвір лише ідеалістично спрямованого філософського вчення (Платон та неоплатонізм). Софія осіняла своїм крилом кожного, хто замислювався над такими речами, як сенс, закон (логос, дао, брахман), доля, благо. Тобто поняттями, які рефлексували смисл людського існування в світі. “Для мудреця відкрита вся земля, адже увесь світ – батьківщина для високого духу” (Демокрит). Погоджуючись з ним, Сократ зазначав: “Мудрість – цариця неба і землі”. Прагнення вглядіти Мудрість у найвищих сферах (горній світ) і відшукати її на Землі зумовило не тільки софіологічні інтелектуальні абстракції, але й породило ціле віяло влучних афоризмів, прислів'їв, сповнених життєвим практичним досвідом на кшталт: “Мудрість – рідна матінка щастя”.

Спрямованість у глибини Духу і вглядування в обшири реального земного життя визначили в річищі софіології два основних вектори: теологічний (власне духовний) і секулярний (життєво-

практичний). Із давніх давен до когорти мудреців, шукачів Софії, рекретувалися як кельтські друїди, індійські гімносфісти, старозавітні біблійські пророки, піфагорейські та платонівські адепти, які вбачали джерело мудрості в божественних сманациях, так і знаменита сімка античних мислителів, новочасових наставників державців, котрі вчили їх мистецтву керувати людськими справами. Прихильники як трансцендентної, так і суто земної мудрості в усі часи існували пліч-о-пліч з прибічниками мудрості політичної, моральної, навіть відверто прагматичної.

При цьому в історії розвитку уявлень та вчень про мудрість можна виявити не поодинокі приклади дрейфу від високих розумінь неземної природи софійності до приземлених пояснень її втілення і проявів. У цьому плані досить показовою є доля такої філософської течії, як софістика. Софісти першого покоління (Протагор, Горгій, Гіппій) ставили за мету зрозуміти глибинну сутність реального і на цій основі спростувати досить поширені уявлення про утилітарне “призначення”, корисність речей, їх ціннісне значення для людини. Тому їхній критично-скептичний стиль мислення, вживані “гпучкі” акцентовано релятивістські засоби міркування, просвітницька в цьому сенсі діяльність, безперечно, сприяли проясненню розуму, формуванню однієї із філософських максим – *nemini crederi* (все піддавати сумніву). Однак з появою “молодих софістів (Фразімах, Критій, Полемон) софістика як мистецтво “доторкнутися” до мудрості відверто виродилася в ремесло дотепно обстоювати і спростовувати будь-яке положення. Софістом почали називати людину, що “торгує удаваною мудрістю”. Незграбні, але вірогідні, на перший погляд, софізми, побудовані, зокрема, на прийомі “учетверення терміна”, дозволяли надавати сприйнятливого вигляду навіть абсолютним дурницям: “Злодій не бажає придбати нічого поганого. Придбання гарного – гарне діло. Отже, крадіжка – добра справа”. Цей приклад показовий не тільки тому, що він виявляє хибність невинного доторкання до мудрості (софісти), але й тому, що демонструє еволюційний характер навіть такого сурогатного виду розуміння мудрості.

Наявність різних течій у софілогічному русі демонструє і класична софіологія, виразно представлена, зокрема, в російській школі софіологів (С. Булгаков, В. Соловйов, П. Флоренський).

Чому ця школа заслуговує характеристики “класична”? – В ній проблема софійності розглядається на вищому трансцендентальному рівні. Софія інтерпретується як втілення божественної мудрості, що виявляється в актах творіння Вищого Деміурга. Персоналістичний вектор софіологічного вчення, уособлений російськими софіологами,



зображував Святсофію як всесвітнє соборне діяння, яке об'єднало божественну волю природи та людську культуру. Космогенічна версія софійності наголошувала на тезі про всюдисущу присутність софійного начала, медіатором якого виступає Людина. Як писав С. Булгаков, природа людиноподібна, вона пізнає і знаходить себе в людині, а людина знаходить себе у софії, і через неї сприймає і відбиває в природу розумні промені Божественного Логосу, через неї і в ній природа стає софійною. Погодьтеся, що сприйняття природи як вмістилища вищої розумності охоче відлунює в “благоговінні перед життям”. Концепція космософійності продовжує віковичне філософське сприйняття вищого начала (Логос, Дао, Брахман) всього суцього і тому логічно вписується в одну із усталених філософських традицій. У культурній домінанті раціональності, притаманній європейській традиції, розуміння софійності зближується, а часом і ототожнюється, з логосом античних мудреців. Визначаючи онтологічний статус софійності (“Четверта особа Трійці – Світло невечірнє,” за С.Булгаковим), філософи-софіологи теологічної спрямованості наголошували на тому, що у своїй “тварній” (посюсторонній, земній) іпостасі вона імплементує себе в таких цінностях, як благо, краса, істина. Софія у Вол. Соловйова – це не тільки творчий замисел Божий, його креативна сила, але й розчинені в людському житті моральність, духовність, краса, персоніфіковані в образі Софії як жіночої божественності (“Софія – “матір душ”, “богоподібна наречена” – Я.Беме). Ототожнення софійності з духовністю, моральністю, красою, гармонійністю – домінанта філософських розмислів про мудрість.

В історії філософії, релігієзнавства, культурології софіологічна тема набирала різноманітних інтерпретаційних форм; софійний світ розглядали у різних просторових площинах – метафізичній, езотерично-містичній, історіософській, культурологічній (морально-естетичній), праксеологічній та ін. Багатовікова духовна історія людства, прагнучи усвідомити феномен мудрості, випрацювала найрізноманітніші її визначення, за якими Мудрість поставала в різних аспектах: від найвищої трансцендентної – до суто земної, практичної. Мудрість трактували як високий ступінь розвитку досвідченого розуму, як умудреність, як свідчення наявності широкомасштабних і різноманітних знань і вмій – великомудрія. Вона виступала як ознака релігійного благочестя, як найвища віра – премудрість. Її витлумачували як ознаку чистої, моральної досконалості – смиренномудріє. Досить поширеним є розуміння мудрості як високого вміння фахівця, його майстерності в справах – досконаломудріє. Привертає до себе увагу думка С.Булгакова про людину як носія софійності в своїй господарській роботі. Під час економічної

діяльності, зазначав філософ, люди “підносять природу” до “райського стану”, повертають їй потенційну красу і забезпечують благоустрій. Втім, думка Булгакова про здатність людини “перерозподіляти даний їй порядок природи” і в його часи наштовхувалась на енергетичне заперечення... Тим більше продуктивно-творча робота людства ХХІ століття аж ніяк не заслуговує однозначно схвального визнання “Четвертим лицем” Всевишнього.

Спроба пов’язати софійність із суб’єктом розумної, цілеспрямованої діяльності належить до досить стійких положень софіології. Для античних мислителів Софія означала творчу роботу ремісника (деміурґа), який створював речі, “сповнені смислу”, тобто діяв у відповідності з “прометеївським” принципом розумності, доцільності і практичної корисності, дарованої людям богами (Афіна, Гермес). У цьому сенсі Софія витлумачувалась як “умоосяжне знання про сутності” (Аристотель) чи про “першопричини” (Ксенократ). Тобто пов’язувалась не просто із суб’єктом, а з пізнаючим суб’єктом.

Починаючи з Платона розуміння носія мудрості радикально змінюється. Віднині її “автором” виступас трансцендентний суб’єкт – світовий розум. У системі онтологічного ідеалізму ремісник-деміурґос поступається місцем інтеліґібельному Деміурґу. Однак проблема носія і рушія мудрості і в цьому варіанті не дістала остаточного розв’язання. В наш час ця софіологічна інтенція трансформується в проблему дотичності сучасної технологічної майстерності, здобутого науково-технічного знання до мудрості.

Інакше кажучи, надзвичайно важливим виміром “софійного світу” є з’ясування взаємин софійного знання та знання наукового (при цьому знання в усьому його діапазоні: наукового, містичного, соціального, насамперед полісного, життєво-досвідного). Знання – це спосіб, яким існує свідомість і яким дещо існує для нього. Усвідомлення цього, розуміння стимулів та способів здобуття знання, в тому числі такого, як дивування, – найглибша потреба homo sapiens sapiens. Люди почали філософствувати, “втікаючи від незнання” (Аристотель). Чи одне й те саме знання і мудрість? На це запитання, поставлене Сократом, його учень Платон відповів у такий спосіб: мудрість і знання – поняття, які “розташовані в різних площинах”. Чому? Мудрість, за Платоном, це – найвище благо, вона трансцендентна, гомогенна, цілісна, єдина. Знання такими якостями не відзначається. Існує “софійне знання (тобто моральне) та “епістемне” (тобто наукове). Знання ХХІ століття вже оформилося в понад три тисячі різноманітних наукових дисциплін. Відбувається бурхливий процес диференціації та інтеграції різних гілок наукового знання. А сенс уявлень про благо в своїй основі не змінився. За всі часи воно сприймалося як вища цінність. Знанню

можна навчити, а мудрості не можна, оскільки мудрість є не просто знанням, а добродієністю. Тобто такою цілісною сукупністю душевних та інтелектуальних якостей, яка забезпечує особистості готовність і здатність свідомо і неухильно наслідувати добро в його ідеальному розумінні. Слушно сказати: якщо можна бути вченим чужою ученістю, то мудрим можна бути лише власною мудрістю. Усвідомлення неповноти знання – типова ознака “зсної мудрості”. Іранський мислитель XI – XII ст. Гійяс-ад Дін Абу-л-Фатх Омар ібн Ібрахім Хаям Нишапурі (Омар Хаям), видатний вчений-енциклопедист, філософ, математик, астроном і астролог, лікар, політолог, поет, музикознавець, історик, перекладач, коранознавець, писав (подаємо в рос. перекладі):

“Много лет размышлял я над жизнью земной.

Непонятного нет для меня под луной.

Мне известно, что мне ничего не известно!

Вот последняя правда, открытая мной!”

Користуючись відомою парадигмальною категорією “осьовий час”, запропонованою К. Ясперсом як засіб осмислення внутрішньої єдності історико-філософського процесу, наголосимо, що з настанням “філософського часу” в різних кутках земної цивілізації в контексті єдиного духовного вселюдського руху почалося осмислення одухотворення людства, здійснюються пошук і відкриття мудрості. Твердження Гегеля, що “філософія у власному сенсі започатковується на Заході”, не зовсім коректне, воно характерне для європоцентристської і раціоналістичної філософської парадигми. Насправді руна філософської думки народжувалися в різних цивілізаційних культурах, при цьому – і синхронічно (осьовий час), і діхронічно. Так, феномен “семи мудреців” (“сентенції сімох”), яких традиційно пов’язували з відомими мислителями Стародавньої Греції, як доводять історики філософії, насправді має індоєвропейське або давнє східне походження – “сім мудреців у Вавилоні і Древній Індії”.

Залежно від типу софіологічного мислення в центрі його уваги розміщувалися різні гносеологічні цілі, а “відкриття” мудрості розгорнулося у декількох напрямках. Так, у містико-езотеричній філософії найбільша увага надається темі Таїнства Софії. Прихильники цього напряму відверто відмовляються від визнання раціональних підходів до з’ясування Мудрості. Вони переконані, що проблема Мудрості як Істини не потребує логічних доведень. Щодо цього є дотепне висловлювання “Позитивістські радары сову Мінерви досі не зафіксували”. Втім, у сучасній філософії спостерігається і нове тлумачення проблеми софійності. “Чи є в сучасній науковій картині місце для дива?” – запитує С.А.Сошинський (“Чудо в системе

мирозданія”). І відповідає: “Диво не є або не завжди є дещо протилежне законам природи – самі закони природи є диво”. Воно не суперечить звичайному людському життю, історичному розвитку, становленню наук, їх сучасній могутності, продовжує він. Воно ширше закономірностей всезагальності світу проникає в його пори, доповнює замкнутість систем відкритістю до творення форм нового буття, нових смислів. Доречно також згадати переконання Жака Марітена в тому, що Бог не утворює сутностей, не надає їм остаточного вигляду буття з тим, щоб потім змусити їх існувати. Бог, за Марітеном, лише наділяє буття “свободою становлення”. Теза про те, що Софія є єдність творця, творіння і тварності (створеного), як можна переконатися, набуває нового інтерпретаційного значення [1].

На відміну від названих мислителів, софіологи-раціоналісти наполягають на тому, що сенс Мудрості полягає саме в сприйнятті її як найвищої істини. Пізнання істини – найкоротший шлях до Мудрості. Але що таке істина? На це сакраментальне для філософії запитання немає однозначної відповіді. Спроба відповісти на нього неодмінно порушує суміжні питання про сутність смислу буття, про життя людини тощо. Переважна більшість визначень мудрості, наявних у багатомістовій історико-філософській традиції, підкреслює те, що мудрість є насамперед аксіологічною (духовно-моральною) доброчесністю.

Саме аксіологічний аспект утворює своєрідний вододіл між Мудрістю як втіленням Добра і Знанням як свідченням про Реальність. Феномени мудрості і знання самодостатні. І хоча вони мають спільну рису – пошук істини, їхні шляхи, системи аргументації, моральний зміст істотно різняться. У своєму існуванні мудрість і знання можуть не тільки взаємодіяти, але й радикально розходитися. Адже можна розмірковувати про те, що таке “знання” і не апелювати при цьому до поняття “мудрість”. Знання, тим більш наукове, здебільшого має раціональну основу. Воно слугує істинам науки, піддається калькуванню, обчисленню, порівнянню. “Мудрість” багато в чому ірраціональна; вона ґрунтується на життєвих, смислоутворювальних істинах, має не стільки раціональну, скільки моральну, психологічну, емоційну природу.

Найвиразніше мудрість представлена у вірі – релігійно-етичній категорії, яка відбиває безпосередньо і цілісно акт невимушеного сприйняття людиною трансцендентного вічного і цілісного. Поряд з надією і любов’ю віра є засадничою доброчинністю релігійно-духовної культури. Гносеологічні засади софійності – понадсвідоме, інсайт, езотеричне, трансцендентальне. Тому мудрість у власному сенсі не може бути предметом науки, а наука не здатна стати мудрістю. Віра, знання і мудрість за своїм гносеологічним і евристичним статусом

істотно розрізняються. Кредо віри – “не можу знати, але знаю”, знання – “знаю, в тому числі і те, що нічого (у вичерпному сенсі) не знаю”, мудрості – “не знаю (зараз), але не можу не знати”. Наука (знання) і мудрість розрізняються і за своїм “ареалом існування”. Наукове знання як таке інтернаціональне, “загальнообов’язкове”. Відкриття в галузі квантової механіки, астрофізики, нанотехнології або біогенетики дуже швидко стають надбанням наукового співтовариства всіх країн. Інша річ – мудрість. Закарбована у релігійних вченнях (Біблія і Коран), увічнена у фольклорному спадку (афористика), вона забарвлює обертонами неповторної національної культури розуміння мудрості певних народів.

Відмінність між наукою і мудрістю визначається також обсягом інформації, яке в них міститься. Ця проблема також була ініційована античними мислителями. Розмірковуючи над феноменом мудрості та її взаємин із знаннями, вони полишили людству у спадок дилему: чи зумовлює кількісне зростання обсягу знання появу нової якості цього знання? Відповідь на це запитання також неоднозначна. З одного боку, незаперечною істиною є те, що справжні мудреці – це люди, які багато знають. Любомудрі мужі мають бути знавцями “багатьох речей” (Геракліт). Але не втрачає своєї значущості інша сентенція знаменитого ефеського мислителя: “багатознавство розуму не навчас”. В цій сентенції приховані два смисли. По-перше, будь-яке знання ніколи не буває вичерпним, абсолютним. Більше того, чим ширшим є діапазон вже здобутого знання, тим неогляднішою є панорама простору його потенційного існування. По-друге, мудрість взагалі не піддається не тільки кількісним, але й якісним замірам і оцінкам. Чим індійський йог або гімносифійський чи буддійський гуру мудріші за ірландського друїда або слов’янського ведуна? Як пише Олдос Хакслі, у даоських формулюваннях Вічної Філософії, так само, як і в Упанішадах, Гіті і трактатах Шанкари, постійно присутня думка про універсальну іманентність трансцендентальної духовної основи всього буття (“Вічна філософія”).

На відміну від наукового знання, в мудрості немає “прогресу”. Як порівняти мудрість Сократа та Конфуція? Хоча це аж ніяк не заперечує можливості появи все нових і нових іпостасей та інтерпретацій споконвічної мудрості. Мудрість багато в чому співзвучна мистецтву. Поява нових шедеврів ніяким чином не зменшує цінності попередніх проявів художнього генія. Кінцевим критерієм, який відрізняє знання від мудрості, є їх “стосунки” з проблеми добра і зла. Незаперечним фактом є те, що знання може бути “злим”, спрямованим проти людини, антигуманним за суттю. Яким страхотливим здатний бути розум, якщо він не служитиме

людині! Це софоклівське зауваження багатократно відтворювалося в різні епохи, дістаючи все нові і нові підтвердження своєї слушності. Вже в наші дні визнаний фахівець з філософії науки Альфред Уайтхед констатував: “Дурість розумних людей з ясною головою і вузьким світоглядом спричинила чимало катастроф”.

Мудрість, за визначенням, не здатна слугувати злу. Вона – втілення доброчесності, є її еквівалентом, ціннісним моральним абсолютом.

Софіологічні роздуми про мудрість фіксують постановку питання про “справжню” і удавану мудрість (мудрування, хитромудріє), софіологія вирізняє теоретичне і практичне розуміння мудрості, вищу (горну) мудрість і мудрість суто земну, життєво визначену. До речі, для стародавніх еллінів мудрість (софія) означала будь-яке практичне вміння, доведене до ступеня справжнього мистецтва. А здатність добре виготовляти речі вони називали “техне”. Інакше кажучи, “софія” у своєму первісному сенсі означала практичну майстерність, “досконалість” і мала цілком земний характер. Саме з цього розуміння почала свою ходу концепція посеїбичної, зсмної, практичної мудрості. Так, у Гомера софійність витлумачувалася як здійснена (завдяки натхненню Афіною), майстерна діяльність у будівельній, ремісничій, художній справі, досконалість якої перевірена життєвим досвідом. Характерно, що для перших європейських (старогрецьких) мудреців (Біанта, Солона, Періандра, Фалеса, Клебула, Хілона, Піттака) мудрість полягала у філософському осмисленні дійсності і розв’язанні практичних питань на основі життєвого досвіду і здорового глузду. І не випадково слово “мудрість” в текстах та й у житті завжди сусідствує із словом “умудреність”. За Кантом, мудрість має переважно практичний характер. На його думку, вона “взагалі-то більш полягає в способі дії, ніж у знанні, вона – категорія “практичного розуму”. За своїм первісним значенням, “софія” – “розумне вміння, яке реалізує себе в доцільній діяльності”.

Одним із ґрунтовних понять софіології є “гармонія” – уявлення про глибинну внутрішню впорядкованість світобудови. “Найбільш справедливим було б назвати великою мудрістю прекрасну і величну гармонію”, – вважав Платон. В усі часи ідею гармонійності, пропорційності, збалансованості, оптимальності, узгодженості, домірності сприймали як незаперечний алгоритм бажаного стану буття, як сутнісний вираз архітектоніки природного космосу. За твердженням Леонардо да Вінчі, гармонія складається не інакше, як загальний контур, що обіймає окремі члени. Звідси – античний ідеал калокагатії, християнська єдність Віри, Надії і Любові, ренесансної моделі єдності тілесного і духовного, ідеал пропорційності структури духу в традиції Просвітництва.

У мережі понять, які описують сутність гармонії, почесне місце належить категорії “міра”. Тема міри – стрижнева в гномах, які приписувалися античним засновникам софіології: “додержуйся міри” (Фалес), “нічого занадто” (Солон), “нажива ненаситна” (Піттак), “найкраще – це міра” (Клеобул). На думку Сократа, сутність добродетності виражена у словах “нічого понад міру”. За Платоном, софросина (розсудливість, розважливість) – одна з чотирьох провідних людських добродетностей (розсудливість, справедливість, мужність, поміркованість). Почуття і усвідомлення міри, як і вміння софіологічно володіти собою за будь-яких життєвих обставин, – відмітні ознаки мудрої людини.

Міра як типова прикмета мудрості – одне з базових понять софіологічної думки – є засадничою для розуміння мудрості як втілення гармонії. Осмислюючи феномен мудрості, “глибинні філософи” прагнули довести присутність її не тільки в упорядкуванні земних (господарських, економічних, державних справ), але й у світі духовності, краси і натхнення. Пропорції чисел, поєднання звуків, палітра кольорів, мелодійність віршів – все це є свідченням того, що Софія, за образним висловом П.Флоренського, є “художницею”. Тим, хто не знав ані математики, ані музики, відмовляли у вступі до платонівської Академії: “Іди геть, у тебе нема чим ухопитися за філософію”. “Гармонія сфер” – одне з яскравих образних уявлень древньогрецьких мислителів, які “відчували” музичне звучання планет, сонця, місяця, сприймали пластичну архітектоніку космосу (піфагорський акусма).

Образ “гармонії сфер” домінував тривалий час не тільки в астрономії, але й в естетиці, романтичному мистецтві середньовічної Європи і Нового часу. Ідеї благотворного впливу на людину музики та живопису загально визнані. Піфагорійське твердження про те, що музика підпорядковується “вищому закону” і внаслідок цього здатна відновляти гармонію в людському організмі, справляти благотворний вплив не тільки на людське тіло (сому), але й на душу (психію), ідеї, які свого часу надихали орфіків, відлунюють у сучасній практиці музотерапії. Карл Барт, зокрема, визнавав, що музика Вольфганга Амадея Моцарта “вивільняє душу”. “Не знаю, чи насправді ангели в присутності Бога грають лише Баха, але впевнений, що у своєму домашньому колі вони грають лише Моцарта”, – писав він. Лікарі-терапевти, визнаючи цілющу силу музики, запевняють, що звуки арфи гармонізують роботу серця, барабан нормалізує серцевий ритм і лікує кровотворну систему. Голос скрипки зцілює душу і сприяє самопізнанню людини. Орган гармонізує діяльність хребта і “влаштує порядок у голові”.

Сучасна інтерпретація мудрості, зберігаючи вірність філософській

класиці, розуміє знання як творче втілення благородної ідеї у буття, істини (правди) в життя, яка визначає стан ідеально перетвореної дійсності і життєво втіленої ідеальності. Така якість притаманна способу мислення і життя мудреця. Мудра людина – не просто багатознаюча, навіть не просто така, що вміє застосовувати знання на практиці. Мудрий той, хто здатний практично співвідносити життя і смисл, підносячи їх до єдності. Проблема софійної практичності потребує насамперед з'ясування місії мудрої людини в земному житті. Практична мудрість (фронезіс) означає діяти в конкретних життєвих ситуаціях згідно з моральними нормами, добросовісно, вибудовуючи відповідно до цього логіку своєї дії.

Практичний аспект мудрості виразно представлений у політологічних міркуваннях та державницьких діях. У найбільш концентрованому вигляді він відобразився в знаменитій тезі Платона про софійні можливості філософа, якому судилося обрати шлях державного мужа. В бесіді з Адегмантом Платон образно, на прикладі кормчого-бездари доводить, що тільки той, хто здатний враховувати пори року, небо, зірки, вітри – все, що притаманне мистецтву навігації, є справжнім кормчим. Людський рід доти не позбавиться лиха, поки в державі не будуть посідати державні посади “істинні і правильно мислячі філософи”, або “власителі в державі за якимось божественним визначенням не стануть справжніми філософами” (“Держава”). Мається на увазі те, що державні діячі мають бути мудрими, панорамно і далекозоро мислячими, піклуватися про майбутнє, опікуватися турботами про спільне, а не про особисте благо.

Іншими словами, філософська мудрість має бути не лише практичною, але й багатоглядною, “стратегічною”. Цікаво зазначити, що стародавні китайські легісти, однак, витлумачували мудрість державних людей зовсім інакше – в дусі Макіавеллі. Так, філософ Хань Фей вважав, що мудрий правитель має приховувати причини своїх вчинків, щоб чиновники не скористалися цим. “Треба постійно підтримувати в середовищі чиновників атмосферу підозри і взаємної недовіри, навмисно розколювати сановників на ворожі угруповання, таємно підтримувати їх і тим самим добиватися послаблення впливу чиновників на владу”. Але, як засвідчує реальне політичне життя, можновладці, як правило, не терплять вільнолюбних і проникливих думкою мудрих порадників. “Філософи не мають у державі пошани” – це зауваження Платона переконливо доводить як древня, так і сучасна політична історія. Спроба мислителя переконати тирана Діонісія в несправедливості тиранічної влади (за підрахунками Платона, справжній мудрий правитель живе у 729 разів краще, ніж тиран) мала



сумні наслідки – розлючений тиран продав філософа в рабство. Інший історичний діяч, Олександр Македонський, довідавшись, що Аристотель, його наставник, під час відсутності великого полководця оприлюднив свої думки, письмово дорікав йому: “Ти вчинив неправильно, оприлюднивши вчення, призначене виключно для усного викладання. Чим же будемо ми відрізнитися від інших людей, якщо ті вчення, на яких ми були виховані, перетворюються на загальне здобуття? Я хотів би перевершувати інших не стільки могутністю, скільки знаннями про вищі предмети”.

Зазнав смертної кари від руки Нерона такий любитель і знавець мудрості, як Сенека. І взагалі історія знає лише поодинокі приклади щасливого поєднання філософського любовмудрія та розумного державного управління.

Із думкою про “земний характер мудрості щільно пов’язане твердження про те, що справжня мудрість проявляє себе в способі життя людини. Складовими “філософського способу життя”, за Піфагором, є не тільки характер мислення, але й манера поведінки, і навіть те, як людина харчується. Чи можлива єдність у мудрості характеру думки і способу життя, переконливо демонстрували такі видатні особистості, визнані вчителі людства, які “вчили, як належно жити”, і “жили, як учили”.

Мудрість – це такий тип філософського ставлення до дійсності, який, втім, не вичерпується і не обмежується пізнанням істини, а потребує “життя в істині” (Даніїл Заточник). Життєвий сенс мудрості розкривається через конкретні вчинки людини. Проблема людини, її природи і здатності бути “мірою всіх речей” – одне із вічних у філософії та соціології питань. Це “чи не найважливіше з тих питань, що виражали сутність філософської зацікавленості мудреців із грецьких полісів...” [2].

Доречно зауважити, що Демокрит формулює питання про людину як “суб’єктивну міру” більш виразно: такою мірою виступає не просто людина, а мудрець. “Мудрець – міра всіх існуючих речей. За допомогою почуттів він – міра речей, що сприймаються чуттєво, а за допомогою розуму – міра умоосяжних речей”. Дотепність саме такого акценту особливо виразна в сучасному контексті, коли в пошуках загальнолюдського вимірювача суспільних подій нерідко застосовують протагорівську формулу про людину як “міру речей”. Пересічна людина звичайно є своєрідною мірою всіх речей, але речей, своїх, власних, в суб’єктивістсько-релятивістському сенсі: “Кожна має свій ум голова...”. Мудрець, як своєрідна міра всіх речей, є уособленням певного абсолюту. Будь-який звичайний людський вчинок зумовлений здебільшого зовнішніми ситуативними чинниками, конкретними

життєвими обставинами. Інша річ – вчинок мудреця. Він, як правило, продиктований понадситуативними мотивами і містить у собі не лише поточну інформацію про “потрібну” поведінку, а й понадособисту, морально значущу інформацію про світ і життя і цілому. Згідно з класичним стоїцизмом, ознака мудреця – прагнення незалежності від зовнішніх обставин і наслідування законів природи. Адже “слухняного доля веде...”. До речі, етика стоїцизму, мабуть, найвиразніше подає образ мудреця. Уявлення про нього ми зустрічаємо в творі Сенеки Луція Аннея “Про постійність мудреця”. Мислитель особливо наголошує на тому, що існування доброчинності (а це – основа основ софійності) доводиться не безособовою строгістю логічних формул, а зразковим прикладом життя мудреця, який вміє бути вищим від страждань, викликів долі і обставин (“апатія” як “незгода” на афект). Мудрець-стоїк живе у внутрішній злагоді з собою і природою. Його домівка і поліс – космос у цілому. Він орієнтується на благий промисел світового розуму.

Серед численних визначень мудрості трапляються і судження про те, що справжній мудрець істотно відрізняється навіть від справжнього філософа. Адже філософ, як правило, послідовно дотримується певної, обраної ним світоглядної точки зору. А мудрець – вільний від будь-яких однозначних обов’язковостей, в тому числі від раз назавжди визначених теоретичних світоглядних уподобань. Геніальний філософ і поет Гете зізнався: “Я особисто завжди намагався зберігати свою свободу від філософії; точка зору здорового глузду і розсуду є також і моєю точкою зору”. Мудрець володіє “вельчю душі”, він здатний приборкувати власні пристрасті (афекти); серед мотивів його вчинків головне місце належить совісті і справедливості: “вчиняй так у ставленні до іншого, як він, на твій розсуд, має вчинити щодо тебе” (Сенека. “Про постійність мудреця”). Не випадково народна мудрість, сфокусована у світовій афористиці як науці про вселюдські норми буття, зазначає, що розумною є та людина, яка знаходить вихід із складного становища, а мудра – яка в таке становище не потрапляє. До речі, вміння викласти свою думку лапідарно, емко, з певною дозою іронії – атрибутивна ознака культури думки і мова справжньої особистості. “Той справжній мудрець, хто багато що може викласти коротко і ясно”.

Мудрість формується в досвіді, загартовується в горнілі життєвої практики. Тому людина, яка має неабиякий власний досвід, вважається мудрішою порівняно з тими, хто має лише зовнішню освіченість. Наставник – мудріший, ніж учень, майстер – мудріший від ремісника, а теоретичні науки (thereotikai) – вищі від мистецтва творення (poietikai). – Так учив Аристотель. Постійні, інваріантні, сутнісні ознаки особистісної мудрості – прагнення істини і служіння благу, а саме – земному, людському. Саме такий первісний сенс

мудрості визначали видатні філософи минулого. Жак Марітен у своєму дослідженні феномена “мудрість” і “знання” закликає до повернення цьому поняттю його первісного “високого людського значення”.

“Сова Мінерви вилітає в сутінках”. Як символ “непоспішаючої мудрості” цей вислів перетворився на кредо мудреця, який вважає за потрібне сказати своє слово тоді, коли для цього настане час. Тобто мудреці мають бути терплячими, виваженими. Вони не поспішають із своїми усезагальненнями і оцінками. Втім, далеко не всі філософи поділяють таку позицію. “Філософія приходить надто пізно, щоб сказати, яким має бути світ, тому що вона з’являється, коли справу зроблено, як сова Мінерви” (Л.Хейде). Інакше кажучи, “непоспішаюча мудрість” не має бути запізнілою. Вона повинна бути своєчасною, але розважливою. Мудра людина завжди толерантна. Володіючи ґрунтовними знаннями, вона з повагою ставиться не тільки до знань інших людей, але й до їхніх помилок або переконань, які особисто не поділяє. “Я не поділяю вашої думки, але я готовий віддати своє життя заради того, щоб ви мали право так думати”. Цей знаменитий вольтерівський вислів належить до афоризмів великої Мудрості. “Софійний” спосіб філософствування вважає нормальним станом людської думки плоралізм, полілогізм, “поліфонію”, розбіжність суджень і оцінок. Мудра людина не тільки толерантна, але й виважена. Вона не поспішає з висновками, намагаючись якомога глибше розібратися з тими речами та подіями, які привертають її увагу.

“Ми забули мудрість заради знання”, – із сумом констатує Т.Еліот. Справді, характеризує сучасне розвинуте суспільство як “соціум знання”, прелюдію ноосферного суспільства, дослідники дедалі тривожніше відзначають загрозу руйнівних наслідків “неконтрольованого” і “необмеженого” знання. Але чи означає це, що люди, перевантажені знанням, більше не потребують мудрості? “Сьогодні ніхто серйозно не обговорюватиме питання, яким чином відбувається еманція божественної субстанції через еони до конкретних існувань”, – пише Мирослав Попович. Але наскрізні філософські проблеми, що непокоїли людство від самого початку цивілізації, існують і досі. До них, безперечно, належить і проблема софійності в її духовно-моральному сенсі.

### Література

1. *Кримський С.* Під сигнатурою Софії. – К., 2008.
2. *Попович М.* Що таке філософія? – К., 2006.

## ФІЛОСОФІЯ ЯК “ПКЛУВАННЯ ПРО СЕБЕ” ТА “МИСТЕЦТВО БУТИ”

Виникнення в історії людства філософії засвідчило певний етап у розвитку людської свідомості, коли людина стала здатною рефлексувати щодо самої себе та навколишнього світу. Німецький екзистенціаліст К. Ясперс назвав цей етап виникненням нового осьового часу. Вже з самого початку свого розвитку філософія продемонструвала певний розрив з буденним світосприйняттям. Так, мислителі ще в період античності виявили трансцендентний вимір світовідношення: світ потойбічних сутностей, глибинний рівень самоусвідомлення людини, можливість самотрансцендування. Зокрема, вони визначили такий модус осмислення людиною самотрансценденції, як “мудрість” або “любов до мудрості”.

Філософія як мудрість має своєю передумовою специфічний вимір ставлення людини до дійсності та до самої себе. Мудрість с особливою сферою людського досвіду, який не зводиться ні до всезнання, ні до співвідношення з якимось вищим Благом. Вона виникає там і тоді, коли йдеться про внутрішнє преродження людини, причому таке, яке дає змогу виходити за межі повсякденності. Такого роду “любов до мудрості” визначала й своєрідну поведінку мудреця, яка іноді навіть шокувала оточуючих. Існує багато оповідань про дивакуватість перших філософів-мудреців, які, намагаючись жити згідно зі своєю автентичною природою, ламали усталені стереотипи поведінки людей.

У цьому розумінні мудрість певною мірою протистоїть стереотипам раціональної поведінки, оскільки виходить за межі загальноприйнятого. Досить часто вчинки мудрого виглядають парадоксальними або дещо незвичними. Відомі притчі про східних мудреців містять наочні приклади, в яких мудрець мовби випадає зі звичного алгоритму життєдіяльності. Те саме можна сказати про давньогрецьких мудреців типу Сократа та його послідовників.

Зауважимо, що так звана життєва мудрість, яка виявляється на рівні здорового глузду і зводиться до сентенцій типу: “Не ходи манівцями”, “Нічого надміру”, “Будь пильним” та ін., має лише дотичне відношення до справжньої мудрості, яку пропонують адепти преображення. Звичайно, деякі настанови загального плану мудреці виголошують, наприклад: “Живи у згоді зі своєю природою”, “Будь незворушним”, “Все минеться” тощо. Однак з часом стало зрозуміло, що прості заклики до певних змін у поведінці дають мало користі.

Тому маємо багато історичних прикладів, коли мудреці, щоб не повчати, виголошуючи незаперечні істини, навпаки, намагалися збити людей з усталеного стереотипу, змусити індивіда стати на шлях самостійного пошуку істини. Цю позицію ілюструє багато історій з життя і духовної практики Мулли Насреддіна, який прагнув показати непереконливість звичайної людської логіки за умов безпосереднього контакту з реальністю. Такий самий намір демонстрував і афінський мудрець Сократ, який вщент розбивав аргументи співрозмовників, побудовані на основі стереотипів здорового глузду. Мета його полягала в тому, щоб повернути співрозмовника на шлях пошуку істини, водночас відмовляючись дати своє бачення даної проблеми (“Я теж не знаю”). Це цілком відповідає дзен-буддистській традиції поведінки Вчителя зі своїми учнями, коли той у відповідь на запитання “У чому сенс Дхарми Будди?” мовчав або лише кахикав. Тобто основною інтенцією справжніх мудреців було змусити людину самій шукати відповідь, а не очікувати на вже готову. Виходячи з такої позиції, можна сказати, що Платон виступає щодо Сократа як зрадник його справи, оскільки він вже дає однозначну відповідь на запитання “Що таке Добро?”, “Що таке Краса?” та ін.

Загалом мудрість виявляється там, де має місце незбагненне і втрачають сенс напрацьовані стереотипи. Як писав В. Вельш, “мудрий – це не той, хто все знає або знає ціле. ...Мудрий – це радше той, хто ще вміє сказати слухше і влучне там, де вже немає однозначних правил” [2, 309], тобто там, де завершується напрацьований алгоритм мислення і діяння. Йдеться про те, що, створюючи узагальнені форми осмислення дійсності, ми тим самим втрачаємо безпосередній зв'язок з реальністю, в якій напрацьовані нами тотальності відсутні. Більше того, завдання того, хто став на шлях пошуку істини, якраз і полягає в тому, щоб повернути собі таке первісне, безпосереднє сприйняття дійсності.

Зрозуміло, що визначення мудрості пов'язане з певними труднощами. Ще Піфагор зазначав, що справжня мудрість притаманна лише богам, тоді як люди перебувають лише на шляху до неї. Втім, ще за часів Сократа з'явилися дві максими, дві настанови для тих, хто прагнув мудрості: “Пізнай самого себе” і “Піклуйся про себе”. Причому відомий французький філософ М.Фуко [5] вважає, що хоча згодом у західній філософії на перше місце вийшла пізнавальна максима, не можна не визнати, що в античності першорядне значення надавалося саме аспекту внутрішнього преображення (грец. – метаноія).

Звичайно, пізнавальний аспект має велике значення в процесі преображення людини, оскільки передусім потрібно визначити своє

природне ество та призначення. Або, як зазначав Марк Аврелій, “кожній же істоті належить робити те, що відповідає її складу” [8, 320]. Тобто питання пізнання себе постає як передумова для подальшої самотрансформації. Спочатку потрібно з’ясувати свою власну природу, визначити природну інтенційність або “волю богів”, а вже потім маємо побудувати своє життя згідно з цим природно-божественним призначенням. Щодо цього Марк Аврелій писав: “Живи у спілкуванні з богами! Але у спілкуванні з богами живе той, хто постійно являє їм свою душу, котра задоволена своєю долею і діє згідно з бажаннями генія, якого Зевс дав кожній людині як наставника й керівника і який є частиною її самої. Цей геній є дух і розум кожного з нас” [8, 302].

Доречним, мабуть, буде в контексті автентичності людського буття провести розрізнення між істиною гносеологічною і екзистенціальною. Гносеологічна виходить із певного суб’єкт-об’єктного відношення, що має своєю передумовою певну дистанцію між суб’єктом пізнання і предметом осягнення. Вона передбачає певну процедуру, систему правил, визначення критеріїв істинності, логічну аргументацію тощо. Докладно розроблену процедуру осягнення істини та критерії щодо її об’єктивності запропонував свого часу Гегель, який, застосовуючи діалектику, показав становлення істини в соціально-історичному контексті як об’єктивний процес розвитку певної форми пізнання.

Екзистенціальна істина перебуває на боці суб’єкта, не стосується предметів зовнішнього світу. Це – досягнення людиною такого стану внутрішнього розвитку, коли вона може сказати: “Я є істина”. Як правило, це пов’язано з переродженням людини. Щодо цього М. Фуко зазначав, що в античності маємо певну практику “підкування про себе”, результатом якої має стати перетворення себе. Тобто йдеться про певні вимоги до самостановлення. Зокрема, Фуко виокремлював такі специфічні риси “підкування про себе”:

- наявність певної загальної установки на ведення справ, спосіб поведінки, спосіб стосунків з іншими людьми. Вона стосується себе, інших, світу;
- звернення погляду на самого себе;
- “підкування про себе” означає також спрямовану на самого себе дію, за допомогою якої змінюють себе, стають іншими, перетворюються. Звідси – цілий набір практик: техніки медитації, переосмислення минулого, техніки огляду свідомості тощо [5, 23].

Тобто через звернення до самої себе людина відкривала для себе внутрішній всесвіт і, відповідно, перебудовувала своє мислення та поведінку. Отже, мудрість в античній філософії розуміємо як спосіб

буття людини, певний спосіб світобачення, світовідношення, духовно-практичне освоєння світу, яке веде до самопреображення.

Отже, існує певна відмінність між філософією як гносісом і філософією як мудрістю, або духовністю. “Я думаю, – писав М.Фуко, – можна було б назвати “духовністю” ті пошуки, практику і досвід, за допомогою яких суб’єкт здійснює в самому собі зміни, потрібні для того, щоб отримати доступ до істини. “Духовністю” в такому разі буде називатися сукупність цих пошуків, практик, досвіду; це можуть бути практики очищення, аскеза, зречення, перетворення, зміна способу життя і т. п., і саме з них-то й складається та ціна – причому справа йде вже не про пізнання, а про саме існування суб’єкта, – яку він має заплатити, щоб отримати доступ до істини” [5, 27 – 28].

Більше того в такій істині є імпульс до преображення самого суб’єкта, те, що дав йому змогу набути певної довершеності буття. Фуко обстоює думку, що в античності “підкування про себе” мало важливіше значення, ніж вимога “Пізнай самого себе”. Лише згодом у розвитку філософії відбулася зміна домінантів і на перший план вийшла філософія пізнання, а не преображення.

Поступово філософія набрала інших іпостасей. Маючи той чи інший історичний період свою специфіку, вона водночас почала втрачати вимір мудрості і дедалі наближається до точного знання – розробляє систему аргументації, визначає фігури логіки, удосконалює методологію пізнання, форми та способи досягнення дійсності тощо. Пізніше філософія стає фаховим заняттям, свосвідною професією.

Зокрема, в період Середньовіччя у філософії переважає теологічний аспект. Змінюються тематика, сукупність “вічних питань”, які становлять її предмет, змінюється її функція. Філософія перетворюється на “служницю теології”.

У період Нового часу філософія намагалася набути статусу науки, зайняти гідне місце поруч з математикою і механікою. Наприклад, Р. Декарт прагнув побудувати філософію на основі аксіоматичного методу (набір “ясних і виразних ідей”), Т. Гоббс застосовував “геометричний метод”, Б. Спіноза написав свою “Етику” теж у вигляді аксіом, теорем, доведень за зразком математики. Пізніше І. Кант показав, що матеріал, з яким працює філософія (найзагальніші ідеї та категорії), не підлягає однозначному визначенню, і тому вона неминуче випадає з шерегу точних наук. Втім, можна зауважити, що це, зрештою, їй і не потрібно, оскільки вона має свою специфіку.

У німецькій класичній філософії започатковується традиція тлумачити філософію як форму суспільної свідомості (Гегель:

“Філософія – це доба, схоплена думкою”). Зокрема, ця формула передбачає, що існує певний телеологізм, або процес розгортання Абсолютної ідеї, а історична доба є втіленням цього всеохопного Розуму. Поняття “форм” суспільної свідомості для Гегеля мало значення певного етапу становлення Абсолютного духу (мистецтво, теологія, філософія). Звичайно, якщо вважати припущення щодо втілення Абсолютного духу в суспільній свідомості нелегітимним, то тоді відповідна інтерпретація філософії теж втрачає підґрунтя. Проте поняття “форми суспільної свідомості” застосовувалося ще й у марксистській філософії, виконуючи дещо іншу функцію, а саме – відображення суспільного буття. Однак на сьогодні концепція про детермінацію (залежність) форм суспільної свідомості матеріальною основою суспільства теж втратила чинність, оскільки М. Вебер достатньо переконливо довів протилежну кореляцію.

На сьогодні маємо декілька специфікацій, або конфігурацій, предмету філософії, які визначають окремі її напрями (розгалуження) – “філософія життя”, філософська антропологія, “філософія існування”, феноменологія, герменевтика та ін. Зокрема, в антропологічно орієнтованій філософії знову намітилася тенденція осмислення трансцендентного виміру людського буття.

Спроби визначити автентичність людського буття були здійснені “філософією життя”, зокрема Ніцше, який вважав, що в розумінні людини слід виходити з того, що в ній запрограмована певна визначальна інтенція (статус “надлюдиною”), яка згодом була втрачена людством. “Надлюдина – це сенс світу” [3, 11], – писав Ніцше. Людина несе в собі цей імпульс до преображення. Однак соціальні форми життя приглушили справжню природу людини. Тому потрібна неабияка праця для відновлення цього первісного імпульсу. Ніцше говорить про три перетворення духу: дух стає верблюдом, левом – верблюд і, нарешті, дитиною – лев [3, 24]. Дух у першій іпостасі уособлює собою набір зобов’язань людини, те, що виражає максима “Ти повинен”. Зрозуміло, що такий дух не спроможний на перетворення, він змушений постійно відтворювати вже встановлений регламент. Наступна іпостась духу (у вигляді лева) насмілюється на самостійний вчинок, на внесення змін до існуючої дійсності. Однак, оскільки “лев” обтяжений попередніми соціальними установками і цінностями, його діяльність може мати не позитивний, а деструктивний характер (“Творити нові цінності – це й левові ще не до снаги, але творити собі свободу для нового творення – на таке лєвова сила спроможна”) [3, 25]. Тобто йдеться про те, що не досить самого лише прагнення до перетворення. Потрібно ще, щоб інтенція до перетворень, виражена людиною у її дії, відповідала



первісному імпульсу життя. Отже, потрібен наступний крок у розвитку духу: слід очистити свідомість від попередньої системи цінностей, зрозуміти її як фальшиву, як таку, що не відповідає життєдайним силам природи.

Згідно з Ніцше, навіть “вищі люди”, які мають авторитет у даному суспільстві, – мудреці, фахівці, вчені, моралісти, – аж ніяк не є щаблем переходу до “надлюдини”. Соціально освячене вшанування цих людей є лише перепоною на шляху тих, хто прагне стати надлюдиною. Ніцше їх визначає як таких, що “закуті в плащ великих слів, показних чеснот, нібито блискучих справ” [3, 288]. Зрештою, на його думку, це – великі фальшувальники. Ніцше устами Заратустри каже: “Для людей сьогодення я не хочу ні бути світлом, ні навіть зватися ним” [3, 288]. Шлях “вищих людей” – це хибний шлях. До того ж вони відволікають інших людей від справжньої інтенції самотрансцендування.

Тож, виходячи з цих зауваг, позицію Ніцше слід розуміти не в плані повернення до первісного існування (хоча в його працях ми й натрапляємо на вимогу звернення до життєдайної волі, до якогось первісного життєвого імпульсу), а в контексті повернення людині її життєстверджуючого виміру, що уособлює її психічне здоров'я. Тобто йдеться скоріше про те, що людина має вийти за межі примусового, детермінованого ззовні повсякденного існування і наблизитися до Надлюдини, яка уособлює *розвиток* людини, тобто стан, який треба ще досягти. (На це вказує визначення Ніцше сутності людини: “Людина – це линва, напнута між звіром і надлюдиною, – линва над прірвою” [3, 13].

Однак суттєвим для Ніцше і тим, що становить особливість саме його позиції, є переконання, що шлях соціалізації і культурологізації людини не сприяє розвитку людини в напрямі до надлюдини. Більше того, на його думку, це – шлях занепаду людства, оскільки соціокультурне середовище створює для людини умови, за яких вона втрачає визначальні життєві імпульси і стає непридатною до вияву справжнього життєвого пориву. Зокрема, маємо таку констатацію Ф. Ніцше: “І ми, коли йдеться про людину, стверджуємо таке: проти всіх інших істот людина – навіть з усім її найцікавішим змістом – найбезпорадніший і найхоровітіший звір, що, збочивши з битого шляху інстинктів, заблукав у найзгубніших манівцях” [3, 342]. Тож потрібні, на його думку, великі зусилля, щоб повернути собі здатність до самочинної поведінки, до вияву власної позиції, яку блокують різного роду морально-етичні та соціально-психологічні установки.

Тобто, згідно з Ніцше, будь-яка мораль зорієнтована на заборону

і, відповідно, на блокування імпульсів життя (“будь-яка мораль... спрямована... проти інстинктів життя” [3, 575]). Отже, на його думку, замість того, щоб бути розкугим і самодостатнім, людина стає рабом умовностей і деформованою за своєю суттю.

При цьому виникає небезпека сприйняти відсутність моралі, або аморальність, як справжній вимір людського існування або ж як той стан, якого треба досягти через заперечення моралі. Насправді ж ідеться про те, щоб піднятися вище за рівень розрізнення “добра і зла”, щоб стати законодавцем нової моралі, яка сприяла б розвитку людини, а не деформувала б її життєдайні імпульси. Саме такий сенс має у Ніцше вислів “стати надлюдиною”. Тут доречно навести слова самого Ніцше: “Лише відцуравшись самого себе, він (піднесений індивід. – В.Л.) перестрибне через власну тінь – і, воїстину, просто до свого сонця” [3, 116]. Тобто це означає не опуститися на рівень тваринного, імпульсивного життя, а набути нової якості – стати людиною, яка, задіявши життєвий імпульс, наближається до вищих рівнів буття. Звідси й випливає висновок, який знаходимо в такому вислові філософа: “Ми, імморалісти, навпаки, розкрили наше серце будь-якому розумінню, осягненню і схваленню” [3, 577]. Отже, має з’явитися нова система цінностей, в якій схвалення чогось теж має місце.

Втім, тут постає досить-таки радикальне питання: наскільки нова система цінностей відповідає життєдайній природі людини? Саме в такому ракурсі ставив питання Ніцше. Відповідь, на його думку, полягала в тому, що “те, що не сприяє життю, стає йому *шкідливим*” [3, 339]. Саме в цьому контексті стають зрозумілими вислови Ніцше про те, що слід подолати мораль, оскільки “будь-яка мораль... спрямована *проти* інстинктів життя” [3, 575].

Отже, Ніцше не лише показав певну розбіжність між природним потягом до життя та самовиявлення і соціально санкціонованими нормами і правилами поведінки людей, а й довів необхідність подолання деяких форм соціалізації, які не сприяють розкриттю внутрішньої самості людини.

Децю пізніше таку саму позицію щодо автентичності людського буття обстоював А.Бергсон. Він наголошував на тому, що в основі будь-якої форми життя перебуває певний життєвий імпульс (*élan vital*) – життєвий порив, спрямований на постійне творення нових і нових форм життя. Цей життєвий імпульс приречений на безперервне творення, йому протипоказані раціональний порядок, процедурна раціональність. Відповідно соціально вибудовані культуро-законодавчі форми типу – дотримання порядку, певний алгоритм дій, регламентація поведінки тощо – суперечать цьому життєвому

імпульсу. Тому, на думку Бергсона, слід боротися проти різних форм регламентації і впорядкованості. Як бачимо, в даному разі “воля до життя” втрачає свою прив’язку до конкретної предметності (воля до влади тощо). Натомість маємо різноманітність проявів життя, а способом досягнення автентичності людського існування є інтуїтивне схоплення цього первісного імпульсу життя і приведення своєї діяльності у відповідність до нього.

Подальші спроби знайти автентичність маємо в екзистенціалізмі, який, спираючись на попередні ідеї “філософії життя”, запропонував своєрідне тлумачення “справжнього” людського існування. Зокрема, на його формування вплинули такі ідеї “філософії життя”, як відкриття нею несвідомих, біовітальних інстинктів, ірраціонального “потоків життя”, що, по суті справи, сприяло визначенню глибинного рівня людського буття, яке пізніше дістало назву “екзистенції”, яка так чи інакше стоїть в центрі екзистенціалістського “вчення про людину”. Мала велике значення й інша інтенція “філософії життя”, а саме – відмова від суто спекулятивних, умоглядних підходів до людини, зосередженість на цінності життя, а не на теоретичних узагальненнях, в яких зникають унікальність і суб’єктивна значущість людини.

Для феноменологічно орієнтованого екзистенціалізму мала велике значення також ідея Е.Гуссерля про інтенціональність. Поняття інтенціональності є ключовим для розуміння підходу феноменології до проблем свідомості. У Гуссерля воно набуває значення спрямованості свідомості до предмета, яка прозирає у таких виразах, як “свідомість про...”, “споглядання чогось...” та ін. Інтенціональність характеризує свідомість як переживання, якому властиве значення або володіння смислом. Значення – це те, що властиве переживанню, яке має на увазі предмет і в якийсь спосіб визначає його. Інтенціональність характеризує свідомість в аспекті ставлення її до предметів. Свідомість і є інтенціональним відношенням до предметів. Причому інтенціональність виконує різні функції в контексті цього відношення до предметів: об’єктивуючу, ідентифікуючу, конститутивну тощо.

На сьогодні у філософській літературі запропоновано такі формули інтенціональності:

- 1) будь-яка свідомість є свідомістю чогось;
- 2) будь-яка свідомість спрямована на якийсь об’єкт;
- 3) у будь-якій свідомості щось постає перед суб’єктом.

Як зазначає В. Декомб, “загалом, формула 1 говорить нам, що інтенціональне – це ментальні стани суб’єкта. Формула 2 говорить нам, що інтенціональне – це, передусім, буття або спосіб буття

суб'єкта. Нарешті, формула 3 говорить нам, що інтенціональне – це буття або спосіб буття об'єктів думки" [1, 25].

Феноменологія свідомості передбачає певну субстантивність ("феноменологічна онтологія"), однак без змістового її наповнення психічними враженнями. Вона може бути спрямована на будь-що, в тому числі і на щось руйнівне, оскільки це просто вияв певної "монади" (користуючись термінологією Ляйбніца), тобто центру сили, що визначає спрямованість свідомості. Саме таке розуміння свідомості дало можливість екзистенціалістам в подальшому сформулювати свою "онтологію" свідомості, де йшлося не про ідеальні ("чисті") акти свідомості, а про певні "екзистенціали", які визначають поведінку людини в світі. У підсумку свідомість постала як щось "онтологічне", як така, що має міцну внутрішню будову, що пізніше і стало тим підґрунтям, на якому вибудовувались екзистенціалістські уявлення про внутрішньо зумовлену структуру людського буття.

Однак інтенційність може мати спрямованість не лише назовні, на об'єкти, а й бути виявом внутрішньої "природи" суб'єкта, коли виявом стає певна налаштованість апріорного Я. Відповідно головним наміром екзистенціалізму була спроба знайти глибинну інтенціональність людського буття ("фундаментальний проект"). Цей намір втілюється в понятті "екзистенція", яке, враховуючи його інтенційну природу, набуває своєрідного значення, відмінного від традиційного його розуміння. Як зазначав О. Ф. Больнов, "воно позначає швидше позамежове внутрішнє ядро людини, кінцевий, безумовний центр, порівняно з яким навіть і життєфілософські свідчення про людину ще виглядають зовнішніми. Закладене в понятті екзистенціального існування "голе "що"", яке екзистенціальна філософія закарбовує як вираження її специфічної вимоги саме в цьому понятті, з особливою гостротою підкреслює, що кінцева внутрішня дійсність особистого буття людини ухляється від будь-якого певного змістовного висловлювання" [6, 35]. На думку екзистенціалістів, "існування" саме тому уникає будь-якого визначення, що воно перебуває "по той бік" усіх змістовних даних. Небезпека, яка чатує на дослідника, полягає в тому, що "сутність" людини намагаються звести до якоїсь змістовної характеристики. Однак, як зазначав Больнов, "існування зникає, як тільки його вважають схопленим, і присутнє лише в нескінченному зверненні самого цього заперечення" [6, 39]. Екзистенцію можна лише пережити, вона належить до індивідуального досвіду. Це певним чином нагадує східні методи досягнення "саторі": або через заперечення (відкидання) усіх змістовних елементів свідомості, або

шляхом безпосереднього проникнення в порожнечу свідомості.

Зокрема, деякі екзистенціалісти багато уваги приділяли тому, щоб довести помилковість ототожнення екзистенції зі змістовими аспектами буття людини. Навіть творча самореалізація людини не означає адекватного втілення її екзистенції, оскільки будь-яке втілення є виключенням інших можливостей. Звідси – своєрідна трагічність буття людини в екзистенціалізмі: будь-яка діяльність сприятиме заангажованості індивіда. Тому будь-яка соціально освячена поведінка характеризується екзистенціалізмом як “несправжня”. Людина має відкидати таку заангажованість і перебувати в стані постійної тривоги, незадоволеності досягнутим, має розуміти, що основою для справжньої поведінки є лише первісний інтенційний акт.

Екзистенціалісти намагалися уникнути реіфікації буття людини. На їхню думку, слід виходити з ідеї інтенціональності людського буття, яке первісно порожнє і сповнюється змісту в процесі свого виявлення. Зводити людське існування до якоїсь субстратної визначеності є помилкою. Єдине, що можна про нього сказати, – це те, що воно являє собою безперервне виявлення, “беззмістовну пристрасть” (Сартр), “бунт” (Камю), “можливістю” (Аббаньяно). У процесі цього виявлення людина намагається реалізувати ту чи іншу можливість, навіть ототожнити себе з певним видом діяльності, проте притаманна їй здатність “виходити за межі” не дає їй заспокоїтися. Втім, іноді це їй вдається, тобто людина цілком ототожнюється зі своєю функцією, але тоді, на думку екзистенціалістів, це буде несправжнє буття, своєрідний самообман. (Звідси – постійне незадоволення собою.)

Зрештою, ознакою справжнього людського буття є постійний вихід людини за певні межі усталеного (так зване трансцендування). Звідси – заклики прислуховуватися до “внутрішнього голосу”, а не до рацію, намагатися діяти спонтанно, згідно з внутрішньою інтенцією. Здійснений у такий спосіб вибір набирає ознак позитивної цінності. “Вибір того чи іншого означає водночас утвердження цінності того, що ми вибираємо, оскільки ми в жодному разі не можемо вибрати погане”, – писав Сартр [7, 439]. Більше того, наш індивідуальний вибір набуває статусу загальнозначущого для всіх. Це – вибір, здійснений згідно з покликом життя, а тому він не може суперечити такому ж автентичному вибору, що його здійснюють інші люди. Така позиція викликала найбільше заперечень у критиків екзистенціалізму, оскільки в буденному житті виграш чи вигода одного призводять до злиденності та знедоленості інших. Однак це означало, що ці мислителі не враховували специфіки екзистенціалістського

розуміння екзистенціальних форм поведінки.

Справжнє існування залежить передусім від інтенційних актів свідомості, а тому його не можна прив'язувати до буденних форм раціональної поведінки. Автентичне існування тоді відповідає критерію справжнього екзистенціального вибору, коли в ньому виявляється первісна інтенція людського буття. Це можна зрозуміти, якщо взяти до уваги ставлення екзистенціалізму до раціональних форм поведінки. Зокрема, у Сартра всі його “екзистенціали” (свобода, вибір, проект, темпоралізація, тривога) мають своїм підґрунтям “дорефлексивне cogito”, тобто свідомість, що перебуває “нижче” від раціональних форм освоєння дійсності. Це своєрідна спонтанність, те, що позначається як “поклик буття”. Тобто, на думку екзистенціалістів, слід дослуховуватися до “внутрішнього” голосу, яким промовляє первісна інтенційність буття. У цьому контексті М. Гайдеггер зазначав, що “людина – це пастух буття”. Отже, в екзистенціалізмі йдеться про повернення до первісної інтенції буття, до базового проекту, життєвої першооснови.

Звичайно при цьому виникає питання: чи не є це редукуванням соціального до природного, тобто до якогось тваринного першовитоку? Втім, у теоретичному плані завдання полягає не в тому, щоб знищити в собі соціальне як таке (хоча такі спроби теж мали місце в історії людства, характерний приклад – філософія кініків та їхня антисоціальна поведінка). Суть позиції, яку обстоюють екзистенціалісти, полягає в тому, щоб, вийшовши за межі соціального, піднятися до рівня такого існування, коли воно не зумовлене зовнішніми обставинами, а є виявом первісного “фундаментального” проекту людського буття. Тобто соціальне виступає тут лише як щось “несправжнє”, як таке, що не відповідає автентичній природі людини і тому має бути подолане в процесі становлення людини.

Звичайно, існує певна трудність визначення такого автентичного буття людини, оскільки розвиток цивілізації тривалий час відбувався шляхом утворення такої реальності (соціокультурна сфера), яка є відхиленням від біопсихоприродної програми розвитку людини. Проблема полягає в тому, що заклик до спонтанності (реалізації первісного “фундаментального проекту”), дослуховування до “внутрішнього голосу” може бути неправильно витлумачений як вседозволеність, відсутність будь-яких заборон. Зокрема, італійський представник екзистенціалізму Н. Аббаньяно [4] зазначає, що хоча саме свобода найбільш укорінена в людському бутті і в людині присутнє постійне прагнення до свободи, все ж слід обмежувати свою свободу для того, щоб мала місце не “війна всіх проти всіх”, а

врегульоване життя співтовариства людей. На його думку, “старанний захист власної свободи призводить деяких людей до відмови від зав’язування дружби, від того, щоб закохуватися, встановлювати стабільні сексуальні стосунки. У кінцевому підсумку шлюб для них – це фатальна пастка для самої свободи. У цих випадках дозвілля, розваги та гра здаються єдиним виявом справжньої свободи, але насправді це – шляхи, які ведуть до самого покірного рабства...” [6, 63].

Здається, Аббаньяно дещо спрощено розуміє “свободу вибору” класиків екзистенціалізму, оскільки для нього свобода вибору пов’язана з проявами різних мотивацій в тій чи іншій ситуації. Однак, якщо звернутися до сартрівського поняття “свободи вибору”, то, згідно з ним, екзистенційний вибір не має нічого спільного з раціонально визначеною мотивацією. Останній здійснюється в ситуації, в якій немає дороговказів, чітко визначених орієнтирів. Найадекватніший вибір людина здійснює в так званій “пограничній ситуації” (Ясперс), типовим прикладом якої є “бути чи не бути?”. Це – вибір, під час якого має відбутися преображення людини, і, отже, не той вибір, щодо якого можна визначити раціональні мотиви. Відповідно Сартр наполягає на тому, що це має бути *вільний* вибір, тобто такий, який нічим не зумовлений.

Щоправда, тут постає нова проблема: яким чином можна відрізнити справді вільний вибір від такого, що зумовлений нашим попереднім вихованням або психічним комплексом? Він так само може оминати раціональні соціальні фільтри, він постає як такий, що йде “зсередини”, тобто засвідчує якусь первісну інтенцію, однак водночас може бути витісненою репресивною мотивацією і не мати стосунку до справжньої інтенції людського буття. Це питання є тим більш слушним, що сам Сартр наводив приклади, наявності певної мотивації людських вчинків. Зокрема, він зазначає, що коли людина звертається за порадою до відповідного фахівця, то виходить, що вона вже зробила вибір, оскільки ця особа вже відома їй як представник таких-то поглядів, таких-то переконань. Тобто, якщо цей випадок взяти за взірць вільного вибору, то тоді виникає сумнів щодо того, наскільки автентичним є цей вибір.

Для того, щоб зняти ці сумніви, Сартр пропонує використовувати екзистенціальний психоаналіз, відмінність якого від звичайного психоаналізу полягає в тому, що аналітична процедура стосується не відхилень у психіці людини, а самого способу її існування. Це – спроба виявити соціально зумовлені відхилення людської поведінки від автентичного існування. Окремий розділ “Буття і Ніщо” Сартр присвятив різним формам “нещирості” або

“самообману”. Це своєрідна позиція відмови від вільного вибору. Оскільки такий вибір передбачає взяття на себе відповідальності загальнобуттєвого значення, то люди, як правило, обирають легший шлях: пливати за течією, займати компромісну позицію, бути конформістом. Екзистенціальний психоаналіз має з’ясувати, розкрити людині ці форми ухиляння від справжнього вибору. Неабияке значення при цьому мають форми раціонального осмислення ситуації, система аргументації, яка дає змогу людині виправдати свою неавтентичну поведінку. Це може бути посилення на збіг обставин, на наказ керівництва, на звичай, на приналежність до певного прошарку людей, яким належить чинити саме так, та інші чинники “об’єктивного” характеру.

Отже, слід постійно й прискіпливо здійснювати аналітичний огляд до того, чим була зумовлена та чи інша спонтанна реакція людини. Справді *вільний* вибір означає вибір, в якому відсутня детермінація зовнішнього плану. Спонтанність такого вибору базується на первісній інтенції людського буття. Відповідно тільки в такому разі ефект від нього набуває позитивних значень – ми обираємо добро.

Втім, навіть серед самих екзистенціалістів існує певна розбіжність у поглядах на цінності спонтанного вибору. Зокрема, на попередню тезу Н. Аббаньяно відповідає так: “Не можна покладатися на щирість і доброту природних імпульсів, які можуть повести індивіда найгіршим шляхом. Дисципліна і самоконтроль потрібні, щоб надати впорядкованості індивідуальному і соціальному життю” [4, 66]. Як бачимо, на протигагу феноменологічному екзистенціалізму, який убачав у суспільній заангажованості ознаки несправжнього існування, Аббаньяно намагається послабити антисоціальний пафос концепції Сартра. Його аргументація ґрунтується на переконанні, що не існує якогось однозначно визначеного імпульсу в людській природі. Він констатує, що підірвано довіру до визначення людини як “тварини, наділеної розумом”. Інший підхід, коли в людині намагаються знайти біологічний імпульс типу “лібідо”, агресивності чи “волі до влади”, для Аббаньяно також неприйнятний, оскільки, на його думку, це лише часткові аспекти людської природи. У одних людей вони виражені більш явно, у інших – менше, а тому не можуть бути властиві універсальній і постійній людській природі. Навіть інстинкти людина може блокувати або сублімувати. Навіть “воля до влади” не є властивою усім індивідам. Отже, на думку Аббаньяно, слід констатувати невизначеність людської природи. Вона є лише можливістю для прояву будь-яких здібностей. І в цьому контексті



соціальне для нього є необхідною формою реалізації людської екзистенції. Мислитель писав, що “до реалізації такого порядку людину спрямовують не наявні в ній гіпотетичні природні сили, а закликає мудрість, яку людство накопичило у віках і яка виражається в нормах моралі і релігії” [4, 66].

Звичайно, Аббаньяно має певні підстави щодо дотримання такої позиції. Відомо, що соціалізація відіграє важливу роль у становленні людини як особистості. Перебування за межами соціуму діє на людську істоту негативним чином – вона деградує. Це засвідчують відомі факти викрадення звірами маленьких дітей (“діти Мауглі”) та неспроможність цих дітей після деякого періоду перебування серед диких звірів повернутися до нормального людського існування. І навіть усамітнення людини на тривалий час (перебування на безлюдному острові тощо) позначається негативним чином на психіці людини. Відомо, що реальний Робінзон Крузо здичавів і зовнішньо та поведінкою нагадував дику тварину.

Отже, на перший погляд, більш прийнятною є точка зору соціальної зумовленості розвитку особистості (можна сказати навіть ще категоричніше – саме від соціальних, культурних, соціально-психологічних передумов залежить розвиток особистості, і є вагомі докази на користь саме такої точки зору). Втім, існує й інший вимір людського існування. Зокрема, відомі випадки, коли люди немовби переростали рамки соціальності і виходили на вищий рівень особистісного розвитку. Такі люди – різного роду подвижники, творці вчень про трансформацію людини, духовні наставники тощо. (Ніцше дає нам як приклад – життя та подвижництво Заратустри – “Так казав Заратустра.”)

Наведені приклади демонструють нам дещо інший вимір людського існування, який виходить за межі безпосереднього соціально зумовленого існування. Тому проблема співвідношення природного і соціального вимірів людського існування лишається актуальною, або, іншими словами, проблема соціальної зумовленості розвитку людини і становлення індивідуальності вищого ґатунку (всупереч соціальному тиску) не є однозначною і потребує докладнішого дослідження.

Передусім маємо відзначити принаймні подвійний вплив суспільства на формування людини: з одного боку, суспільне середовище створює умови для розвитку особистості (і тоді виходить, що ізоляція людини від суспільства є для неї згубною), а з іншого – соціально-економічні (насамперед) обставини вимагають від людини якогось одностороннього розвитку, позбавляють її можливості розвиватися в напрямі її самотності й унікальності (цей вплив

спричиняє своєрідну деформацію справжньої природи людини: “будь-який фахівець уподібнюється флюсу”). І тоді самотній розвиток людини постає як повстання проти тиску соціальності, як вихід за межі буденного життя, як подолання звичних форм поведінки, мислення, психічних реакцій.

Думку про те, що соціалізація значною мірою деформує інстинктивно-природний габітус людського існування, висловлювали й інші філософи ХХ століття. Зокрема, Е. Фромм, порівнюючи настанови дзен-буддизму і психоаналізу щодо автентичності людського існування, звертає увагу на деякі умови, за яких не лише можлива, а й передбачається радикальна трансформація особистості. У своїй праці “Психоаналіз і дзен-буддизм” він нагадав ідею З.Фрейда, згідно з якою “знання веде до перетворення, теорію і практику не можна відділяти одну від одної, і в кожному акті пізнання самого себе той, хто пізнає, перетворює самого себе” [9, 157]. Фромм ставить питання про природу людського благополуччя і визначає його таким чином: це – буття згідно зі своєю природою. Однак, в чому полягає справжня природа людини? На відміну від тварини, людина виходить за межі природної зумовленості. Через усвідомлення самої себе вона намагається з’ясувати, яким чином ми можемо дійти згоди з самими собою, з іншими людьми, з навколишнім середовищем. Відповідь може полягати або в намаганні цілком розчинитися в соціумі, відчути себе часткою цілого, побачити в цьому своє призначення або ж, кажучи словами Фромма, вийти на рівень повного переродження, коли людина “досягає нової гармонії, нової єдності зі світом” [9, 161]. Як зазначає Фромм, більшість людей не можуть розірвати свою заангажованість, обірвати зв’язок з сім’єю, спільнотою, державою тощо, а тому “вони ніколи не стають цілком народженими” [9, 162],

Отже, виникає проблема, яка стосується цілком здорових людей, щодо того, як людина може досягти доброякісного існування у своєму житті, яким чином уникнути фрустрації, що постійно переслідує індивіда в сучасному світі. На думку Фромма, вирішальна роль тут має належати екзистенціальному (або “гуманістичному”) психоаналізу, який він тлумачить досить широко: психотерапія – це не стільки лікування, скільки філософське вчення, яке має допомогти людині знайти новий погляд на світ і набути повноцінного існування (“благополуччя”). Відповідно до цього розуміння, неможливо розв’язати будь-яке локальне терапевтичне завдання, не включивши його в ширший контекст – загальне преображення людини. Досить часто хвороба є частиною і наслідком неправильного способу життя.

Втім, Фромм зазначав, що більшість людей перебуває в стані

нудьги, відчаю, депресії і навіть не усвідомлює причин цієї “хвороби століття”. Їм здається, що потрібно лише зняти якимось чином цей стан і життя налагодиться. Вони не розуміють, що це – екзистенціальна проблема, плата за відсутність належної відповіді на основне питання людського існування: яким чином можна дійти згоди з самими собою, з навколишніми людьми, з природою? Але навіть і ті відповіді, які людство давало час від часу, не завжди були адекватними. Зокрема, Фромм згадує різні магичні обряди, які мають на меті знову поєднати людину з природою. До цього ж напряму належать різні спроби втечі “назад, до природи” (філософія кініків та ін). На його думку, навіть така позиція, як “завоювання” навколишнього середовища у будь-яких його формах (перетворення природи, задоволення своєї жадібності тощо) теж є регресивною орієнтацією.

Інша орієнтація, як можлива відповідь на екзистенційне питання, передбачає “повне народження”, коли “людина долає свої власні егоцентричні проблеми і досягає нової гармонії, нової єдності зі світом” [9, 161]. Цей стан Фромм визначає як “*благополуччя*” або буквально “добро-буття” (well-being). Зокрема, він писав: “Благополуччя є станом, коли досягається повний розвиток розуму: розуму не як виключно інтелектуального судження, а як осягнення істини, в тому розумінні, щоб (за гайдеггерівським висловом) “надати можливості речам бути” такими, якими вони є насправді” [9, 164]. Тут поняття “розум” береться в найширшому значенні, яке нині ототожнюється з духовністю, а не з процедурною раціональністю. Відповідно Фромм наполягав на необхідності усунути раціональні установки в ході розвитку до психічного здоров’я. В інтелектуальному типі свідомості він убачав різновид “хิбної свідомості”, властивість якої полягає в тому, що людина не помічає і не усвідомлює того, що не потрапляє в коло її найближчих інтересів. Вона немовби накладає на реальність стереотипи свого мислення, внаслідок чого зовнішній світ постає таким, що проціджується або просіюється крізь певні мисленнєві фільтри, які містяться в мові, логіці, соціальному досвіді. Напропується висновок, що колись, у давні часи людина втратила первісний (органічний) зв’язок з навколишнім світом, відбувся їх розкол на суб’єкт і об’єкт дії, і лише згодом вона почала шукати способи відновити цю первісну єдність.

Тому, на думку Фромма, стан “благополуччя має своєю передумовою повний емоційний зв’язок з людиною і природою, подолання ізолюваності й відчуження, досягнення почуття єдності з усім, що існує, – разом з тим відчуття самого себе як окремої сутності, Я як не-подільного (in-dividual)” [9, 164]. Ця нова єдність виникає в процесі розвитку людського духу. Тобто мета перебуває

попереду, і в різних культурах вона має різну назву: Дао, Нірвана, Просвітлення, Благо, Бог. На його думку, в цьому контексті екзистенціальний психоаналіз виходить на проблеми, які є спільними майже для всіх культур і народів.

Отже, екзистенціальний психоаналіз, на думку Фромма, має стати засобом трансформації людини в напрямі до психічного здоров'я і повноцінного буття. Доброякісне існування можливе лише тією мірою, якою людина долає свій нарцисцизм, тією мірою, якою вона відкрита, чутлива, пробуджена, порожня (в дзен-буддистському розумінні). У такому значенні екзистенціальний психоаналіз наближається до технік преображення себе, тобто стає аналогічним "піклуванню про себе", що було притаманне античній філософії.

Як бачимо, проблема ізольованості, відокремленості, відчуженості людини ставиться в праці "Психоаналіз і дзен-буддизм" у контексті зростаючого розриву між людиною і навколишнім світом. Тобто йдеться не про соціальне відчуження з його соціально-економічною детермінацією, а про екзистенційне, яке, відповідно, є справою кожного окремого індивіда. Однак згодом у праці "Мати чи бути?" Фромм повертається до ідеї трансформації не лише конкретного індивіда, а й певного соціуму, оскільки, на його думку, ми маємо "хворе суспільство", яке так само потерпає від розколу, так само страждає і так само потребує допомоги. Воно несе в собі певний "синдром відчуження", який викликаний саме соціальними обставинами. Суспільство формує в людині соціальний характер, отже, відбувається певна деформація автентичного буття людини. Звичайно, лабільність людської природи – це її перевага перед іншими видами живих істот: людина стає здатною до будь-якої діяльності, навіть не передбаченою біологічно. З іншого боку, це становило підґрунтя для перетворення людини в різновид знаряддя праці. Відбулося її закріпачення. Замість того, щоб спрямовуватись на розкриття своїх креативних потенцій, вона стала залежною від соціальних форм буття. Тому Фромм висунув ідею про необхідність засвоєння суспільством "радикального гуманізму", який передбачає світоглядну переорієнтацію людства на цінності, що сприяли б звільненню людини, надавали б їй можливості для повноцінного буття. Перетворення мають стосуватись всього комплексу людської діяльності – науки, виробництва, споживання, освіти, ставлення до природи. Скрізь мають змінитися пріоритети. В усіх названих сферах головним пріоритетом має стати розвиток людини. Суспільство в цілому має змінити свою пожадливість, хтивість, тобто принцип "мати" на принцип "бути", який означає досягнення "продуктивної орієнтації".

Тут маємо спробу поєднати шлях індивідуального преображення людини з суспільно значущими трансформаціями. Це – проблема, яку свого часу Д. Судзукі не зміг розв'язати, оскільки йому було незрозуміло, яким чином зусилля окремих людей можуть змінити соціальну орієнтацію в цілому. Утопічність фроммівської ідеї змінити соціокультурну орієнтацію суспільства також неодноразово відзначали інші дослідники. Однак Фромм посилався на існування Римського клубу та результати його діяльності, які засвідчили, що людство нарешті почало усвідомлювати наслідки свого неправильного ставлення до навколишнього середовища та хибність існуючих соціально-економічних пріоритетів. Дедалі частіше створюються добровільні міжнародні асоціації, які опікуються проблемами виживання людства. Все більшу увагу приділяють психічному здоров'ю населення. На думку Фромма, все це актуалізуватиме пошуки автентичного буття людини, спонукатиме інтерес до тематики, яку умовно можна назвати “мистецтвом життя”.

Отже, тема автентичності людського існування, яка була актуальною для античної філософії і яка згодом зникла з поля зору мислителів, в ХХ столітті знову стає затребуваною. Зокрема, у “філософії життя”, філософській антропології, в екзистенціалізмі проблема пошуку істинної природи людини так чи інакше стає визначальною, оскільки нині чітко виявилася певна несумісність (відчуження) суспільних форм буття і природної інтенціональності людського існування. Результатом маємо зростання психічних та ноогенних захворювань. Видатні психологи ХХ століття доходять висновку про необхідність змінити, переорієнтувати базові соціокультурні установки людства, інакше на нього чекає катастрофа. (“людство стрімко мчить до прірви”, – зазначав президент Римського клубу А. Печчеї). Ці установки мають бути переосмислені в тому напрямі, щоб сприяти розвитку “людських якостей”, а не бути зорієнтованими на суто технічні чи меркантильні завдання. Нагальність такого переосмислення і, відповідно, трансформації екзистенційно-світоглядних установок впливає з того, що маємо певну тенденцію до збільшення кількості психічних захворювань екзистенціального плану. В. Франкл відзначав зростання ноогенних захворювань (пов'язаних з відсутністю сенсу існування) у співвідношенні до тих, якими раніше займалися психотерапевти. Він звертав увагу також на відмінність попередніх пацієнтів (початку ХХ століття), які справді потерпали від якогось психічного розладу, що заважав їм нормально фізіологічно функціонувати, від пацієнтів другої половини того самого століття. “Ці нові “пацієнти”, – писав Фромм, – приходять до психоаналітика, не знаючи, від чого вони

насправді страждають. Вони скаржаться на депресію, безсоння, нещасливий шлюб, відсутність задоволення від роботи, цілу низку інших подібних тривог. ...Проте ці пацієнти звичайно не бачать, що їхня проблема полягає не в депресії, безсонні, не в їхніх шлюбах або роботі. Ці різні скарги є лише свідомою формою, в якій наша культура дозволяє їм виразити щось, що лежить значно глибше і що є спільним для різних людей, які свідомо вірять у те, що вони страждають від того чи того симптому” [9, 159 –160]. Останніх можна класифікувати як таких, що потерпають від “хвороби століття”. Тож “лікування” має передбачати трансформацію особистості, її суттєве переродження. Тому Фромм ставить проблему радикальним чином: або просвітлення, або хвороба. На його думку, викликає подив не стільки кількість хворих людей, скільки наявність за таких умов здорових. Втім, останні є такими лише завдяки різним механізмам психічного захисту, які компенсують відсутність повноцінного існування шляхом зосередження на кар’єрі, багатстві, престижі, владі, соціальному конформізмі, поклоніння ідолам та ін. Отже, ці речі також не мають стосунку до справжньої природи людини. Вони лише на певний час затуляють від індивіда його справжнє призначення. Тому проблема автентичності людського існування не знімається з порядку денного.

Втім, виникає питання: наскільки практика самовдосконалення, преображення себе може бути поширеною на більшість людей? Ще в античності, як зазначав Фуко, намітилося певне розмежування на тих, хто має таку можливість займатися “піклуванням про себе”, і тих, хто занурений у повсякденне життя (своєрідне розмежування на еліту і маси). Отже, існує начебто певне обмеження для поширення цієї практики. Однак з плином часу змінилися культурні, економічні і соціальні обставини, що дало деяким філософам підстави для висунення вимог, щоб практика самотрансформації стала звичною для переважної більшості людей. На користь валідності такого твердження каже той факт, що на сьогодні в розвинутих країнах світу великої популярності набирали різного роду семінари-тренінги, що надають можливість людям змінитися, здобути нове світобачення, розширити свідомість, перевизначити своє життя. Звичайно, це може бути лише черговою “модю”, але такий тренд підкріплюється і соціально-економічними чинниками. Зокрема, специфіка інформаційного суспільства полягає в тому, що воно стає дедалі різноманітнішим, створюється середовище, в якому втрачаються попередні форми долучення до суспільно значущих цінностей. Руйнується система традиційних ідентичностей. Виникає досить болюче питання, яким чином зберегти цілісність в умовах, коли все

розпадається і фрагментується. Не спрацьовують попередні компенсаторні механізми захисту від невизначеності суб'єктивної свободи (різні форми причетності, самоідентифікації – сім'я, релігія, робота тощо). Внаслідок цього має місце інтенсивний пошук власної ідентичності. І саме тут виникає можливість для самоідентифікації у контексті античного поняття автаркії. Тобто завдяки практиці “піклування про себе” є можливість формування стану певної самодостатності, і самоідентифікація передбачає не різного роду компенсації відсутності цілісності, а є узгодженням соціокультурного Я з апріорним Я. Постає нагальна проблема “зібрання себе”, віднайдення свого власного апріорного Я. Тобто йдеться про формування певної цілісності буття, яка досягається через звертання до деякого апріорного “Я”, яке дає змогу діяти в невизначеній ситуації, характерній для постмодерністської доби.

### Література

1. *Декомб В.* Інституції сенсу. – К., 2007.
2. *Вельш В.* Наш постмодерний модерн. – К., 2004.
3. *Ніцше Ф.* Так казав Заратустра. – К., 1993.
4. *Аббаньяно Н.* Мудрость жизни. – СПб., 1996.
5. *Фуко М.* Герменевтика суб'єкта. – СПб., 2007.
6. *Больнов О. Ф.* Философия экзистенциализма. – СПб., 1999.
7. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм // *Сартр Ж.-П.* Избр. произведения. – М., 1994.
8. *Марк Аврелий.* Наедине с собой. Размышления // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М., 1995.
9. *Фромм Е.* Психоанализ і дзен-буддизм // Філософська і соціологічна думка. – 1992. – №1.

## ФЕНОМЕНОЛОГІЧНЕ РОЗУМІННЯ ОНТОЛОГІЇ НАУКИ ТА ІММАНУЇЛ КАНТ

*Онтологія і суб'єктивність.* Звернення до теоретико-пізнавального чи логіко-методологічного аналізу наукового знання, його структури та предметного змісту неодмінно виводить на проблеми, що окреслюються поняттям онтології. Онтологічна проблематика набирає особливої актуальності, коли з'являється потреба з'ясувати пізнавальне значення теоретичних побудов та реалістичність логічних наслідків, що з них випливають. До поняття онтології вдаються в ситуації пошуку об'єктивних аналогів щодо абстракцій високого рівня узагальнення, визначення предметного статусу абстрактних структур та складників теоретичних мов і мовних каркасів, модельного подання формальних побудов. Без поняття онтології не обходяться і тоді, коли звертаються до методології проведення емпіричної інтерпретації наукових теорій і трансформації їх предметних областей, обґрунтування істинності конкретних систем наукового знання, що обов'язково передбачає адекватне онтологічне витлумачення їх основних теоретичних конструкцій. Поняття онтології відіграє ключову роль у ситуації означення смислових меж універсуму розумування.

Осмислюючи поняття онтології, яке в етимологічному розумінні споріднене з морфемою “сущє”, варто брати до уваги, що його зміст та обсяг зазнають постійних трансформацій. Вони істотно зумовлюються історичними особливостями та рівнем наукового пізнання і духовно-практичного освоєння реального світу. З кожним значним зрушенням у науковому пізнанні, радикальною зміною парадигм наукового мислення істотно змінюються уявлення про сутність і основні характеристики онтології, про її корелятивність об'єктивній реальності. Сучасне розуміння онтології окреслює широке коло проблем, котрі виходять далеко за межі, відведені їм вченням про абсолютні першооснови світобудови. Розширився і якісно збагатився зміст онтології, ускладнилась її категоріальна структура, що спричинило відповідну внутрішню диференціацію онтології і появу особливих її різновидів.

Поняття онтології розщепилося на низку взаємозалежних, але все-таки різних концептуальних утворень. У традиційному розумінні онтологія – це філософське вчення “про загальні, фундаментальні основоположні визначення буття” [1, 344]. У цьому випадку буття і властивості навколишнього світу, реальних речей та явищ



трактуються безвідносно до їх пізнання як таких, що існують самі собою. У соціокультурному сенсі під онтологією мають на увазі природний і соціальний світ, що оточує людину, і розглядають як єдиний світ, у якому людина живе, діє і який вона сприймає, перетворює й освоює. Цей світ становить природні передумови людського існування й у певному розумінні сам стає продуктом діяльності суб'єкта. Такий світ уже не є абсолютно об'єктивним. Він суб'єктивується, наповнюється людськими смислами і трансформується в сферу людської культури. Його вже не можна беззастережно відокремити від природи людської істоти, так само як і людину – від її природного і соціального довкілля, оскільки останнє стає ареною актуалізації її сутнісних сил. У такому розумінні природне і соціальне довкілля набирає ознак особливої форми онтології – онтології людини.

Поняття онтології включило у свій обсяг не тільки системи реальних речей і явищ так, як вони існують самі по собі, а й продукти людської діяльності, теоретичного і духовно-практичного освоєння світу. Унаслідок цього виділяються різноманітні напрями онтології суб'єктивності – онтологія свідомості, онтологія психічного, онтологія культури тощо. Поняття онтології поширюється на емпіричні і теоретичні конструкції, що створюються в процесі пізнавальної діяльності, відповідають певним раціональним вимогам і утворюють предметний зміст наукових знань. У цьому сенсі онтологія характеризується як сфера емпіричного визначення наукового знання і система предметних значень його теоретичних побудов, чим і окреслюється сутність онтології науки.

Основними поняттями, що характеризують онтологію науки, є "об'єкт" і "співвіднесеність". Навколо них стягується певна група інших філософських понять, які у своєму цілісному взаємозв'язку здатні здійснити раціональну реконструкцію онтології науки. Перша з них зосереджується на конституційних аспектах онтології науки, її будові, природі складових компонентів і характері композиційних відношень. Завдяки цьому онтологія науки може бути представлена у вигляді більш-менш упорядкованого світу об'єктів, внутрішньо структурованого на окремі онтологічні системи, що несуть на собі те чи інше пізнавальне навантаження. Поняття співвіднесеності характеризує онтологічні системи в їх спрямованості до наукового знання і означає корелятивність об'єктів концептуальним схемам. Унаслідок цього системи об'єктів конституюються як специфічні предметні області конкретних систем наукового знання і, зокрема, окремих наукових теорій.

Якісна своєрідність сучасного розуміння онтології полягає в

тому, що її конституювання, внутрішня структура, природа її складових компонентів і характер композиційних відношень тісно пов'язуються з пізнавальною діяльністю суб'єкта, з природою матеріального, концептуального і мовного пізнавального інструментарію, завдяки чому об'єкт дослідження виступає вже не тільки репрезентантом аподиктичної реальності, але й формою її суб'єктивної підготовки.

Дієва роль суб'єктивного фактора в конституюванні об'єктів наукових теорій особливо стала беззаперечною, відколи відбувся закономірний перехід від класичної до неklasичної науки. Сфера наукових досліджень охопила нові види реальності з незвичними властивостями – мікросвіт, мегасвіт, світ нанотехнологій тощо, явлення і структура яких принципово не можуть бути даними дослідникові безпосередньо, а опосередковуються пізнавальними здатностями суб'єкта і рівнем їх технічного оснащення. Став надзвичайно відчутним вплив спостерігача на об'єктивний стан речей, що істотно змінює об'єкт дослідження порівняно зі станом, який він має в контексті свого природного існування. У наукову практику було введено нетрадиційні способи членування реальності та її даності в процесі дослідження, набрали повсюдного застосування різні способи ідеалізації та побудови абстрактних конструкцій, стало нормою введення об'єктів в предметне поле наукових теорій логічним шляхом, змінилися форми їх концептуалізації і онтологізації. М.В.Попович, аналізуючи семантичні аспекти питання, переконливо показав, що навіть прийняття будь-якої мови – природної, формалізованої чи мови науки як “понятійного апарату наукової теорії і застосованих нею засобів доказу” – та ставлення їй у відповідність певного світу об'єктів тягнуть за собою наслідки, які слід “природно віднести до суб'єктивних факторів у пізнанні”, оскільки це передбачає відповідне членування, категоризацію та ідеалізацію реальності, її препарування до виражальних можливостей даної мови. Це говорить про те, що вже в лінгвістичному розумінні існувати “означає, як мінімум, бути об'єктом думки” [2, 6–7, 146–147, 65–102]. Тут міститься генетичне коріння складної проблеми фізичної реальності у філософії науки і проблеми існування в логіці.

Важливість суб'єктивного фактора у процесі творення онтологічних форм відкриває широкі можливості продуктивного застосування феноменологічного підходу для поглиблення нашого розуміння природи пізнавального суб'єкт-об'єктного відношення, для пошуку розв'язання важливої логіко-гносеологічної проблеми взаємодії суб'єкта і об'єкта в сфері формування онтології науки. Як

такий, що постулює продуктивну функцію суб'єктивності, феноменологічний підхід здатен гнучкіше зобразити, як і яким чином, у яких формах реальний світ репрезентується суб'єктові пізнання, яких перетворень та модифікацій зазнає реальність, постаючи перед дослідником та його методологічною свідомістю у ранзі об'єкта. За його допомогою вдається пояснити і з'ясувати механізми того, як і яким чином наукове знання, особливо високого рівня абстракції, набуває предметного змісту так, що теоретично сконструйовані об'єкти набирають онтологічного статусу і адекватно репрезентують об'єктивну реальність. Феноменологічний підхід через використання категорій суб'єктивного спроможний глибше з'ясувати природу, логіко-методологічні механізми конституювання і функціонування об'єктів у сфері науки та наукового мислення, формування ієрархії їх систем. Як методологічний принцип, феноменологічний підхід ставить завдання пояснити, як у процесі пізнання реальний світ сприймається та усвідомлюється.

Феноменологічний підхід до розуміння природи світу об'єктів має давно традицію в історико-філософському процесі, в межах якого було сформульовано низку засадничих положень цього підходу і вироблено певні категоріальні схеми його застосування в методології науки. Початкові ідеї феноменологічного характеру та їх концептуальний вираз можна знайти вже в античній філософії. Так, давньогрецький філософ Протагор сформулював основний онтологічний принцип софістики з чітким феноменологічним забарвленням, згідно з яким саме людина виступає мірилом усіх речей. У філософських настановах Сократа на чільне місце висувається образ "шукаючого мислення", завдання якого – пізнавати зовнішній світ через пізнання самого себе, чим утверджується замість космоцентристського антропоцентристське уявлення про будову всесвіту. Відштовхуючись від сократівських настанов, Платон будує онтологію світу на основі вчення про впорядковану систему ейдосів, які зумовлюють достовірність буття речей. Через феномен "природжених ідей" утверджується принцип пізнавальної активності суб'єкта.

У філософії Нового часу у зв'язку з бурхливим розвитком природознавства феноменологічні виміри процесу пізнання набирають значно конкретнішого вигляду. Вже Томас Гоббс, враховуючи досвід розвитку науки свого часу, обстоював тезу про здатність суб'єкта формувати об'єкти пізнання, істотно трансформуючи предмети зовнішнього світу. Джон Локк, хоч і спростовував уявлення про існування "природжених ідей", все ж не наважувався надати всім властивостям абсолютної уречевленості –

вторинні з них конститууються за визначальної участі чуттєвих здатностей людини. У гносеологічній концепції Рене Декарта достеменність існування реального світу як джерела об'єктів пізнання впливає з достеменності існування мислячого суб'єкта, його самосвідомості, розуму й мислення.

*Кантівське подвоєння реального світу.* Системна розробка феноменологічного підходу та його широке застосування в теорії пізнання бере свій початок від філософії Імануїла Канта, який побудував розгорнуту і цілісну гносеологічну концепцію феноменологічного розуміння онтології науки, як і онтології взагалі, спираючись на тогочасний пізнавальний досвід математики, природознавства, в першу чергу фізики, та метафізики. Ця система не втратила свого методологічного значення донині. Її реконструкція важлива ще й тому, що в свій і подальші часи І. Кант не знайшов розуміння у багатьох природодослідників та філософів, особливо матеріалістичної традиції. Йому необгрунтовано робили закиди щодо суб'єктивізму, дуалізму і агностицизму, хоч сам Кант подібних самооцінок не висловлював.

Свою філософію пізнання мислитель не називав феноменологією, хоча такою вона була за своїм призначенням, постановкою і способами розв'язання гносеологічних проблем. В основу своєї концепції він поклав обгрунтоване ним принципове положення про виняткову функцію самосвідомості, чуттєвого споглядання і раціонального мислення, розсудку і розуму в творенні онтологічних форм та у їх явленні. На рівні логічного і філософського узагальнення Кант концептуалізував практику наукового пізнання та конкретно-методологічну свідомість, котра стихійно культивувалася природодослідниками. Йому вдалося безпосередньо пов'язати формування онтології пізнання з творчою діяльністю розуму і дійти висновку про неможливість скласти жодного уявлення щодо сутності будь-якої онтології без звернення до пізнавальних здатностей суб'єкта.

Феноменологічна складова теорії пізнання І.Канта втілюється в системі положень, що відіграють роль вихідних засад для постановки і розв'язання логіко-методологічних проблем, з якими явно чи неявно зіштовхувався кожний аналітик, котрий прагнув осмислити нетрадиційні ситуації, виниклі у зв'язку з бурхливим розвитком науки Нового часу. Кант виходив з того, що: а) центральною ланкою процесу пізнання є "самодіяльність мислячого суб'єкта", який володіє належними пізнавальними здатностями, способами препарування об'єкта і ініціює будь-який акт пізнання; б) своє власне існування в просторі і часі суб'єкт постулює наперед (інакше

неможливо визначити перший крок, що започатковує пізнання); в) усвідомлення свого власного існування суб'єкт набуває через сприйняття речей, що розміщені поза ним; г) факт "існування зовнішніх речей не передбачається наперед", а визначається як результат взаємодії їх із суб'єктом; д) усвідомлення існування речей поза суб'єктом відбувається одночасно з усвідомленням його власного існування; е) спосіб, яким суб'єкту даються предмети, являє собою зовнішній досвід, котрий є єдиним джерелом пізнання і визначає внутрішній досвід, що оформлюється у вигляді системи знання; ж) хоча "все наше знання починається з досвіду", та не все в ньому "походить від досвіду" [3, 39, 176] – воно містить у собі також те, що вносять у нього пізнавальні здатності суб'єкта.

З цих позицій І. Кант концептуалізував інтуїтивне усвідомлення того, що природа не є простим "агрегатом у просторі і часі", а являє собою сукупність речей, які "силою певного внутрішнього принципу причинності наскрізь пов'язані". Він добре розумів, що природний світ так, як він існує в дійсності, не може бути редукований до загальної сукупності усіх об'єктів пізнання, котрі становлять онтологію науки. Існує природна реальність, яка лежить за межами людського досвіду і предметного поля науки. Тому так, як вона існує сама собою, природа не була, не є і принципово не може бути об'єктом наукового дослідження вся одночасно, в повній цілковитості та у своїй тотальності. У процесі пізнання вона певним чином членується, трансформується, препарується і виокремленими онтологічними одиницями вкпочається, втягується в предметне поле науки відповідно до логіки самого процесу пізнання. Як вважає І. Кант, втягування природи в сферу наукового розгляду здійснюється через дію, в якій реалізуються пізнавальні здатності суб'єкта – різні форми чуттєвості, споглядання та мислення. У своєму систематичному застосуванні вони утворюють досвід, котрий є єдністю природного і суб'єктивного, емпіричного і раціонального. У кінцевому підсумку вибудовується новий пласт реальності, який суттєво відрізняється від природи, такої, що існує сама собою. Цей новий пласт нашаровується над природним світом і відзначається своїм особливим онтологічним статусом. Як бачимо, І. Кант свідомо і не безпідставно припускався онтологічного подвоєння природного світу. Він розділив його на світ, що існує сам собою, та світ предметів пізнання. Кожен із цих природних світів характеризується своїми власними, притаманними йому якостями і визначеннями.

Перша частина світу, тобто природний світ, що існує сам собою, характеризується онтологічною самодостатністю. Його складають матеріальні речі, котрі існують поза межами людського досвіду, до

здійснення актів мислення і пізнання. Такі речі Кант називає речами у собі, або ноуменами. Ноумени не є об'єктами пізнання, оскільки не даються в чуттєвому досвіді і виступають щодо нього потойбічними, або трансцендентними, речами. Однак поняття “ноумен” може вживатися в розумінні об'єкта пізнання в двох сенсах: в негативному – коли мається на увазі, що він не є об'єктом чуттєвого споглядання, та в позитивному – коли мається на увазі, що він є “об'єктом нечуттєвого споглядання”, тобто “особливого способу споглядання, а саме інтелектуального споглядання”. У позитивному сенсі ноумени як об'єкти не можуть виступати реальними об'єктами ні в математиці, ні в природознавстві. Такими вони можуть мислитися лише в сфері чистого умоглядного, тобто спекулятивного, розумування, що є цариною метафізики. Ця обставина робить об'єкти в позитивному сенсі суто розсудковими сутностями, котрі виступають засобами “для обмеження домагань чуттєвості”. Оскільки на них не поширюються форми чуттєвого споглядання та мислення, функція ноуменів як понять про об'єкт зводиться лише до “негативного застосування”. Розсудок може мислити ноумени як об'єкти, але лише як трансцендентальні об'єкти, що зумовлюють лише можливість самого пізнання і не можуть мислитися “ні як величина, ні як реальність, ні як субстанція”. Цим засвідчується, що “поняття ноумена не є поняттям об'єкта” як компонента онтології знання [3, 189 – 193, 208 – 209]. Основна гносеологічна функція світу ноуменів, за Кантом, полягає в тому, що він становить собою єдину об'єктивну, матеріальну причину, яка породжує другу частину природного світу і зумовлює його дійсне існування. У процесі спричинення трансцендентний світ ноуменів перетворюється в трансцендентальний, наявність якого є необхідною умовою того, що власне пізнання як таке є взагалі можливим.

Друга частина предметного світу не наділена властивістю онтологічної самодостатності. Вона вибудовується над першою у вигляді специфічних онтологічних форм внаслідок дії трансцендентних предметів на органи відчуття, чим породжуються певні суб'єктивні враження. За допомогою просторових і часових форм зовнішнього споглядання ці враження відповідним чином фіксуються, впорядковуються і усвідомлюються як щось зовнішнє, що існує поза суб'єктом. Ці похідні онтологічні утворення, що існують у просторі і часі, Кант називає явищами, або феноменами, котрі складають “природу як сукупність предметів у досвіді”. Вони конститууються на двох принципово різних основах: на матерії, даній у чуттєвому спогляданні, та формі, котра цілком готовою перебуває в свідомості, в мисленні до акту чуттєвого сприйняття. Оскільки явища, або феномени, передують поняттю та актам

свідомості, то Кант надає їм статусу об'єктивної реальності. Проте, на відміну від об'єктивної реальності речей у собі об'єктивна реальність явищ, або феноменів, зумовлюється "об'єктивною реальністю зовнішнього споглядання", котра, в свою чергу, "необхідно пов'язана з реальністю внутрішнього чуття, чим уможлиблюється досвід взагалі" [3, 27 – 37, 175 – 176]. Якщо існування ноуменів задається суб'єктові а priori, то сукупність феноменів задається а posteriori, і в інший спосіб жодне з явищ не може бути заданим суб'єкту. Творення світу реальних явищ на основі діяння потойбічних речей у собі на органи чуттів людини та за допомогою апріорних форм мислення і самосвідомості, емпіричного досвіду відводить суб'єктивній сфері роль необхідного компоненту процесу формування онтології науки.

Осмислюючи кантівське подвоєння світу, можна зробити цілком зрозумілий висновок, що широко вживаний закид Кантові про те, що постульований ним трансцендентний світ речей у собі випадає зі структури пізнавального відношення, не має під собою достатніх підстав і є некоректним. Адже трансцендентний світ, хоч і не є безпосереднім об'єктом пізнання, проте з об'єктивною необхідністю спричиняє існування всього розмаїття явищ, які постають дійсними об'єктами пізнання, і потенційно містить у собі можливість нескінченного розширення предметного поля науки. І справді, що можна сказати про електрони, протони, елементарні частинки взагалі, про фізичні поля, Всесвіт, про субстрат живого, історичну реальність поза тим, що ми про них знаємо? Тільки а priori те, що поза межами того, що ми знаємо а posteriori, простягається безмежний непізнаний пласт реальності, котрий постачав, постачає і постачатиме все нові й нові об'єкти, постійно розширюючи наше знання і роблячи процес пізнання невичерпним. Трансцендентне не встановлює меж пізнанню як такому, а фіксує їх історично зумовлену реальну наявність, котра долається подальшим розвитком науки. Без існування трансцендентного світу речей у собі пізнання постає настільки неможливим, наскільки воно неможливе поза існуванням світу емпіричних явищ. Розмежуванням і взаємним зумовленням можливого і дійсного в пізнанні І.Кант відобразив фундаментальні закономірності реального процесу наукового пізнання.

*Кантівська типологія об'єкта.* Предметний світ, який утворюють якісно різноманітні феномени і якому не притаманна онтологічна самодостатність, І. Кант наділяє тією фундаментальною перевагою, котра позиціонує його, цей світ, як упорядковану за внутрішніми принципами причинність системи об'єктів пізнання. Однією із фундаментальних характеристик об'єкта пізнання є його

синтетичність, котра забезпечується трансцендентальною єдністю апперцепції, через яку все дане в емпіричному спогляданні розмаїття “об’єднується в понятті об’єкта”. Внаслідок цього об’єктами пізнання виступають не тільки одиничні явища та їх властивості, але й їх конструктивні поєднання, узагальнені в поняттях. Ця думка І. Канта про синтез одиничного і загального в формуванні об’єкта є надзвичайно плідною для розуміння сутності онтології науки.

Кантівське тлумачення природи об’єкта відзначається також тим, що воно не обмежується поняттям уречевленої субстанціональності. Об’єктом пізнання мислитель вважає все, що усвідомлюється. Ними можуть бути предмети природи, що співвідносяться з уявленнями суб’єкта, а також всілякі уявлення про предмет, оскільки вони водночас самі виступають “предметами свідомості”. Таке розуміння дало змогу Канту відійти від традиційного стереотипу ототожнення об’єкта лише матеріальними сутностями, поглибити і поширити його поняття на ментальні та ідеальні сутності, концептуальні утворення. Онтологічний статус об’єкта пізнання вже перестає бути лише ознакою його уречевленості, а відзначається в структурі пізнавального відношення своєю контрапозицією щодо суб’єкта, його мислення і свідомості. За часів Канта це була смілива думка, яка неоднозначно сприймалася і мала чимало своїх критиків. Проте в подальшому розвитку науки вона знайшла цілковите виправдання.

Уявлення Канта про єдність одиничного і загального в формуванні об’єкта, його позасубстанційність стало філософською предтечею, зокрема, того логіко-лінгвістичного розуміння онтології знання, що ґрунтується на допущенні абстракції великої сили. Відповідно до неї предметна область наукової теорії набирає вигляду семантичної структури, яка охоплює світ незалежно від природи їх значень, щодо яких висуваються твердження і формулюються значущі вирази формалізованої мови як про свої об’єкти [4, 24 – 36, 279].

Власне для І. Канта окреслене розуміння стало логічною підставою для визначення першої у філософії конкретної типології об’єктів пізнання в сучасному розумінні слова. За логічну ознаку вичленування та означення того чи іншого типу приймається вирішальне місце, яке посідає кожна з пізнавальних здатностей людини в продукуванні онтологічних форм. У розрізі сучасної термінології кантівські визначення типу об’єктів можна охарактеризувати так, що об’єкти, в становленні яких вирішальну роль відігравали різні форми чуттєвості – відчуття, сприймання, зовнішнє чуттєве споглядання, чуття, набувають онтологічного статусу емпіричних об’єктів. Натомість об’єкти, в конституюванні яких визначальне місце займають розсудкові форми – мислення,



розсудкове споглядання, категорії, поняття, судження, відзначаються онтологічним статусом вищого рівня абстракції і можуть бути поійменовані як теоретичні. Кант називає їх величинами. А ті з них, котрі вводяться в предметне поле пізнання за допомогою форм чистого розсудку, чистого споглядання і чистого розуму, можна віднести до ідеальних чи ідеалізованих об'єктів, тобто чистих. Цілком зрозуміло, що кожен із типів має свою царину переважного функціонування. У міркуваннях І.Канта вони розподілені так, що теоретичні об'єкти характерні для математики, емпіричні і теоретичні – для природознавства, а ідеальні, або чисті, об'єкти – для метафізики.

Конструювання кожного типу об'єктів здійснюється у властивих для них сферах пізнання та з допомогою належних механізмів. Для І.Канта сконструювати об'єкт означає дати його в “спогляданні а priori” і знайти йому відповідник в емпіричному спогляданні. Емпіричний об'єкт конструюється в сфері зовнішнього досвіду через відповідну предметну дію. Ідеальні, або чисті, об'єкти конструюються у сфері чистого спекулятивного пізнання, коли розум вивисується над повчаннями зовнішнього досвіду і сам “обирає собі об'єкт для мислення”. Він конструює його, виходячи з “конструкції понять” та своїх власних принципів, не звертаючись до зовнішнього досвіду, дотримуючись лише дисципліни чистого розуму, тобто певних раціональних правил. Теоретичні об'єкти, або величини, конструюються у сфері логічного мислення під час застосування формальних процедур абстрагування. При цьому мислення цілком відволікається від своєрідності і конкретного змісту предметів, встановлює для них “певне позначення” і за допомогою “символічної конструкції” впроваджує їх у “дискурсивне пізнання” [5], вибудовує в спогляданні зображення усіх операцій конструювання відповідно до певних загальних правил. З операційного боку конструювання об'єктів у математиці здійснюється за допомогою набору дефініцій, прийняття і реалізації системи аксіом, проведення демонстрацій у спогляданні на емпіричному або знаковому рівнях [3, 411 – 420].

У зв'язку з останньою обставиною І.Кант впроваджує у філософський вжиток іще одну категорію типів об'єктів, розрізнених у царині онтології науки. І це розрізнення має глибокий методологічний смисл. Логічною підставою для такої типології приймається дія мислення щодо віднесення сконструйованого об'єкта до певного предмету зовнішнього світу і пошуку його відповідника серед емпірично даних явищ. У цьому відношенні сконструйовані об'єкти, вважає Кант, мають двояку природу і можуть розглядатися з двох боків. З одного боку, це – предмети, дані у формах чуттів і мислимі у категоріях розсудку, значення яких розкривається у

відкореспондентуванні до об'єкта і для яких знаходиться відповідник серед предметів зовнішнього досвіду. З другого боку, це – предмети, мислимі в категоріях “розуму, що прагне за межі досвіду”. Якщо з'ясується, що існує спосіб, зокрема, експеримент, котрий забезпечує дієвість пошуку відповідника, то сконструйований об'єкт слід вважати реальним. Якщо такого способу жодним чином не дано, то сконструйований об'єкт є “суто трансцендентальним”, тобто таким, що реально не існує, але зумовлює можливість пізнання. Висловлюючись по-сучасному, можна з упевненістю сказати, що тут Кант має уже на увазі особливі компоненти теоретичних мов, які нині мають найменування конструктів [6], тобто теоретичних побудов, щодо яких немає собі реальних відповідників і які розглядаються найчастіше як засоби теоретичного опису реальної дійсності.

У підсумку феноменологічна концепція І.Канта формує відповідне їй загальне уявлення про всеосяжну картину процесу пізнання як суб'єкт-об'єктної взаємодії. Ця картина змальовується за допомогою трьох фундаментальних компонентів, щільно пов'язаних між собою. Перший із них являє форми споглядання і мислення, у сфері функціонування яких продукується, систематизується і існує знання. Тобто перший компонент – це світ знання. У другому компоненті зосереджено сукупність пов'язаних за принципом причинності явищ, або феноменів, що позиціонують себе як світ об'єктів пізнання, або онтологію науки. Він співвідноситься з системою знання, визначає його предметний зміст та істинність. Третій з них являє собою об'єктивний світ ноуменів, або речей у собі, котрі, попри те, що не є безпосередніми об'єктами пізнання, слугують безпосередньою причиною їх існування і, відтак, необхідною умовою можливості будь-якого пізнання.

Значущість феноменологічної концепції І.Канта полягає в тому, що вона справила неабиякий вплив на розвиток природознавства та його методології, а також на подальший розвиток теорії пізнання і філософії в цілому – вплив, який важко переоцінити. По суті не існує жодного скільки-небудь серйозного напрямку наступних досліджень у галузі гносеології та філософії науки, який у тій або іншій формі не звертався б до основних кантівських ідей, чи то для потреб позитивної розробки, чи то для потреб критики. У критичній філософії Канта містяться ідейні витoki: феноменологічної схильності Шопенгауера, який висуває і обстоює важливу тезу про істотну зумовленість онтології пізнання властивостями інтелекту та волі; вчення Гегеля, який простежує феноменологію духу від чуттєвої достовірності до абсолютного знання через творення і подолання онтологічних форм; концепції Гуссерля, котрий за допомогою

трансцендентальної редукції формує універсальну онтологію, що претендує на абсолютне обґрунтування позитивних наук. Значною мірою завдяки Канту і Гуссерлю феноменологічний метод набув популярності і широкого застосування у різних галузях філософського знання, психології, культурології.

У підсумку завдяки цим та іншим феноменологічним концепціям склалася необхідна концептуальна система, серцевиною якої є категорії дійсного буття, предметної діяльності, явленого буття і усвідомленої реальності, інтенційної свідомості і волі, активного сприймання, феноменологічної редукції, онтологічного ототожнення, діяльного мислення і розуму. Ця концептуальна система відкриває свої можливості для логіко-методологічної реконструкції автентичних уявлень про сутність та будову сучасної онтології науки як предметно-сислової структури, що є результатом формоутворень пізнавальної діяльності та їх натуралізації.

Феноменологічний підхід характеризується належним рівнем універсальності, оскільки в пізнавальному процесі не існує якоїсь онтологічної конструкції, яка була б геть незалежною від суб'єктивності, від способів вищлювання з універсуму реальності окремих одиниць, що мають модус об'єктів науки.

## Література

1. *R. Eisler. Wörterbuch der philosophischen Begriffen.* – 1928.
2. *М.В. Попович. Философские вопросы семантики.* – К., 1966.
3. *І. Кант. Критика чистого розуму.* – К., 2000.
4. *А. Черч. Введение в математическую логику.* – М., 1960.
5. Ця думка І.Канта вочевидь перегукується з міркуваннями Р.Карнапа щодо задання онтології формалізованої теорії через прийняття відповідного мовного каркасу, що передбачає два способи введення об'єктів у предметну область наукової теорії, та формулюванням проблеми зовнішнього й внутрішнього існування. (Див.: *Карнат Р. Значение и необходимость.* – М., 1959. – С. 301 – 307.)
6. У середині минулого століття з'ясування природи і онтологічного смислу конструктів зайняло поважне місце в логіко-методологічних дослідженнях вітчизняних і зарубіжних учених у зв'язку з проблемою фізичної реальності і достеменністю існування. (Див.: *Ледников Е. Е. Проблема конструктов в анализе научной теории.* – К., 1996; *Критический анализ номиналистических и платонистических тенденций в современной логике.* – К., 1973. – С. 29 – 55, 83 – 103.)

**ТОЛЕРАНТНІСТЬ У СУЧАСНОМУ СВІТІ ДИСЕНСУСУ**

Світ, у якому ми живемо, – це світ дисенсусу, а постмодерністський соціум – це, зазначають західні дослідники, суспільство “роз’єднаних” і “відокремлених”, а рівновага – лише момент в його житті. Несумісність має місце і в людських стосунках, і в людському існуванні. Конфлікт засвідчує себе, по суті, як екзистенційний вимір буття, як архетип існування людини й суспільства. Взагалі конфлікт, як явище, що роз’єднує і розщеплює буття, завжди вважали небезпечним, таким, що розбалансовує упорядкованість суспільства, світу загалом. Він потенційно руйнівний і потребує вироблення соціальних механізмів його стримування, стимулювання та ін. Однак у наш час у світі існують докази того, що й самі конфлікти можуть породжувати цінні зв’язки, які зміцнюють демократичні суспільства, надають їм відповідної сили, єдності, згуртованості. “Соціальний конфлікт, – пише А.Гірсман, – це опора демократичного суспільства” [1, 206], його невіддільна частка нарівні з плюралізмом. А в інтерпретації М.Фуко “пригнічення” конфлікту є пригніченням свободи, тому що “привілей брати участь у конфлікті – це випадок свободи”. Тому конфлікт, вважає цей автор, – це не наскрізь негативне явище, не виключно зло чи “хвороба”, яку неодмінно треба долати. За такого підходу втрачається можливість конструктивного використання конфлікту, який постає саме як екзистенційний, отже, як нездоланий, “такий, що навіки”, як алгоритм існування. Він, як і деструкція взагалі, може слугувати водночас і справі розщеплення, роз’єднання буття, і справі структурування реальності, справі життя. Це та “невеличка”, але важлива частинка організації всіх живих істот і суспільств, що зберігає й утримує систему функціонування і саме життя.

Однак, як і чим в такому світі, в якому існує “напрута”, досягається краще і більше порозуміння? Як взагалі можна спілкуватися в такому бутті, сповненому конфліктів? Світ, безперечно, складається з речей, онтологічний статус яких має бути усвідомлений ще до вступу в будь-які стосунки з ними. Якщо буття речей є найвищим і передує спілкуванню, якщо все, що існує, постулює своє власне буття як “дане” людині, то світ складається насправді з фрагментарного існування, в якому істоти є його частками ще до того, як вони почнуть співвідноситись одна з одною. “Ви маєте спершу бути, а вже потім вступати в стосунки”. “Істина як спілкування” приводить не до розчинення різноманітності істот в

єдиному величезному океані буття, але навпаки, – до “утвердження їхньої інакшості”. “Таїна буття”, – каже Й.Зізіулас у книзі “Буття як спілкування”, – в тому, що тут інакшість і спілкування становлять не протилежності, а єдність. Таке ототожнення інакшості з єдністю, за висловом Сартра, не сумісне з “гріховним існуванням”, яке ми – люди, народжені як індивіди, маємо тенденцію “захоплювати й привласнювати” та прагнемо панувати над ним. Цей “індивідуалізований та індивідуалізуючий Адам у нас” і є наш “первородний гріх”, унаслідок якого “Інші” (тобто буття, що існують поза нами) стають нашими “ворогами” і “нашим первородним гріхом” (Сартр).

Отже, як можна спілкуватися в такому бутті? Яким має бути спосіб дій, поведінки, здатний утримати сторони від прихованого чи актуального насилля? Якими мають бути стратегія і тактика в сьогodenному суспільстві, яке, з одного боку, є “конфліктним”, а з іншого, за висловом Річарда Рорті, є “суспільством, що дискутує”? Саме спосіб існування конфлікту “як контрольованого прояву насилля, чи в крайньому разі намірів насильницького втручання, – пише Євген Бистрицький, – і визначає необхідність сучасного визнання ситуації толерантності” [2, 132]. Ознака толерантності, на сьогodenшній день, – це, передусім, “можливість домовлятися”. А “домовляння є заміщенням реального силового зіткнення мовно-комунікаційними (політико-дипломатичними, легальними) та інформаційно-просвітницькими діями [2, 132].

Сучасне суспільство, безперечно, потребує такого роду домовленостей і толерантності. Але толерантність і домовленості доби демократії та посткомунізму радикально змінюють сенс. Ми всі є учасниками публічної дискусії, зазначає Ю.Габермас. Ми вступаємо в діалог, спілкуємося, ми – розмовні істоти – такою є фундаментальна форма суспільного існування, яке, однак, не завжди розв’язуючи свої проблеми в конфліктах або боротьбі, переживає “свій мовний досвід як упорядковану комунікацію”.

Як ми здійснюємо діалог? Які правила потрібні для взаємного порозуміння людей? Як ми можемо ефективно обмінюватися аргументами під час суперечки? Людина, на думку Габермаса, імпліцитно звертається до універсальних норм, які впорядковують її мовну поведінку, вона спонтанно використовує широку раціональну модель відношень між соціалізованими суб’єктами. Саме поняття інтерсуб’єктивного раціонального розуму Габермас визначає як комунікативний розум і комунікативну дію. І саме комунікативна дія вводить дещо загальне – узагальнююче та об’єднуюче для індивідуального та соціального, а саме: створює сферу

інтерсуб'єктивного. Таке розуміння комунікативних дій виводить на перше місце мову. Оскільки досягти розуміння і порозуміння – це головна мета мови, то будь-які дії (і не тільки мовні) можуть вивчатися в рамках мовних моделей.

“Розуміння”, за висловом Дільтея, є постійним знаходженням “Я” в “Ти”. В цьому плані окрема людина як ізольована істота – “пусте місце”. Саме завдяки здатності до розуміння та здатності до емпатії людина має певний “внутрішній доступ” до Іншого, що робить внутрішній світ останнього “прозорим”. Взагалі “всі форми людської життєвої спільноти є водночас і формами мовної спільноти”, твердить Гадамер в “Істині і методі”. Що ж до міжособистих стосунків, то вони аж ніяк не є безпосередньою зустріччю між “Я” і “Ти”, а мають опосередкований мовою та мовленням характер. Саме “мова” є підґрунтям комунікації, і саме “мова” та розуміння формує простір нашої свободи (Гадамер).

На тверде переконання Річарда Рорті, не існує нічого, окрім “ми”, і не існує нічого, окрім “діалогу”, тому нам треба звільнитися від останніх реліктів “транскультурної раціональності”. А що ми називаємо сьогодні раціональністю? Ю.Габермас відповідає так: “Раціональний розум, сконцентрований на суб'єкті, визначає міру його раціональності, виходячи з критеріїв істинності та успіху, що регулюють відношення, в яких суб'єкт, котрий пізнає і діє задля досягнення певної мети, перебуває зі світом можливих об'єктів або станів. Але від того моменту, коли ми починаємо розуміти знання як опосередковане комунікацією, раціональність вимірюється спроможністю осіб, які беруть участь у взаємному спілкуванні, самоорієнтуватися, скоряючись вимогам обґрунтованості, що накладаються на інтерсуб'єктивне спілкування. Комунікативний раціональний розум запроваджує критерії раціональності як функцію аргументаційних процедур, що мають за мету високо оцінювати претензії на пропозиціональну істинність, на нормативну слушність, на суб'єктивну щирість і, нарешті, на естетичну несуперечливість. Тобто із взаємозалежності між різними формами аргументації, – іншими словами, вдаючись до прагматичної логіки аргументації, – ми можемо добути процедурне поняття раціональності, яке завдяки тому, що воно інтегроване не тільки в практичний та моральний вимір, а й у вимір естетичний та експресивний, виявляється багатшим за поняття раціональності теологічної, вирізьбленої лише в когнітивному та інструментальному вимірі. Це поняття є експлікативним конденсатом потенціалу раціонального розуму, що спирається на фундамент обґрунтованості мовного спілкування. Ця комунікативна раціональність нагадує про античні концепції логосу,

оскільки включає в себе, на рівні конотацій, ту властивість, завдяки якій мовна комунікація може примиряти співрозмовників, не вдаючись до примусу, і створювати консенсус, коли ті, хто бере в ній участь, долають завдяки раціонально вмотивованій згоді концепції, спочатку позначені суб'єктивною упередженістю. Комунікативний раціональний розум визначає себе в децентралізованому розумінні світу [3, 148].

Отже, поряд із інструментальною раціональністю, зорієнтованою на вигоду, існує раціональність комунікативна, що визначається як процес взаєморозуміння, пов'язаний із людською мовою. Суб'єкти в такому разі прагнуть до раціонально вмотивованої згуртованості, згоди, пов'язаної з нормами, які дійсні для всіх.

“Я називаю комунікативними такі взаємодії, в яких учасники доходять згоди, щоб розумно координувати плани своїх дій; досягнута таким чином узгодженість далі визначається мірою інтерсуб'єктивного визнання вимог обґрунтованості. Коли йдеться про експліцитно лінгвістичні процедури взаємопорозуміння, діячі, досягнувши згоди з якогось питання, встановлюють вимоги істинності, справедливості або щирості, залежно від того, чи вони мають на увазі щось таке, що відбувається в об'єктивному світі (тобто сукупності етапів речей, які реально існують), у світі соціальної спільноти (тобто сукупності інтерперсональних взаємин, законно запроваджених усередині соціальної групи), або у суб'єктивному персональному світі (тобто сукупності пережитого досвіду, до якого має доступ кожен індивід). Але тоді як у стратегічній діяльності один впливає на іншого емпірично (або погрожуючи йому карами, або обіцяючи винагороду) з метою досягти бажаного результату взаємодії, в комунікативній діяльності учасники спонукають один одного діяти спільно за допомогою раціональної аргументації, і це досягається внаслідок тих зобов'язань, які бере на себе кожен, хто приєднується до мовного акту” [3, 79].

Усякий обмін аргументацією припускає неупередженість, відповідальність співрозмовників, осмислений характер мови тощо, а отже, раціональність, мислиму як узгодженість і здатність орієнтуватися в дискусії, скоряючись певним вимогам обґрунтованості. Комунікативний раціональний розум уявляється як спроможність дискурсивно розвивати свою думку, підпорядковуючи її інтерсуб'єктивним вимогам, прив'язаним до вільної полеміки відповідальних співрозмовників, внаслідок чого досягається консенсус.

Але постає питання: що дає нам змогу відрізнити “істинний” консенсус від неістинного? Відповідаючи, Габермас пропонує

поняття “ідеальна мовна ситуація”, яка характеризується такими умовами: рівністю шансів у застосуванні комунікативних мовних актів учасниками дискурсу; рівністю шансів на тематизацію думок і на критику; свободою самоствердження, яка попереджає формування придушених комплексів; рівністю шансів у застосуванні регулятивних мовних актів, що забезпечують взаємність у відносинах учасників дискурсу і виключають привілеї – односторонні зобов’язуючі норми спілкування тощо. Тільки в тому випадку, коли виконуються зазначені умови, “дискурс” буде саме “дискурсом”, а “не залякуванням, обманом чи індоктринацією”. Можна сказати, що ідея “ідеальної мовної ситуації” являє собою структурну модель зразкової демократичної процедури, в розумінні Габермаса. Саме таким чином сформований консенсус – це, безперечно, лише ідеальна модель. Питання полягає в тому, наскільки чи в якому обсязі в сучасному суспільстві можуть реалізувати себе ці “емансиповані потенції комунікативної дії”? Модель “ідеальної мовної ситуації” являє собою “процедурну операціоналізацію” нормативного змісту комунікативної раціональності. І тому може діяти, як регулятивна ідея, ідеал.

Саме цей ідеал “прозорої раціональності”, що включає неупередженість, об’єктивність тощо, допомагає знайти ключ до процесів суспільного розладу і дає можливість уникнути непорозуміння у суспільному житті. У такий спосіб Габермас доходить і до поняття “прозорого громадського простору”, що спирається на взаєморозуміння. Саме так можна говорити про етику і політику, основу на комунікації, яка спирається на парадигму консенсусу, на демократичне порозуміння діючих осіб, які полемізують і підкоряються універсалістським принципам. Демократія, за Габермасом, означає “універсалізацію в лоні дискусій”.

Габермас створює “модель”, спроможну прояснювати розлад у функціонуванні суспільних механізмів і дати “справжнє розуміння структур колективного життя”. Він децентралізує моделі мислення стосовно суб’єкта (замкненого в собі cogito I. Канта) і пропонує сприйняти ідею “комунікативного раціонального розуму”. Фактично він трансформує кантівський практичний розум з його “монологічними максимами” та орієнтованістю на суб’єкт як автономну, раціональну істоту, здатну самостійно і вільно визначати для себе закон моральної дії, вільно підкорятись йому, на комунікативний розум з його “діалогічними максимами” і принципом універсалізації. “Навіть дискусія, – каже Ю. Габермас, – проведена в навчальному тоні або відтворена в свідомості (in mente), відрізняється від тестування максим, представлених на самому початку як



монологічні тестування, яке ми здійснюємо за моделлю категоричного імперативу. Поміщений під егідою комунікативної дискусії, яка включає в себе вільних і рівних партнерів, що не знають обмежень, принцип універсалізації вимагає, щоб кожен із учасників ставив себе на місце всіх інших; водночас кожен має зберегти можливість з'ясувати, чи він на основі взаємної критики, що стосується адекватності перспектив і тлумачення потреб, захоче у перспективі, яка щоразу буде його власною, визнати ту чи ту суперечливу норму за універсальний закон?" [6, 139 – 142]

Порівнюючи свою концепцію з класичною концепцією практичного розуму, Габермас відзначає дві відмінності. По-перше, комунікативний розум не може бути приписаним якомусь суб'єкту: чи то індивідуальному суб'єкту (як у Канта), чи макросуб'єкту (як у Гегеля та марксистській традиції). Його носієм є саме середовище (Medium) мови, як мовна діяльність, мовна дія і мовна комунікація. "Привласнення мови" – рівноцінне її знищенню та краху, бо мова одвічно є інтерсуб'єктивною стихією. По-друге, комунікативний розум не є джерелом норм дії. Абсолютність передумов комунікації (орієнтація на істину) не дає змоги обґрунтовувати абсолютну правильність того чи іншого способу дії. Будь-яке прийняття і консесуально підтвержене рішення лишається принципово погіршним, що вимагає надалі його корекції та кореляції. Саме так, у такий спосіб комунікативний розум розриває з нормативізмом розуму практичного.

Але нормативний зміст ідеї розуму все ж зберігається в концепції комунікативної раціональності, хоч і в зміненому вигляді: істина лишається тут регулятивною ідеєю. Орієнтація на істину в кожному окремому випадку комунікації, коли її учасники прагнуть аргументовано (а аргументація, за Габермасом, – рефлексивний вид комунікації) виправдати, обґрунтувати претензії на істинність своїх висловлювань, ще не забезпечує володіння істиною як такою. Ніхто не має привілеїв доступу до умов істинності (правильності, автентичності тощо), ці умови завжди піддаються інтерпретації індивідами, що живуть тут і тепер, – скінченими і соціально зумовленими.

Всяка комунікація є нормативною, бо означає "панування етичних, або моральних критеріїв і передбачає, що Інший – особа. В аргументованій розмові я постулюю відповідальність, повагу до Іншого тощо. Принцип універсалізації властивий самим формам дебатів, де виявляється те, що має значення для всіх. Комунікативний розум, який пов'язаний з мовою та з мовними актами, прагне до універсальності, до встановлення норм, які годилися б для всіх і

могли б бути прийнятними для всіх суб'єктів, що беруть участь у дискусії. Саме так виникає нова форма імперативу, яка породжується в дискусіях та дебатах.

Апель, відкриваючи сучасні дебати про етику мовлення та комунікацію, зазначає, що всяка людська спільнота, яка вдається до аргументованої мови, безперечно, повинна коритися певним етичним нормам. “Логіка, наука, інтелектуальні конструкції відсилають нас до сукупності осіб, до інтерсуб'єктивної згоди, а отже й до “ти повинен”, до категоричного імперативу, до цього обрїю всякої наукової мови, всякої аргументації. Одне слово, спільне розуміння висловлювань передбачає певну етику. Якщо існує інтерсуб'єктивний консенсус, якщо суб'єкти, що розмовляють, доходять згоди з якогось питання, то тільки тому, що вони ототожнюють один одного з елементами етичного універсуму” [5]. Комунікативна філософія “входить в етику” через відмову від доктрини ідеї тотальності, через інтерсуб'єктивний простір, діалогічні максими, через “зустріч з Іншим” та непряму зустріч з трансцендентним, що є слідом Безконечного” (Левінас).

Стосунки з Іншим безпосередньо визначають етику. “Етичний термін” завжди означає для мене, каже Левінас, “факт зустрічі”, відношення якогось “Я” до іншого “Я”, “трансцендентність і близькість”. Перед Іншим та його лицем виникає “чистий досвід спілкування з цим Іншим, який зливається з етикою: я знаю, я переконався на досвіді, що я відповідальний за цього Іншого, що його “екзистенційна” пригода для мене важить – і то більше, ніж моя власна” [6, 217]. “Лице Іншого” означає перше наближення до етики. У наближенні до лица реалізується й відношення до трансцендентного, Безконечного тощо. “Якщо існування Бога не можна довести, його можна принаймні впізнати, дивлячись на людське лице, яке віддзеркалює велич, яке має неемпіричні характеристики: людське лице священне і, милуючись ним, я кажу подумки: ти не вчиниш убивства! У стосунках віч-на-віч між людьми, що є пережитим досвідом, незвідним до жодних глобальних бачень, нам являється, поза всяким знанням, піднесеність етичного порядку. Отже, стосунки з Іншим безпосередньо визначають етику: етика – це людина у своїй людській ролі” [6, 217].

Ця “неможливість убити” для Левінаса має не тільки суто негативне та формальне значення. Зв'язок його з ідеєю безкінечного, або трансцендентним в нас, визначає останнє в позитивному значенні. Безкінечність постає у вигляді лица, що “чинить етичний опір, який паралізує мої сили і постає незламним і абсолютним із глибини очей, беззахисних у своїй оголеності та у своїй

безпорадності. Розуміння цієї безпорадності і цього палкого бажання робить Іншого близьким до нас” [6, 217]. Саме етичне значення Іншого виявляється, на думку Левінаса, вирішальним і первинним. Характерною і суттєвою ознакою “справжньої інтерсуб’єктивності” є руйнація взаємних претензій між суб’єктом і ставлення до Іншого як до рівноправного і вільного партнера. Комунікаційна діяльність, пов’язана з раціональною аргументацією, має стосунок до згоди та взаємин між партнерами-дискутантами. Тому Інший, який може категорично сказати мені своє “Ні”, зазначає Левінас, наражає себе тим самим “на лезо шпаци або револьверну кулю”, тому вся непохитна твердість його “Я роблю по-своєму” і його незламне “Ні” розсипаються вщент у ту саму мить. Інший є партнер у дискусії, і це – головне.

Можна сказати, “ідеальна мовна ситуація”, що пов’язана з раціональною аргументацією, інтерпретується не просто як “розмовна ситуація”. Це є й певна “діалогічна ситуація”. Первинною, головною структурою людської комунікації є спільне життя людей, визначальне для скзистенції. Тобто першим критерієм “справжньої комунікації” виступає суб’єкт-суб’єктне відношення. Діалогічне відношення не є лише міжлюдською сферою, – вирішальне значення воно має й для філософії інтерсуб’єктивності, бо, передусім у міжлюдських стосунках, “промовляючи слово, можна сподіватись на відповідь”. Слово, за визначенням М.Бахтіна, за своєю сутністю є двовимірним утворенням. Воно однаково мірою визначається як тим, чи є воно, так і тим, для кого воно є. Воно, як слово, є саме продуктом взаємовідносин того, хто говорить, з тим, хто слухає. У слові Я формує себе з точки зору іншої людини, кінець кінцем – з точки зору свого колективу. “Слово – міст, перекинутий між мною та іншою людиною”. Якщо одним своїм кінцем він спирається на мене, то іншим – на мого співрозмовника. “Отож слово – це спільна для нас, співрозмовників, територія” (Бахтін). Лише мовлення виступає опосередковуючим засобом міжлюдського відношення, особливо в тому розумінні мови, коли Я і Ти вбачають одне в одному адресатів свого мовлення, що сприяє їхньому взаємному саморозкриттю та взаєморозумінню.

У діалогічному відношенні, в якому за допомогою мови, де слово виступає життєвим проявом, висвітленням сутності особи, яка промовляє слово (а не знеособленим, як у науковому повідомленні), відбувається руйнація об’єктивних стосунків і взаємних претензій між людьми. Це відношення неодмінно має бути доповнене відношенням інтерсуб’єктивності: а саме, умовою визнання учасників комунікації як вільних і рівноправних суб’єктів. І ці два

відношення взаємопов'язані, бо без “взаємного визнання” не може здійснюватися “спів-буття” людей, як і навпаки.

Ми здійснили цей екскурс у комунікативну філософію, тому що остання є однією із найперспективніших концепцій, яка пропонує основу чи модель толерантного розв'язання різного роду конфліктів і непорозумінь у кожному конкретному суспільстві.

Однак надії та сподівання на комунікативну філософію як пошуку спільної ціннісної основи єдності не зовсім виправдують себе в буттєвому світі, бо комунікативна раціональність вимагає ідеальних умов і виконання певних стандартів. А повсякденне життя і “повсякденна політика” сучасного світу ніколи не досягають стандартів “комунікативної раціональності”, оскільки суспільне, публічне життя відбувається не в “ідеальних умовах”, що виключають застосування сили, а “блукає”, як каже М. Фуко, по більш широкій і “дикій території”, сповненій конфліктами. Будь-яке суспільство має виробляти процедури подолання і тих конфліктів, які не можуть бути вирішені “силою аргументованого мовлення”, навіть, якщо всі учасники їх є прихильниками “принципу раціональної аргументації”. Консенсус, який досягається засобами “аргументованого мовлення” і який потребує нейтралізації групових інтересів та досягнення компромісів, не завжди досяжний. Злагодя ніколи не досягається шляхом цілковитої нейтралізації приватних, групових уподобань, інтересів тощо.

Вочевидь, потрібна така форма співіснування в ситуації конфлікту, дисенсусу культур, цивілізацій, “яка б нікого не зачіпала за живе”. Можливо, такою формою на сьогоднішній день є толерантність? Адже толерантність, яка поціновує різноманітність, неідентичність, різність – індивідуальну, суспільну, культурну, є тим “серединним”, як казав свого часу Аристотель, “що є кращим і має перевагу над тим, що по обидва боки від нього розміщується”. Сучасна людина і сучасний світ як ніколи потребують цієї “серединності” та “стриманості” у ставленні до Іншого, до відміпностей і “неоднаковостей”, які існують у світі взагалі. Виховання цієї чесноти та утвердження етосу толерантності (принаймні на рівні людських стосунків) стає нагальною потребою сучасного, досить плюралізованого і пронизаного суперечностями світу. Не потрібні толерантність, стриманість там, де є повна симпатія, консенсус, де є діалог, можливість комунікації загалом. Прихильник толерантності виходить із переконання, що моральна амбівалентність є принципово нездоланною основою буття людини, він не виключає себе з того зла, в якому живе, і не відлучається від того добра, в ім'я якого живе. Йдеться не про ліквідацію насилля,

конфлікту тощо. Конфлікт, як і зло взагалі, має надто глибоке коріння в історичному і психологічному досвіді, в самій онтології людини. Йдеться про якісну зміну вектора свідомих зусиль людини – індивідуальних, колективних, соціально організованих.

Толерантність на сьогодні стає універсалиєю зовсім не тому, що вона є єдиною, спільною культурною цінністю. Навпаки, вона є свідченням того, що не існує того “єдиного спільного екзистенційного фундаменту”, окрім “від’ємного ні”, “ми не такі”. І “метод толерантності”, як каже Є. Бистрицький, попереджає “про ситуацію конфлікту”, про “ситуацію напружених відмінностей” і про “непотрібність добрих намірів сднання”. У цьому плані можна сказати, що толерантність – це не розв’язання конфлікту, а життя в конфлікті, або спосіб існування в конфлікті. Вона – ознака непримиренних і безкомпромісних людей. Імператив толерантності: “Будь у злагоді навіть з незлагодою!”, “Живи сам і дай жити іншому!”, “Не роби іншому того, чого ти сам не став би терпіти!”. Чи не є толерантність за таким тлумаченням найкращим її визначенням та “істинною її гезезою” на сьогодні?

### Література

1. *Hirshman A. O. Social Conflicts as Pillars of Democratic Market.* – 1997.
2. *Бистрицький Є. К. Конфлікт культур і філософія толерантності // Політична думка.* – 1996. – № 3–4.
3. *Habermas Jürgen. Mobale et communication.* – Gent, 1983–1986. – P. 148.
4. *Habermas Jürgen. De d’Ethique de la discussion.* – Ed. du Gent, 1991–1992.
5. Див.: *Апель К.-О. Етика в добу науки.* – К., 1987.
6. *Levinas Emmanuel. Totalite et infini. Biblio essays* – Le Ligve de Pochekluwen Academic. – 1971.

## НОВИННА СВІДОМІСТЬ: КУЛЬТУРНІ ВИТОКИ І СУЧАСНІ КОЛІЗІЇ

Серед характерних ознак сучасного світу однією з найвиразніших є безпрецедентний і приголомшливий вплив мас-медіа. У системі сил, що формують і визначають обличчя сучасності, вони давно і впевнено закріпили за собою титул “четвертої влади”, залежність від якої всіх інших часто висуває саме ЗМІ на авансцену суспільного життя.

### Очевидність і проблемність ЗМІ

Мас-медіа давно стали чимось самоочевидним. Це – самозрозумілий елемент життя сучасної людини. Тим часом вони уособлюють такий режим створення, розподілу інформації (й у цілому життя свідомості), звернення до неї, який стає можливим лише за певних культурних передумов. Поза ними – в інших культурах та історичних епохах – він немислимий. Те, що є очевидним для нас, було б дивним і незбагненим для людей інших епох та культурних традицій. Виняткова роль ЗМІ є красномовним свідченням про світ, в якому вони грають цю роль.

Звернімося до того уявлення про дійсність, що уможлиблює існування ЗМІ в їх непересічній значущості і впливі. Це більше, ніж окреме уявлення. Мова йде про особливе налаштування всієї свідомості, про комплексний спосіб сприйняття дійсності. Назвемо його *новинною свідомістю*, оскільки *новина* визначає характер мас-медіа. Саме новинна свідомість створює основу і разом з тим смисловий горизонт діяльності ЗМІ.

Почну з невеликого культурологічного екскурсу з метою представити культурні відмінності сприйняття часу. Завдяки цьому проясниться специфіка новинної свідомості як особливо темпоральної (тобто тимчасової) організації людського існування, що виникла в Новий час і є радикально відмінною як від традиціоналістської свідомості Античності, так і від есхатологічної свідомості Середньовіччя.

Далі перейдемо до очевидності ЗМІ, тобто змоделюємо феномен мас-медіа. Здійснимо проблематизацію, звернувшись до несподіваного ефекту елементів, що складають матрицю ЗМІ.

Зрештою співвіднесемо вихідну очевидність мас-медіа з їхнім дійсним інформаційним та інтелектуальним ефектом. Це дасть змогу побачити ЗМІ не в звичній ролі поширювача новин та корисної інформації, а в ролі машини для консервації наявного образу світу та

мобілізації людини для життя в ньому. Мас-медіа спрацьовують як магічне заклинання, яким постійно відтворюється певний образ світу і задається відповідна йому матриця людського існування.

### Визначення новинної свідомості

Почнемо з визначення новинної свідомості як особливого культурного феномена.

Новинна свідомість – це такий спосіб сприйняття дійсності, для якого характерний примат сучасності й основним організуючим началом якого є прагнення до новизни. Причому “сприйняття” тут – аж ніяк не психологічний феномен. В його основі лежить особлива темпоральна структура буття як такого. Отже, новинна свідомість конститутивно залежить від двох сил – *сучасності* і *того нового*, що приходить на зміну існуючому. Якщо ж, у свою чергу, розглянути поняття сучасності, то виявиться, що насправді сил не дві, а одна, оскільки суть сучасності міцно пов’язана з новизною і невіддільна від неї.

Сучасність модерну (Нового часу) аж ніяк не дорівнює тому, що є просто зараз. Вона охоплює насамперед нове – те, що приходить і з’являється у світі. Тільки нове воістину сучасне. І, навпаки, чимало в теперішньому належить тому, що вже вичерпало себе. Це віджиле – “старе” – нібито й не існує зовсім. Тому що не є сучасним. Звідси випливає: головний зміст і смисл новини – повідомлення про торжество сучасності.

Новинна свідомість робить людину сучасною, цілком належною теперішньому і плину поточних подій. Нам – людям, заангажованим новинною свідомістю, – подібний стан справ здається самоочевидним і навіть єдиною можливістю. Але цілковита умовність і шгучність новинної свідомості стають очевидними, якщо порівняти її з двома іншими типами свідомості, що історично домінували: традиціоналістською свідомістю епохи Античності і есхатологічною свідомістю епохи Середньовіччя.

### Три культурно-історичних типи свідомості

Для Античності характерна *традиціоналістська свідомість*. Вона керується тим, що минуле містить усі необхідні коди для прочитання і розуміння всього, що відбувається в теперішньому, так само як і того, що може відбутися в майбутньому. Тим більше, що циклічність часу, відтворення одного і того самого космічного порядку робить відмінність минулого-сьогодення-майбутнього досить умовною. Вони – не більш ніж фази єдиного циклу, підпорядкованого законові постійного і непорушного (“вічного”) повернення того, що вже було і посіло своє непорушне місце в універсальному порядку буття. Як писав Р.Гвардіні, “антична людина не виходить за межі світу. Для неї неможливо навіть помислити питання: що може бути поза світом або над світом? У ній живе позасвідоме

самообмеження, яке не дозволяє переступити певні кордони; глибоко вкорінена в античному етосі воля лишається в межах дозволеного” [2, 241]. Зазвичай для ілюстрації темпоральної структури традиціоналістської свідомості користуються послідовністю періодів природного року, з якою корелює зміна циклу сільськогосподарських робіт.

Християнське середньовіччя породжує іншу темпоральну структуру, в основі якої лежить не *відтворення традиції*, а *очікування прийдешнього*. Таке усвідомлення часу, на відміну від традиціоналістського, може бути назване *есхатологічним*. Для нього вищою дійсністю стає те, що повинно відбутися відповідно до плану божественного провидіння. Весь плин часу є часом очікування другого Пришестя Христа і грядущого Страшного суду. Теперішнього для есхатологічної свідомості, по суті, немає. Є лише переддень грядущого; все, що відбувається, стає важливим і значущим лише як передвістя тої вирішальної і доленосної події, що має відбутися. Всі новини Середньовіччя існують у вигляді знамень грядущого.

Новий час, інакше кажучи – епоха сучасності, модерну, радикально змінює цю диспозицію. Складноструктурований, проіннятий сакральним змістом світ середньовіччя перетворюється в субстанційно єдину, гомогенну природу. Бог виноситься за дужки реальності (принаймні не мислиться як сила, що безпосередньо діє в світі), а то й прямо заперечується. У підсумку людина виявляється єдиним джерелом креативної здатності, нічим не обмеженої волі до творчості. Продуктом світу, що постійно твориться, стає дійсність самої людини – культура, а вся людина занурена в простір теперішнього як єдиного місця творчого акту. Нове, тобто творчо створене людиною, стає критерієм дійсності. Вся свідомість модерної людини поглинута діяльною, творчою активністю, а відтак цілковито віддана новизні. (Наочною ілюстрацією відмінності трьох типів свідомості є шоу міленіуму – зустріч 2000 року, зведена до появи нуля в комп’ютерних годинниках.)

Парадоксально, що, хоч ми і пов’язуємо новинну свідомість з епохою Нового часу, її витoki можна віднести ще до періоду християнства. Саме тоді з’являється головна і кардинальна для долі світу новина про те, що Бог уклав в особі Ісуса Христа Новий завіт з людьми. Блага вість, Євангеліє, стала головною новиною. Причому такою, що задала критерій новизни на величезну, що тривала майже півтори тисячі років, епоху. Очікування другого Пришестя Христа, провіщеного панування Антихриста, Армагеддону, виконання євангельських обітниць, Страшного Суду визначили характер християнської новини. Ми іноді не усвідомлюємо того, що колосальну історичну епоху християнський світ прожив, постійно сприймаючи себе зануреним в останній із часів, на якому завершиться історія і почнеться Божий Суд.



Таке світовідчуття є доволі поширеним і нині серед прочан протестантських конфесій.

З християнської традиції і на її ґрунті виникає сучасна цивілізація, тобто світ модерну, осердя якого становить своєрідна “неминуща сучасність”. Звичайно, Новий час не тільки продовжує християнську традицію, але й цілеспрямовано заперечує її. Втіленням цього двоїстого продовження-заперечення став процес секуляризації християнства починаючи з епохи Відродження і Реформації.

Секуляризація створила чудернацький світ, у якому чимало диспозицій буття і його культурних механізмів втратили свій сакральний зміст, але зберегли дієвий ефект, лишилися, як сказав би Аристотель, дієвою причиною, переставши бути причиною цільовою.

Це повною мірою стосується темпоральної, часової структури світу та існування в ньому.

Місце християнського “останнього часу” посіла модерна сучасність, зміст якої визначається діяльною, креативною здатністю людини. Модерна секуляризація, виносячи за дужки Бога-творця, саму людину наділила необмеженою здатністю творити. Оскільки ж людина постійно творить світ, сучасність стає місцем і часом, у якому здійснюється акт творіння.

Символом створюваного стало нове. Те, чого не було і що з'явилося силою людської креативної здатності. Справжня новина відтепер – це новина про дійсність, створена людиною.

Тільки творчість реальна. Все інше – недійсне. Тільки сучасність, в якій з'являється нове, воістину є; все інше ніби й не існує. Вираженням і акумуляцією ефектів цієї настанови щодо дійсності є новинна свідомість. Вона задає режим особливої чутливості до нового. Новина стає справжнім образом світу, його квінтесенцією. Новинна свідомість потребує новин як своєї головної поживної речовини, що забезпечує її існування. Що ж таке новина, яка стоїть у центрі новинної свідомості і визначає її?

Новина щільно прив'язана до теперішнього, до конкретного моменту. Вона повідомляє про те, що відбулося зараз і ще не стало відомим. Саме тому в повідомленні новин так цінується оперативність. Новина – продукт одноразового використання. Вона належить тому, хто її перший, раніше за всіх повідомив. Двічі повідомити новину неможливо – вона вже не буде новиною й у повторенні цілком втрачає свою новинну цінність.

Водночас усе, що відбулося зараз, потрапляє до розряду новин. Щодня сходить сонце, але ніхто не вважає новиною повідомлення “сьогодні зійшло сонце”. Те, що повторюється з природною регулярністю, що становить тло існування, не може стати новиною. Подія має бути неординарною, щоб перетворитися на новину.

Але, знову-таки, мова йде не про абстрактну неорднанирність події. До зряду новин потрапляє те, що здатне привертати до себе увагу та інтерес. Тобто те, що всіх якимось чином зачіпає. Новиною стає те нове, що важливе для максимальної кількості людей і викликає їхню реакцію. Найважливіші новини повідомляють про те, що всіх стосується і найбільш суттєво зачіпає життя кожного.

Так у загальних рисах виглядає сенс новини, знати й оперативно повідомляти яку є привілеєм засобів масової інформації. Такий привілей забезпечує ЗМІ виняткову роль у сучасному світі, який є світом новинної свідомості. Хто володіє новинами, той володіє свідомістю, а через нею – і світом. Мас-медіа – це *машинна для роботи з новинами*, яка їх виготовляє і організує їх споживання. Кінцевим результатом її роботи є образ сучасності – сучасної картини світу в її динаміці.

### Машинна мас-медіа

ЗМІ насамперед і в першу чергу *повідомляють*. У цьому і полягає їх головне призначення, яке назвемо *медіа-функцією*.

З медіа-функцією міцно пов'язаний другий важливий ефект ЗМІ – *розважальний*. Він посідає особливо вагомe місце в електронних мас-медіа і значно менше – у пресі і на радіо. Назвемо його *шоу-функцією*.

Названі функції розрізняються менше, ніж можна подумати. І виключно новинні повідомлення являють собою свого роду шоу (ефект екстраординарного враження); з іншого боку – шоу продукує образ світу і задає певний режим нового (“того, про що говорять”).

У своїй медіа-функції ЗМІ відтворюють образ сучасної дійсності. Вони повідомляють про те, що відбувається зараз, про те, що має значення для людини в нинішньому – новому, що вже настав, – дні. Їх зміст – картина світу, в якому ми сьогодні опинилися.

У своїй шоу-функції ЗМІ заповнюють дозвілля. Вони переробляють вільний час, пропонуючи віртуальні переживання, здатні оволодіти увагою та інтересом людей.

Сукупний ефект обох функцій призводить до колонізації ЗМІ всього простору людського існування: як необхідної прагматики його життя, так і вільної естетики переживання. Тут стає очевидним загальне культурне зазіхання ЗМІ, аж ніяк не відповідне буквальному значенню *Засобів інформації*. ЗМІ зовсім не інформують; вони стали всеохопним *середовищем існування сучасної людини*.

Щоб переконатися у цьому присутньому ефекті ЗМІ, розглянемо *матрицю мас-медіа* – себто систему диспозицій, які разом утворюють ситуацію роботи мас-медіа. Її можна звести до чотирьох головних елементів:

(1) Є той, хто бажає знати про те, що відбувається у світі, і є ЗМІ, що

задовольняють цю потребу та інтерес, повідомляючи новини. Головний у цій диспозиції, очевидно, “той, хто хоче знати”; (2) Другий учасник – ЗМІ – начебто виконує службову роль “того, хто передає новини”, тобто робить інформаційні послуги; (3) Третій незмінний учасник – сама новина: “те, що повідомляється”; (4) Нарешті, за нею стоїть четвертий учасник інформаційної ситуації ЗМІ – “той, про кого повідомляють”, або *об’єкт уваги*.

Відтак маємо: кому, хто, що, про що повідомляється.

У цій матриці, яку простодушно приймає пересічна свідомість і яку старанно культивують самі мас-медіа, хибним є майже все.

(1) Напозір головним – тобто суб’єктом ЗМІ: тим, хто хоче знати, – є зовсім не людські істоти, особи чи особистості, а *маси*. Специфіка ж мас полягає в тому, що вони є *уособленим ніщо*. Як зазначав Ж. Бодрійяр, “маса є масою тільки тому, що її соціальна енергія вже згасла. Це зона холоду, здатна поглинути і нейтралізувати будь-яку справжню активність” [1, 33]. Вони не мають власного змістовного запиту до сенсу. Тому їм не повідомляють бажаний сенс – повідомляти нічого. Навпаки, за допомогою повідомлень їх самих інформаційно задають. “Маси не мають ані прихованих сил, які б вивільнялися, ані прагнень, які мали б реалізуватися” [1, 7]. ЗМІ не задовольняють інтереси маси, а самі *створюють масу*.

(2–3) З цього випливає, що насправді в новинній структурі інформації мас-медіа виконують не службову, а креативну роль. Вони *створюють* новини, а не *повідомляють* їх. Зміст повідомлення диктується не подією, а конструюється ЗМІ.

(4) У матриці ЗМІ об’єкти уваги виглядають автономними – такими, що існують поза і замість новин. Але мас-медіа самі виокремлюють об’єкти уваги, тим самим створюючи їх. І у виокремленні їх ЗМІ орієнтовані не на зовнішні до них критерії значущості (скажімо, “важливість для людей”), а насамперед на обслуговування власних інтересів інформаційної індустрії.

Тепер ці загальні міркування звіriamo з досвідом самих мас-медіа. Влаштуємо маленький мисленневий експеримент. Розглянемо, як працюють ЗМІ, щоб отримати відповідь на питання: мас-медіа справді повідомляють щось нове, важливе і значуще, чи їхня діяльність містить у собі достоту зовсім інше?

### Характер мас-медійних повідомлень

*Перше*, що впадає в око під час читання газет або перегляду телепередач, – це нескінченна повторюваність і монотонність того, що повідомляється. Новини претендують повідомляти про нове, що сталося, але за теле- і газетними повідомленнями можна дійти

протилежного висновку: зовсім або *майже нічого* не відбувається.

Зважте самі: десь впав літак, хтось скоїв серію вбивств, обрали чергового прем'єра, якась корпорація збанкрутувала, а хтось став найбагатшим. І, звичайно, у Палестині або уклали перемир'я, або відновили нескінченну війну.

Мас-медіа наполегливо, безупинно і вкрай експансивно повідомляють про події, *що не можуть не відбуватися*. У величезному техногенному світі *неминуче* щось виходить з ладу, внаслідок чого несподівано падає ліфт або літак, обвалюється будинок або міст. Аварії невіддільні від техніки.

Людська психіка така само недосконала. Люди не ангели, тому чинять зло. Неминуче відбуваються вбивства, насильства, пограбування, шахрайство.

Усі ці події настільки ж неминучі і, на жаль, звичайні, як схід сонця і хмари на небі. Проте з них постійно роблять новини.

*Другий* примітний момент. Новини в мас-медіа вибіркові, вони мають переважно катастрофічний характер і розповідають про ексцеси. Через перехрестя може проїхати 10 тисяч машин, про які ніхто слова не скаже. Але варто відбутися аварії, особливо з людськими жертвами, і перехрестя потрапляє в новини. Мас-медіа на першому плані повідомляють людям про жахливе і загрозливе, створюючи образ небезпечного і гнітчого світу.

*Третій* момент. Незалежно від конкретного дня і реальних подій, щодня газета має однаковий обсяг і в ті самі години, однакової тривалості виходять випуски теленовин (про ситуації кризи не говоримо). Але один день не може не відрізнятись від іншого за насиченістю подіями. Колись новин більше, колись – менше, але повідомлення про них (за деякими винятками) завжди однакової розмірності.

Спинимося на цих трьох спостереженнях і поміркуємо, про що вони свідчать.

У підсумку дійдемо чотирьох висновків, що вельми спантеличують.

По-перше, ЗМІ не повідомляють новини, а під виглядом новин відтворюють украй примітивний, зведений до певеликої кількості повторюваних рубрик образ світу. Цей образ, що нав'язується постійним масованим інформаційним впливом, не тільки не допомагає людині знати світ, у якому вона живе, *приховує від неї цей світ*.

По-друге, ЗМІ не тільки повторюють одне й те саме нескінченне заклинання, але до того ж продукують цим заклинанням глибоко перекручений, помилковий образ дійсності, складений у суто апокаліпсичних і фрустраційних тонах. Із загального масиву життя мас-медіа концентрують увагу людей насамперед на жахливому, небезпечному і неблагополучному, створюючи образ світу катастроф,

нешасть і загроз.

По-третє, ЗМІ продукують потік новин незалежно від реальної інтенсивності подій. Переважна частина новин *штучні*: вони є наслідком не природної динаміки подій, а результатом роботи інформаційної індустрії, що хоче побільше робити, щоб побільше отримувати. Машина, потуга якої не використовується, втрачає сенс і стає збитковою. Відтак необхідно весь час тримати її на повних обертах, навіть коли об'єктивної потреби в цьому немає. Але є потреба самої машини забезпечити власне існування, як є її корелятивна їй потреба – в новій свідомості у живленні новиною. Щось на зразок інформаційної наркоманії.

I, по-четверте, ЗМІ явним і неявним чином затверджують своє особливе право і навіть монополію на поінформованість у новинах. Вони позиціонують себе як єдине джерело оперативної інформації про все важливе й актуальне. Претензія ця цілком штучна. Специфіка новин полягає в тому, що все справді важливе для свого життя людина неодмінно дізнається сама, без участі мас-медіа. Всі справжні новини не мають потреби в ЗМІ, щоб про них дізнавались. Вони не можуть не стати відомі, оскільки зачіпають власне людське життя. Якщо ж *не зачіпають*, то їх домагання значущості хибні і знати їх не потрібно.

Що це не голосливе твердження, доводить досвід радянської доби. ЗМІ доносили лише відцензуровані новини, утверджуючи правду офіційної точки зору. Зрозуміло, що більша частина інформації приховувалась та викривлялась. Але, на протипагу системі викривлених та ідеологічно ангажованих повідомлень, постала і потужно працювала невидима машина чуток. У якому б куточку величезної країни не трапилась цікава публіці подія, вона з містичною швидкістю ставала відома всюди. Найсуворіший режим секретності не міг зупинити чуток і протидіяти їм. Навпаки, інколи він навіть їх інспірував і парадоксальним чином сам ставав сигналом для повідомлень. Причому зміст чуток відзначався високим ступенем достовірності. А оперативність радянського “совінету чуток” цілком співмірна з електронними мас-медіа комп'ютерної доби. Можна лише пожалкувати, що цей феномен належним чином не досліджений і не осмислений. Він засвідчує, що власне тіло технізованої цивілізації є ефективним провідником інформації. Інституційні ЗМІ лише виокремлюють та цілеспрямовано експлуатують інформаційні можливості, які спрацьовують у тілі техногенної цивілізації цілком спонтанно.

Головний секрет ЗМІ полягає в тому, що насправді новин не існує. Те, що повідомляється як новина, – суть повторення того, що вже неодноразово відбувалося. Це не означає, що у світі нічого нового не трапляється і він лишається вічно тотожним самому собі. Йдеться

лише про те, що ЗМІ асимілюють всі можливо нові події вже відомою, давно усталеною схематикою розуміння. Вони постійно і безупинно практикують визначені рубрики, замість того, щоб відкривати *справді нове*. Якщо ж відбудеться щось насправду незвичайне, ЗМІ *не дозволять його розпізнати*, забиваючи своїм інформаційним шумом і стереотипним механізмом інтерпретації. Крім того, інформація, що зорієнтована на масового адресата і намагається бути загальнозрозумілою, перестає захоплювати суть справи. Адже та, як правило, вимагає спеціальної підготовки свідомості.

### Ergo

Підсумуємо вищесказане.

Насправді мас-медіа не інформують. Вони *мобілізують маси*, постійно ініціалізуючи свідомість певним образом світу й в підсумку консервуючи цей образ. (Приклад – сталінського завжди включеного радіо.)

ЗМІ безупинно продукують їдке інформаційне середовище, в якому розкладаються і не можуть виникнути інші смислові установки, інші інтереси щодо знання і життя. Ними виробляється всеосяжне заклинання, продуктом якого є заданий образ світу і відповідна цьому світові особистість. Силою впливу ЗМІ люди постійно рекрутуються в сучасний світ; мас-медіа знищують для них інформаційну та інтелектуальну можливість вийти за межі “сучасної дійсності”, прирікаючи тим самим маси людей існувати в спотвореній та профанній реальності.

ЗМІ і самі є заручниками визначеного образу світу, і одночасно нав'язують його масі людей. Так образ дійсності перетворюється на масову свідомість. І, зрештою, – у той світ, в якому ми живемо.

ЗМІ не повідомляють новини, а зачакловують дійсність. Їхнє справжнє заняття – магічна дія, якою на світ і на людину накладається закляття. Світ постійно кодується, а людина дією ЗМІ безупинно ініціалізується цим кодом світового існування.

Суб'єкт ЗМІ – маси. Оскільки вони не мають референта, вони вищою мірою *недійсні*. Тому ЗМІ не обслуговують маси, а *ховають* усією своєю діяльністю *факт їхнього небуття*. Простіше кажучи, вкрай інтенсивна і різноманітна активність ЗМІ *приховує* від людей істину їхнього *неіснування*.

### Література

1. *Бодрийяр Ж.* В тени молчаливого большинства, или Конец социального. – Екатеринбург, 2000.
2. *Гвардини Р.* Конец Нового времени // Феномен человека. Антол. – М., 1993.

## **ЛОГИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА И СВОБОДА: ЛОГИКА В СОВЕТСКОМ И ПОСТСОВЕТСКОМ ОБЩЕСТВЕ**

Рассмотрим то парадоксальное место и ту роль, которые логика занимала и выполняла в советском обществе. Причем ситуация во многом сохраняется и в постсоветский период. Представляется, что характеристика этой ситуации, ее причин, факторов, обуславливающих ее динамику, тенденций и перспектив на будущее важна для осмысления существенных характеристик российского духовного и интеллектуального опыта на изломе тысячелетий. Под логикой в работе понимается как логическая культура общества, так и собственно логика как научная дисциплина. И очевидно, что между ними имеются важные, показательные и поучительные прямые и обратные связи.

### **1. Парадокс первый: И.В.Сталин как “друг” советских логиков**

Валентин Фердинандович Асмус – один из немногих, благодаря кому в 1930 – 1960-е годы был сохранен уровень философского профессионализма в советской России, – рассказывал трагикомичную, но представляющуюся чрезвычайно показательной, историю. В конце сороковых, после выхода его учебника по логике (до сих пор, кстати, во многом непревзойденного), за ним приехали. Ночью. Зная по тем временам, чем это может кончиться, взял он всегда стоявший наготове чемоданчик, распрощался с близкими и пошел. Привезли его в Кремль, в кабинет к Сталину: “Вы профессор Асмус, автор учебника по логике?” – “Да, я”. – “У меня к Вам просьба – научите членов Политбюро и Правительства логике.” – “Как это, Иосиф Виссарионович?” – “А так. Они говорят “значит”, а это ничего не значит. Они говорят “следовательно”, но у них ничего и ниоткуда не следует...”

И В.Ф.Асмус прочел Правительству и Политбюро краткий курс по логике. Именно после этой истории логика была введена в школьные программы, но вновь была отменена вскоре после смерти “друга всех логиков”. И, очевидно, неспроста. У его наследников сохранились явно специфические отношения с логикой.

Эта история – в высшей степени характерная и показательная. В ней, как в капле воды, отразились основные особенности места и роли логики в советском обществе:

(1) вопиющее логическое бескультурье социального общения и

практики – вплоть до политической в высших эшелонах власти;

(2) неукорененность кабинетной науки логики в социальной жизни советского общества, практическая не востребованность им логики; сталинская попытка насаждения логической культуры сверху суть исключение, подтверждающее правило.

С достаточным на то основанием можно предположить, что за указанными обстоятельствами скрыты некие характерологические особенности советской, да и постсоветской России.

## 2. “Объективка” или CV советской логики

Начнем с науки логики. Невозможно в рамках одного выступления дать полную картину состояния и динамики развития советской логики. Такую важную, интересную и благодарную задачу еще предстоит решать. Сейчас, в контексте наших конкретных целей, можно дать только общую характеристику советской логики. В советских отделах кадров на работников составлялся документ, на канцелярском жаргоне называвшийся “объективка”, – что-то вроде краткого *summum vitae*. Вот без такой “объективки”, беглого очерка в нашем разговоре, очевидно, не обойтись.

В дореволюционной России логика входила в программы средней школы, обязательно преподавалась в гимназиях, университетах. Авторитетными являются и исследования российских логиков (М. И. Каринского, Н. А. Васильева и др.). Общеизвестно, что идеи Н. А. Васильева предвосхитили формулировку идей многозначной логики, семантики возможных миров. Первой в мире программой курса по математической логике, разработанной на основе “*Principia mathematica*”, стала программа молодого П. А. Флоренского, который и содержательнейшие примечания к своей фундаментальной теодицее “*Столп и утверждение истины*” (1913 г.) строил на аргументации, апеллирующей к аппарату математической логики “*Principia*”.

После революции некоторое время сохранялась инерция довольно развитой логической культуры. Орловым были сформулированы только теперь оцененные по достоинству принципы вероятностной индуктивной логики. Независимо от К. Шеннона и даже раньше его Шестаков предложил техническую интерпретацию логико-математической структуры суждений, которая до сих пор лежит в основе электронно-вычислительной техники. Этой инерции, однако, хватило не надолго. Разгром, учиненный коммунистическим режимом в гуманитарных, социальных, а затем и в естественных науках, с неизбежностью сказался и на логике. Она была исключена из учебных программ средней и высшей школы, за исключением



незначительных курсов на юридических и философских отделениях. Традиционная классическая формальная логика как наука о формах мышления, а также математическая логика были заклеены. “Буржуазной” и “идеалистической” логике противопоставлялась “передовая”, так называемая диалектическая логика с ее акцентуированным интересом к противоречию. Стремление к рациональной конструктивности, строгости и непротиворечивости научной аргументации стали предметом высмеивания и поношения как проявления “буржуазного наукообразия”.

Ситуация несколько изменилась после 2-й мировой войны в связи с бурным развитием кибернетики, прежде всего – вычислительной техники. В этой связи нельзя не отметить личную роль академика А.И.Берга, специалиста по философии математики С.А.Яновской, инициировавших интерес к современной математической логике. Из круга молодых продвинутых аспирантов, интересующихся аппаратом современного логического анализа, и сложился, ставший впоследствии знаменитым, “московский логический кружок”, сложившийся на философском факультете в рамках студенческого научного общества вокруг окончившего в 1951г. факультет и поступившего в аспирантуру А.А.Зиновьева. Кружок официально просуществовал шесть лет (1952 – 1958 гг.) и очень быстро стал одним из центров интеллектуальной жизни Москвы, проделал бурную эволюцию. На разных ее этапах идейными лидерами кружка были А.А.Зиновьев и Г.П.Щедровицкий.

“Московский логический кружок” сыграл исключительно важную и продуктивную роль катализатора, своего рода инкубатора в развитии логической и в целом интеллектуальной культуры послевоенной России. С ним связана начальная стадия деятельности М.К.Мамардашвили – пионера развития феноменолого-герменевтической традиции. Из кружка вышло целое движение методологов, связанное с кругом идей организационно-деятельностных игр Г.П.Щедровицкого, а также с идеями интеллектики и интеллектуальных систем (И.С.Ладенко). Участники “кружка” так или иначе участвовали в становлении советской прикладной социологии (Б.А.Грушин), прикладной информатики (В.К.Финн, Д.Г.Лахути), активно сотрудничали с математиками, филологами и лингвистами, “тартусско-московской семиотической школой”.

В собственно философской среде очень быстро сложилось мощное направление исследований по логике и методологии науки (П.В.Копнин, В.А.Лекторский, В.С.Швырев, В.Н.Садовский, В.С.Степин и многие другие), идеологическим прикрытием которого стала “критика” неопозитивизма (логического эмпиризма), зарубежной аналитической философии и философии науки.

В результате логическая проблематика выступила мощным

катализатором самостоятельной, независимой мысли, интеллектуальной культуры в России второй половины XX столетия. В том числе – одним из источников советского и постсоветского инакомыслия (Есенин-Вольпин, А.А.Зиновьев) и либерализма.

Собственно же логика в советское время организационно сложилась в структуру, имевшую сравнительно небольшое, но сплоченное ядро и разветвленную периферию. Ядро составляли отделы и секторы логики и методологии науки в институтах философии Академии наук (Москва, Киев, Новосибирск, Ереван), а также кафедры логики ведущих университетов (московского, ленинградского, уральского, ростовского, киевского и др.). “Периферию” же образовывали философы, получившие логическое образование и занимающиеся логической проблематикой, не работающие на кафедрах философских и других гуманитарных дисциплин или в средней школе, или в каких-то научных учреждениях, или на производстве, в органах управления. В результате вокруг “ядра” сложилась довольно развитая, “глубоко эшелонированная” система обороны и поддержки, обеспечивающая относительно спокойное развитие логической субкультуры.

Репрезентативными для этого развития являются исследования В.А.Смирнова, Е.Д.Смирновой, Е.К.Войшвилло и сложившейся вокруг них школы московских логиков, И.Н.Бродского и О.Ф.Серебрянникова, инициировавших интенсивное развитие логики в Ленинграде, М.В.Поповича и его сотрудников в Киеве, И.С.Ладенко, В.В.Целищева в Новосибирске и др. Регулярно проводились всесоюзные конференции по логике и методологии науки, а также тематические конференции и семинары: всесоюзные, региональные, межвузовские. Их материалы довольно систематически публиковались в сборниках тезисов, статей, в обзорах.

С конца 1970-х годов начались складываться все более интенсивные контакты с зарубежными коллегами-логиками Польши, восточной Германии, Финляндии. И по мере развития контактов все более явным становилось удивительное, на первый взгляд, обстоятельство: в условиях относительно спокойной и оживленной научной жизни серьезных новых результатов в советской логике получено не было. Почему?

### **3. Парадокс второй: респектабельность с нулевым результатом**

В общем виде динамика развития логики, как и любой другой научной дисциплины, определяется тремя группами факторов. Во-первых, это факторы эпистемогенные (проблемы, темы, концепции), т.е. внутренние, интерналистские факторы становления и развития

научной дисциплины. Во-вторых, – организационные: социально-организационные аспекты, формирование школ, направлений, выдвижение лидеров, вербовка учеников, организация формального и неформального общения, проведение конференций и семинаров, публикации, подготовка специалистов, public relations и другие факторы развития дисциплины. Наконец, в-третьих, это факторы культурогенные, связанные со “вписыванием” науки логики в совокупную культуру общества: социальное значение логики, престиж науки и профессии и т. п. Действие этих групп факторов образует сложную систему взаимостимулирующих и взаимопровоцирующих связей и отношений, обеспечивающих интеграцию логики в интеллектуальную культуру и общественную практику и жизнь общества в целом.

При рассмотрении эпистемогенных факторов развития советской логики в глаза бросается ориентация исследований преимущественно на логический синтаксис, слабое (по сравнению с зарубежными исследованиями) развитие логической семантики и особенно – логической прагматики. За редким исключением, общей чертой являлся уход от острых мировоззренческих вопросов. И это при условии, что, как показал мировой опыт, широкое мировоззренческое осмысление – необходимое условие развития собственно логической техники. Убедительным примером является семантическое обоснование систем модальной логики, развитие вероятностной, эпистемической и других неклассических логик, семантики возможных миров в различных ее интерпретациях. Логическая рационализация и формализация вторичны по отношению к концептуализации, к осмыслению. Лишенная этой питательной среды, а возможно, и отказывающаяся от нее сознательно, советская логика оказалась обреченной на вторичность по отношению к зарубежному опыту и исследованиям, по отношению к математике, прикладным исследованиям. За исключением единичных личностных прорывов, серьезных результатов советскими логиками получено не было. Сформировался даже своеобразный комплекс неполноценности перед зарубежными коллегами, а также математиками и специалистами по искусственному интеллекту, программистами.

На первый взгляд, существенно негативную роль в этом сыграли организационные факторы, развитие которых до сих пор находится фактически в зачаточном состоянии. Сохраняется *minimum minimum* организационных условий воспроизводства логики. Кафедры логики имеются не во всех университетских центрах, объем публикаций чрезвычайно ограничен. За все советское время в стране не было и до сих пор нет ни одного специального логического

журнала (для сравнения: в одной только небольшой Польше таких изданий четыре). А основные философские периодические издания – “Вопросы философии” и “Философские науки”, да еще украинская “Философская и социологическая мысль” (двуязычная – с начала 1980-х), – логической тематике уделяли с неизбежностью весьма и весьма скромное место.

Все это, вроде бы, должно было сдерживать развитие логического профессионального научного сообщества. В реальности же, однако, имела место обратная ситуация. Логическая научная субкультура была одной из наиболее устойчивых и развитых в советской философской культуре. Имелись общепризнанные авторитетные лидеры. На логические циклы философских факультетов рекрутировались наиболее способные, активные и продвинутые студенты. Как уже отмечалось, сложилась чрезвычайно развитая “неявная” структура сообщества, сложился широкий круг “скрытых” логиков – специалистов (получивших логическую подготовку, но занятых в других философских дисциплинах), тяготеющих к логике не только в проблемном, но и в коммуникативно-личностном плане.

В этой связи и можно констатировать второй парадокс советской логики: довольно бурная и эффективная организационная активность, сложившееся развитое научное сообщество, наличие уважаемой науки и... практическое отсутствие интеллектуальной продуктивности, серьезных оригинальных научных результатов. Наиболее продвинутые работы (Н.И.Стяжкина – по истории математической логики, А.А.Зиновьева – по теории логического следования, А.А.Ивина – по логике норм и оценок, И.Н.Бродского – по отрицательным высказываниям, О.Ф.Серебрянникова – по натуральным исчислениям, Я.А.Слинина – по модальной логике, Э.Ф.Караваева – по временной логике и т. д.) носили характер, по преимуществу, добротных систематизаций – не менее, но и не более.

Можно предположить, что в парадоксальности этой сложившейся ситуации решающую роль играют культурогенные факторы, компенсирующие слабость факторов эпистемогенных и организационных. Но здесь нас подстерегает следующий парадокс, как представляется – центральный и главный. Дело в том, что собственно наука логика развивалась в как бы культурном вакууме, в полном отрыве и даже в диссонансе с логической культурой советского общества. Ярким выражением этой парадоксальности и является история В.Ф.Асмуса.

Главным нервом бытия советской логики являются культурогенные факторы, определившие как особенности ее

социального бытия, так и дисциплинарное своеобразие. Поэтому, для дальнейшего серьезного разговора, необходимо определиться в вопросах: каковы факторы, вызывающие к жизни логическую теорию и практику, при каких условиях логика востребуется обществом? Кому и зачем нужна логика? Наверное, только после ответа на них можно серьезно и ответственно говорить об источниках парадоксального своеобразия советской логики.

#### **4. Кому и зачем нужна логика. Роль логики в истории культуры и условия ее востребованности**

Логика – одна из основных несущих конструкций современной цивилизации. Если нашу цивилизацию уподобить железобетонной конструкции, то логика будет одной из главных арматур, задающих конфигурацию и жесткость всей конструкции. И эта метафора не так уж метафорична, как может показаться. Индустриальная-постиндустриальная-технотронная цивилизация коренится в “прометеевско-фаустовской” культуре Abendlandes. Великие индийская и китайская культуры, при всех их интеллектуальных, духовных и даже технических открытиях и достижениях, не смогли дать такого мощного импульса, как культура Запада. В основе же этого мощного духовного импульса лежат две великие идеи: иудео-христианская (монотеизма) и древнегреческая (рациональности). Именно духовная встреча Иерусалима и Афин до сих пор определяет облик современной цивилизации.

Как говорил Н.А.Бердяев, если есть дух этой реки, дух этой горы и этого дерева, корабли не поплывут, а самолеты не полетят. Политеизм, анимизм не могли быть духовной и интеллектуальной основой развития науки и техники. Такой основой могло быть только осознание того, что мир един, создан единой волей по единому замыслу и нам дана способность попытаться уяснить детали этого замысла. Роль интеллектуальной техники и выполняла логика – одно из главных достижений древнегреческой философии. Сначала логическая практика анализа рационального содержания оттачивалась на интерпретации Священного Писания, а чем дальше, тем больше – применительно к самой реальности. Возникновение Science хронологически совпадает с охотой на ведьм. “Novum Organum” Ф.Бэкона – современник “Молота ведьм” Шпенглера и Инсистериса. За ними стоит один и тот же духовный импульс – человек может познать происходящее, не только интерпретируя тексты, но и задавая вопросы, буквально “тыгая” саму действительность. Кстати, тот же “Молот ведьм” и написан фактически как экспериментальная методика. От “опытного”

экспериментального знания оставался один шаг до деизма с его представлением о мире как машине, созданной и запущенной творцом. И этот шаг был сделан весьма быстро, так же, как и следующий, отбрасывающий “гипотезу Бога” и придающий человеку героико-прометеевский образ Инженера, преобразующего мир в соответствии с познанными законами этого мира.

Великая идея рациональности во всем многообразии ее содержания (конструктивность, эффективность, непротиворечивость, общезначимость etc.) так или иначе, но восходит к логическим принципам и технике доказательства. Логическую сердцевину имеет математика, являющаяся языком научного анализа. Это убедительно продемонстрировала проблема оснований математики, породившая современную математическую (символическую) логику. Более того, сама эта математическая логика оказалась основой создания и развития электронно-вычислительных машин. Речь идет не только о программах, но и о ”металле”: именно электротехническая интерпретация логических функций лежит в основе ламповых, полупроводниковых и чиповых технологий создания компьютеров. Логика – арматура современной цивилизации в самом буквальном смысле слова.

Что же обусловило само возникновение логики и почему она наиболее полно оформилась именно в исторически краткий период существования афинской демократии? При всей своей абстрактности логика – самая что ни на есть эмпирическая наука. Это хорошо понимает любой, державший в руках аристотелевские “Аналитики”, “О категориях” и “Об истолковании”. Логика – не плод воображения Аристотеля, не нечто придуманное для внедрения в практику. *Логика суть обобщение опыта эффективной аргументации.* И тогда ответ на вопрос “Зачем и почему возникает логика?” зависит от ответа на вопрос “Когда и зачем людям нужна эффективная (рациональная) аргументация?”. И ответ этот достаточно очевиден: если у людей есть интересы, которые они могут публично отстаивать и продвигать, обсуждая с другими. При каких условиях это может быть реализовано?

Во-первых, при наличии у людей какой-то собственности, с которой и могут быть связаны какие-то интересы. Как говорил Ортега-и-Гассет, человек – это человек и его обстоятельства. Именно обстоятельства – то, что находится в зоне свободы и ответственности человека и определяет его интересы, мотивы, намерения и возможности.

Во-вторых, это существование “Рынка”, буквально – базара, торжища, на котором люди могут своей собственностью и прочими

“обстоятельствами” обмениваться, торгуясь относительно их ценности.

В-третьих, это “Форум”, т. е. возможность публичной правовой процедуры разрешения возможных столкновений интересов и споров, т. е. сложившаяся политическая и правовая культуры.

В-четвертых, это “открытость общества”, т. е. реальные контакты с людьми иных культур, когда людям, говорящим на разных языках, придерживающимся разных верований, носителям разной нравственности и т. п., надо стремиться понять друг друга, чтобы о чем-то договариваться.

Именно эти условия сошлись в VI в. д. н. э. в античной Греции – нации торговой, живущей на перекрестке цивилизаций и именно в демократических Афинах.

И именно эти необходимые и достаточные условия востребованности рациональной аргументации практически отсутствовали в советской России. С ее изоляционизмом, закрытостью для внешних контактов, обездоленностью населения, внерыночной распределительной экономикой, отсутствием начал демократической и правовой культуры, когда “закон – что дышло: куда повернул, туда и вышло”. Отсюда и соответствующий уровень логической культуры, точнее – её фактическое отсутствие.

### 5. Социальная алогичность и “логика больше, чем логика”

Сформулированная Сталиным в его ночной беседе с профессором логики проблема “значит” и “следует” сохраняется до сих пор. Трагикомична неспособность лидеров к связности речи и мысли. Вязкость – да, связность – нет.

Российские споры до сих пор – монологи глухих. Полемика до сих пор доминирует над дискуссией. В отличие от дискуссии, целью которой является прояснение позиций и поиск оптимального рационального решения, целью полемики является победа в споре. Российские полемисты не стремятся к истине, главное – уязвить, унасекомить другого, навесить на него ярлык и – явно или неявно – доложить властям о его прегрешениях. Логикой тут и не пахнет. Стремления быть понятым и убедить нет и в помине. Более того, попытки внятной аргументации или даже просто культурная речь (например, юристы, преподаватели, священнослужители вынужденно имеют навык связной речи – таков их “профессиональный кретинизм”) вызывают органическое неприятие и агрессию. Агрессивная реакция следует не на мысль и доводы, а просто на отдельные слова, понятия, точнее – непонятые, вне общего смысла. Сохраняется только способность к “ага-узнаванию” хорошо

известного, реакция на ключевые слова, на то, кто их произносит и с какой интонацией.

Можно говорить о вопиюще торжествующем логическом бескультурье – в быту, в деловой активности, в политической жизни. Многословье при отсутствии аргументации по существу дела, неумение мыслить конкретно, безответственные решения, неспособность привести законы в соответствие друг с другом, неспособность определить предмет договора или спора, свою собственную позицию являются излюбленной темой юмористов, поражают иностранцев, ставят под вопрос успех любого дела. И логика, призванная давать гарантии понимания, разумного мышления, общения и действия, в упор не воспринимается и даже отторгается. И никто не вызывает по ночам профессора логики.

Недавняя попытка ввести логику в учебный стандарт высшей школы закончилась ничем. Зато правительственный чиновник, отвечающий за государственные стандарты гуманитарного образования, вызвал бурное оживление зала на совещании 1996 г. в Санкт-Петербурге своим обращением к залу: “Ну, должна же быть какая-то наука, изучение которой научит наших выпускников правильно формулировать и излагать свои мысли”.

Почему же при отсутствии естественных необходимых и достаточных условий формирования и развития логической культуры в советской России в ней довольно активно развивалась логика, решающая сугубо эзотеричные проблемы логико-математического синтаксиса?

Идологический нажим на интеллектуальную и духовную культуру, на философию прежде всего неизбежно способствует росту привлекательности логики как рациональной интеллектуальной деятельности, приобретающей в атмосфере всеобщего полужнания образ оазиса философского профессионализма. Более того, логика приобретает статус чуть ли не единственной в философии экологической ниши, относительно независимой от идеологии сферы профессиональной мысли. Иначе говоря, часть здоровой интеллектуальной элиты под воздействием специфических культурогенных факторов, прежде всего – мощного внешнего идеологического прессинга, и образовала весьма своеобразное научное сообщество, каковым была советская логика 1950 – 1980-х и для которого логика была “больше чем логика”.

## **6. Насилне: механический аргумент и *argumentum ad mortem***

Разумеется, многое в этом печальном опыте предопределило многолетнее засилье коммунистической идеократии, когда работа



ума ограничивалась простыми инвентаризациями от знаменитой ленинской “Жучка-собака” до “буржуй – не буржуй”, “наш – не наш”. Умозаключения при этом практически отсутствуют или заменяются конструкциями лозунгов типа: “Партия – ум, честь и совесть нашей эпохи” и “Народ и партия едины”, следовательно, “Партия – наш рулевой”. На этом фоне объяснима и тяга к извращенному пониманию диалектики, культовое отношение марксистско-ленинской философии к противоречию. В расхожей практике оно оборачивалось интеллектуальной вседозволенностью и безответственностью. Согласно одному из логических постулатов, из А и не-А следует все что угодно. Противоречие всегда ложно. Поэтому разум, не способный понять нечто определенно, найти ему объяснение, апеллирует к противоречивости действительности: диалектика, мол, такова.

Можно, конечно, свести дело к трагикомическому стёбу. Единственная, мол, четверка в аттестате у младшего Ульянова была, как известно, по логике. Вот нелады вождя с логикой и сказываются. Дело, однако, как представляется, серьезней. Перед глазами современных очевидцев – своеобразная последовательность сторонников фашиствовавшей “Памяти”, нынешних националистов, один из принципов которой, провозглашаемых при открытии митингов этого общества: “Не спорить! Только лозунг и прямое действие – его выполнение!”.

В свое время выдающийся российский популяризатор логики С. И. Поварнин, обобщая уловки и нечестные приемы спора, отмечал уловки “механического” характера. Когда незадачливому спорщику приходится туго и он начинает чувствовать, что полемика ему не по силам (то ли позиции слабые, то ли соперник сильнее или просто прав), тогда и прибегают к “механическим” аргументам. Выход из спора, срыв полемики, не стесняясь в средствах, – это и есть “механическая” аргументация. К ней Поварнин относил и донос – апелляцию к городовому, и прямое насилие – “палочные доводы”. Добавим, что разновидностью “механической” аргументации является *argumentum ad mortem*: апелляция к смерти, угроза смертью, а то и прямое убийство. Классиком теории и практики *argumentum ad mortem* был все тот же Сталин: “Есть человек – есть проблемы, нет человека – нет проблем”, “Смерть решает все проблемы”.

Подобная “аргументация” – проявление не только полемической несостоятельности. Она свойственна людям, не владеющим истиной, чьи мысли и сознание не адекватны реальности. Поэтому насилие над реальностью, над другими людьми – единственный их довод. Абсурдное сознание порождает абсурдные аргументы, которые

приводят к абсурдным действиям. Августовский путч 1991 г., октябрьские события 1993, война в Чечне, террористические акты и реакция на них – очевидные тому примеры. Полная невменяемость событий и поступков.

### 7. Логика, свобода и ответственность

Невменяемость еще и потому, что “механический” аргумент – любимый довод самозванцев всех мастей, делающих других счастливыми помимо, а то и вопреки их воле, но от их имени. Российская история потому и невменяема, что ее некому вменить конкретно. Логическая культура самозванцев: недоучившихся семинаристов, экстернов, совдеповских полужнак, “народных академиков”, “экономистов”. Логика – ядро не только интеллектуальной культуры. Логично – значит рационально, конструктивно – значит общезначимо, апеллирует к взаимопониманию и общепринятым правилам рассуждения. Логично – убедительно, потому что доказательно, реализуемо, потому что истинно. И потому логично – значит вменяемо и ответственно, т. е. проверяемо и конкретно. Не случайно стойки так сближали логику и этику. Логическая и нравственная культуры – две стороны единства человеческой свободы и ответственности.

А российско-советский духовный опыт фактически не знает идеи свободы. Его содержание, специфика которого определяется особенностями хозяйствования, экономической и политической истории, спецификой восточного христианства и славянской мифологии и выражается в дискурсе обыденного опыта, фольклоре, искусстве, философии, всегда отличалось нравственным максимализмом в сочетании с правовым нигилизмом, эскапизмом, доходящим до эсхатологизма и смертобожия, пренебрежением человеческой жизнью в этом мире во имя мира иного (потустороннего или в светлом будущем). Как следствие этого – пренебрежение систематическим трудом по сравнению с богоподобным творчеством, личностью – по сравнению с коллективной общностью. Это духовный опыт не свободы, а воли. Отсюда особая озабоченность вопросом власти, с которой связываются любые, даже частные проблемы.

Свободный человек относится к другому как такому же свободному, учитывая его интересы, вступает в диалог и ответственные отношения. И ему нужна логика. Самозванцу она не нужна. Его воля не ограничена (не определена) свободой. Поэтому он невменяем. Ему нужны только идея. Лозунг и действия. Свобода воли как воля к неволе. А кто не с нами, тот против нас. Другие для

него – такие же неменяемые самозванцы: слушать их, говорить с ними незачем. Кого в этой ситуации может интересовать рациональная аргументация? Как в известной русской пословице: “Ты начальник – я дурак. Я начальник – ты дурак”. И всё. Какая еще нужна аргументация. Самый эффективный довод – “механический”: жезл Ивана IV, дубинка Петра I, пистолеты и бомбы народовольцев, “диктатура пролетариата”, саперные лопатки, танки, заказные убийства, ракет...

Логика может быть востребована только свободными людьми и обществом, гарантирующим с помощью права их свободу и взаимответственность. Логика и право идут рука об руку. Следствие, если оно цивилизовано, а не построено на “механике” выколачивания и выдавливания признаний и показаний, суд, если только он не совдеповский фарс, гражданское общество и правовое государство – живая среда живой логики.

Логика основана на определениях, буквально – ограничениях, мысли, оперирует определенными терминами. Термином в античном Риме назывался мжевой камень, указывающий грапицы надела. Логика, как и право, ставит границы, пределы произволу мысли и действия, ограничивает волю, превращая ее в свободу. И наоборот, – ответственность перед законом предполагает свободу воли. Если нет свободы выбора, то и отвечать не за что. Именно поэтому право полагает людей свободными, вменяемыми, предполагает возможность убеждения и согласия, договора, а следовательно – логически упорядоченные мысль, речь и письмо.

### **8. Argumentum ad absurdum или исход советской логики**

Справедливость приведенных рассуждений своеобразным методом от противного (*ad absurdum*) доказывает сама эволюция советской логики в “перестроечное” и “пост-перестроечное” время.

В ситуации духовного обновления общества, демократизации и раскрепощения сознания падает неестественный, “перегретый” интерес к логике и она переходит в естественный режим своего бытия. При этом на передний план должны выйти организационные факторы, становящиеся решающими: уровень компетентности лидеров, возможность полноценной подготовки специалистов, нормальный режим публикаций, их международная экспертиза – все то, чего как раз была лишена советская логика.

И это сказалось в наши дни. Снятие внешнего пресса, обеспечивавшего центростремительное воздействие на логическую научную субкультуру, породило мощный импульс центробежных сил. Как тараканы на свету, логики прыснули в разные стороны,

наконец-то занявшись тем, чем не могли заниматься раньше. И вот А.А.Зиновьев уже полностью переключился на публицистические сатиры, М.В.Попович – на творчество Гоголя и текущую политическую жизнь Украины, А.Л.Субботин переводит Мандевиля, В.В.Целищев с головой уходит в английский нонсенс, Ю.Н.Солонин – в культурологию и историю философии, В.А.Карпунин – в креационизм и богословие, социологию и политологию. Это лидеры. А что же тогда говорить о молодежи. Существование логических циклов на философских факультетах под большим вопросом. Студенты предпочитают шизоанализ, деконструктивизм. Логический анализ объявляется устаревшим бинарным дискурсом. Ж.Деррида во время одного из посещений России заметил, что в России постструктурализм, похоже, значит нечто большее, чем постструктурализм. История повторяется.

Для тех же, кто продолжает заниматься логикой, демонстративный отказ от философской (мировоззренческой, метафизической) проблематики оборачивается против них самих, точнее – против российской логики. В кругу эпистемогенных факторов эта проблематика играет решающую роль, поэтому дальнейший отказ от нее, как и от семантико-прагматической тематики в логическом научном поиске, чреват деградацией научной логической культуры, в лучшем случае – вытеснением ее на периферию исследований искусственного интеллекта.

## **9. Последний парадокс, надежды и главная проблема**

Вместе с тем назревает еще одна очень неприятная для логиков парадоксальность. По мере трудного, тягучего, но все-таки становления нового российского общества, появления пусть болезненных, хилых, но все-таки ростков рыночной экономики, политической демократии, правовой культуры, – в российском обществе зреет интерес к логической культуре, востребованность логики. На различных курсах подготовки и переподготовки менеджеров различного профиля, по запросам самих слушателей вводятся теоретические курсы и практикумы по логике, раскупаются переиздания старых учебников.

Парадоксальность ситуации заключена в том, что профессиональное сообщество, логики-профессионалы оказались неготовыми к такому повороту. Дело в том, что все более востребованной является логика отнюдь не математическая, которой они с гордостью посвященных все это время занимались, а традиционная “человеческая” логика – теория и практика эффективной аргументации. И многие специалисты, поджав губы,

считают ниже своего достоинства вести подобные курсы. В результате логику зачастую читают энтузиасты-дилетанты или просто случайные люди. Наверное, это неизбежная болезнь роста. Главное, что “процесс пошел”, постепенно в российском обществе отрастают реальные ткани естественной, а не парниковой логической культуры.

Феномен советской логики исчерпал себя. А собственно логика как естественное порождение логической культуры общества еще должна созреть, и зерна её уже прорастают. Но... Российский человек до сих пор не является хозяином своей жизни. Границы его свободы, а значит и ответственность, иногда совпадают с границами кожно-волосяного покрова, он существенно лишен самоопределения. Он неопределенен, а значит – невменяем. Потому что обездолен. Буквально. Лишен доли. А значит – он не хозяин своей судьбы. В этом плане показательны результаты большевистско-мафиозно проведенной приватизации, в результате которой свыше 80% населения оказались за чертой бедности, а экономический занавес оказался крепче и жестче “железного” и пролегал даже внутри страны, прервав экономические, научные и человеческие связи.

В античной Греции были непререкаемые богини судьбы – мойры. Даже Зевс их побаивался. Но по-гречески “мойра” – это все та же граница земельного надела. Только обладая долей, человек обретает судьбу, мойру. Он становится способен к самоопределению, к осознанию собственных интересов, к осмыслению своих отношений с другими людьми и, следовательно, – к ответственным решениям и логичному мышлению.

Логика – квинтэссенция единства живой экономики и права, итог, результат, продукт их как практики и гарантии свободы. Здоровая ткань подлинной, не эфемерной логической культуры возникает и растет только вместе с ростом вменяемости личности и общества. Вменяемость же – как разумность и ответственность – следствие свободы и определенности мойры. Только возможно ли в России обрести долю-мойру, не прибегая к “механической” аргументации?

## ОСОБЕННОСТИ СИНТАКСИЧЕСКОЙ ОРГАНИЗАЦИИ КОММУНИКАТИВНЫХ ДЕЙСТВИЙ

Мирослав Владимирович Попович — знаковая фигура для нескольких поколений ленинградских логиков, у которых он был оппонентом при защите ими кандидатских и докторских диссертаций. Каждое его выступление на заседаниях специализированного Ученого совета философского факультета ЛГУ всегда вызывало общий интерес и стимулировало собственные рассуждения всех, кто его слышал. Для некоторых из нас общение с Мирославом Владимировичем не заканчивалось защитой диссертаций, а переходило в настоящие дружеские отношения. Мне посчастливилось принадлежать к этому кругу. Близко нас познакомил мой учитель И.Н.Бродский, и с тех давних времен общение с Мирославом и его семьей является для меня одной из важнейших жизненных вех. Многие разрабатываемые мною идеи в той или иной степени являются продолжением наших с ним разговоров. Предлагаемый ниже текст — из этого числа.

\*\*\*

Широкое распространение компьютерных технологий обусловило рост интереса исследователей к поиску способов прямого и непосредственного общения человека с системами “искусственного интеллекта”. В связи с этим неоднократно предпринимались попытки сконструировать некую “универсальную грамматику”, на основе которой удалось бы построить язык, одинаковый для всех его пользователей. В том числе и для общения человека с машиной. Однако исследователи, работавшие над созданием подобного языка, столкнулись с множеством затруднений различного рода. Обнаружилось, что хотя всевозможные “сценарии”, “фреймы”, “реляционные сети” и проч. и позволяют получить важные и интересные результаты, однако построенные с их помощью формальные модели интеллектуальных операций являются слишком узкими и не могут охватить всего многообразия форм, в которых проявляется мыслительная и языковая деятельность людей. Поэтому создание средств эффективного диалога человека и машины предполагает последовательное выяснение многих факторов, регулирующих акты самого межчеловеческого общения.

Прежде всего требуется выявить то, как содержание мысленных

установок человека преобразуется им в определенные языковые структуры, посредством которых он выражает вовне (для других людей) свои мотивы и представления. Ведь любой коммуникативный процесс представляет собой передачу какого-то сообщения от одного человека (адресанта) к другому (адресату) с целью стимулировать определенную ответную реакцию получателя сообщения. Создание такого сообщения связано с переводом “внутреннего субъективного языка” во внешнюю речевую форму, одинаковую для всех носителей некоторой традиции межчеловеческого общения. Понятно, что подобный перевод не регулируется прямо и непосредственно какими-то правилами логического вывода. В реальной языковой практике люди используют языки, обладающие комплексным характером, соединяющие в себе элементы разного уровня и различной природы. И потому так важно выявить средства синтаксической организации коммуникативных действий, обеспечивающих взаимную корректировку участников коллективного действия.

Синтаксический анализ любой языковой системы предполагает явное выделение элементарных форм, посредством которых в ней конструируются всевозможные выражения, оцениваемые как “корректные”, а также установление правил, определяющих, как из одних корректных выражений можно получать другие, столь же корректные. Наличие подобных правил задает критерии связности системы. Благодаря такой связности (например, зная некоторое предложение “а”) можно установить, из каких других предложений выводимо данное и какие предложения следуют из него. При этом, конструируя определенную формально-логическую модель, исследователь-логик может не интересоваться тем, в каких реальных ситуациях она окажется наиболее эффективна. В случае же необходимости для ее содержательной интерпретации подбирается некоторая предметная область, на которой правила, определяющие данную модель, могут быть выполнимы. Практика показывает, что в теории коммуникации реализуется противоположный ход рассуждений.

В самом деле, установив условия конкретной ситуации межчеловеческого общения, специалист, изучающий коммуникативные процессы, для их формализации должен еще только найти такую модель, которая способствовала бы обобщенному представлению не одной единственной, а целого класса сходных ситуаций. Трудности прямого применения средств формальной логики в данном случае обусловлены тем, что для понимания действительного характера локального коммуникативного акта нельзя жертвовать и такими характеристиками ситуации, которые не могут быть отображены имеющимися формальными средствами. Хотя выражения,

посредством которых представляется некоторое намерение автора передаваемых сообщений, несомненно, влияют на характер ответной реакции получателя этого сообщения, вряд ли всегда можно обнаружить между ними жесткую линейную зависимость.

Например, мысленные установки конкретного индивида в какой-то степени определяют языковую форму, в которой он выражает их для своих собеседников. Но вряд ли сама выбранная им форма речевого акта прямо и непосредственно может обусловить ответные действия (в том числе и языковые) людей, с которыми автор передаваемого текста общается. Да и адресат при интерпретации полученного сообщения часто организует свое поведение не по тем правилам, на которые рассчитывал автор передаваемого сообщения. Поэтому при анализе актов межлического диалога речь должна идти не об отношении логического следования предложений, выражающих ответное поведение адресата, из предложений образующих структуру предъявленного ему сообщения, а о степени соответствия одной совокупности предложений некоторой другой совокупности. В логике такое соответствие рассматривается в рамках вопроса о достижимости так называемых “возможных миров” относительно друг друга. Термин “возможный мир” в данном случае трактуется как описание некоторого состояния дел (как реального, так и воображаемого).

Идея “возможного мира”, имеющая своими истоками философию Лейбница, активно использовалась в логической семантике Р.Карнапом и продолжает привлекать внимание многих современных авторов [1]. Хотя в работах, связанных с обсуждением различных контекстов, в которых используется данный термин, преобладает его “объективированная” интерпретация, не соотносимая с определенным автором какого-то конкретного описания, все же некоторые специалисты иногда характеризуют возможный мир как “состояние знания” [2, 144] или как состояние дел, “совместимое с установкой некоторого определенного лица” [3, 87]. Следовательно, субъективную реальность адресанта и адресата можно представить в качестве разных возможных миров.

В этом случае проблема достижимости таких миров (или хотя бы односторонняя достижимость одного относительно другого) может трактоваться как вопрос о степени взаимопонимания, достигаемой участниками межлической коммуникации на разных стадиях их взаимодействия. Понятно, что такое отношение не сводится к логическому следованию одних описаний из других. Ведь достижение понимания предполагает, как минимум, определенную перестройку системы представлений, имевшихся у получателя сообщения до того,



как он принял переданную ему информацию. И такая перестройка обусловлена включением в субъективную реальность адресата новых идей и мысленных установок, носителем которых является автор передаваемого сообщения. Возможный мир одного участника диалога (мир А) включается в содержание другого возможного мира (мира В), в результате чего в субъективной реальности реципиента возникает новая система (АВ), предполагающая введение ранее не использовавшихся структурных элементов.

Да и сам возможный мир А, включаясь в состав мира В, перестает быть тем же описанием, которое являлось содержанием мысленных представлений автора посланного сообщения. Языковые средства, с помощью которых строятся возможные миры отправителя и получателя сообщений, неизбежно в чем-то различаются. Поэтому при изучении способов организации коммуникативных процессов приходится среди языковых форм, представляющих структуру транслируемого сообщения, выделять как стандартные элементы (общие для всех участников общения), так и те, которые обусловлены спецификой индивидуальной стилистики каждого из них (и потому различающиеся). И отношения, возникающие между такими элементарными формами, лишь отчасти можно выразить с помощью традиционных логических средств.

Поскольку любой коммуникативный акт осуществляется с целью воздействовать на поведение получателей передаваемого сообщения, постольку его эффективность во многом определяется соответствием поставленной цели и достигнутого результата. Образы и того и другого так или иначе представлены в субъективной реальности каждого собеседника (т.е. существуют в разных возможных мирах). Автор сообщения может стремиться к тому, чтобы стимулировать определенное поведение своих собеседников, либо изменить уже осуществляемые ими действия, либо заблокировать их реакцию, нежелательную для него. В каждом таком случае связь между переданным сигналом и ответной реакцией обуславливается не только формой используемых языковых конструкций, а и множеством сопутствующих обстоятельств, большинство из которых никогда не представлены явным образом. Поэтому в структуру формализованной модели диалога, наряду с *фактическими высказываниями*, прямо выражающими намерения адресанта и непосредственно представленными в речевом акте, должны входить *гипотетические высказывания*, с помощью которых создаются описания предположительных состояний субъективной реальности каждого из участников этого диалога.

Собственно говоря, подобная стилистика использовалась

довольно давно. Это отмечают, например, специалисты, изучающие различные формы средневековой культуры. Многие из них обращают внимание на то, что одним из способов обоснования средневековых текстов была ссылка на “примеры” (exempla), в основе которых лежала символическая связь “данного” и “возможного”, предполагаемого [4, 236]. Такая связь, если говорить о ее логическом отображении, ближе к индуктивному рассуждению, нежели к прямому дедуктивному выводу. Ведь символическое отношение предполагает, подобно индуктивному шагу, выход за пределы “непосредственно данного”. Целостность такого рода рассуждений ориентирована на потенциальное обоснование высказываемых утверждений в некотором будущем. А поскольку в настоящем подобные конструкции содержат в себе информационные пробелы, постольку их приходится заполнять (чтобы не нарушить целостности) всевозможными допущениями.

Поэтому, на первый взгляд, в структуре реальных коммуникативных действий главную роль должны играть несиллогистические формы умозаключений (индукция, аналогия и т.д.). Однако детальный анализ показывает, что дедуктивные методы занимают в организации процессов межлического общения не менее значимое место. Ведь различные типы логического рассуждения взаимно дополняют друг друга, хотя и выполняют при этом различные функции. В частности, средства дедукции позволяют обнаруживать недостаточность взаимной упорядоченности высказываний, составляющих структуру передаваемых и получаемых сообщений, выявляя различные противоречия, возникающие в осуществляемых коммуникативных актах. Появление противоречий может свидетельствовать о наличии пробелов в имеющейся информации и указывает на необходимость содержательно заполнить их. Индуктивные же умозаключения как раз обеспечивают возможность раскрыть искомое содержание посредством перехода из области действительного в область “возможного”.

Не случайно создатель кибернетики, Н. Винер, в своё время характеризовал индукцию в качестве основания для выбора способа действий. Выбора, основанного на вере человека в эффективность определенного конкретного способа. Отмечая, что “индуктивная логика, логика Бэкона, представляет собой скорее нечто такое, в соответствии с чем мы можем действовать, чем то, что мы можем доказать”, он тем самым обращал внимание исследователей на важность проверки целесообразности осуществленного выбора, последующей оценки его целесообразности и тем самым надежного обоснования эффективности стимулируемых им действий [5, 196]. В этом случае средства дедукции

могут как раз привести к доказательству того, что выбор именно *этого* действия, а не какого-то другого был необходим и соответствовал существовавшим требованиям и условиям. Подобные соображения вполне относятся и к действиям коммуникативным.

Из сказанного следует, что синтаксические особенности организации процессов межчеловеческого общения существенно отличаются от тех, которые выделяются в рамках чисто логического или грамматического подходов. Тем не менее важно выделить элементарные формы, образующие структуру коммуникативных актов и хотя бы схематизировано описать наиболее устойчивые связи между ними. В реальной коммуникативной практике передаваемые и получаемые людьми сообщения представлены в виде организованных текстов. Сами же тексты состоят из предложений, а предложения – из слов. Тексты, предложения, слова каждый из таких элементов можно представить в качестве знаков. В семиотике и логике принято считать, что функция любого знака состоит в том, чтобы “вызывать посредством вещи, обозначающей идею, вещи обозначаемой” [6, 48]. Отсюда следует, что различные элементы коммуникативного действия должны порождать разные мысленные образы как у передающих определенное сообщение, так и у получающих его.

В частности, воспринятый кем-то текст вызывает представление о целях, намерениях и ожиданиях его автора; предложения, из которых данный текст выстроен, должны определять ответные действия получателя, тогда как используемые слова направляют внимание собеседников на конкретные характеристики ситуации, с которой связан сиюминутный акт межчеловеческого общения. Но, как уже отмечалось, не все элементы коммуникативного действия непосредственно связаны с реальностью, в которой люди действуют. Например, гипотетические предложения описывают психическое состояние людей, которое в какой-то данный момент не может быть прямо воспринято. Поэтому разделение мыслительных средств и форм их языкового выражения на знаки, “связанные с вещами”, и “отделенные от вещей”, предлагавшееся логиками Пор-Рояля [7], становится особо актуальным при изучении реальных коммуникативных процессов.

Использование фактических и гипотетических высказываний в одном ряду позволяет связать явно выраженные и предположительно реконструируемые фрагменты текста в единое целое. Без такой связи никакое общение просто невозможно. Но и без соотношения слов (как структурных элементов предложения) с какими-то конкретно-наглядными образами реальности взаимное понимание участников также не достигается. В этом случае возникает вопрос: какой из этих

знаков является исходной базисной формой? Что, собственно, воспринимается получателем сообщения в первую очередь сам текст или составляющие его элементы? Ведь в реальной практике достаточно часто человек реагирует и на отдельно произнесенное слово. Попытки исчерпывающим образом ответить на такие вопросы показали, что не так-то просто выделить языковую структуру, непосредственно выражающую передаваемое в коммуникативном акте сообщение.

### Слово в предложении.

Когда-то Э.Сепир, рассматривая элементы языка в качестве символов, фиксирующих факты человеческого опыта, связывал со словами и предложениями различные функции. Слова он определял как средство указания на предмет мысли или на какой-то признак этого предмета. А предложение, с его точки зрения, фиксирует связь признака с предметом. В этом случае функция предложения выражать в речи логическое суждение [8, 51]. Но этот же автор указывал и на сложность различения этих языковых форм, рассматривая, например, слово “говорю” в качестве эквивалента предложения “я говорящий” [8, 49]. В логике сходная ситуация связана с попытками выявить исходную элементарную форму рассуждения. Понятие, представляющее собой составную часть суждения, может быть выражено как отдельным словом, так и группой слов, образующих грамматическое предложение (что в некоторых случаях соответствует суждению), поэтому одни авторы считают базисным элементом понятие, другие – суждение.

Подобные трудности обусловлены тем, что отвлечение от многих реальных характеристик интеллектуальной и языковой деятельности (без чего невозможна их формализация) никогда не бывает абсолютным. Особенности такого вида этой деятельности, как межчеловеческое общение, обусловлены множеством явно не выражаемых факторов. Именно это имели в виду логики Пор-Рояля, указывая на то, что функционирование языка совмещает в себе два различных слоя. Один из них логически упорядочен и потому доступен дискурсивному анализу, другой же регулируется “обычаями” и потому не может быть представлен в четкой грамматической форме. Его присутствие лишь каким-то образом угадывается носителями каждой определенной культуры. Поэтому овладение любым языком не сводится только к освоению определенного набора его стандартных норм и правил, но предполагает и накопление навыка в оперировании скрытыми регуляторами общения, чаще всего не осознаваемыми полностью.

Такие регуляторы становятся элементом субъективной реальности человека тогда, когда он научается (с помощью соответствующих примеров и на основе аналогии) адекватно использовать языковые штампы, распространенные в речевой практике определенного общества, в конкретных коммуникативных ситуациях. У.Куайн, например, считал предложение неким звуковым образцом “приближаемой нормой” речи, а потому настаивал на том, что люди не запоминают отдельные слова, складывая затем из них предложения, а сразу воспринимают предложение в качестве целостной структуры [9, 30]. С этой точки зрения, слова начинают различаться лишь внутри предложения, осознаваясь как его отдельные части. Будучи перенесены впоследствии в другие предложения, слова в какой-то степени сохраняют связь с предыдущим контекстом, в результате чего возникают разветвленные вербальные структуры, связывающие между собой различные коммуникативные ситуации.

В этом случае слово участвует в коммуникативном акте не в качестве отдельного элемента, а играет роль некоторого “узла ассоциативных связей”, явно и неявно воздействуя на характер межчеловеческого общения множеством различных контекстов, соотносимых с данным словом. Синтаксический анализ различных языковых средств, используемых в коммуникативном процессе, обнаруживает зависимость конкретных ситуационных контекстов речевого акта от того, на каком уровне воспринимается связь используемых в нем слов в каждом отдельном случае. Если слова рассматриваются как имена классов носителей определенного признака или классов самих таких признаков, то их связь можно представить в виде традиционных отношений между логическими понятиями, выражающих различные случаи сравнимости и совместимости объемов этих понятий (отношения равнозначности, подчинения, противоположности и т. д.).

Отношения такого рода связаны с сопоставлением предметных областей, к которым то или иное понятие может быть применимо (т. е. с сопоставлением объемов понятий). Например, Аристотель считал признак вещи именем, объем которого больше объема имени самой вещи. Скажем, понятие “лошадь” в суждении “*Всякая лошадь есть животное*” соединяется с понятием “животное”. В этом случае последнее является признаком, присущим любому элементу, входящему в объем класса “лошадей”. Но признак “животное” характеризует не только любой элемент класса “лошадей”, но и множество других классов, включающих в свой объем имена различных организмов. Следовательно, объем понятия “животные”

больше объема понятия “лошадь”, занимающего в вышеприведенном суждении место субъекта, то есть “имени вещи”. Анализ всевозможных отношений данного уровня составляет содержание так называемого “экстенционального подхода”.

Но современная логика уже не ограничивается рассмотрением только отношений между объемами понятий. Усложнение форм общения между различными по статусу группами внутри некоторого социума, многообразные контакты между разными типами общества, взаимодействие человека и систем “искусственного интеллекта” все эти факторы обусловили бурное развитие интенциональной логики, ориентированной на изучение отношений между комплексами признаков, посредством которых конструируются понятия (т.е. на анализ того, как соотносятся между собой фрагменты содержания различных понятий). При этом обнаруживается, что выделение таких фрагментов и их позитивное или негативное сопоставление зависит от того, как каждый собеседник оценивает информативную весомость используемых в некоторой данной ситуации понятий. С этой точки зрения, различные формы словесного представления одного и того же понятия оказываются не всегда эквивалентными, в отличие от подхода, используемого в экстенциональной логике.

В его рамках такие понятия, как “лошадь”, “конь”, “рысак” или имя собственное, характеризующее определенное животное: “Росинант” или “Буцефал”, указывают на одно и то же содержание. Однако в конкретных контекстах межчеловеческого общения вряд ли возможно всерьез назвать скакуна, выигравшего скачки, Росинантом. Очевидно, в ряду понятий, указывающих на один и тот же класс элементов, необходимо выделять, в зависимости от конкретных локальных условий, те формы, которые наиболее адекватны именно в каких-то данных условиях. Как отмечает Дж. Лакофф, используемое в разных ситуациях понятие представляет собой некоторую систему, внутри которой устанавливается определенная градация выраженности признаков, посредством выделения которых понятие конструируется. Такая градация позволяет оценивать степень соответствия того или иного элемента системы в зависимости от особенностей позиции человека, использующего данное понятие в каждом конкретном случае [10, 163].

Однако нередко предпринимаются и попытки выявить какие-то элементарные единицы, не зависящие от индивидуальной позиции коммуниканта и составляющие базис любой системы языка. Подобные попытки характерны, например, для авторов многих лингвистических концепций, в которых речь идет о комплексе “инвариантных понятий”, посредством которых определяются все

остальные элементы языка. В частности, А.Вежбицка предложила называть подобные понятия “семантическими примитивами” [11]. Можно предположить, что существование подобных элементов обусловлено, с одной стороны, сходством биологического устройства людей, с другой — изначально общими условиями взаимодействия любого человеческого коллектива с окружающей действительностью.

С точки зрения Вежбицкой, набор семантических примитивов выражает самые глубинные уровни человеческого отношения к миру, а потому входит в структуру любого языка и составляет общую основу, на которой различные языковые системы соотносятся между собой. При этом исследователь подчеркивает, что список семантических примитивов не является набором отдельных единиц, а представляет собой особый “миниатюрный язык” [11, 190]. Благодаря его существованию носители разных культур и могут достигать хотя бы частичного взаимопонимания. Понятно, что в силу исходной фундаментальности такого языка его внутренняя организация просто постулируется и не может быть подвергнута дальнейшему анализу. Во всяком случае, Вежбицка обосновывает элементарность семантических примитивов ссылкой на эмпирические данные (т.е. использует неполную индукцию), что, как известно, не может обеспечить достаточно надежное обоснование данной концепции. Тем более, что и сама Вежбицка допускает определенную обусловленность “миниатюрного языка” способами его использования разными людьми [11, 199].

Возможность различным образом фиксировать связи, возникающие между словами внутри некоторого целостного текста, свидетельствует о наличии множества ассоциативных рядов, в которые каждое слово явно или неявно входит, образуя порой выражения, несовместимые друг с другом в рамках единого коммуникативного действия. Особенности такого вхождения каждый раз определяются условиями конкретной сиюминутной ситуации, возникающей в отдельных случаях межчеловеческого общения. Но помимо локальных факторов, влияющих на выбор соответствующих способов оформления передаваемого текста, существенную роль в этом выборе играют и определенные грамматические штампы-образцы построения предложений, распространенные в культуре некоторого данного общества. Они задают определенный порядок соединения слов в предложении, хотя их организующее воздействие не всегда можно объяснить (особенно с учетом того, что в разных языковых системах этот порядок оказывается различным).

Ведь связь слов в передаваемом сообщении может определяться и смысловыми контекстами, на которые ориентируются участники

коммуникативного действия. На формирование таких контекстов в большей степени влияют не синтаксические особенности какого-то конкретного языка, а мысленные установки каждого участника коммуникативной ситуации. Они обычно лишь частично совпадают у тех, кто передает сообщение и тех, кто его получает. Характер таких установок обусловлен отчасти общим культурным опытом каждого индивида, отчасти – его личностными особенностями. Общаясь друг с другом, люди не просто передают какую-то информацию, но и выражают свое специфическое отношение к сообщаемым сведениям, а также и к тем, кому эти сведения передаются. Поэтому слова, посредством которых люди вступают между собой в контакт, могут быть внешне одинаковы, но их смысловые оттенки довольно часто различаются существенным образом у разных общающихся индивидов. Правда, в силу неопределенности значений отдельно взятых слов (обусловленной возможностью их употребления в множестве несвязанных между собой контекстов) выявление индивидуальных смысловых контекстов их употребления часто оказывается весьма затруднительным.

Представление о том, что слова на что-то указывают (и потому имеют конкретное предметное значение), достаточно традиционно. Сложнее ответить на вопрос: можно ли приписывать отдельным словам также и присущие им отдельные смыслы? С формальной точки зрения, слово является неким знаком. Но и предложение тоже знак. Однако ясно, что синтаксические правила, определяющие характер связи слов, должны отличаться от правил, регулирующих соотношение различных по типу предложений между собой. Следовательно, можно рассматривать слова в качестве знаков одного уровня (знаки 1), тогда как предложения следует отнести к следующему, более высокому уровню (знаки 2). И в логике, со времен Г.Фреге, под смыслом знаков традиционно имеется в виду способ указания на внеязыковую сущность, с которой связано значение знака [12]. В этом случае “знаки 1” не обладают особым смыслом, т.к. сами по себе оказываются не способом описания соответствующей внеязыковой области, а средством конструирования этого способа.

Многозначность контекстов, в которые могут включаться слова естественного языка, препятствует их определению в качестве элементарной сигнальной формы, задающей характер коммуникативного действия (за исключением тех случаев, когда отдельное слово используется в функции некоторого предложения). Смысловую определенность слова приобретают при своем соединении с другими словами, в результате чего и возникает некий “информационный блок”. И если в рамках специально



лингвистического подхода можно говорить о наличии “словарного значения” слов, то в реальной коммуникативной практике неопределенность контекста, с которым связано передаваемое сообщение, может существенно затруднять его восприятие и интерпретацию. Непонимание действительного контекста порождает множество трудностей при переводе предложения с одного языка на другой. Известен, например, комический случай, когда фраза “оголенный провод проходил по вагону” (из английского технического текста) в переводе на русский выглядела как “голый проводник бегал по поезду”.

Взаимное влияние слов, входящих в структуру транслируемого текста, сильнее в тех фрагментах текста, где они прямо и непосредственно объединены. Однако и “периферийная” их связь (когда слова достаточно далеки по своему расположению друг от друга и прямо не соотносятся) иногда играет важную роль, способствуя или препятствуя адекватному восприятию передаваемого сообщения. Поэтому в реальных коммуникативных актах отдельные слова становятся информационными сигналами, лишь объединяясь в структурные блоки. Само по себе слово не имеет самостоятельного значения, не может непосредственно обозначать какой-то конкретный предмет или признак. Лишь будучи соотнесено с другими словами, входя в состав какого-то предложения, оно становится основанием целостности передаваемого сообщения. Сами же предложения, из которых сообщение строится, также обозначают не отдельные события или явления, а представляют собой *знаки какой-то характеристики определенной целостной ситуации*.

Поскольку в реальном коммуникативном действии аналогом “внеязыковых объектов” являются описания различных состояний субъективной реальности и речевого поведения людей, участвующих в этом действии, постольку в данном случае значения любых знаков определяются не объектами внешнего мира, а языковой деятельностью людей. Поэтому вопрос о различиях между *значением* и *смыслом* знаков приобретает особую сложность. Тем более, что даже в логических работах эти термины часто употребляются в качестве эквивалентных. Сам Фреге ставил их различие в зависимость от того, какой уровень речевой ситуации оценивается в качестве определяющего. В связи с этим он выделял два типа ситуаций. Один из них связан с употреблением языковых выражений в качестве указания на внеязыковые сущности (предметы и явления мира, в котором человек действует). Другой же реализуется там, где выражение указывает не на внешний мир, а на речевое поведение других людей. В этом случае под смыслом используемых

предложений Фреге понимал содержание мысли, выражаемой соответствующим предложением. Тогда значением предложений будет являться их истинность или ложность [12, 32].

Но в коммуникативной ситуации оценка логического значения используемых предложений определяется не столько их соответствием некоторому “действительному положению дел”, сколько мысленными установками участников общения, их представлениями о своем положении в данной ситуации, их устремлениями и проч. Поэтому под “значением” каждого комплекса предложений следует понимать степень сходства образов ситуации, присутствующих в субъективной реальности автора передаваемого сообщения и его получателей. Тогда термин “смысл” будет соответствовать тем индивидуальным позициям, из которых исходят разные люди, интерпретируя полученное сообщение и принимая решения о характере реагирования на него.

Значение знаков 2 определяется наличием у всех коммуникантов стандартных элементов языка, входящих в структуру возможных миров каждого из них. Смысл же существенно обуславливается различиями в способах взаимного упорядочения элементов, из которых строится каждый отдельный возможный мир. Например, П. М. Кольчев, анализируя структурную организацию некоторых мифов (являющихся специфической разновидностью возможных миров), предлагает выделять в них “элементарную структуру” (множество одинаковых образов, используемых при создании различных мифов) и “индивидуальную структуру”, под которой он понимает способ соединения таких образов, специфический для каждого конкретного текста и отличающийся от всех других [13, 49]. Таким образом, целостность мифологического текста обеспечивается, с одной стороны, частотой воспроизведения одного и того же образа или персонажа, с другой соотношением всевозможных ситуационных контекстов, в которых данный образ встречается.

Смысловая неопределенность слов, конкретизируемая только их включением в структуры более высокого уровня, свидетельствует о том, что синтаксические регуляторы, определяющие их объединение в различные комплексы, отличаются от тех, которые обуславливают связь предложений между собой. Таким образом, особенности сообщений, составляющих содержание любого коммуникативного акта, оказываются обусловленными правилами разного ранга. Одни из них действуют на “нижних этажах” языка, обеспечивая фундаментальную организованность и целостность предложений, посредством которых выражаются вонне представления и мысленные установки людей, вступающих во всевозможные контакты друг с

другом. Другие определяют конструктивные особенности “образа ситуации”, задавая характер возможных миров, описывающих намерения и цели каждого участника коммуникативного действия. Третьи способствуют формированию взаимного понимания собеседников и достижению ими поставленных целей.

### **Предложение как элементарный знак общения.**

Очевидно, что возникающий при передаче конкретного сообщения контекст порождается не только взаимодействием используемых слов, а и всевозможными отношениями между предложениями, возникающими в результате различных словесных комбинаций. Некоторые типы предложений представляют собой грамматическую форму, выражающую логическое суждение. Так как суждение может иметь разное логическое значение (быть истинным, ложным, неопределенным и т. д.), то в языке логики суждение с конкретно фиксированным значением именуется “высказыванием”. Любое сообщение, передаваемое и получаемое в процессе коммуникации, строится посредством соединения некоторого числа высказываний, каждое из которых имеет одно из возможных истинностных значений. Ясно, что характер реального коммуникативного действия существенно определяется тем, как соотносятся между собой такие значения.

Учет данного обстоятельства имеет особое значение, поскольку в реальной коммуникативной практике однозначно установить значение каждого высказывания, входящего в состав передаваемого сообщения, не всегда можно. Тем более, что одни из высказываний непосредственно выражают намерения и цели участников коммуникативного действия, тогда как другие являются гипотетическим описанием мысленных состояний каждого из них. В результате любой акт межличностного общения представлен достаточно сложной сетью всевозможных отношений между высказываниями, из которых строятся информационные блоки. Эти отношения, определяя синтаксические связи внутри каждого из таких блоков, так или иначе влияют и на общую организованность коммуникативного действия в целом. Поэтому эффективность различных видов диалога, в которые вступают люди в процессе своей жизнедеятельности, зависит и от того, насколько адекватно оценивается истинность или ложность языковых структур, обеспечивающих межличностное общение.

И хотя анализ значений высказываний непосредственно относится к сфере семантики, его результаты существенным образом влияют и на синтаксические особенности организации коммуникативных

процессов. В зависимости от того, совпадают или различаются сопоставляемые высказывания по своему значению, восприятие и интерпретация получаемых сообщений осуществляется весьма различным образом. Связываются ли между собой высказывания только истинные или только ложные, представляет ли транслируемый текст всевозможные комбинации различающихся по значению высказываний — все это порождает ситуации общения, восприятие которых у адресанта и адресата иногда оказывается абсолютно несовместимым. Поэтому и оценка синтаксической корректности передаваемого сообщения у них тоже может не совпадать. Ведь, как уже говорилось, в реальной практике межлического диалога помимо универсальных правил построения сообщений (одинаковых для всех собеседников) присутствуют еще и конкретно-локальные, обусловленные индивидуальной позицией каждого участника коммуникативного действия.

В формальной логике существует достаточно разработанные средства, позволяющие явным образом фиксировать возможные случаи взаимной зависимости значений при соединении высказываний различного типа. Подобно понятиям, они могут быть совместимыми (тогда возможные миры, описываемые ими, являются достижимыми относительно друг друга) или несовместимыми (это свидетельствует о недостижимости соответствующих возможных миров). В первом случае выделяются отношения эквивалентности, частичной совместимости или подчинения. Во втором — отношения противоположности, противоречия или соподчинения. Но в отличие от понятий, возможность того или иного характера связи между высказываниями зависит не только от их содержания, но и от истинности или ложности каждого из них. “Логический квадрат” позволяет графически компактно изобразить все эти случаи, но для понимания специфики коммуникативных действий требуется содержательная интерпретация каждого из таких отношений.

На первый взгляд кажется, что наибольшая степень взаимной достижимости миров обеспечивается эквивалентностью выражений, посредством которых эти миры описываются. С точки зрения экстенционального подхода, эквивалентность действительно обеспечивает взаимную заменимость высказываний, возможность переносить такие высказывания из одного описания в другое, сохраняя одинаковое содержание в разных вариантах языкового оформления этого описания. Но при более детальном анализе обнаруживается, что подстановка одного высказывания вместо другого (совпадающего с первым по своему значению) в реальном общении порождает многочисленные парадоксы, затрудняющие

взаимное понимание людей, вступающих в контакт друг с другом. Известный в логике пример, связанный с равнозначностью имен “автор романа “Уэверли”” и “Вальтер Скотт”, вроде бы создает ситуацию парадокса, поскольку демонстрирует бессмысленность вопроса английского короля о том, является ли В.Скотт В.Скоттом (т. е. автором этого романа), ведь самого Скотта король хорошо знал.

На самом деле данный парадокс возникает тогда, когда оценка ситуации осуществляется с позиции “всеведущего субъекта”, обладающего знанием о том, что “автор “Уэверли”” и “Вальтер Скотт” это разные способы указания на одно и то же лицо. Однако поскольку первоначально роман был издан анонимно, постольку вопрос о его авторстве был тогда вполне осмысленным и правомерным. Парадоксальность данного контекста обуславливается тем, что экстенциональный подход не учитывает различий в состоянии субъективных реальностей конкретных индивидов. Они воспринимаются в качестве элементов одного и того же возможного мира. На самом же деле гипотетическое описание мысленных представлений разных людей, связанных с ситуацией определения авторства романа “Уэверли”, может обнаружить существенное несовпадение возможных миров, выражающих установки тех, кто знает об авторстве Скотта, и тех, кто пока об этом не догадывается. Их возможные миры недостижимы друг для друга, хотя сами конкретные люди в данном случае сосуществовали в одном и том же интервале реальности.

Иная ситуация возникает при частичной совместимости высказываний, то есть там, где объемы высказываний находятся в отношении пересечения. Такое отношение может рассматриваться как указание на альтернативность языковых форм, передающих инвариантное содержание некоего сообщения (при одинаковом логическом значении высказываний, посредством которых такое содержание выражается). Подобная ситуация свидетельствует о возможности выбирать такой способ оформления передаваемого текста, который в наибольшей степени соответствует определенной аудитории, конкретной ситуации межчеловеческого общения и т. д. Альтернативные формы не являются взаимно заменимыми, так как, будучи адекватными в одной ситуации (или в одной аудитории), они оказываются совершенно неприменимыми в какой-то другой. И поскольку передача сообщения всегда связана с определенными ожиданиями ответной реакции его получателей, постольку ошибочный выбор автором сообщения способов его трансляции скорей всего приведет к разрушению коммуникации.

В данном случае возможные миры являются взаимно

достижимыми лишь тогда, когда такой выбор является оптимальным, вполне соответствующим реальным условиям локальной ситуации общения. Там же, где он оказывается неудачным, взаимное понимание участников диалога не возникает (или разрушается, если на предыдущих стадиях оно было достигнуто), а потому миры становятся недостижимыми друг для друга. Однако реальное коммуникативное действие, в котором объемы используемых высказываний вступают в отношения пересечения, чаще всего имеет вид некоторой ветвистой структуры (графического “дерева”), так как общение людей представляет собой весьма динамичный процесс, реализующийся на различных уровнях и проходящий через фазы, многие из которых не связаны между собой прямо и непосредственно. В зависимости от меняющихся условий, инициатор контакта может изменять свои представления о цели, которую он перед собой ставит, оценку правомерности и эффективности используемых им средств и т.д. Все это заставляет его соответственным образом менять способ организации каждого отдельного этапа коммуникации. В результате альтернативные возможные миры располагаются на различных ветвях дерева, имея, однако, некоторые общие исходные точки.

Ситуация, в которой обнаруживается подчинение одного высказывания другому, выражает иерархическую зависимость языковых форм, используемых при конструировании сообщения. И в этом случае появляется возможность активно использовать средства дедуктивного рассуждения для анализа организации коммуникативного процесса. Ведь явным образом зафиксированная иерархичность высказываний свидетельствует о том, что между ними имеет место отношение логического следования. Конечно, в практике межличностного общения традиционные формы силлогизма используются редко. Чаще всего люди используют различные виды энтимематического (свернутого) рассуждения. Однако сама возможность в случае необходимости восстановить полную форму соответствующего силлогизма позволяет выявить скрытые связи между различными информационными блоками, из которых состоит транслируемое сообщение. При этом обнаруживается лишь односторонняя достижимость возможных миров, поскольку рассуждение направлено от высказываний с большим информационным содержанием к высказываниям с меньшим содержанием.

Случаи, связанные с полной недостижимостью возможных миров, свидетельствуют о том, что высказывания, используемые в коммуникативном акте, несовместимы друг с другом. Данный случай, как уже было сказано, логически выражается отношениями

противоположности, противоречия и соподчинения высказываний. Каждый из этих видов отношений различным образом характеризует степень недостижимости миров, свидетельствуя либо о необходимости дополнительных усилий со стороны участников общения для преодоления имеющихся между ними разногласий, либо о том, что дальнейшая коммуникация является невозможной. И хотя мнения каждого из собеседников могут иногда существенно расходиться, все они (собеседники) необходимым образом должны учитывать синтаксические особенности организации текстов, которыми обмениваются. При желании продолжать общение им приходится выбирать иные способы связи используемых высказываний.

Отношения противоположности указывают на принципиальную возможность достижения взаимопонимания, что предполагает движение несогласных между собой в некоторой данной ситуации собеседников навстречу друг другу. Сближение их мысленных установок и обусловленных ими средств построения сообщений, которыми собеседники обмениваются на разных стадиях коммуникативного действия, достигается посредством создания ими каких-то промежуточных форм языкового представления своих целей и намерений. Такое сближение обычно обнаруживает для каждого участника коммуникативного действия наличие некоторых возможностей, ранее им не фиксируемых. В результате возникает некий общий для всех участников контекст, позволяющий связать возможные миры, ранее ими недостижимые. Поэтому отношение противоположности характеризует достаточно "мягкий" случай несовместимости миров, указывая на различные способы задания границ области, внутри которой миры могут стать достижимыми.

В этом смысле отношение соподчинения высказываний оказывается своеобразным дополнением предыдущего отношения. В нем общая область уже присутствует достаточно явно. Или, во всяком случае, имеются указания на то, как ее найти. Поэтому отношение соподчинения высказываний может интерпретироваться как ситуация определенного параллелизма позиций собеседников. Установки на желаемый результат у них достаточно сходны. А вот представления о способах достижения этого результата могут иногда различаться достаточно радикально. Однако и между такими мирами возможно установить взаимную достижимость, поскольку общая цель обычно описывается посредством достаточно одинаковых (по своей форме и логическому значению) высказываний. Следовательно, между такими возможными мирами существуют хотя бы некоторые точки совместимости, пусть и представленные не всегда в явном виде. В отличие от ситуации, выражаемой отношением противоположности

(исзначально фиксирующей различия между установками участников общения), подчинение связано скорее с поиском общих элементов в позициях разных людей.

Особенность отношений противоречия в том, что они сразу указывают на принципиальную несовместимость установок людей, столкнувшихся в конфликтной ситуации. Спор или дискуссия тоже ведь являются формой коммуникативного действия и потому так или иначе предполагают существование неких общих правил, позволяющих людям, представляющим различные точки зрения, оценивать противоположную сторону именно как участника диалога (пусть и в качестве оппонента), а возникшую ситуацию – как столкновение позиций. Но само обнаружение противоречий свидетельствует о наличии в данном виде диалога взаимно несовместимых элементов, определяющих существенные характеристики возможных миров, которые выражают мысленные установки и языковое поведение людей, вступивших в спор. В этом случае согласие может быть достигнуто лишь при кардинальном изменении позиции хотя бы одной из конфликтующих сторон. При сохранении отношений противоречия возможные миры недостижимы друг для друга.

Легко увидеть, что в данном случае синтаксические средства, с помощью которых различные по типу высказывания связываются в единую целостную систему и создают структуру передаваемого сообщения, существенно определяются семантическими отношениями между ними. Благодаря этому содержание возможных миров во многом организуется особыми средствами, не выраженными чисто формальным образом. Это затрудняет решение вопроса о взаимной достижимости таких миров, поскольку возникает проблема совместимости их интерпретаций. Действительно, в рамках логического подхода применение знаков, не входящих в заранее заданный явным образом алфавит, оценивается как ошибка, поскольку нарушает корректность используемых выражений. Для установления этого достаточно традиционных синтаксических правил. Но там, где транслируемое сообщение должно вызвать определенные ответные действия его получателей, квалифицировать возникающие рассогласования коммуникативных актов в качестве “ошибки” оказывается непросто.

Содержательный контекст, обусловленный реальной ситуацией общения, вводит такие ограничения на способ организации соответствующего возможного мира, которые хотя и не фиксируются непосредственно синтаксическими правилами, однако существенно определяют способ восприятия получаемого сообщения, характер его



оценки и направленность интерпретации. Скажем, ни в одном из рассказов о Шерлоке Холмсе не упоминается о его встрече с каким-нибудь настройщиком пианино. Однако если бы в некотором тексте данный персонаж вдруг появился, это не разрушило бы общего представления о возможном мире, в котором действовал знаменитый сыщик. А вот если читатель столкнется с описанием встречи Холмса и космонавта, ему сразу станет ясно, что он имеет дело с каким-то возможным миром, к которому Конан-Дойль не имеет никакого отношения [14]. Понятно, что чисто формальными средствами весьма затруднительно заранее задать все возможные коннотации, возникающие при содержательной интерпретации передаваемого сообщения.

Особый случай порождения контекстов связан с так называемой "самоприменимостью" высказываний, входящих в структуру некоторого сообщения. Использование определенных языковых структур для описания и характеристики самих же этих структур обусловлено тем, что любой участник коммуникативного действия выступает в роли собеседника не только по отношению к тем, к кому он адресуется, но и по отношению к самому себе. Явно или неявно, автор передаваемых сообщений должен оценивать успешность языкового оформления своих мысленных представлений и установок, контролировать степень успешности воздействия осуществленного им речевого акта на тех, к кому он обращен, а также целенаправленно выбирать из имеющихся в его распоряжении языковых средств те, которые наиболее адекватны сложившейся в каждый определенный момент ситуации (как он ее воспринимает). Такое восприятие себя "со стороны" есть одна из важнейших особенностей взаимодействия людей.

Во всяком случае один из видных представителей современной герменевтики П.Рикер видит в этом проявление фундаментальной сущности человека. Так, в одной из своих работ он утверждал, что способность обозначать себя в качестве автора своих высказываний есть основная характеристика, отличающая человека от животных, не обладающих таким умением [15]. Но восприятие и оценка каждым из участников конкретного коммуникативного действия своих высказываний могут быть выражены явным образом опять-таки в форме некоторого описания, то есть соответствующего возможного мира. И специфика самоприменения высказываний заключается в том, что в этом случае возможный мир представляет собой описание самого себя. Такая ситуация порождает множество парадоксов, что затрудняет взаимное согласование коммуникативных актов, осуществляемых различными участниками межчеловеческого общения.

Оценка взаимной достижимости возможных миров, представляющих собой описание субъективных реальностей разных

индивидов, всегда зависит от множества сопутствующих обстоятельств, обусловленных конкретными условиями, в которых коммуникативный акт осуществляется. И соотношение уровня описания некоторой реальной ситуации с описанием того, как данная ситуация описывается, одно из таких обстоятельств. В символической логике возможные миры считаются взаимно достижимыми, если удастся установить наличие в каждом из них так называемых “жестких десигнаторов” имен, имеющих во всех сопоставляемых мирах одно и то же значение и обладающих одним и тем же смыслом. Но в реальной коммуникативной практике нахождение подобных инвариантов оказывается весьма проблематичным. Тем более, что различие между “жесткими” и “нежесткими” десигнаторами в разных ситуациях оказывается весьма неопределенным.

С.Крипке, например, считал имя “Шекспир” жестким десигнатором, тогда как имя “автор “Гамлета”, с его точки зрения, таковым не является. Действительно, при определенных обстоятельствах Шекспир, оставаясь самим собой, мог бы не написать трагедию “Гамлет”. Поэтому высказывание “автор “Гамлета” не обязательно является автором “Гамлета”” не должно рассматриваться в качестве внутренне противоречивого [16, 343]. Но и само имя собственное может не быть жестким десигнатором, так как одно и то же имя может указывать на различных его носителей. В русской литературе можно найти этому немало примеров. Одних Толстых у нас целых три. Да и одинаковое название произведения иногда используется разными авторами (например, “Кавказский пленник”). К тому же и сам Крипке в более поздней работе отмечает, что мнения разных индивидов об одном и том же предмете могут существенным образом не совпадать в силу различий информации, имеющейся у этих индивидов [17].

В связи с этим возникает вопрос: можно ли считать суждения, описывающие сами себя (то есть входящие в структуру возможных миров разного уровня) жесткими десигнаторами? Уделявший большое внимание данной проблеме американский исследователь Д. Хофштадтер квалифицировал самоприменимые суждения в качестве “авторреферентных” [18, 17]. Совпадая по формальным признакам, такие суждения кажутся, на первый взгляд, одинаковыми и по информационному содержанию. Но поскольку не только отдельные слова, но и отдельные высказывания могут содержательно интерпретироваться лишь при своем погружении в какой-то контекст, постольку всегда остается открытым вопрос о степени совпадения контекстов описания состояний каких-то внеязыковых сущностей и описания этих описаний. Но данный вопрос в большей степени

относится к области семантики и предполагает отдельное обсуждение.

Во всяком случае важно осознавать, что отдельные предложения, так же, как и слова, не представляют собой ни целостного описания какой-то коммуникативной ситуации, объединяющей различных людей, ни описания их мысленных установок и речевого поведения. Каждое предложение может лишь частично выражать отдельные фазы коммуникативного процесса, не охватывая всего его содержания. Комплекс синтаксических правил, регулирующих соединение всевозможных типов предложений в единую систему, отличается от правил “нижнего уровня”, но и сам определяется некоторыми внешними факторами более высокого ранга. Описание состояний субъективной реальности каждого из участников межлического общения, как и описание их речевого поведения, формально представлены в виде определенных текстов. И только рассматривая всевозможные отношения между текстами, можно оценить степень взаимного понимания контактирующих между собой людей.

### Текст как “метауровень” коммуникативного действия.

Анализ конкретных коммуникативных действий свидетельствует о том, что при взаимодействии текстов начинает проявляться особый комплексный тип синтаксических правил. Они не только определяют характер связи между различными знаками, посредством которых конструируется передаваемое сообщение, но прежде всего регулируют отношения между действиями *адресанта* и его ожиданиями ответных реакций получателя сообщения, а также между мысленными установками *адресата* и его оценками получаемого сигнала. Эти действия и установки следует рассматривать в качестве особых знаков, относящихся уже к метауровню коммуникативного акта. Такие знаки определяют системную последовательность операций, составляющих связь прямых и ответных речевых актов. Они обычно имеют адресный характер, будучи направлены на конкретных собеседников. Функционирование метауровня обязательно предполагает как знание каждым из участников общения о специфике различных знаковых систем нижних уровней, так и умение пользоваться ими.

В современной социальной действительности, организованной весьма сложным образом, подобные “сверхзнаки” применяются для взаимной корректировки поведения различных индивидов или коллективов. При этом они не только служат средством организации различных видов деятельности, но и сами могут становиться предметом, на который направляется человеческая активность. Создание различных знаков, их распространение в общественной

жизни, обучение правилам пользования ими все это образует особую сферу культурных действий. И чем выше уровень развития культуры, тем большее значение приобретает эта сфера. Непрерывное усложнение социальной действительности обуславливает важность для каждого человека умения четко распознавать тип знаков, соответствующих конкретной ситуации взаимодействия людей и способности выбирать те из них, которые наиболее эффективны при некотором конкретном состоянии дел.

Понятно, что использование логических средств для анализа синтаксических правил, действующих на высших уровнях коммуникации, возможно лишь тогда, когда все “сверхзнаки” представлены явным образом в какой-то языковой форме. Не случайно один из создателей “теории речевых актов” Дж. Серль, уделявший большое внимание коммуникативным действиям, подчеркивал, что основной единицей языкового общения являются не сами слова или предложения, а их *произнесение*, вербализирующее исходный замысел говорящего [19, 152]. Однако его убеждение в том, что произнесенные слова напрямую функционально связаны с исходным мысленным намерением говорящего [19, 160], представляется несколько упрощающим действительное положение дел. Тем более, что он сам же указывает на зависимость способа “говорения” от предварительных конвенций. Но соглашения и договоренности, существующие в любой системе культуры, слишком часто не вербализированы, а потому влияют на особенности межчеловеческого общения неявным образом. Этим обусловлено, в частности, и то, что устная и письменная формы коммуникации организуются различным образом.

Например, при устном общении особую роль играет ритмическая организация текста, посредством которого осуществляется процесс общения. На это обращал внимание еще Э.Кассирер [20, 95]. Некоторые структуры речи упорядочены не по смысловым связям (которые выявляет семантический анализ), а по чисто формальным признакам (например, по созвучию окончаний слов, что характерно для поэтических текстов). Использование в стихотворении рифмы само по себе способно порождать содержание, которое не возникло бы при другой организации текста. Примером могут служить строки из стихотворения Н.Матвеевой:

“Ведь путь от Платона к планктону,  
От Фидия к мидий прост”.

В данном случае способ оформления авторской мысли явно обусловлен сходством звучания имен людей и названий организмов, выражающих противопоставление высокого и низкого.

И хотя современные художественные тексты в большей степени

ориентированы на их восприятие зрением, а не слухом (в отличие от прошлых традиций), тем не менее чтение глазами существенно направляется неким “внутренним произнесением” написанного читающим. Так что ритмический строй речи порождает явно выраженную специфику синтаксической организации поэтической речи. В стихотворении слова, являясь элементами логико-вербального мышления, часто объединяются в целостную мысль не по правилам дискурсивного рассуждения, а в соответствии с неким образным контекстом, порождающим дополнительные связи, не обусловленные чисто грамматическими требованиями. Поэтому поэтический текст и может быть воспринят в качестве особого вида сообщения. При этом он способен оказать соответствующее стимулирующее воздействие, даже если не все встречающиеся в нем слова понятны слушателю или читателю. Именно образный контекст направляет восприятия текста.

Впрочем, данная особенность характерна не только для поэтического творчества, будучи достаточно эффективным средством организации политических, религиозных, рекламных и т. д. текстов. Такой способ упорядочения коммуникативных процессов сохраняет свою значимость и при использовании сугубо письменного способа передачи сообщений. Но здесь он играет в большей степени вспомогательную роль, поскольку при организации письменного текста действуют и другие синтаксические правила, основанные на иерархической упорядоченности элементов текста. Унифицированная форма письма обусловлена определенным обособлением текста от конкретной ситуационной ситуации межличностного общения, а потому для нее важно не только различие фактических и гипотетических высказываний, но и осознанное представление о таких предложениях, которые логически выводимы из явно представленных в структуре передаваемых сообщений.

И если в практике логического анализа возможность получения одних выражений из других существенно определяется их значением (их оценкой как истинных или ложных), то в теории коммуникации важную роль играют сами способы установления такого значения. А это предполагает обязательный учет реальных условий, в которых осуществляется коммуникативный акт. Различные участники межличностного общения, даже будучи единомышленниками (то есть достаточно сходным образом представляя себе тот общий результат, на достижение которых направлены их усилия и необходимые для его достижения действия), все же в каких-то деталях отличаются друг от друга, могут различным образом оценивать каждую конкретную фазу своего взаимодействия.

Следовательно, в какой-то момент описания их субъективных представлений, намерений и стремлений в чем-то не совпадают. Даже если эти описания построены с помощью одних и тех же слов и предложений. Значит, сигналом для осуществления тех или иных действий человека являются не сами отдельные информационные блоки, а конкретный способ их объединения между собой.

Все соображения такого рода приводят к представлению о том, что при осуществлении коммуникативного действия *в качестве непосредственного знака, воздействующего на его получателей, следует рассматривать не отдельные слова и даже не отдельные предложения, а целостный текст, являющийся формой представления конкретного сообщения.* Именно его организация позволяет выделять отдельные предложения (и слова, из которых эти предложения состоят) в качестве значащих сигналов. Тогда ответную реакцию реципиентов следует интерпретировать как знак того, что сообщение принято. Кроме того, такая реакция также является особым знаком, выражающим отношение адресата к полученной информации. В самом деле, поскольку целью любого коммуникативного акта является воздействие на собеседников, постольку отдельные структурные элементы, посредством которых строится сообщение, лишь обеспечивают включение канала связи, направляют внимание тех, кому сигнал предназначается, на восприятие и оценку его формы. Содержание же сигнала раскрывается лишь при понимании особенностей его целостной организации.

В силу синтетичности структуры “сверхзнаков”, объединяющей фактические и гипотетические высказывания (а также непосредственно представленные в тексте посылки и выводимые из них следствия), их значения и смыслы проявляются на различных уровнях передаваемого сообщения [21]. Поэтому оценка используемых высказываний с точки зрения их истинности или ложности, как и понимание характера отношений между ними, зависит от целевого контекста, определяющего действия как автора сообщения, так и его собеседников. Такой контекст всегда определяется всей совокупностью мысленных установок каждого участника конкретной ситуации диалога. И поскольку такие установки никогда не выражаются явным образом во всей полноте их содержания, постольку приходится использовать гипотетические описания неявных элементов субъективной реальности каждого из индивидов для того, чтобы попытаться выявить возможные связи между их намерениями и фактическими формами языковой деятельности, выражающей как такие намерения, так и соответствующие ожидания реакции собеседников.

Так как синтаксический анализ коммуникативных процессов направлен на установление того, как субъективная реальность автора сообщения, представленная в виде определенного комплекса высказываний, влияет на поведение других людей, которым сообщение предназначено, то представление мысленных установок каждого из них в виде “возможных миров” позволяет определить наиболее общие отношения между формой и содержанием переданных и полученных сигналов. С этой точки зрения, трактовка возможного мира как простого описания некоторых состояний соответствующей предметной области, составленного из атомарных высказываний и их отрицаний, оказывается слишком упрощенным подходом. Простое конъюнктивное перечисление элементов, составляющих структуру возможного мира, не учитывает того, что сами эти элементы могут вступать в различные взаимодействия между собой, в результате чего число возможных состояний описываемого мира существенно ограничивается [22].

Поэтому устанавливать конкретный характер связи между различными высказываниями, входящими в структуру передаваемого сообщения, можно лишь в рамках определенной коммуникативной ситуации и с определенной степенью вероятности. При этом необходимо постоянно иметь в виду то, что оценка вероятности может существенно различаться у разных участников коммуникативного действия. Комплекс предложений, предъявляемых автором транслируемого сообщения остальным участникам коммуникации, играет в этом случае роль внешней структуры, посредством которой выражается во вне его возможный мир. Тогда речевые акты получателей сообщения (или описание их невербальных действий) представляют другие возможные миры. Как известно, между некоторыми из таких миров возникают отношения достижимости, тогда как между другими такие отношения могут отсутствовать. И степень достижимости существенно зависит от структурных связей, существующих внутри каждого из этих миров.

Поскольку реальный коммуникативный акт в большинстве случаев не может быть осуществлен без использования невербальных элементов, постольку любые описания (возможные миры), даже включающие в себя гипотетические суждения, не выражают все содержание конкретных ситуаций межчеловеческого общения. Скорее, они играют роль “частичных описаний”, “мозаики”, в которой соединены фрагменты, обладающие разной значимостью для участников межчеловеческого общения. Следовательно, способ организации коммуникативного действия (его синтаксис) существенно зависит еще и от того, насколько полно собеседникам

удается совместить свои представления об этой действительности. В том случае, когда все они понимают друг друга (хотя бы в некоторой степени), можно говорить о взаимной достижимости их возможных миров. Если же один участник диалога понимает другого, но этот другой не понимает первого, то имеет место однонаправленная достижимость. Там же, где любое понимание отсутствует, миры недостижимы друг для друга.

Невозможность действительно исчерпывающей фиксации всех состояний, которые могут возникать в описываемых мирах, отмечал и Хинтиikka, предложивший использовать вместо абстрактного множества атомарных предложений, соединяемых конъюнкцией, так называемые “модельные множества”, представляющие собой частичные описания возможных положений дел [3, 44]. С их помощью удастся избежать появления взаимно несовместимых описаний, поскольку противоречащие друг другу высказывания оказываются элементами различных фрагментов возможного мира. Модельные множества, в отличие от абстрактного описания состояний дел, конечны и представляют собой информационные блоки, соединенные дизъюнктивно, что указывает на их альтернативность по отношению друг к другу. Следовательно, описание субъективных реальностей различных участников коммуникации не порождает отношений противоречия, даже если представления о конкретной ситуации общения у них существенно не совпадают.

Поэтому реальные коммуникативные действия сохраняют свой целостный характер и тогда, когда мысленные установки индивидов, вступающих в речевой контакт, оказываются взаимно несовместимыми (возможные миры недостижимы относительно друг друга). Это обусловлено тем, что стандартные языковые формы, посредством которых осуществляется межличностное общение, создают определенные (для некоторой данной культуры) понятийные сети, позволяющие объединять разрозненные формы субъективных реальностей отдельных индивидов так, что их общение оказывается возможным, хотя его участники могут не соглашаться друг с другом (что характерно, в частности, для ситуации спора или дискуссии). В данном случае логические стандарты задают критерии, в соответствии с которыми формируются *правильные ожидания* ответной реакции собеседника, влияющие на сходный способ осмысления передаваемых и получаемых сообщений. Человек способен оценить формальную адекватность ответа на заданный вопрос, даже если он и не согласен с содержащейся в нем информацией.

Однако следует учесть, что помимо общекультурных установок на степень взаимного понимания людей, вступающих в контакт,



вливают и критерии, обусловленные их определенным социальным статусом. Ведь взаимодействующие индивиды часто принадлежат к различным социальным группам, каждая из которых организована в соответствии со своими специфическими представлениями о “допустимом”, “должном” и т.д. поведении. Естественно, что и способ общения, принятый в одной из таких групп, иногда существенно не совпадает с тем, который вполне традиционен для представителей каких-то других коллективов. Даже группы принадлежащие к одной и той же системе культуры, помимо общепринятых норм коммуникации используют особые правила соотнесения обозначаемого и обозначающего, выделяя в качестве “сигнальных” разные фрагменты общей знаковой системы. Подобные различия создают всевозможные трудности в ситуациях коммуникативного взаимодействия как между представителями групп, существенно различающихся в социальном плане, так и при контакте коллективов, являющихся носителями разных типов культуры.

Для обозначения специфики способов представления транслируемой информации, принятых в разных коллективах людей, М.К.Петров когда-то предложил использовать термин “социкод” [23]. Понятно, что восприятие и интерпретация одного и того же сообщения людьми, применяющими различные социокоды, может существенно не совпадать. Например, индивиды, составляющие слой “управленцев” (задачей которых является выдвигание социально важных задач, создание системы инструкций и команд, определяющих последовательность действий, направляемых на решение поставленной задачи, и т. д.), воспринимают создаваемые ими сообщения не так, как те, кто получает эти сообщения “сверху”. Конструируя соответствующие тексты, управленцы не всегда обращают внимание на особенности социокодов групп, которыми они стараются руководить. В результате возникает иллюзия коммуникативного процесса, порождающая на самом деле рассогласование коллективного действия.

В свою очередь исполнители, получая некоторое инструктивное сообщение, соотносят содержащуюся в нем информацию с традиционными для них критериями “декодирования” и осмысления воспринятых текстов. В результате форма поставленной задачи и рекомендуемые *сверху* формы действий могут существенно трансформироваться, иногда даже таким образом, что тексты “вверху” и “внизу” оказываются взаимно несовместимыми. Следовательно, простой обмен сообщениями не обязательно представляет собой настоящий коммуникативный процесс. Вот почему одним из важнейших факторов, определяющих эффективную организацию

коммуникативных действий, оказывается наличие общих целей и общих критериев для оценки значения передаваемых и получаемых сообщений у всех участников коллективного действия. Понимать друг друга могут те, кто стремится к этому. И степень взаимного понимания тем выше, чем больше совпадают интересы разных людей [24]. Здесь действуют правила неявного, предполагаемого синтаксиса, обусловленные контекстом конкретных ситуаций.

В связи с этим усложнение общественной системы, выражающееся в увеличении числа социальных слоев и уровней, составляющих структуру этой системы, предполагает формирование некоего промежуточного кода, позволяющего представителям различных групп все же находить общий язык там, где это обусловлено наличием общих интересов. И подобный код как раз и состоит из "сверхзнаков". Знаки конкретных видов социокода указывают на некую локальную ситуацию или на явно выделяемые характеристики действительности. При этом сверхзнак демонстрирует возможность "типовой" ситуации, которую можно выразить различными знаковыми средствами, выбор которых каждый раз определяется наличными локальными условиями и соображениями. Понятно, что связь возможных миров, представляющих собой описание типовых ситуаций, относится к другому уровню, нежели тот, на котором описываются индивидуализированные события.

Возможный мир, конструируемый с помощью сверхзнаков, определяет не конкретную ситуацию, при которой осуществляется тот или иной отдельный акт коммуникации, а фиксирует условия выполнимости множества частных описаний реальности. Тем самым он задает границы набора локальных социокодов, использование которых допустимо для описания миров, достижимых относительно друг друга. И такие социокоды включаются в структуру промежуточного кода уже в виде его элементарных форм. В этом случае всевозможные комбинации сверхзнаков начинают восприниматься людьми в качестве "простых и непосредственных" сообщений. Наличие в их глубинной структуре локальных (внутригрупповых) видов социокода перестает замечаться, хотя эти коды продолжают влиять на характер общения неявным образом. Таким образом, коммуникативные процессы, регулирующие всевозможные стороны жизни общества, включают в себя множество языковых подсистем, иерархически упорядоченных разными синтаксическими правилами.

При межгрупповом общении прежде всего воспринимается внешний уровень таких правил, непосредственно определяющих способ конструирования метатекстов, их передачи и восприятия,

тогда как правила нижних уровней лишь скрыто влияют на характер каждого коммуникативного акта. В этом случае особую значимость приобретают эмоциональные отношения между разными участниками межлического общения, зафиксировать которые формально чрезвычайно сложно. Доверие или недоверие к собеседнику существенно влияет на характер восприятия и оценки получаемых от него сообщений и различным образом обуславливает ответные реакции получателя этих сообщений. Общие понятийные сети во многом базируются на таких, плохо формализуемых основаниях, которые задают важные характеристики конкретной ситуации взаимодействия людей. Ведь там, где отсутствует доверие к источнику информации, вряд ли возникает готовность воспринять передаваемое сообщение в качестве сигнала к тому действию, которое данный сигнал должен вызвать.

Тогда возможный мир одного из участников общения скорее будет расцениваться его собеседниками в качестве "невозможного". И оценка логического значения высказываний, из которых передаваемое сообщение состоит, будет прямо противоположной у автора данного текста и у его адресатов. Конечно, если оказывается возможным убедиться в устойчивой ложности источника информации, связь между адресантом и адресатом приобретает достаточно прямолинейный характер (просто значение транслируемых высказываний каждый раз меняется их получателем на противоположное) и фиксировать ее формальными средствами гораздо проще. В реальности же отношения доверия и недоверия слишком динамичны, определяются целым комплексом весьма различных условий. Поэтому синтаксические связи фактических и гипотетических высказываний в структуре коммуникативного действия имеют слишком неопределенный характер. Их выявление и оценка эффективности всегда зависти от особенностей каждой конкретной ситуации межлического общения.

## **РЕЗЮМЕ.**

Организация коммуникативного процесса определяется действием целостной системы регуляторов и правил, часть из которых может быть описана традиционными средствами логического синтаксиса, а часть проявляется в невербальной форме, а потому имеет неявный характер. Данное обстоятельство пока препятствует созданию полностью формализованных моделей межлического общения, обеспечивающего единство проявлений жизни лобого общества. Созданию предварительных вариантов таких моделей может способствовать выделение в структуре

коммуникативных процессов нескольких различающихся между собой уровней. На одних из этих уровней доминируют регуляторы собственно логико-грамматического характера, на других они играют вспомогательную роль. В самом общем виде такие уровни можно представить следующим образом:

**I. Базисный уровень коммуникации.** На нем организуется связь отдельных слов в целостные предложения. Здесь преимущественную роль играют синтаксические правила, задаваемые традиционными канонами грамматики. В контексте конкретных коммуникативных действий эти предложения оцениваются участниками общения как “истинные” и “ложные”, что позволяет рассматривать их в качестве логических высказываний и использовать для анализа отношения между ними средства традиционной логики.

**II. Средний уровень.** Он характеризуется различными способами соединения предложений в некоторый текст, играющий роль внешней формы сообщения, передаваемого от одного человека к другому. С точки зрения формального подхода суть коммуникативных процессов и состоит в производстве и трансляции таких текстов. Часть из них направлена на организацию общения, часть связана с распространением определенной информации. Характер построения текста определяется типом высказываний, входящих в его структуру (тип высказываний, в свою очередь, задает возможные отношения между ними, как по логическому значению, так и по смысловым связям). На этом уровне логический синтаксис проявляется менее определенно, поскольку связь высказываний часто образуется не дискурсивно. К тому же и сам процесс конструирования текста распределяется по различным уровням коммуникативного действия (на одном возникает первичный вариант текста; на другом – оформляются всевозможные комментарии, обрамляющие его; к транслируемому тексту добавляются критические замечания, указывающие на содержательные лакуны в тексте; возникают новые высказывания, заполняющие обнаруживаемые лакуны дополнительной информацией и т. д.).

**III. Высший уровень,** на котором обеспечивается собственно взаимодействие между отправителем сообщения и его адресатом. Именно здесь осуществляется их диалог, в процессе которого реализуются намерения и цели каждого собеседника. На этом уровне преимущественное значение имеют культурно-смысловые регуляторы коммуникации, а применение средств логического анализа может быть лишь фрагментарным и ограниченным.

## Література

1. Сидоренко Е. Л. Логика, парадоксы, возможные миры. – М., 2002; Смирнова Е. Д. Логика и философия. – М., 1995; Хинтиikka Я. Логико-эпистемические исследования. – М., 1980.
2. Смирнова Е. Д. Логика и философия.
3. Хинтиikka Я. Логико-эпистемические исследования.
4. Хейзинга Й. Осень средневековья. – М., 1988.
5. Винер Н. Кибернетика и общество. – М., 1958.
6. Арно А., Николь П. Логика или искусство мыслить. – М., 1991.
7. Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культуре. – М., 1993.
8. Куайн У. Слово и объект. – М., 2000.
9. Лакофф Дж. Когнитивное моделирование // Язык и интеллект. – М., 1995.
10. Везжицка А. Семантика, культура и познание: общечеловеческие понятия в культуроспецифических контекстах // Thesis (теория и история экономических и социальных институтов и систем). Мир человека. 1993 – Т.1. Вып. 3.
11. Фреге Г. Избранные работы. – М., 1997.
12. Кольчев П. М. Понимание мифа. – СПб., 2005.
13. Юлина Н. С. Денет о вирусе постмодернизма // Вопросы философии. – 2001. – № 8.
14. Рикер П. Торжество языка над насилием. Герменевтический подход к философии права // Вопросы философии. – 1996. – № 4.
15. Крикпе С. Торжество и необходимость // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XIII. – М., 1982.
16. Крикпе С. Загадка контекстов мнения // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XIII. – М., 1986.
17. Хофштадтер Д. Эгер, Бах: эта бесконечная гирлянда. – М., 2001.
18. Серль Дж. Р. Что такое речевой акт? // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XII. – М., 1986.
19. Кассирер Е. Философия символических форм. Феноменология познания. Т 3. – М.; СПб., 2002.
20. Гусев С. С. Смысл возможного. – СПб., 2002. – Глава 2.
21. Войшвилло Е. К. Содержательный анализ модальностей S4 и S5 // Философские науки. – 1983. – № 3.
22. Петров М. К. Язык, знак, культура. – М., 1991.
23. Попович М. В. Рациональність і виміри людського буття. – К., 1997.

## **НАУКА: ОБЪЕКТИВНОЕ ЗНАНИЕ ИЛИ СОЦИАЛЬНЫЙ КОНСТРУКТИВИЗМ**

Прежде чем приступить к изложению темы, хочу поделиться моими воспоминаниями об одном случае, когда я пытался стать Мирославом Поповичем. Дело было в Болгарии летом 1986 г. Страны Варшавского пакта уже начали обустривать свой Лагерь, пытаюсь хотя бы загримировать звериный оскал социализма. Была очень популярна идея “Социализм с человеческим лицом”. Коммунистические идеологи Болгарий решили, что первым шагом на этом пути должно быть построение социализма со славянским лицом. Началась компания по превращению болгарских “лиц турецкой национальности” в славян. Речь не шла об изменениях на генном уровне или религиозном уровне – достаточно было изменить турецкие фамилии, имена и отчества на созвучные славянские. Например, Сулейманов Махмуд Ахмед оглы (сын Ахмеда) мог превратиться в Стоянова Михаила Александровича. Многие болгарские турки (или болгары, принявшие мусульманство и имеющие турецкие имена), которые проживали в сопредельных с Турцией районах Болгарии, бежали в Турцию, дабы не подвергаться принудительной славянизации.

Мировое сообщество отнеслось негативно к подобным трансформациям, и у болгарских товарищей возникла мысль, как продемонстрировать всему миру, что ситуация в этих районах Болгарии совершенно нормальная, более того, жизнь бьет ключом, а в центральном городе Кырджали даже проводится международная конференция по философии науки. И вот тут возникла неожиданная проблема: среди советских участников этой конференции оказался Ахундов Мурад Давуд оглы. Ко мне обратились болгарские члены Оргкомитета с просьбой внести некоторые изменения в мою ФИО при объявлении моего доклада. Я согласился, но предложил вариант моей славянофикации, который оставлял неизменным смысл ФИО: фамилия Ахундов происходит от “ахунда”, что означает “священник” в исламе, а в славянской терминологии просто “поп” и, соответственно, “Ахундов” естественно трансформируется в “Поповича”, что же касается имени Мурад, то оно достаточно близко может быть осмысленно как Слава Мира, т.е. в славянском эквиваленте будет Мирослав. И я попросил, чтобы меня представили именно как “Мирослав Попович”. Однако члены болгарского

Оргкомитета оказались людьми достаточно осведомленными, они прекрасно знали выдающегося украинского философа Мирослава Поповича и расценили мое предложение как крайнее проявление комплекса величия, что, наверное, было не далеко от истины. В свое оправдание я могу привести один (но очень веский) аргумент: кому не хочется хотя бы в забытом Богом (или Аллахом) Кырджали и хотя бы на 20 минут (продолжительность моего доклада) побыть обаятельным, элегантным, остроумным, оригинально мыслящим, высокопрофессиональным, телезвездным, т.е. побыть Мирославом Поповичем? Мне этого не удалось и приходится довольствоваться хотя бы тем, что я являюсь его тезкой, радоваться тому, что посчастливилось иметь Мирослава Поповича среди моих самых близких друзей и пытаться никогда не забывать его мудрые советы: “Будьмо” и “Не треба тужить”.

\*\*\*

Во второй половине XX века разгорелась интересная дискуссия о природе науки: является ли она системой объективного знания или особой формой социального конструирования? На фоне кризиса неопозитивизма ярко засверкала книга Томаса Куна о структуре научных революций, которая наметила путь к не менее броским последующим концепциям социологии научного знания (например, к “Сильной программе” Дэвида Блура, в которой была сделана попытка использовать социальные причины и метафоры не только для объяснения неудач в науке, но и всех научных достижений). Стала модной идея конца традиционной философии науки, чья роль и функции должны перейти к социологии науки, или социологии научного знания.

Фактически речь шла не просто о кризисе неопозитивизма, а о крахе логико-методологического подхода к науке, вместо которого следует развивать более продуктивные социологические или археологические подходы, в которых наука может предстать как постиндустриальная форма шаманизма, к тому же перегруженная мужскими символами, что так корбит современных феминисток. Интересно отметить, что представители социологии научного знания уделяют много критического внимания стандартному логико-методологическому подходу к научной теории (К.Гемпель, Р.Карнап и др.), но стараются не замечать более продвинутые подходы в этой области (например, модельно-теоретический, структуролистский, теоретико-множественный – Ван Фраассен, Ф.Сапп, П.Суплес, Дж.Снид, В.Штегмюллер, В.Балзер и др.), которые чересчур формальны для поиска социальных атрибутов или парадигмальных

нагруженностей. В свою очередь, сами ученые и представители логики и методологии науки относятся весьма скептически к социоархеологическим изысканиям в области науки. Что же касается постмодернистских изысков в этой области, то они рассматриваются как нечто анекдотическое, требующее не столько серьезной критики, сколько юмористического розыгрыша.

Наибольшую известность получил розыгрыш Алана Сокала, который опубликовал в постмодернистском журнале "Социальный текст" статью-пародию "Переход границ: к трансформативным герменевтикам квантовой гравитации" [1, 217 – 252]. Иногда этой статье придается слишком большое значение. Например, Лорен Грэм считает: "В результате публикации в 1996 г. известной статьи физика Нью-Йоркского университета Алана Сокала многие ученые и математики считали дискредитированным тезис социальных конструктивистов – тех специалистов по исследованию науки, кто утверждает, что наука подвержена воздействию социальных и культурных факторов" [2, 26]. После того, как статья-розыгрыш была опубликована в достаточно маргинальном журнале, Сокал немедленно опубликовал следующую статью-саморазоблачение в журнале более широкого профиля [3, 62 – 64]. Тем не менее, я уверен, что многие ученые и математики узнали о розыгрыше Сокала лишь из статьи известного физика Стивена Вайнберга, которая была позднее опубликована в Нью-Йоркском книжном обозрении (8 августа 1996 года). Но даже подобная рекламная статья нобелевского лауреата вряд ли могла дискредитировать тезис социальных конструктивистов. Если мы не можем отдать кесарю кесарево (нет денег), то следует хотя бы отдать Сокалу Сокалово.

Для самого Сокала было очень важно разъяснить, что можно вывести из его пародии. Во-первых, он хотел продемонстрировать, что мастера постмодернизма (деконструктивистская теория литературы, феминистская эпистемология, экстремальная социоконструктивистская философия науки и т. д.) сделали множество бессмысленных и абсурдных предложений о науке, пытаясь отвергнуть и обесценить традиционное понимание ее как системы объективного знания и взамен развить новое видение науки как особой формы социального конструктивизма. Сокал использовал множество подобных абсурдных положений из публикаций Ж. Деррида, Ж. Лакана, Ж.-Ф. Лиотара и др., что и послужило основой для его пародии. Я не исключаю возможности, что эта пародия может вызвать восторг, но она не может ответить на вопросы или решить проблемы. Грэм справедливо указывает, что "основной спорный вопрос остается, однако, неразрешенным. До какого предела наука и



математика подвержены воздействию общества, в котором они развиваются?” [2, 26].

Во-вторых, Сокал преследует еще и политическую цель. Он разгневан, ибо многие из вышеупомянутых глупостей были порождены самопровозглашенными “левыми”. Сокал выступает именно, как оскорбленный “левый”: “Для большей части прошедших двух веков левое движение идентифицировалось с наукой и противостояло обскурантизму; мы верим, что рациональная мысль и бесстрашный анализ объективной реальности (как природной, так и общественной) являются острым оружием в борьбе с мистификациями... Современный поворот многих “прогрессивных” или “левых” научных гуманитариев и социальных исследователей к той или иной форме познавательного релятивизма предают это ценное наследие” [3, 63].

Я вынужден разочаровать Сокала, ибо здесь нет никакого “современного поворота”, а есть достаточно типичная “левая” позиция по отношению к науке. Например, Н.Бердяев писал как раз об этой проблеме в начале XX века: “Нужно наконец признать, что “буржуазная” наука и есть именно настоящая, объективная наука, “субъективная” же наука наших народников и “классовая” наука наших марксистов имеет больше общего с особой формой веры, чем с наукой” [4, 12].

Народники, анархисты, марксисты, постмодернисты обживают “левый” угол очень красочной философской провинции Романтизма, которую так вдохновенно “обустроили” еще И.Гердер, Новалис, Фр.Шлегель и другие любители “бури и натиска”. Важно подчеркнуть, что Наука и Романтизм очень часто рассматриваются как нечто антитетическое и оппозиционное (не оппозиция поэзии и прозы, а поэзии и науки). Существует представление, что Романтизм стремился отвергнуть современную науку как систему объективного знания [5, 137]. Ситуация была более сложная. Романтизм стремился отвергнуть современную науку, считая, что она исследует и описывает не объективный реальный мир, его объекты и процессы, а мир формальный, абстрактный, идеализированный (мир идеальных маятников, материальных точек и т. д.). Взамен он пытался развить новую антимеханистическую, организмическую, телеологическую науку как науку объективного мира. Для полноты романтического объективизма требовалось рассматривать научное знание в единстве с социальными ценностями, религиозной верой, философскими идеями, поэтическими эмоциями и т. д. Получалась парадоксальная ситуация: Романтизм пытался развить новую науку объективного (не идеализированного и абстрактного) мира, но она оказывалась не

системой объективного знания.

Для “левых” все эти романтические красоты были чересчур сложны, и они редуцировали их к одному, но очень фундаментальному уровню – это был идеологический уровень. Они не могли поверить, что наука XVIII – XIX веков могла быть свободна от социальных и культурных ценностей. Если эта наука была развита в буржуазном обществе, то она должна была быть “буржуазной” наукой и содержать буржуазные идеологические ценности. Соответственно “левые” сформировали основу для идеологической борьбы против “буржуазной” науки, дабы была развита наука “пролетарская”. Такая идеологическая борьба была очень типична для СССР в 20 – 50 годы [6].

Парадоксально, но “левые” начали свою идеологическую войну против “буржуазной” науки как раз в XIX веке, когда была уже сформирована идея объективной науки, свободной от каких-либо ценностей. В предшествующие века наука выступала в форме тесной взаимосвязи натуральной (даже экспериментальной) философии и натуральной теологии, где научные и теологические истины пребывали в полном соответствии, гармонии и даже идентичности. Можно говорить о начальной теологической детерминации научного знания. С одной стороны, было необходимо провести христианскую реконструкцию всех античных доктрин, концепций и моделей, которые были восприняты европейской культурой в эпоху Ренессанса (и даже ранее). С другой стороны, было необходимо использовать теологические (метафизические) предпосылки для развития натуральной философии XVII века. Например, я могу указать на следующие трансформации: совершенный Бог – лучший из всех возможных миров – предустановленная Гармония – фундаментальные физические законы сохранения. В Европе было много различных церквей (католическая, протестантская, унитарная, англиканская и др.) и различных теологических доктрин, что повлекло к идеологической борьбе вокруг науки. Учёные-теологи пытались продемонстрировать, что их оппоненты были еретиками и антихристианами (очень показательна переписка Лейбница с Кларком). В результате такой борьбы и интенсивного развития науки оказалось возможным понять, что существуют много противоречащих друг другу теологических систем, но только одна – рациональная, объективная, экспериментально подтверждаемая наука.

Для западноевропейских “левых” в XIX веке было невозможно принять идею науки, свободной от социальных ценностей, но они имели колоритных предшественников и идеологических единомышленников в России. В этой связи совершенно прав Грэм,

утверждая, что Россия представляла собой очень специфический и удобный полигон для тестирования гипотез социальных конструктивистов. Уже в России XVIII века мы можем обнаружить “конструктивистские” идеи. Так, при Петре Великом были приглашены в Россию немецкие профессиональные историки для создания российской истории. Они явились сюда с идеалами свободной науки просвещенного Запада и были уверены, что цель науки заключена в поисках объективной истины. Однако истина, которая предстала в их исторических изысканиях, показалась ущербной для патриотического взора русского образованного общества. Соответственно, немцев попытались уличить в подтасовке фактов и посягательстве на главные российские ценности, а саму науку заподозрили в наличии какой-то западной специфики, которая делает эту науку малопродуктивной на русской почве: дескать, России не нужна “немецкая” наука и необходимо развивать особую “русскую” или “славянскую” науку. Западная наука рассматривалась в России XVIII – XIX веков как опасный идеологический “тройной конь”. Причем “латинская” наука папешников рассматривалась как нечто более опасное, чем наука “немецкая” (т. е. “протестантская”).

Социалистическая революция 1917 года не положила конец такому идеологизированному подходу к науке. Религиозные и национальные ценности были заменены на ценности классовые, то есть пролетарские. Это как раз и был триумф Левого движения: на авансцену Истории вышли Романтики... с большой дороги.

Вспомним концепцию идеологизированной науки, которая была развита в конце предыдущего тысячелетия в работах М.Д. Ахундова и Л.Б.Баженова [7, 90]. Три важных положения (или принципа) определяют статус науки: 1) она имеет социальную природу и может быть развита в социальном контексте особого типа; 2) испытывает воздействие социальных ценностей (например, идеологические установки ученых и их метафизические предпосылки могут оказывать воздействие на создаваемые ими научные концепции); 3) объективный статус науки. Забвение третьего принципа, отказ от него или сомнения в нем как раз и порождают феномен идеологизированной науки, будь то наука “славянская”, “арийская”, “пролетарская” или даже нечто совсем уж постмодернистское, например, “демократическая-постколониальная-неевропоцентристская-профеминистская-поликультурная” наука. Во всех таких случаях идеологические ценности не просто обуславливают поведение или склонности ученых и их мировоззренческие и методологические предпочтения, но и стремятся проникнуть во внутреннюю структуру науки.

Конечно, мы должны учитывать, что два положения – “наука как

система объективного знания” и “наука как форма социального конструирования” – это всего лишь лозунги двух различных подходов к науке. Первый подход был сформирован еще во времена научно-теологического содружества. Я могу предложить, например, следующую линию трансформаций: единый совершенный Бог обладает объективным знанием реальности – объективное знание реальности существует – Природа есть великая Книга, написанная математическим языком – наука есть система объективного знания. Естественно, очень важные различия существуют между божественным объективным знанием как абсолютно истинным и абсолютно полным знанием реальности и научным объективным знанием, которое ученые должны развивать, уточнять и аккумулировать. Ученые и философы науки также должны бороться против различных Идолов (по Ф. Бэкону); элиминировать ложные гипотезы и теории, разрабатывать и использовать специальные методологические и логические принципы для того, чтобы развивать более совершенные модели науки в рамках первого подхода. Я могу указать на некоторые из таких моделей:

- 1) наука как формирование объективного знания реальности, а также теоретическая систематизация и экспериментальная проверка такого знания;
- 2) позитивизм и механицизм XIX века восприняли такую модель науки, но добавили к ней важные положения и принципы (например, что все научное знание должно базироваться на чувственном опыте и что наука должна быть развита в соответствии с принципами механицизма, унификации и редукционизма);
- 3) логический позитивизм XX века попытался объединить позитивистскую модель науки с новой формальной (символической) логикой, дабы провести, например, формальное исследование структуры науки.

Логические позитивисты, конечно же, понимали, что реальное научное мышление не подвластно строгим канонам формальной логики. Соответственно, они провели различие между контекстом открытия и контекстом обоснования. Контекст открытия может быть нелогичным и даже иррациональным. Но и оставшаяся часть научной теории, которая составляет контекст обоснования, не может быть непосредственно подвергнута формальному истолкованию. Необходимо провести специальную реконструкцию научной теории, например, аксиоматическую реконструкцию, а также использовать специальную верификационную теорию значения, дабы элиминировать все бессмысленные предложения и слова из контекста обоснования (например, все социальные атрибуты). Подобные

строгие логические требования было очень трудно реализовать. Их скорее следует рассматривать как некий идеал. Но подобные трудности (и даже кризис) логического позитивизма и соответствующей модели науки не столь уж и важны сейчас. Более важно, что мы можем лучше понять с этих позиций суть дискуссии Сокала и Грэма, в которой они оба обращаются к двум контекстам логического позитивизма. Сокал описывает достаточно традиционную точку зрения: социальные, политические, религиозные и философские идеи могут воздействовать на контекст открытия; что же касается контекста обоснования, то общепринято, что подобные идеи “лишь ИНОГДА влияют на оценки учёными доказательств за или против конкретных теорий (описательное утверждение)” и “такие влияния вредны (нормативное утверждение)” [2, 27]. Сокал признаёт, что социальные факторы влияют только на контекст открытия, а Грэм определяет такой подход как “локальный”. Со своей стороны, Грэм предлагает “атрибутивный” подход: “Я не принимаю того взгляда, что определённые *категории* или *типы* научных утверждений, будь то математические уравнения или сущностные теории, не подвержены социальному влиянию. На мой взгляд, *любая* часть науки может быть подвержена такому влиянию... Поэтому социальное воздействие на науку наилучшим образом описывается как “атрибут”” [2, 29].

Я думаю, что подобный подход можно рассматривать как более сильную программу, чем “Сильная программа” Д. Блурра в социологии научного знания. К счастью, такой вывод можно считать слишком поспешным. “К счастью” – потому, что хорошо знаю Лорена Грэма и уверен, что он совсем не стремится стать представителем экстремистского крыла социальных конструктивистов. Дело в том, что Грэм, фактически, не рассматривает контекст открытия и контекст обоснования. Речь идет о более размытой и менее структурированной модели: “мягкие” части научных теорий, вроде их философских интерпретаций, и сущностные теории с математическими уравнениями, которые лежат в основе современной физики. Сразу хочу отметить, что философские интерпретации научных теорий не входят ни в контекст открытия, ни в контекст обоснования. Более того, они не являются “мягкими” частями научной теории и могут вообще далеко выходить за пределы науки.

Что касается сущностных (базисных) теорий и их математических уравнений, то мы можем рассмотреть достаточно традиционную модель физической теории: фундаментальные физические законы как аксиомы физической теории, которые используются для выведения множества теорем, которые связаны с наблюдаемыми величинами при помощи правил соответствия, с

последующим экспериментальным подтверждением теории. Мы используем различные математические уравнения на различных уровнях физической теории: уровень аксиом, уровень теорем, уровень правил соответствия, операциональный уровень и т. д. Можем рассматривать как сущностное ядро физической теории только уровень аксиом и теорем (с их уравнениями), но не правила соответствия, начальные условия, эмпирические интерпретации и т. д.

Соответственно, когда Грэм пишет, что социальное воздействие на науку можно наилучшим образом охарактеризовать как атрибутивное, мы должны спросить его о сути такого атрибута. Возможно ли применять один и тот же атрибут для всех частей или уровней физической теории или различные уровни могут испытывать такое воздействие в различной степени, от абсолютно тривиальных форм в сущностных теориях (например, некоторые предрасположенности ученых к различным эквивалентным математическим описаниям) до более “конструктивистских” форм на операциональном или эмпирическом уровнях? Может, имеет смысл вспомнить, что философы разработали не только представление об атрибутах, но еще и об акциденциях?

Грэм уверен, что даже математические уравнения сущностных теорий могут нести социальные атрибуты. Естественно, необходимо найти особую страну или культуру, где наука была бы развита достаточно плодотворно, но в очень необычной идеологической среде. Грэм считает, что советская наука может быть подходящим объектом для такого исследования. С одной стороны, марксизм был важным фактором, воздействующим на советскую науку (иногда – в положительном направлении). С другой стороны, некоторые выдающиеся советские ученые восприняли марксизм, получили важные научные результаты и, что очень важно для Грэма, вывели математические уравнения. Одним из таких ученых был ведущий советский физик В.А.Фок, решительный защитник теории относительности. Грэм пишет, что “Фок был убежденным марксистом, и для того, чтобы сделать теорию относительности более совместимой с его философскими взглядами, он был вынужден не только предложить изменения в терминологии Эйнштейна, но также модифицировать математическое обоснование теории относительности” [2, 29].

Я хочу кратко коснуться обоих тезисов: о марксизме Фока (и роли марксизма в советской науке) и о его модификации уравнений Эйнштейна. Грэм пишет, что слышал от многих об искренней приверженности Фока диалектическому материализму. Более того, Грэм цитирует историка российской физики Г.Горелика: “Нет

сомнений, что Фок в 1930-е годы был уже искренне привержен к диалектическому материализму”. Однако Грэм не приводит конца этого предложения, где Горелик указывает, что Фок был привержен к тому, что он называл “диалектическим материализмом”. Если возникнет вопрос, а что же это было на самом деле, то Горелик может помочь: за фокковским “диалектическим материализмом” можно обнаружить ... платоновский идеализм [8, 92].

С учетом подобного марксизма-платонизма я вспоминаю, что советские лидеры в 1930-е годы подозревали (а в КГБ успешно “доказывали”), что советские ученые и интеллектуалы были подобны редиске, с красной кожицей и белой начинкой, то есть, с марксистской фразеологией и антисоветской сутью. Конечно, я уверен, что Фок не держал за пазухой каких-либо антисоветских камней, но я также уверен, что его марксизм (как и марксизм подавляющего большинства советских ученых) имел формальный и поверхностный (как кожица) характер. Я очень сомневаюсь, что кто-либо в Советском Союзе мог развить научную теорию под воздействием марксизма. Иное дело, что очень многие пытались продемонстрировать, что научные теории их оппонентов были в противоречии с теми или иными принципами марксизма (в действительности речь шла о фантомных противоречиях с вульгаризированными принципами).

Такое агрессивное использование марксизма (или “воинствующего материализма”) изначально было типично для непрофессиональных новых “коммунистических” ученых и “красных” профессоров (благо были созданы специальные Коммунистическая Академия, Институт Красной Профессуры и прочие аналогичные кузницы аналогичных кадров) в борьбе против профессиональных ученых, которые получили образование в университетах дореволюционной России или Западной Европы. Некоторые из этих профессиональных ученых (П.Л.Капица, Л.Д.Ландау, В.А.Фок, Ю.А.Харитон и др.) стажировались в лучших научных западных центрах (Берлин, Кембридж, Копенгаген, Париж) уже в советское время. Так как им приходилось не только вести научные исследования и преподавательскую практику, но также участвовать в идеологической борьбе, то они (часть из них) вынуждены были принять на вооружение марксизм или, по крайней мере, агрессивную марксистскую фразеологию, хлесткие обвинения и дежурные лозунги. Для этих целей было совершенно достаточно прочесть и усвоить всего лишь одну книгу В.И.Ленина “Материализм и эмпириокритицизм”. Вялотекущее изучение этой книги составляло содержание многочисленных методологических семинаров в советских научных институтах. Показательно, что Фок рассматривал эту книгу Ленина

как эталон диалектического материализма.

В течение 20 – 50-х годов “пролетарские” ученые и философы пытались продемонстрировать, что все современные западные научные теории (теория относительности, квантовая механика, генетика, кибернетика и др.) были опасными формами идеализма и буржуазной идеологии. В этой ситуации профессиональным ученым было необходимо:

- 1) вскрыть безграмотность и невежество своих “пролетарских” оппонентов, причем как в науке, так и в марксизме;
- 2) защитить свои собственные теории и исследования от глупых, но опасных идеологических обвинений;
- 3) проводить научные исследования, развивать новые теории и т.д.;
- 4) критиковать идеологические, философские и научные ошибки ведущих западных ученых (Н.Бор, В.Гейзенберг, Дж.Джинс, П.Иордан, Э.Милн, А.Эддингтон, А.Эйнштейн и др.).

Фок сумел защитить теорию относительности Эйнштейна и провести содержательные исследования в этой области, но в то же самое время он должен был критиковать Эйнштейна за ложные философские идеи, физические ошибки и математические несовершенства, которые необходимо было корректировать и развивать дальше на основе марксистских установок. Фок писал в письме к И.Е.Тамму, что хочет показать философские грехи Эйнштейна и дать им отпущение. Здесь встают три вопроса: 1) о каких философских грехах Эйнштейна идет речь? 2) какие инновации сделал Фок в общей теории относительности? 3) могли ли фоковские уравнения испытать воздействие со стороны марксизма?

Естественно, Эйнштейн не был святым и, возможно, имел философские (и не философские) грехи, но Фок мало что знал о таких реальных грехах Эйнштейна и вынужден был использовать то, что мог найти в нелепых публикациях невежественных “пролетарских” ученых и философов. Например, общая теория относительности рассматривалась как крайняя форма философского релятивизма, которая не только изгоняла любые элементы абсолютности из современной физики, но также настаивала на относительности Добра и Зла, истины и лжи. Подобные обвинения посылались не по адресу. Эйнштейн неоднократно отвергал любые связи своей теории с какими-либо формами философского или этического релятивизма.

Думаю, что после того, как Г.Минковский развил четырёхмерный формализм для специальной теории относительности, стало совершенно очевидно, что абсолютность играет в этой теории не менее важную роль, чем относительность. Тем не менее Грэм описывает следующее воззрение Фока:



“Единственной вещью, которой теория относительности не была, настаивал Фок, так это чисто релятивистской теорией. Он был убеждён, что чисто релятивистская теория с трудом была бы воспринята диалектическими материалистами вроде него самого, с их признанием объективной реальности и оппозицией к полностью релятивистским понятиям истины” [2, 30]. Я хочу ещё раз повторить, что подобные представления были не только трудно воспринимаемы для диалектических материалистов, но и чужды самой теории относительности. Однако сейчас более важно рассмотреть представления Фока, на базе которых он пытался развить математическую основу для общей относительности. Он считал, что такая основа должна быть в согласии с теорией Эйнштейна, но определять иные философские выводы.

Фок стремился показать, что общая теория относительности была не полностью релятивистской теорией и, более того, обосновывала материализм. Для этой цели он пытался использовать привилегированную систему координат – гармонические координаты. Он подчёркивал, что гармонические координаты отражают важные внутренние свойства пространства-времени, а также свойства, связанные с распределением и движением весомой материи. Фок пытался развить более совершенную теорию гравитации на базе таких координат. Может сложиться впечатление, что подобные усилия Фока были, безусловно, успешны: Грэм пишет, что многие ведущие специалисты в области общей относительности (Дж. Уилер в США, А. Лихнерович во Франции и др.) оценивали разработки Фока как оригинальные и интересные. Однако ситуация была не столь однозначна, и, соответственно, необходимо ответить на вопрос: что оригинального и ценного было в разработках Фока, а что встретило негативную реакцию научной общественности?

В связи с этим будет полезно использовать теперь мои замечания об уровнях физической теории: 1) фундаментальные принципы, законы и их математические уравнения ( дедуктивно организованное множество аксиом, определений и теорем ) базисной теории и 2) правила соответствия, начальные и граничные условия, процедуры измерения, эмпирические интерпретации, экспериментальные подтверждения. Хронологически первый реальный успех в развитии теории относительности был достигнут в ядре теории (то есть на первом уровне): Эйнштейн разработал общую теорию относительности и знаменитые гравитационные уравнения в искривлённом четырёхмерном пространстве-времени Римана. Следующим шагом явилось экспериментальное подтверждение теории: Эддингтон провёл первое наблюдение искривления световых лучей в солнечном затмении

1919 года. Это был великий триумф общей теории относительности, который заслонил другие очень важные проблемы, полностью не решённые до сегодняшнего дня. Например, мы используем координаты, чтобы описать события в четырёхмерном пространстве-времени, но эти координаты являются лишь способом нумерации точек в четырёхмерном многообразии и не совпадают с “наблюдаемыми”, которые фигурируют в физических экспериментах по измерению пространственных и временных характеристик. Определение этих характеристик в искривленном пространстве-времени является очень сложной проблемой. Соответственно, в общей теории относительности было очень важно разработать переход от теоретических понятий к физическим наблюдаемым величинам. Фоковский подход на основе гармонических координат был одним из многих конструктивных подходов к наблюдаемым физическим величинам в общей теории относительности. Уилер и Лихнерович пытались найти свои собственные решения этой же самой проблемы, и, естественно, для них был интересен и оригинален подход Фока на базе гармонических координат. Я думаю, что социальные ценности могут оказывать определенное влияние на этот уровень координат, начальные условия и т.д.

Фок также использовал гармонические координаты и определенные упрощения для переформулировки эйнштейновских гравитационных уравнений. В результате он развил иные уравнения (например, для тензора кривизны) и был уверен в преимуществе своих уравнений. Ученый показал, что однородное на бесконечности пространство может быть наделено привилегированной системой координат (гармоническими координатами), которая будет проявлением абсолютности в эйнштейновском релятивистском мире. Фок считал, что речь должна идти не об общей теории относительности (или теории общей относительности), а о более совершенной теории гравитации, которая дает возможность решать многие важные проблемы.

Такие претензии встретили резко отрицательную реакцию со стороны западных ученых, особенно тех, кто был близок к Эйнштейну и сотрудничал с ним.

Реакция советских ученых также была весьма скептическая. Когда Леопольд Инфельд (сотрудник и соавтор Эйнштейна) был приглашен на конференцию в Москву в 1955 году, он смог наблюдать показательную картину: практически все ведущие советские физики (В. Гинзбург, Л. Ландау, И. Тамм и др.) выступили в защиту Эйнштейна. Фок пытался объяснить преимущества своей теории с физической и философской (марксистской) точек зрения, но его

оппоненты заявили, что совершенно нет необходимости вводить дополнительные уравнения для определения координатной системы и что это не дает ничего нового. Фок оказался в полной изоляции [2, 30]. Таким образом, можно считать, что претензии Фока оказались необоснованными, но это не означает, в свою очередь, что оказались необоснованными и претензии Грэма. Я думаю, что случай Фока не является удачным для тестирования грэмовского подхода к социальным атрибутам.

Во-первых, уравнения Фока и его теория гравитации имеют отношение не столько с “твердым ядром общей теории относительности, сколько со вторым уровнем физической теории, то есть со специальной формой конкретной модификации общей теории и с ее приложением к определенному идеализированному миру, где имеет место Эвклидово поведение на бесконечности, где необходимо ввести конкретные начальные и граничные условия, использовать привилегированную систему координат.

Я уже указывал, что на таком уровне рассмотрения вполне возможны заметные влияния социальных факторов, но это не ядро общей теории и не ее фундаментальные уравнения. Если мы хотим рассматривать социальные атрибуты “ядра” физической теории, то необходимо анализировать такие возможные воздействия в развитии физической теории на ее теоретическом уровне (например, развитие классической механики от уравнений Ньютона к уравнениям Лагранжа и уравнениям Гамильтона), а для полной уверенности можно также рассмотреть более формальные аксиоматические основания классической механики частиц [10, 253 – 272].

Аналогичный анализ можно провести для развития квантовой механики: от волнового уравнения Шредингера и матричных уравнений Гейзенберга – к уравнениям Дирака и далее к уравнениям фон Неймана в бесконечномерном Гильбертовом пространстве. Я думаю, что подобная теоретическая эволюция может быть рассмотрена и в случае общей теории относительности как цепь теоретических обобщений: от гравитационных уравнений Эйнштейна – к геометризованной теории гравитации и электромагнетизма, далее – к уравнениям единой теории поля и, наконец, к квантовой геометродинамике, где придется искать социальные атрибуты в пенообразной структуре пространства с переменной топологией (Дж. Уилер).

Вторая причина, по которой случай Фока не подходит для подтверждения тезиса социальных конструктивистов, состоит в том, что марксизм Фока носил формальный и конформистский характер. Я встречался с Фоком несколько раз (даже ездил в Ленинград для специальной встречи) и имел интересные с ним беседы о философии

естествознания. Он, конечно же, был выдающимся ученым, но весь его марксизм может быть сведен к трем предложениям: 1) мир есть движущаяся материя в пространстве и времени, 2) движущаяся материя находится под действием законов диалектики, 3) мы можем развить объективное знание о реальности. Такой “марксизм” можно найти уже у досократиков, да и просто в здравом смысле.

В заключение хочу подчеркнуть, что необходимо использовать очень специальные социальные ценности, дабы проверить тезис социальных конструктивистов. Такие ценности учили отстаивать не только на словах, но и содержать их в своих душах, сердцах и умах. Марксизм советских ученых мало пригоден на эту роль. Вместе с тем возможны какие-то другие социальные ценности, которые существенны для определенной части российских ученых (например, славифилизм, русский национализм, антисемитизм, идеология православной церкви, софиология и др.) и которые могут быть продуктивны для социологии знания. Совсем не обязательно, чтобы такие социальные ценности имели общий для всего общества характер как официальная идеология тоталитарного государства (коммунизм или фашизм). Достаточно рассмотреть одного ученого хотя бы с одной социальной ценностью в душе, который сделал одно выдающееся открытие в науке. Соответственно, я могу себе представить, что скрытый еретический социализм Ньютона мог оказать влияние на его научные идеи и даже на его математические уравнения, но не могу себе представить, что фокковский “дежурный” марксизм мог играть какую-либо роль в его научных изысканиях.

Грэм пытается показать, что его подход не заиклен лишь только на России, но касается воздействия социальной среды на физику и математику везде. Он оглядывается назад на историю физики и находит там множество примеров подобных взаимодействий между математикой и философией: “Пифагорейцы и их вера во взаимосвязь математики и музыкальных гармоний, астрономы Птолемея и их приверженность к сферическому описанию небесных тел, Кеплер и его геометрическое строение солнечной системы, Максвелл и его объяснение электромагнитных полей на основе механических и гидродинамических аналогий” [2, 33].

Мне импонирует точка зрения Грэма, что везде можно обнаружить воздействие социальной среды на физику и математику, но я хочу заметить, что его четыре примера не подтверждают подобное воззрение. Более того, эти примеры могут быть использованы для демонстрации противоположной точки зрения: 1) пифагорейцы действительно были уверены во взаимоотношении математики и музыкальной гармонии, но последняя была частью древнегреческой

математики (арифметика, геометрия, музыкальная гармония и математическая астрономия). Таким образом, музыкальная гармония (как особая теория чисел) была истинным интеллигентным знанием, без каких-либо мнений, чувств и ценностей; 2) в птолемеевской астрономии была приверженность к сферическому описанию небесных тел или, что более важно, было необходимо использовать равномерные круговые движения, дабы быть в согласии с принципами Аристотеля и с платоновским методологическим требованием “сохранить явления”. Тем не менее, сам Птолемей вынужден был ввести в рассмотрение “эквант”, без которого было невозможно развить работающую модель, но с которым в систему пришли неравномерные вращения... в полном противоречии с традиционными философскими ценностями. Интересно отметить, что Коперник позднее пытался элиминировать все подобные не-аристотелевские элементы из астрономии и в результате развил гелиоцентрическую модель, которая была... в ещё большем противоречии со старыми и новыми философскими и социальными ценностями; 3) Кеплер действительно пытался использовать пифагорейские идеи о правильных многогранниках и даже построил на их основе иерархию планетных орбит солнечной системы, но очень скоро отказался от этой конструкции, ибо велики были расхождения с данными астрономических наблюдений.

Дальнейшие астрономические исследования привели его к великому научному открытию, которое было в полном противоречии с наиболее фундаментальными философскими ценностями: круговые орбиты были канонизированы в течение тысячелетий, ибо только совершенные круговые орбиты могли соответствовать совершенному Космосу и его небесным объектам, но Кеплер доказал, что реальные орбиты планет имели эллиптические формы. Таким образом, можно сказать, что действительно великие научные открытия вступают в противоречие с традиционными социальными и философскими ценностями, то есть даже контекст открытия может быть без каких-либо социальных воздействий; 4) Максвелл действительно использовал множество механических моделей и аналогий (это было типично для английской науки, но не было типично, например, для французской науки), но это было в контексте открытия или в “строительных лесах” научной теории. Что же касается ядра его электродинамики, то на этом уровне он использовал математические гипотезы и развил уравнения электромагнитного поля, которые определили великий кризис механического мировоззрения.

Отмечу, что главный тезис Грэма – “вся наука демонстрирует социальные атрибуты” – напоминает мне один изначальный принцип из оруэловской “Фермы животных” – “все животные равны”,

который был позднее усовершенствован с помощью следующего дополнения – “но некоторые животные равнее”. Думаю, что тезис о социальном воздействии на науку может быть усовершенствован в том же самом направлении: различные уровни науки и этапы в развитии науки испытывают социальные воздействия, в различной степени, от существенных и неустраняемых, – до абсолютно тривиальных и легко элиминируемых.

### Література

1. *Sokal Alan D.* Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity // *Social Text*. – № 46 / 47, spring / summer 1996.
2. *Грэм Лорен.* Выражают ли математические уравнения социальные свойства? // *На переломе. Отечественная наука в первой половине XX века.* Вып. 2.– СПб., 1999.
3. *Sokal Alan.* A Physicist Experiments with Cultural Studies // *Lingua Franca*. – № 6 (4). – May/June. – 1996.
4. *Бердяев Н.* Философская истина и интеллигентская правда // *Вехи*. – М., 1909.
5. *Akhundov M. D.* Social Influence on Physics and Mathematics: Local or Attributive? // *Journal for General Philosophy of Science*. – 2005. V. 36.
6. *Ахундов М. Д., Баженов Л. Б.* Философия и физика в СССР. – М., 1989.
7. *Ахундов М. Д., Баженов Л. Б.* У истоков идеологизированной науки // *Природа*. – № 2. – 1989.
8. *Горелик Г. Е., Фок В. А.* Философия тяготения и тяжесть философии // *Природа*. – № 10. – 1993.
9. *Инфельд Леопольд.* Страницы автобиографии физика // *Новый мир* – 1965, № 9. Фок оценил статью Инфельда (в письме к М. Э. Омеляновскому от 16 июня 1966 года) как клеветническую и считал, что инсинуации Инфельда нельзя оставить без ответа (например, без статьи *А. Д. Александрова* “Истина и заблуждение”, которую не захотели опубликовать в “Новом мире”, но опубликовали в “Вопросах философии”).
10. *McKinsey, J. C. C., A. C. Sugar, and P. C. Suppes.* Axiomatic Foundations of Classical Particle Mechanics // *Journal of Rational Mechanics and Analysis*. – 1953. – № 2.

## МЕТОДОЛОГІЧНІ ПІДСТАВИ ДІЙ В УМОВАХ НЕЛІНІЙНОСТІ

1982 року під редакцією Мирослава Володимировича Поповича було видано книгу "Розуміння як логіко-гносеологічна проблема" [2]. Це була одна з небагатьох наукових монографій, де розуміння не розглядалося як прерогатива гуманітарного знання і не протиставлялось природничому поясненню [2, 18, 19]. А головне – пояснення і розуміння світу виступали як підстави практичної дії. "Світ, оскільки він буває зрозумілим людиною, має для людини і людства сенс, що виражається в об'єктивних наслідках теоретичного і практичного освоєння даного об'єкта людиною і людством" [2, 10], – писав, зокрема, автор праці.

Нині, коли трансдисциплінарність нелінійної науки, що вивчає складні людиномірні системи, зробила відносними межі між природничим і гуманітарним знанням, ті філософські розвідки виявляють свою слушність і набувають дещо несподіваної методологічної актуальності. Справа в тому, що допоки основою стратегії людської діяльності поставало наукове передбачення, пояснення і розуміння теоретично реконструйованої ситуації виглядали дещо надлишковими функціями знання щодо прагматики дії. Реалізм, який наполягав на пояснювальній силі теорій, підкреслював евристичність розуміння, здобутого на основі пояснення, забезпечення на цій основі єдності наукового погляду на світ та ін. Однак пояснення і передбачення в лінійній науці мали спільну логічну структуру виведення одиничних суджень факту з універсальних закономірних тверджень за певних початкових і граничних умов. Тому прагматизм у філософії науки міг висувати на передній план ефективність дій на основі використання саме передбачень.

Перехід науки до дослідження нелінійної динаміки процесів самоорганізації як становлення нового цілого, процесів його циклічного відтворення та сценаріїв подальшого входження в хаос, зробив дуже проблематичною побудову стратегії дії на основі передбачення. Розгалуження подальшого перебігу подій в особливих точках (зокрема, точках біфуркації) та принципова випадковість вибору між ними роблять неможливим однозначне передбачення навіть тих процесів, щодо яких дослідник перебуває в квазікласичній зовнішній позиції спостерігача. Якщо ж людина сама виступає як один із елементів середовища, в якому відбувається самоорганізація, і її дії впливають на вибір із варіантів, сам набір яких є ще невідомим,

передбачення і поготів не може бути підґрунтям вироблення стратегії.

У таких випадках розуміння ситуації, яке ґрунтується на її науковому поясненні, становить найбільш надійну раціональну підвалину вибору стратегії. Зрозуміло, що цілі, згідно з яким і виробляється та чи інша стратегія, відповідають певним ціннісним настановам, не тільки раціонально опрацьованим, але й емоційно утвердженим.

Надалі розглянемо приклад, який ілюструє думку про те, що розуміння ситуації соціальної самоорганізації на основі її теоретичного пояснення сприяє виробленню відповідної стратегії діяльності навіть за умови неможливості передбачення. Мова піде про нашу недавню історію, а саме – про помаранчеву революцію як різкий приклад соціальної самоорганізації.

Зрозуміло, що теоретизувати в революційній ситуації не час. Та, на щастя, теоретичну синергетичну модель середовища соціальної самоорганізації в Україні було розроблено до відомих подій 2004 р. Перші підходи до такої моделі було здійснено в 2002 – 2003 роках [3, 4 – 12] в ході синергетичної інтерпретації даних про парламентські вибори в Україні. Потреба звернутись до мене як до методолога нелінійної науки з'явилась у Л.С.Фінкеля, спеціаліста з прикладної математики і, зокрема, математичної обробки даних соціологічних досліджень, згодом – мого співавтора.

Приводом до такого звернення була наявна потреба в синергетичній інтерпретації візуалізованої структури даних про парламентські вибори в Україні 2002 р. Ця структура, що графічно зображувала розподіл адміністративних одиниць України в просторі, утвореному партіями і блоками партій, які брали участь у виборах (дивись цитовану статтю), дуже нагадувала ситуацію біфуркації в графічному зображенні рішення нелінійних рівнянь. А проблема полягала в тому, що звичне уявлення про біфуркацію як точку розгалуження подальшого перебігу подій тут не спрацьовувало, оскільки візуалізована структура становила, так би мовити, одномоментний зріз політичного вибору громадян України.

Філософське підґрунтя відповідних синергетичних уявлень на той час було мною вже експліковане [4, 6 – 10]. Мова йде про те, що на зміну широкому колу можливостей, яке окреслює необхідність статистичних законів для елементів середовища, що перебувають у стані статистичного хаосу, в точці біфуркації виникають тільки дві наступні можливості. Такий стан, де немає середніх значень, І.Пригожин називав “дальнім порядком”. Уже цей порядок засвідчує самоорганізовану цілісність середовища як єдність різноманітності,



яка надалі може виразитись як узгоджений когерентний рух елементів цього середовища.

Отже, синергетична інтерпретація візуалізованої структури згаданих виборів дала можливість засвідчити факт становлення цілісності України як політичної нації, якщо розуміти цю цілісність як єдність різноманітності. Дослідження даних про парламентські вибори 1998 р. виявило аналогічну структуру розподілу вибору українськими громадянами, тобто попередня самоорганізація політичного середовища в Україні забезпечила вже тоді становлення цілісності цього середовища.

Втім, ця втішна констатація має свій зворотний бік. Справа в тому, що самоорганізація відбувається в хаотичному середовищі, і теза про цілісність у момент біфуркації водночас засвідчує наявність стану хаосу принаймні в одному з системи середовищ, що водночас існують у соціумі. Визначення того, який вид хаосу має місце в самоорганізованому соціальному середовищі, є надзвичайно важливим для розуміння наявної ситуації.

Ситуації біфуркації можуть мати місце в разі самоорганізації в однорідному середовищі статистичного (термодинамічного) хаосу або в динамічному хаосі, який є результатом попередньої самоорганізації. Утворення стійких структур у цих видах хаосу відбувається по-різному. У статистичному середовищі стійким є варіант, коли "перемагає" один із атракторів, а можливість іншого елімінується, інакше можлива особливість типу складки, коли система повертається до атрактора, якого нібито вже уникла.

У нашому суспільстві насправді існувала така рідкісна ситуація в 1991 р., коли політичних партій ще і вже практично не існувало і елементами соціального середовища, на якому відбувалась політична самоорганізація, виступали окремі люди з їхніми преференціями щодо соціалістичного минулого або можливого ринкового і демократичного майбутнього. Такі преференції постають як контрольні (керуючі) параметри соціальної самоорганізації, коли люди роблять свідомий, хоча й не суто раціональний, а емоційно стверджений вибір. Досвід соціальної самоорганізації в посттоталітарних суспільствах, який мав місце в Європі після фашистських і комуністичних режимів, коли на певний час збанкрутіла політична сила була відсторонена від участі в житті суспільства, у нас, на жаль, не було використано. Комуністична партія після короткої заборони була відновлена в правах, і загроза повернення комуністичного минулого була використана на передостанніх президентських виборах політичними технологами для збереження влади Леоніда Кучми подібно до того, як було збережено

у Росії владу Бориса Сльцина.

Під час біфуркаційної структури важливо було з'ясувати, чи не є це одна з перших біфуркацій, тупотіння біля якої пов'язане з нездійсненим судом над КІРС. Інша можливість полягала в тому, що організація і конкуренція політичних партій утворили нове політичне середовище, яке перебуває у фазі динамічного хаосу і є полем конкуренції різних атракторів. У цьому випадку стійкий варіант самоорганізації пов'язаний не з "перемогою" певного атрактору (це якраз призводить до нестійкого режиму із загостренням), а з утворенням принципово складної структури типу фракталу. Головною ознакою такої динамічної структури є масштабна інваріантність, або самоподібність. Це означає, що зміна масштабів розгляду не спрощує ситуації. На менших або більших масштабах спостерігається схожа складна структура.

Перевірка такої можливості була зроблена моїм співавтором на прикладі деяких виборчих округів. З'ясувалося, що розподіл виборчих дільниць округу за результатами виборів у просторі партій є аналогічним розподілу адміністративних одиниць України в цьому самому просторі. Точніше, на графіку відтворювалась картина математичної катастрофи типу зборки, двомірний зріз якої і дає картину біфуркації. Існували й інші математичні підстави тлумачити середовище політичної самоорганізації в Україні як динамічний хаос. Водночас ця інтерпретація засвідчила користь неможливості поділу України на частини. Було продемонстровано, що цілісність української політичної нації як єдність різноманітності проймає всі шари її населення в усіх регіонах. Стаття, що засвідчувала цей факт як науковий в контексті нелінійної науки, була прийнята до друку центральним соціологічним журналом України [5, 168 – 180] і розміщена на сайті в Інтернеті [6].

Отже, під час помаранчевої революції синергетична модель середовища самоорганізації, зрозумілого як динамічний хаос, вже існувала. Опосередкованим підтвердженням такого розуміння були ситуації невизначеності, які знов і знов відтворювались після кожного кроку політичних гравців, головним серед яких став Майдан. Справді, в динамічному хаосі кожна точка є особливою точкою, точкою біфуркації, в якій існує невизначеність, можливість вибору. Такі ситуації є принципово відкритими для найменшого випадкового впливу. Саме тут люди взагалі і конкретні люди зокрема мають реальну можливість змінювати хід подій.

Теоретична реконструкція ситуації не визначає вибору людини, вона може лише підказувати стратегію дії на підтримку певного вибору. Спроби будь-що зберегти владу провладним кандидатом або

намагання протиставити помаранчевих біло-блакитним як “ненашим” розгойдували ситуацію і призводили до режимів з загостренням, чреватих втратою цілісності України. Тому ті сили, для яких цілісність України не була цінністю, робили кроки до сепаратизму. А ті, хто працював на цілісність України, наполягали на відсутності “наших” і “не наших”, на утворенні вільного інформаційного середовища для демократичного здійснення будь-якого, але вільного вибору. Саме такий вибір давав можливість переводити події у правову площину і досягати потрібної стабільності.

Зрозуміло, що ті чи інші дії на підтримку тих чи інших цінностей здійснювались не з теоретичних міркувань. Демократичні цінності давно закріпили досвід людства з утворення динамічно стійких політичних утворень, виражених у правових державних структурах. Толерантність, розуміння єдності нації, визнання за співвітчизниками права на вільний вибір спрямовували дії людей в раціональній сфері. Емоційно ж почуття гідності, прагнення до відновлення справедливості і збереження або здобуття свободи сприяли самоорганізації Майдану з переконливістю міфологічних структур і, на щастя, в ігрових карнавальних формах. Цей бік справи добре висвітлив Л.Д.Бевзенко, який вивчає соціальну самоорганізацію як синергетичний феномен соціальної психології [7]. Нещодавно події помаранчевої революції стали предметом філософської рефлексії і дискусії на засіданнях міжнародної філософської конференції “Цінності громадянського суспільства і моральний вибір: український вибір”. Рефлексія над цим досвідом ще триватиме.

Сам цей досвід не базувався на суто раціональних, а тим більше теоретичних засадах. Але теоретичне розуміння могло бути вагомим аргументом в усвідомленні людиною шляху до утвердження власних цінностей. Важливо зазначити, що у нелінійних теоріях самоорганізації раціональне розуміння не може стати підставою для маніпуляцій саме у зв'язку з відсутністю однозначних лінійних причинних зв'язків. Мова йде, скоріше, про усвідомлення необхідності створення умов для здійснення мирної соціальної самоорганізації. А це – умови звільнення простору для виявлення волі людей під час демократичних виборів від маніпуляцій та відсутність блокування інформації. Маніпуляція в нелінійній ситуації взагалі неможлива, бо події розвиваються надто швидко і неоднозначно. Передбачення тут у лінійному сенсі цього слова нездійсненне. Самоорганізація розумніша за нас, аби вона була можлива.

Проте не можна і недооцінювати важливість раціональних аргументів для створення політичного консенсусу, принаймні як волі до визнання демократичного вибору. Переконана, що люди здатні зрозуміти раціональні аргументи, особливо якщо зважати на досить

високий інтелектуальний рівень більшості учасників подій на Майдані та навколо нього. Я пересвідчилась у цьому, і дискутуючи в студентських та інших аудиторіях, і спілкуючись зі слухачами радіо "Ера" в прямому ефірі.

Я прийшла туди в один із перших днів помаранчевої революції, щоб максимально популярно висвітлити науковий погляд на події, який давав підґрунтя до ствердження максимальної толерантності до опонентів, необхідності репрезентації їхніх інтересів і потреб. Думка про те, що той, з ким суб'єкт не згоден, самим своїм існуванням і дією (мирною і чесною) є необхідним чинником для утворення динамічної стійкості в нашому суспільстві, не викликала жодного заперечення. Обстоюючи таку позицію, я зберегла друзів в обох таборах, хоча не знімала свого помаранчевого шалика ні на Майдані, ні в університеті, доки не почалась передвиборча підготовка до третього туру виборів і в університетських аудиторіях, куди повернулись студенти з Майдану, агітація була б вже незаконною.

Я далека від переоцінювання власного впливу на події, хоча моя синергетична освіта говорить про те, що пектувати найменшою можливістю впливу в такі часи не можна. Специфіка соціальної самоорганізації полягає в тому, що думки і почуття людей, як і їхні культурні звички і моральні орієнтири, впливають на самоорганізаційні процеси. Взірцева, з точки зору чемності, тверезості і самовідданості, поведінка людей на Майдані можлива була тільки як феномен соціальної самоорганізації, підтримуваної моральним законом. Досвід толерантності та усвідомлення необхідності існування іншої думки як "свого іншого" є неоціненним. Це, власне, і є досвід демократії. Синергетична теоретична модель цієї нелінійної ситуації стала ще й теоретичним аргументом на користь демократичних і моральних цінностей.

Повернемося до об'єктивованого аналізу результатів президентських виборів у третьому турі за вже згаданою методикою. Фальсифіковані результати перших двох турів не було сенсу розглядати таким чином, хіба що порівняно з результатами чесних соціологічних опитувань на виході з дільниць. Л.С.Фінкель за вже згаданою методикою отримав графік, на якому представлено візуалізовану структуру результатів третього туру президентських виборів 2004 р. в Україні.

Розподіл адміністративних одиниць за вибором у них на користь одного чи іншого кандидата в просторі, утворюваному цими кандидатурами, є дуже схожим на попередні графіки, але з певною відмінністю. Ця відмінність стосується появи додаткової гілки, яка немовби "виростає" з ядра, в якому розташовані багато

адміністративних одиниць України.

Пропонуємо інтерпретувати цю зміну як розгортання складної фрактальної структури в полі конкуренції атракторів, пов'язаних з минулим перебуванням України у різних імперіях – Австро-Угорській і Російській (останні десятиліття – радянській). Їхні спадкоємці, Російська Федерація на Сході та європейські держави на Заході (зокрема, Австрія і Польща), продовжують свій культурний і соціальний вплив і тепер. Відповідні області України (Львівська і Донецька) з їхнім найбільш визначеним вибором, відповідно, Ющенко і Януковича демонструють цей вплив. Однак і в цих областях вибір не є одним-єдиним. Тим більше це не так у Центральній і Південній Україні.

Подальша доля України як цілісного в своїй різноманітності утворення пов'язана з вільною конкуренцією згаданих та інших атракторів у вільному інформаційному і демократичному політичному просторі. Синергія всіх різноманітних творчих сил українського народу може виразитись у продовженні самоорганізації складної фрактальної структури та її динамічно стійкого буття як усталеної політичної нації. Таке розуміння синергетичного пояснення подій у контексті демократичних і національних цінностей є підґрунтям моєї надії на добробут у демократичній Україні.

## Література

1. Матеріали підготовлено за підтримки гранту для здійснення українсько-російського проекту (Постанова Президії НАНУ №67 від 6. 04. 2005, проект № 14).
2. Понимание как логико-гносеологическая проблема. – К., 1982.
3. *Добронравова І. С., Фінкель Л. С.* Інтерпретаційна спроможність синергетики (на прикладі візуалізованої структури даних про вибори у Верховну Раду України в 1998 і 2002 роках) // Актуальні проблеми соціології, психології, педагогіки. Вип. 1. – К., 2003. Представлено на сайті <http://www.synergetics.org.ua>.
4. *Добронравова І. С.* Причинности и целостность в синергетических образах // Практична філософія. – 2003. – № 1.
5. *Добронравова І. С., Фінкель Л. С.* Динамічний хаос у соціумі як середовище соціальної самоорганізації // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2005. – № 1.
6. <http://www.synergetics.org.ua>.
7. Див.: *Бевзенко Л. Д.* Теорія і практика Майдану в матеріалах на сайті <http://www.synergetics.org.ua>.

## КОНЦЕПТ ТІЛЕСНОСТІ: “ПРИМИРЕННЯ” АНТРОПОЛОГІЇ ТА ОНТОЛОГІЇ

*“Тілесний аспект людини не є щось тваринне.  
Розуміння цього є те, чого метафізика досі не торкалася”  
М.Гайдеггер*

У наш час, коли світ зазнає численних випробовувань, доля людини як живої істоти ставиться під питання. Нобелівську премію миру цього року присуджено за зусилля щодо збереження довкілля. Дедалі більше стає очевидним, що мир – це не стільки політичний спокій, скільки наявність придатного для життя середовища. Ми є свідками того, як стрімко це середовище щезає. Віртуалізація життя, новітні технології, економічна доцільність, особливо у сфері виробництва продуктів харчування, одягу, житла, забруднення довкілля, зміна традиційного способу життя, досвід соціального конструктивізму, котрий значною мірою зачепив і українське суспільство, змушують людство переосмислити себе та своє ставлення до світу. Традиційні моделі, уявлення та способи розуміння, властиві філософській думці, виявляють свою недостатню ефективність. Звернення до евристичних і пояснювальних можливостей, які містить концепт тілесності, показує його теоретичну продуктивність для розробки нових підходів щодо осмислення людиною власного буття.

На сьогоднішній день проблема тілесності є однією з ключових та найбільш популярних не лише в сучасній філософії, а й взагалі у гуманітарному дискурсі. Суттєво, що тілесне постає не лише як предмет міркувань, а все більше виконує концептуальну функцію, тобто виступає засадою мислення. Значне накопичення знань про тілесність сучасною думкою ставить перед філософією завдання пошуку такої методологічної настанови, завдяки якій феномен тілесності дістав би обґрунтування як фундаментальний чинник людського буття та універсального філософського концепту. Спробуємо довести, що в межах антропологічно-онтологічного підходу до дослідження феномена тілесності таке обґрунтування можливе і є необхідним у справі легітиматії антропологічного виміру мислення про буття.

Саме завдяки дослідженню тілесності як онтологічного феномена і універсального концепту мислення в межах “примирення” антропології та онтології вдасться певним чином розвіяти сумнів щодо відсутності антропологічної перспективи у філософії. Тут “примирення” постає не

як узгодження чогось конфліктуючого, а як виявлення спільної настанови мислення, завдяки якій такий “некласичний” для традиційної філософської рефлексії феномен, як тілесність, може набути універсального значення та постати ефективним інструментом вирішення нагальних проблем сьогодення. Суть даного “примирення” полягає як в обґрунтуванні онтологічної природи антропологічних феноменів, так і у виявленні антропологічної складової мислення про буття (або “метафізики” – у гайдеггерівському розумінні). Адже заява про метафізичну “смерть людини” (М.Фуко, Ж.Дерріда) позбавляє філософію сенсу розмірковувати про людину. А тим часом введення антропологічного виміру в мислення про буття надає філософії антропологічної перспективи.

Однією з підстав для заяв про “смерть людини” у філософії є тенденція до деонтологізації людини. Структура (чи нейронна, чи соціальна, чи мовна) визначає її як похідну (визначувану) сутність, тоді як засадничі характеристики людини лишаються поза колом її фундаментальних визначень. Незважаючи на теоретичну реабілітацію концепту тілесності (зокрема, у М.Фуко) внаслідок онтологічного повороту, що характеризує повернення філософської рефлексії до розгляду феноменів буття, тілесність все ще постає як онтична сутність. Брак її онтологічного обґрунтування і далі знекровлює філософський образ людини, лишаючи його у вигляді абстрактної сутності. Хоча, на відміну від самосвідомого суб’єкта модерної філософії, цей образ набирає ознак, що мають тілесну природу (наприклад, стать, гендер, ментальність, мова, комунікація, екзистенція та ін). Обґрунтування онтологічного статусу тілесності є необхідною умовою подолання модерної версії людського буття як такої, що вичерпала свій ресурс культурної перспективи, перетворившись у фактор ризику життя на Землі.

Не випадково в сучасних дослідженнях класичне розуміння тіла як природної, органічної сутності лишається все ще методологічно потужним. Але, на відміну від Декартового визначення тіла як пасивної природної сутності, у новітніх розробках воно, тіло, постає як активний органічний чинник різноманітних життєвих процесів (помітний особливий вплив когнітивних та гендерних досліджень). Домінуючим підходом у сучасному осмисленні тілесності є конструктивістський, за яким тілесність розглядається як виключно *визначуване* (похідне) різноманітними чинниками. У конструктивістській парадигмі тіло постає у вигляді відомої платонівської кори (*chora*) – матеріальної можливості бути носієм певних значень. Як швець викроює одяг на власний розсуд, так і культура, згідно з конструктивістським підходом, може за власними викрійками витворювати людське тіло. Нерідко у феміністичній літературі лунають заяви про те, що

лесбіянка не має тіла [3], бо культура не має на нього своїх лекал. Теоретична безпорадність конструктивістської позиції виявляє себе перед низкою питань, зокрема, перед феноменом матеріальності тіла, визначення його меж та контурів.

### Постмодерний вирок тілесності

Особливо активно конструктивістський підхід розробляється в постмодерних розвідках. Хоча слід зазначити, що визнаною заслугою постмодерну вважається “відкриття” ним тілесності як принципової структури людини. Популярне на сьогодні постмодерне поняття “когнітивна картографія” (*cognitive mapping*) [4, 16], що означає процес забезпечення посиленого відчуття індивідом свого місця у глобальній системі світу завдяки впливам освітніх, політичних, культурних та інших факторів, явно апелює до тілесності та демонструє конструктивістську парадигму її розуміння.

Досить активне, але методологічно вразливе звернення постмодерну до тілесності певним чином провокує негативне ставлення до ресоматизаційних тенденцій у сучасній культурі. Доводиться чути про абсолютизацію тілесності, що спричинює крах духовності у ній, її зuboжіння тощо. І на це є підстави. Адже деколи складається враження, що життям правлять інстинкти, а не розум, плоть, а не дух. Проте навряд чи коректно говорити про абсолютизацію тілесності в сучасній культурі. Йдеться про ознаки втрати людиною власної тілесності та її деградацію. Іпозію про диктат тіла в сучасній культурі породжує не посилена увага до тілесності, а постмодерна, за визначенням М.Куле, форма життя “на поверхні” [7, 77], котра уможливує панування речей над людським життям. В умовах комодифікації останнього людська тілесність лишається у пригніченому стані. Нові “тілесні технології” не знають людського тіла, маючи справу лише з певним спектром фізіологічних та психічних реакцій, котрі дістають своє вираження в культурі в гастрономізмі, візіонаризмі та ін.

Для постмодерної думки, зокрема і феміністичної, тіло зводиться, в основному, до атрибуту мови [8]. Інколи воно набуває навіть негативного значення як умова підпорядкованості людського існування (тіло як сконструйована суспільством сутність ефективного маніпулювання або тіло як певна анатомія, що фіксує примус). А тому, незважаючи на активну апеляцію до тілесності у постмодерній думці, тіло не набуває значення культурної універсалії, а все ще лишається *визначуваним*. Саме в цьому пункті постмодерна парадигма, котра у своїх головних формулюваннях заперечує загальні узи, що пов’язують людей в спільне людство, змушує йти далі в пошуку тих універсальних засад мислення, що нададуть йому (людству) шансу порозумітися та вижити.



## Основне завдання філософської антропології

Йдеться про філософську антропологію як такий напрямок філософської рефлексії, що ставить завдання переосмислити сутність людини. У контексті численних ревізій по людині заклик до переосмислення її сутності може виглядати анахронічним. Однак постмодерна деконструкція людини виглядає незавершеною без онтологічної її реконструкції, що спирається на її антропологічну конструкцію. І хоча остання як така – і у своїй сутності, і в особливостях буття, і в різноманітності зв'язків із світом – це традиційна тема філософії, але саме осмислення людини у філософській антропології становить основне завдання цього теоретичного напрямку. СENS філософської антропології неможливо зрозуміти, якщо шукати її специфіку в самому лише предметі її теоретичних розвідок. Цей сENS стає зрозумілим, якщо врахувати спрямованість філософської антропології на *перегляд* версії людини як самосвідомого суб'єкта (що є характерною рисою класичної новоєвропейської метафізики, в основі якої закладено принцип десоматизації) і започаткування своєї філософської версії людського буття.

Нагадаю, що для класичної новоєвропейської метафізики справжнім вмістилищем людини є розум, а тілесна людина – одним із суцх у картині світу, створеній силою раціонального мислення. Цей погляд на буття стає неприйнятним для філософської антропології. Для неї не свідомість є вмістилищем людини, а сама людина є тим вмістилищем, де речі виявляються у своїй сутності й достеменності. Антропологія, за задумом засновника філософської антропології М.Шелера, має бути основою для критики антропологізму [1, VIII]. А тому завдання полягає в осмисленні людини не як суцього серед інших суцх, а, передусім, як місця, де речі виявляють власну сутність. Відповідно, як кожне місце, що має свої межі, таке суцце постійно прагне вийти за них.

Відома критика М.Гайдеггером філософів антропологічного напрямку за спробу створити світогляд у межах “мислення про суцце”, тобто розгортання світу як картини. З цієї причини “метафізика” лишається теоретично не подоланою антропологічним мисленням. Мислитель пише: “Сама філософія встигла тим часом перетворитися в антропологію і на цьому місці стала здобиччю відгалужень метафізики, тобто фізики в найширшому сенси, включаючи фізику життя і людини, біологію і психологію. Ставши антропологією, сама філософія гине від метафізики” [2, 185]. Проте в цьому докорі видатний німецький філософ не зовсім коректний. Адже М.Шелер висуває важливе положення про принципову неможливість визначення людини і тим самим вилучає її з низки суцх.

Характерним для філософської антропології стає розрізнення понять “навколишній світ” (те середовище існування, до якого

залучається будь-яка жива істота) і “власне світ” (універсум, відкритий для розуміння й діяльності лише людині). Відкритість світу людині, а людини – світові робить їх взаємовідкритими феноменами. Людське буття конститує світ, а світ існує лише для людини. В цьому убачається аналогія з онтологічною властивістю гайдеггерівського *Dasein*. Людина філософської антропології поєднана, як сказав би М.Гайдеггер, із “світовістю світу” як такою.

Філософська антропологія продуктивно починає розвиватися в 20-х роках ХХ ст. Її головні представники – М.Шелер, Х.Глеснер та А.Гелен, кожен із яких створив свою версію філософської антропології. Але, попри вельми значні відмінності поглядів цих мислителів на сутність людини, їх об’єднує осмислення людини не як суб’єкта, останню достовірність якого засвідчує акт рефлексії, а як *ситуацію буття*. Найхарактернішою ознакою цієї ситуації є *екс-центричність* людського існування, що означає, з одного боку, нетотожність людини з самою собою і навколишнім світом (середовищем), а відтак і здатність *ставитися* до самої себе з певної позиції, винесеної за межі її безпосередньої даності, а з іншого – буття людини в модусі постійного виходу за власні межі й визначення. У цьому виявляється схожість філософської антропології з гайдеггерівським розумінням онтологічної специфіки *Dasein* як “екзистуючого” – того, що виходить постійно за власні межі і в цьому виході отримує спосіб власного буття.

Якщо конститутивною ознакою самосвідомого суб’єкта новоєвропейської метафізики є десоматизація, то природно, що денонсація властивої класичному західному раціоналізмові версії людського буття пролягає в напрямі “повернення людині тіла”, тобто врахування вітальних, психологічних, соматичних чинників у побудові нового філософського образу людини. Хибною є думка, що філософська антропологія мислить людину лише як тіло, редукуючи до соматичних якостей усі інші виміри людського буття. Навпаки, ми бачимо (скажімо, у концепції М.Шелера), що центральну, навіть визначальну роль в організації феномена людини відіграє дух. Антропологія постає засобом трансформації традиційної концепції духу. Не зводячи людське до тілесного, філософська антропологія вводить феномен тілесності до кола необхідних властивостей людини. Тілесність стає тим, що його відтепер не може обминути мислення, котре конструє певну філософську версію людського буття.

### Від антропології до онтології тілесності

Отже, якщо розглядати людину як живу істоту, для якої тіло є фундаментальною ознакою, то “примирення” антропологічного та онтологічного аспектів її осмислення є логічним. Адже наступним

кроком за заявою філософської антропології про фундаментальність тілесності у визначенні людської сутності стає обґрунтування онтологічного значення тілесності, котре визначається не як абстрактна ідея, а як коло тих можливостей (і неминучостей) існування людини, котрі виникають завдяки її тілесній природі і мають її за передумову. Визначення тілесності як онтологічної проблеми дає змогу визначити її присутність і факт апеляції до неї у конституюванні різних форм культурного досвіду, як-то: онтологічного абсолюту, соціального устрою, особистісного самовизначення, актуального буття (сучасності) та ін. Зауважу, що перелічені культурні диспозиції лише умовно представляють культурну реальність, котра для людини та її свідомості є принципово нескінченною та невичерпною.

З'ясування принципової ролі тілесності в різних культурних досвідах людини доводить твердження про універсальне значення тілесності для існування соціокультурної реальності. Культура тоді постає як сутнісно пов'язана з людською тілесністю і невід'ємна від неї. Отже, онтологічна значущість тілесності полягає в тому, що людське тіло (у сукупності соматичних, вітальних, психічних якостей та потреб людини) – це активний першопочаток культури, один із її головних дієвих чинників, через який конститується сама культурна реальність, а тому сама тілесність людини – це не органічна, природна її передумова, а культурно-антропологічний феномен, визначник та фундаментальна характеристика людського буття.

### **Відмітність людського: тілесний аспект**

Запропонований підхід у дослідженні феномена тілесності не є абстрактною пропозицією. Він виражає логіку формування даної тенденції у сучасній філософській думці. Огляд останніх розвідок про людину переконує, що ідея “метафізичної смерті людини” не є їх загальною методологічною настановою. Активне звернення до феномена тілесності спонукає сучасну філософію виходити за межі домінуючих парадигм її осмислення у напрямі формування антропологічно-онтологічної оптики бачення проблеми. Розпізнання специфічно людського, що відрізняє людину від машин, тварин та, зрештою, богів, відбувається в контексті дослідження людини як живої тілесної істоти. Припинивши розглядати людину як абстрактну сутність, сучасна аналітика людини змушена покладатись на такі типи мислення, котрі б враховували його (мислення) антропологічні засади. (Зауважу, що будь-які антропологічні феномени є можливими саме тому, що людина має тіло.)

Усвідомлення людиною себе як живої істоти, що пов'язана зі світом власною плоттю, дає їй змогу подолати власну засліпленість собою та побачити світ як єдину живу спорідненість.

У контексті цих міркувань звернемося до серії видань “Фрагменти історії людського тіла” під редакцією М.Фіхера, де подано широку палітру сучасних розвідок про людину. Дане видання – це не звичайний виклад історії людського тіла. Його завдання – презентувати міждисциплінарний характер дослідження людської тілесності, що дає змогу розглядати останню і як історичну категорію, і як антропологічну величину, і як філософський концепт. (Слід зазначити, що сучасні дослідження проблематики тілесності здійснюються головним чином у межах методологічної вимоги міждисциплінарних досліджень.) Людське тіло в них постає передусім носієм перетину та взаємозв’язку життєвих (як вітальних) та пізнавальних (рефлексивних) процесів. Відповідно до різних стратегій життя та думки (чи всупереч ним) людське тіло вибудовує власну тілесність. А тому її (тілесності) історична змінність є достатньо реальним фактом. Так, М.Фіхер стверджує, що “історія людського тіла є не стільки історією його репрезентацій, скільки історією способів його конструювання” [5, 11].

Оскільки історія репрезентацій має справу з реальним тілом, котре, як вважають, “не має історії”, бо розглядається або як організм у природничих науках, або як нульова точка у феноменології, або як інстинктивне чи репресоване тіло у психоаналізі, то історія способів його конструювання зображує тіло як “цілком історичне та виключно проблемне питання” [5, 11]. Дослідження способів конструювання тіла допомагає визначити етичні межі тіла як таку територію, де життя перетинається з рефлексією. Ці межі захищають людину не лише від її власних неконтрольованих потягів плоті чи втручання новітніх технологій, а й визначають той “рятувальний недолік” (*saving deficiency*) [5, 12] тіла, що принципово відрізняє його від механіки машини чи тваринного організму.

Визначення “рятувального недоліку” тіла ставить під питання запозичену в біології ідею позитивізму про довершеність людини як біологічного організму. Згідно з цією ідеєю, людина як природна сутність, завершуючи еволюційний розвиток, принципово не відрізняється від інших живих істот. Натомість уявлення А.Шопенгауера та Ф.Ніцше про еволюційну “дивність” людини мають тут підтримку. Для Ф.Ніцше людина – це недовершена тварина, а тому її тіло є ані продуктом свідомості, ані фізіологічною даністю, ані метафізичною сутністю. Воно є “продуктом випадку” і становить не що інше, як місце розташування окремих імпульсів, котрі, стикаючись один з одним, творять людське життя. А тіло, схоплене свідомістю, “відділяє себе від імпульсів, що протікають через нього і котрі – випадково зустрівшись – продовжують підтримувати тіло випадковим чином...” [6, 27]. На відміну від ідеї Ф.Ніцше про тіло як випадок, визначення “рятувального

недоліку” тіла посилює його онтологічні позиції, вказуючи на “перетин” та “взаємозв’язок” антропологічного та рефлексивного, а не на односторонню залежність першого від другого. Ідея самоконструювання тілесності (як виходу за наявні межі) вириває останню із метафізичного поневолення та надає їй свободу власного здійснення.

Цікаво простежити, як така інтерпретація тілесності позначається на зміні вирішення проблеми відмінності людини від таких сутностей, як божество, тварина та машина. Так, у розрізненні людського та божественного традиційний, сформульований ще Ксенофаном, антропоморфізм богів (як надання атрибутів людського божественному) поступається “деїзацією” людини (як набуття нею ознак божества). Схожість на божество досягається людиною завдяки певному способу життя, що, безперечно, потребує здійснення різних тілесних практик. Це може бути аскеза, котра знесилює тіло, чи, навпаки, його фізичне вдосконалення. Відомі вражаючі програми уподібнення божеству буддистських монахів. Завдяки прижиттєвій муміфікації власного тіла шляхом дотримання специфічних дієт (наприклад, період харчування виключно корою дерев), фізичних навантажень, медитацій, здійснення ритуалів і навіть особливого способу вмирання (згасання у замуrowаній могилі) тіло монаха перетворюється на мумію, котрій люди потім поклоняються у храмі як божеству.

Проте досвід показує, що, незважаючи на колосальні зусилля, людина неспроможна досягти досконалості божества. Їй у цьому заважають власні тілесні межі. Визначення останніх постає як завдання онтологічного порядку. Адже власні межі не лише відділяють її від божества, але й уподібнюють тварині. Поневолення потягами плоті та силою інстинктів, залежність від фізіологічної конституції, внаслідок чого процеси обміну та травлення постійно прив’язують людину до світу розкладу та гниття, нагадують їй про свій зв’язок зі всім земним.

Подібність людського тіла до машини (мова йде про робототехніку) також дістає інший ракурс розгляду. На відміну від традиційних “оптимістичних” прогнозів щодо створення механічних помічників-замінників людей дедалі переконливішими є застереження, що наголошують на ризиках та небезпеках такого уподібнення. Адже, якщо людське тіло є не тільки органічною машиною (за модерною десоматизаційною версією), а постає як самодійснювана сутність, то врахувати всі його ознаки стає неможливим. А довільне (що враховує одні параметри, нехтуючи іншими) перенесення характеристик людського тіла на техніку містить у собі можливість відтворення його “монструозності”, тобто тієї його еволюційної “дивності”, що в одному випадку уподібнює людину божеству, а в іншому – пов’язує її зі світом тварин та тліну.

Отже, викладені нами міркування про відмітність людського виявляють у сучасній філософській думці тенденцію “примирення” антропології та онтології у створенні нового образу людини. Вони переконують у тому, що введення онтологічного аспекту в антропологічну проблематику відбувається завдяки концепту тілесності. Можна стверджувати, що створення нової версії людського буття неможливе без врахування тілесності як фундаментальної його складової. Проте недостатньо лише декларувати важливість тілесного чинника. Принциповим є обґрунтування його онтологічного статусу. “Примирення” філософської антропології та онтології становить необхідну теоретичну диспозицію такого обґрунтування.

Вчення про буття неможливо створити без розробки нової філософської версії людини: не свідомість є основним визначенням, а її відкритість до світу. Зрозуміти людину поза її тілесністю є також неефективною справою. Тому концепт тілесності постає як медіатор у “примиренні” антропології та онтології. Завдяки антропологічно-онтологічному підходові доводиться метафізична легітимність тілесності і як феномена людського життя, і як універсального принципу мислення. І тоді “антропологічний сон” перетворюється в онтологічну пильність, що не дозволить людині штовхнути у прірву небуття власний рід та весь світ живого.

## Література

1. *Гуревич П. С.* Философия человека. Ч. 1. – М., 1999.
2. *Хайдеггер М.* Бытие и время. Статьи и выступления. – М., 1993.
3. *Butler J.* Bodies that Matters: on the Discursive Limits of “Sex”. – N.Y., 1993.
4. *Chernetsky V.* Mapping Postcommunist Cultures. Russia and Ukraine in the Context of Globalization. – Montreal & Kingston, London, Ithaca, 2007.
5. Fragments for a History of the Human Body. Part One, ed. by *Michel Feher with Ramona Naddaff and Nadia Tazi.* – N. Y., 1990.
6. *Klossowski P.* Nietzsche and the Vicious Circle, trans. by *Daniel W. Smith.* – Chicago, 1997.
7. *Küle M.* Pos-modern Europe: Three Forms of Life // Programme & Abstracts. Interim World Philosophy Congress, 15 – 18 December 2006. New Delhi, India.
8. *Sheets-Johnstone M.* The Roots of Power. Animate Form and Gendered Bodies. – Open Court, 1994.

## ЕКСТЕНСІОНАЛЬНА СВІДОМІСТЬ І ПРОБЛЕМА ІСТИННОГО ВІРУВАННЯ

Сьогодні існують два підходи до аналізу одного з центральних понять теорії свідомості “ментальна установка”: один – більш індивідуалістичний – спирається на поняття *ментального стану*, інший – більш колективістичний та *холістичний* – на поняття *ментального статусу*. Спробуємо проаналізувати зазначені підходи з огляду на їх потенціал у з’ясуванні проблеми *істинного вірування*, в тлумаченні якої поєднуються об’єктивні та суб’єктивні моменти людської когніції [1]. Колективістичний підхід, впливаючи з когерентної теорії істини, стикається з проблемою узасаднення об’єктивності репрезентацій, тобто змісту наших вірувань. Індивідуалістичний, спираючись на кореспондентну теорію істини, стикається з проблемою суб’єктивності репрезентацій. В обох випадках поняття істинного вірування розглядається як похідне, складене з понять вірування та істинності.

Накреслимо підхід, за яким би поняття істинного вірування розглядалось як базове, що не зводиться до жодних простіших понять. У цьому розумінні поняття істинного вірування нагадує поняття інтенціональної дії в теорії А. Макінтайра, де друге поняття є базовим, в термінах якого аналізується поняття дії як такої, а не є похідним від понять дії та інтенціональності [2].

Свідомість, що ґрунтується на ментальній установці істинного вірування, є *екстенціональною*, тобто прозорою в логічному сенсі слова. Гадаємо, що саме на основі екстенціональної свідомості виникає можливість “збалансувати” індивідуалістичні та колективістичні моменти ментальних установок та знайти адекватний підхід до розкриття їх семантики.

Останнім десятиріччям сучасна теорія свідомості здобула солідне підґрунтя в квантовій механіці та космології. В свою чергу, в філософії квантової механіки знову стає популярною копенгагенська інтерпретація. Але якщо раніше вона надихалась позитивізмом, то тепер – розвитком когнітивної науки, а саме – так званою методологією *першої персони* (Чальмерс) [3]. В іншому місці нами було продемонстровано, як *екстенціональні* модальні структури природно виникають на рівні фізичних систем у так званій *квазікласичній* області, що є проміжною між класичною та суто квантовою динамікою [4]. З огляду на це та виходячи з аналізу проблеми істинного вірування, спробуємо накреслити менш

менталістичний та більш реалістичний підхід до методології аналізу свідомості, який пов'язує її з теорією дії. Зокрема, розглянемо поняття *когнітивної* та *рутинної* дій.

### 1. Картезіанська традиція в теорії свідомості

За картезіанською традицією, центральним елементом аналізу свідомості є ідея *ментального стану*, яка природно впливає з аристотелівського поділу існуючого (*Категорії* ба 17). Як відомо, Аристотель розрізняв два відношення: “міститися в суб'єкті” та “стверджувати про суб'єкт”. Згідно з цим, існують 1) сутності, що містяться в суб'єкті та стверджуються про суб'єкт (як-то – ознака розумності), 2) сутності, що не містяться в суб'єкті та не стверджуються про суб'єкт (субстанції, як-то – людина), 3) сутності, що містяться в суб'єкті, але не стверджуються про суб'єкт (акциденції, як-то – біле), 4) сутності, що стверджуються про суб'єкт, але не містяться в ньому (есенції, як-то – жива істота).

Цей поділ дає змогу редукувати деякі предикації випадкового характеру. Наприклад, властивість “бути білим” стверджується щодо Сократа. Це можливо пояснити тим, що така сутність, як білизна, притаманна Сократу, тобто міститься в Сократі. Як зауважив колись Куайн [5], природна мова систематично асоціює з загальними конкретними термінами одиничні абстрактні. Отож в схожих випадках ми маємо таку тотожність:

$$(*) \quad A \in X \leftrightarrow X^* \text{ міститься в } A,$$

де  $A$  – суб'єкт,  $X^*$  – відповідний до  $X$  абстрактний термін.

Картезіанський аналіз свідомості спирається саме на цю схему. Наприклад, вираз “ $A$  вірить, що  $p$ ”, в якому властивість зазначеного вірування предикуюється суб'єкту  $A$ , слід розуміти так, що існує десь ментальний стан  $Bp$  – вірування, що  $p$  –, який у якомусь сенсі міститься чи реалізується в суб'єкті  $A$ . Саме факт наявності даного ментального стану в суб'єкті  $A$  дає наукове та об'єктивне пояснення того, що відбувається “суб'єктивно” зі суб'єктом, коли він перебуває в цьому ментальному стані. Саме звернення до поняття ментального стану робить картезіанську психологію науковою, тобто такою, що редукує та елімінує поняття особи з опису свідомості.

Виходячи з еквіваленції (\*), можна вирізнити кілька напрямів картезіанської традиції згідно з тим, в якому сенсі розуміється відношення “ $C1$  міститься в  $C2$ ”. Як правило, в найпростішому випадку воно зводиться до відношення “частина – ціле (<)”. Отож,



еквіваленція (\*) трансформується в еквіваленцію:

$$(**) \quad A \in X \leftrightarrow (\text{існує } B) (B < A \text{ та } B \in X).$$

Традиційно в суб'єкті розрізняються дві субстанції – душа та тіло. За Декартом, частина особи, що реалізує ментальні стани, є душа. Для сучасного функціоналізму такою частиною особи є тіло. Згідно з функціоналізмом, ментальні стани мають функціональну природу, що визначається їх взаємовідношенням та відношенням до перцептивних причин та моторних наслідків поведінки особи. Наприклад, якщо особа, виходячи з дому, бере парасольку, то цю поведінку можна пояснити наявністю стану вірування “буде дощ”, що каузально спричиняє зазначену дію.

Суттєвою рисою теорії свідомості, що базується на понятті ментального стану, є її *індивідуалістична* спрямованість: ментальний стан не може бути реалізований, так би мовити, *поза межами* “шкіри” індивіда. Впливовою сучасною альтернативою індивідуалістичній традиції в теорії свідомості є концепція колективістична, репрезентована теоріями Колінза та Брендона, які розглядають стани свідомості як стани взаємних *обов'язків* у межах соціально визначених правил мовної гри [6].

## 2. Стан вірування – статус вірування

Розглянемо докладніше гегельянську позицію Р.Брандона [7, 236 – 253]. Дослідник виходить із того, що такі мовні акти, як ствердження, переконання, передбачення та ін., є речами, що практикуються індивідами та приписуються ними один одному в межах людської спільноти. У цих межах кожний індивід має певний *нормативний статус*, що не може бути зведений до регулярностей поведінки кожного, взятого окремо індивіда. Нормативний статус індивіда тягне за собою нормативні наслідки, тобто *обов'язки та відповідальність у межах соціальної взаємодії*.

Слід розрізняти нормативний статус, тобто об'єктивну значущість індивідуальної дії, та нормативну установку щодо цього нормативного статусу, розрізняючи поняття правильного та того, що його вважають правильним. Центральна ідея кантівського аналізу нормативності полягає в тому, що нормативні установки, тобто *чуттєвість* до норм, є суттєвим моментом у тому, як наша взаємодія керується нормами. Тобто норми конститууються нашими нормативними установками.

Наші установки, маючи соціальний характер, включають в себе два моменти: *визнання нормативного статусу*, що стосується нас

самих, та момент *атрибуції* чи приписування нормативного статусу, який стосується інших. Атрибуція якійсь особі нормативного статусу або властивості, як-то вірування чи бажання, що є основою того, наприклад, що якась особа бере свою парасольку, має прескриптивні висновки щодо того, як ця особа має поводитись.

Цей нормативний характер інтенціональної атрибуції був відзначений ще Д. Деннетом та Кастанедою, згідно з якими ідея інтенціональності має бути аналізована в термінах *атрибуції інтенціональності* [8]. Ця позиція в принципі сумісна з ідеєю ментального стану та індивідуалістичним баченням інтенціональності. Брандом додатково стверджує, що при цьому має бути врахований соціальний вимір атрибуції, що трансформує інтенціональні стани в інтенціональні статуси.

Отже, можемо розрізнити *установку прийняття зобов'язання* та *установку атрибуції зобов'язання*. Таке “Я-Інший” розщеплення інтенціональної установки зумовлюється її *соціальним* характером. Ідея Брандома полягає в тому, щоб, виходячи з раціональної практики умовиводів, пояснити інтенціональний характер центральної для філософії свідомості установки вірування, розрізняючи *зміст та об'єкт* установки, тобто узаasadнюючи *об'єктивний* характер репрезентованого змісту. Пафос брандомського підходу полягає в твердженні, що репрезентативний вимір змісту установки не може бути зрозумілим без *нормативного* контексту, в який її включено.

Вихідний пункт та реалія для теорії Брандома – інференційна практика, що реалізується в межах певного соціуму. Виходячи з цього, він намагається пояснити лінгвістичні значення висловлювань у термінах “нормативної прагматики” іференційних практик декларативного речення. Центральною в цій концепції є ідея “деонтичного рахунку” гри з декларативними реченнями в соціумі. Соціальна практика є грою, в якій учасники реалізують різні нормативні статуси, тобто зобов'язання та інференції. Кожна лінгвістична дія змінює ці статуси. Отже, значення кожної такої дії може бути визначено в термінах змін релевантних статусів.

Деонтичні статуси дані індивідам не безпосередньо, а в термінах деонтичних установок. Індивіди розглядають себе та інших учасників мовної практики як носіїв зобов'язань та інференцій. Вони ведуть безперервний підрахунок “деонтичних очків”, роблячи приписування деонтичних установок собі та іншим. Тоді значення певного речення вимірюється відмінністю в зміні деонтичного рахунку відповідної установки.

Більш конкретно інференційний потенціал речення *p*, стверджуваного особою *X*, а отже і його значення, визначається тим,

які інші речення воно дозволяє стверджувати або заперечувати агентам мовної взаємодії. Можна сказати, що деонтичні статуси – це очки у мовній грі, деонтичні установки – судді, які обраховують отримані очки. Зазначене обрахування відбувається, коли агенти мовної взаємодії взаємно приписують один одному відповідні установки. Наприклад, один із способів визнати зобов'язання, що Мур – це кіт, полягає в тому, щоб ствердити речення “Мур – це кіт”.

При цьому атрибуція зобов'язання, що Мур є кіт, може бути на боці першої особи (Я) або третьої особи (Він). В останньому випадку це означає, що атрибууюча особа бере на себе зобов'язання, що атрибуїювана особа зобов'язується відповідною установкою. Центральна ідея Брандома полягає в тому, що ми не можемо приписати установку іншому без певного зобов'язання з нашого боку: приписуючи зобов'язання установки іншому, ми беремо теж на себе певне зобов'язання. По-перше, це зобов'язання *відкритості* до критики з боку Іншого. Ця відмінність у перспективах Я – Інший конститує, за Брандомом, базу *об'єктивності* змісту наших тверджень дискурсивної практики, що не залежить від будь-яких установок.

Але як можна брати мовне зобов'язання, не вживаючи мови? Здається, що, за Брандомом, деонтичний підрахунок очків мовної гри відноситься до *до-концептуальної* практики агентів. Наша когнітивна практика є в основі *неконцептуальною*.

Результатом позиції Брандома є те, що поняття об'єкта можна визначити, виходячи з поняття *сингулярного терміна*: саме практика, що нормує підстановки *salva veritate* в наших декларативних реченнях, визначає категорію об'єктів. Індиксикальні засоби мови слугують для розширення категорії сингулярних термінів в невідомих ще ситуаціях (наприклад, вислів “Те, що я бачу зараз” вказує на річ, яка не має ще наймення).

Третім “китом” аналізованої концепції, крім двох інших – *інференції* та *підстановки*, є поняття *анафори*. Анафора забезпечує об'єктивність об'єктного дискурсу. Попри взаємну атрибуцію установок та деонтичних статусів у контексті інференційних практик та практик підстановки сингулярних термінів, завжди є анафоричне посилення на слова іншого. У цьому сенсі об'єкти такого посилення виходять поза межі приватного дискурсу. Тому жодна приватна онтологія не може розглядатись як фінальна.

Анафора дає змогу редукувати також поняття істинності та референції. Сказати, що термін “Т” має референтом об'єкт О, значить стверджувати, що “Т” має анафоричне посилення, за яким стоїть термін “О”. Аналогічно стверджувати, що висловлювання *p* є істинним, значить реалізувати акт ствердження щодо *p* із зобов'язаннями та

інференціями, що впливають з цього акту. Це не значить, що існує якийсь факт, який робить висловлювання істинним. У цьому сенсі концепція Брандома спирається на дефляційну теорію істини.

Центральним елементом дискурсивної динаміки є *de dicto – de re* розрізнення в атрибуції вірувань. Саме атрибуція установки “Іван вірить, що Мур є котом” дає змішання перспектив першої та третьої особи. В одному і тому самому твердженні *Я* інтерпретує *Іншого* як такого, що мовить про ті самі об’єкти, про які говорить *Я*. Саме це конститує інтенціональність мови в напрямі світу та репрезентативний вимір нашого дискурсу.

Саме так теорія Брандома зводить поняття ментального стану до поняття ментального статусу, редукуючи інтенціональність дискурсу до його нормативності, до якої редукується і лінгвістичне значення наших мовних виразів. Зазначимо зразу, що теорія Брандома в історико-філософському плані схожа на концепцію *стоїків*, які теж виходили з ідеї інференційної практики, підстановки та індексикальності в аналізі декларативних висловлювань [9].

У своїй рецензії на книжку Брандома Ісаак Леві погоджується з тим, що людина, роблячи твердження *p*, несе за нього, на відміну від машини, що виголошує це ж саме речення, деяку *дискурсивну відповідальність* [10, 145 – 158]. Стверджуючи речення, агент змінює деонтичні статуси свої та інших агентів дискурсу. Отже, для Брандома “*X* перебуває в стані вірування *B*” означає, що *X* перебуває в статусі докотичних зобов’язань *B*, котрі мають такі-то і такі-то наслідки лінгвістичної та простої поведінки.

Розглянемо, яким чином теорія Брандома аналізує поняття *істинного вірування* та відмінність між віруванням та істинним віруванням. Агент *A* може експліцитно стверджувати, що агент *B* є зобов’язаний твердженням *p*, а *B*, в свою чергу, може визнавати це зобов’язання, стверджуючи *p*. При цьому *A* буде послідовним, навіть якщо він буде стверджувати *не-p*. Тобто *A* може визнавати, що з точки зору *B* є *p*, але насправді є *не-p*, тобто, що *B* помиляється. Отже, за Брандомом, тільки завдяки тому, що *A* може *протиставити* власну точку зору точці зору *B*, для самого *A* існує поняття *істинного вірування*. Саме тому *A* може розрізнити те, що є насправді, та те, що гадається як таке, що існує реально.

Таким чином, за поняттям істинного вірування лежить *соціальне* за своєю природою “розщеплення” перспектив *Я–Інший*. Але чи-то справді так? Згідно з Леві, для пояснення відмінності істинного вірування від вірування немає потреби залучати соціальну гіпотезу. Досить звернутися до *часового виміру* деонтичної динаміки нашого дискурсу. Один єдиний агент *A* в момент *T* може розрізнити

вірування, що *p*, з істинним віруванням, що *p*, якщо він визнає, що мав сумнів щодо *p*. Для цього *A* має не тільки з підозрою ставитись як до *p*, так і до не-*p*, але, починаючи дослідження, щоб усунути сумнів, має прагнути до усунення помилки. Саме ставлячи таке завдання, *A* визнає, що прийняття вірування, що *p*, дає правдиву чи хибну інформацію. Як наслідок визнається існування відмінності між віруванням, що *p*, та віруванням без помилки, що *p*. (Таку модель істинного вірування Леві називає моделлю “вірування – сумнів”, що була започаткована ще Джемсом).

Фактично Леві зводить розрізнення вірування та істинного вірування до ідеї цілеспрямованої дії індивіда. Але такі дії саме як індивідуальні потребують звернення до ідеї ментального стану, а не деонтичного статусу. Саме в цьому пункті починає працювати модель людської дії “вірування – бажання”, як це продемонстрував Д.Девідсон [11]. Ідея Девідсона щодо звернення до каузальної теорії дії полягає в тому, що поняття мети не дає змогу пояснити, чому дія відбувається саме в цей, а не в інший момент. Саме тому потрібно звернутися до поняття ментального стану, який каузально спричиняється до відповідної дії. Як бачимо, твердження Брандома про соціальний характер репрезентативного виміру нашого дискурсу *non sequitur* з його теорії деонтичних рахунків, а є, швидше, додатковою гіпотезою.

### 3. Істинне вірування в натуралістичній традиції

Повернемось знову до ідеї ментального стану. У межах картезіанської традиції вона здається суперечливою. Розглянемо центральний для філософії свідомості ментальний стан вірування. З одного боку, він є суттєво внутрішнім станом, незалежним від того, як речі поведуться у зовнішньому світі. З іншого боку, він є когнітивним станом, тобто станом *про* світ: про світ, як він існує незалежно від свідомості. Отже, виникає питання: як *внутрішній* стан може бути *репрезентативним*?

У філософії свідомості відома ідея Д.Фодора про ментальну мову, згідно з якою свідомість є не чим іншим, як конструюванням та реалізацією висловлювань у термінах ментальної мови. Сама ментальна мова оперує з інтенціональними репрезентаціями, які є *про* світ, проте лишаються внутрішніми, тобто детермінованими внутрішньою організацією суб'єкта. Тобто зазначена проблема вирішується, якщо спертися на поняття *інтенціональності*. Але саме це поняття теорія Брандома намагалася експлікувати.

Зауважимо, що сама зазначена проблема передбачає *композиційне* розуміння поняття істинного вірування як вірування,

що є істинним. Тоді виникає питання: як вірування може бути істинним? Відповідь: оскільки воно коректно репрезентує світ. Отже, ми знову повертаємось до проблеми інтенціональної репрезентації.

Ми пропонуємо вихід – розглядати істинне вірування як *окремий ментальний стан* поряд з ментальним станом вірування. Більше того – звести проблему інтенціональності вірування до проблеми інтенціональності істинного вірування. Особливістю стану істинного вірування є те, що з точки зору мови воно є *екстенціональним*, тобто його не можна зафіксувати суто мовними засобами.

У нещодавній статті “Чи знання є ментальним станом?” Т.Вільямсон заперечує, що істинне вірування є ментальним станом [12]. Він, як і Фодор, виходить із композиційного розуміння цього поняття, яке є, по суті, семантичним. Ми стверджуємо, що це поняття є *синтаксичним* у тому сенсі, що його можна ввести еквіваленцією, схожою на ту, що вводить вторинні, в сенсі Локка, поняття. Отже, перш ніж накреслити якийсь позитивний підхід до аналізу поняття істинного вірування, ми проаналізуємо його в межах натуралістичної та антинатуралістичної традицій у філософії свідомості.

#### 4. Відповідність “людина – світ”

Почнемо з інтуїтивної ідеї класичної епістемології, ніби існує певний зв'язок “людина – світ”, який “припасовує” когнітивні властивості людини до світу, в якому вона живе. Згідно з цією ідеєю, людина має саме такі когнітивні здатності, які їй потрібні для існування у світі. Нормативні вимоги класичної епістемології базувались саме на цьому відношенні “людина – світ”. Наприклад, як епістемічний суб'єкт, я маю ясні та чіткі ідеї деяких речей. Отже, маю обов'язок робити мої ідеї ясними та чіткими. Або ж, маючи природні свідчення для вірування в якісь пропозиції, я зобов'язаний слідувати натуральним свідченням в моїх віруваннях. У цьому розумінні епістемічні норми були схожими на норми *натурального права*, які теж узасаднювалися згідно з місцем людини у “великому ланцюгу буття” (за висловом Лавджоя).

Рационалісти та емпіристи XVIII – XIX ст. вважали, що існує зв'язок “людина – світ”, який відповідає за існування ментальних станів, *апріорною* рисою яких є те, що вони продукуються світом згідно з зазначеним зв'язком. Емпіристична епістемологія розглядала цей зв'язок як каузальний, раціоналістична – вбачала в ньому раціональне відношення відповідності.

Апріорний статус зазначеної пресупозиції передбачав *необхідний* характер зв'язку “людина – світ”. Справді, якщо ми розглядаємо зв'язок “людина – світ” як фактичне відношення, то маємо

заперечувати його апріорний статус.

Існують дві стратегії збереження епістемічної нормативності попри заперечення апріорності зв'язку “людина – світ”: перший узаasadнює норми в суспільстві (Вітгенштайн), другий – в еволюційній біології (Мілікан) [13]. У першому сенсі людина відповідає світу, тому що вона “конструює” його за допомогою мови, будучи членом мовної спільноти. Зазначимо, що при цьому центральну роль відіграє поняття “повнокровної репрезентації” (що включає репрезентацію неіснуючих об'єктів та контрафактичних станів речей), що дає змогу *маніпулювати* світом. У другому випадку людина відповідає світу, бо вона є результатом еволюційного процесу.

У модерній філософії Куайн був першим, хто виголосив програму *натуралістичної епістемології*, надалі розвинутої в сучасній когнітивній науці [14]. Тепер, виходячи з поняття “істинне вірування”, спробуємо продемонструвати, що куайнівський натуралізм не є когерентним, оскільки він намагається одночасно додержувати двох зазначених стратегій.

### 5. “Істинне вірування” в куайнівському натуралізмі

Куайн натуралізує центральні епістемологічні поняття “свідчення” та “вірування”, виходячи з першої стратегії. Класичне поняття “свідчення” містило посилання на відповідність людини світові: свідчення, зазначає Локк, є такий рівень розуміння світу, який дає змогу людині вживати речі для власної користі. Прив'язуючи поняття “свідчення” до біхевіористичного поняття “*речення спостереження*” (речення, що безпосередньо асоціюється зі стимуляціями), Куайн нехтує роллю свідчення як відображення відповідності “людина – світ”. У підсумку процедура верифікації постає не як певна редукція (теоретичних речень до речень спостереження), а як певний вибір між альтернативними теоріями або між модифікаціями тієї самої теорії: свідчення саме по собі не може визначати правильну теорію (згідно з тезою теоретичної недовизначеності Куайна). У цей спосіб епістемологія наукового дослідження стає частиною теорії рішень або вибору. Якщо верифікація та підтвердження розглядаються в кінцевому підсумку як процедури вибору, тоді стає зрозуміло, що свідчення, які визначаються відповідністю “людина – світ”, не є релевантними в процесі наукового дослідження: такі свідчення не є чеснотами в ситуації вибору. У цьому розумінні Куайн розглядає наукову епістемологію як різновид “прикладної математики для статистики” [15, 20].

Куайнівське заперечення класичного поняття “свідчення” в

епістемології паралельне куайнівському запереченню расселівського поняття “власне ім’я” в логіці. Згідно з Расселом, ідея власного імені відображає фундаментальну залежність людини від світу. Що це означає, стає зрозумілим з ремарки Рассела: куайнівське поняття *сингулярного терміна* є виразом установки великої буржуазії, яка дивиться на світ як на предмет маніпулювання, відкидаючи залежність людини від світу. Реакція Куайна була такою: поняття “власне ім’я” відображає установку великої аристократії.

Куайн розглядає вірування як *диспозиційний* ментальний стан, що може бути перевірений нашою поведінкою (наприклад, укладенням парі). У цьому сенсі це поняття можна вживати стосовно тварин (наприклад, якщо кажемо, що собака вірить, що незабаром буде їсти).

Вірування не може розглядатися за моделлю перцепції: на відміну від перцепції, що залежить від світу, вірування не є таким. Згідно з Куайном, вірування не є волевільними диспозиціями. “Казати, – зазначає Куайн, – що ми можемо вирішувати, вірити чи ні, незалежно від усяких свідчень (реальних чи уявних), означає розтягувати значення терміна “вірування” поза його власні межі” [16, 56]. Водночас Куайн вважає, якщо йдеться про теоретичні вірування (наприклад, стосовно “Великого Вибуху”), ми можемо приписати їх науковцю, використовуючи як свідчення зміну в напрямі його досліджень. Це означає, що існує можливість, додержуючись холистичної тези Куайна, приписування бажання вірити в якесь теоретичне речення, вважаючи, що науковець вирішив змінити свої стандарти підтвердження, щоб встановити рефлексивну рівновагу між своєю теорією та наявними свідченнями. Отже, куайнівське поняття свідчення має тенденцію “розтягувати” вірування поза його власні межі. Саме в цьому місці могло б знадобитись поняття істинного вірування, тому що бажання вірування (will to believe), згідно з Джемсом, є бажанням істинного вірування.

Але “статистичне” бачення світу Куайном врятовує його теорію від зазначеної некогерентності: розуміючи вірування як різновид прийняття або згоди з якимось реченням, ми можемо дати статистичну інтерпретацію вірувань як диспозицій (вольових чи ні). Причина полягає в тому, що не існує якісної статистичної відмінності між *прийняттям* та *бажанням прийняти* якесь речення. Щоразу, коли куайнівську методологію можна інтерпретувати як випадок приписування бажання вірування, ми можемо змінити наші верифікаційні стандарти, щоб зберегти рефлексивну рівновагу з куайнівською позицією.

У цьому контексті поняття істинного вірування стає різновидом



нонсенсу. Вірування може бути тільки *узаasadненим* (warranted), але не істинним. Причину відкидання поняття істинного вірування Куайном можна пояснити, виходячи з паралельного відкидання ним поняття власного імені в логіці. У понятті власного імені поняття “власне” має нормативну силу: власне ім'я – це ім'я, яке не тільки вживається, але й *має бути вживане* саме стосовно цієї речі, якщо зважати на пряме відношення імені та його носія. Таким чином нормативна вимога узаasadнюється безпосереднім відношенням “людина – світ”, а саме – раселівським відношенням безпосередньої даності (acquaintance). Розглядаючи імена як прості або складні, але не як власні, Куайн відкидає цю нормативну вимогу. Вводячи замість цього поняття сингулярний термін як термін, що вживається для назви якогось об'єкта, він замінює зазначену нормативну вимогу на вимогу *нормативності вживання* терміна. Така нормативність узаasadнюється лінгвістичними практиками суспільства, не маючи своєю передумовою якогось відношення “людина – світ”. Ця позиція відповідає куайнівській тезі “невизначеності радикального перекладу”.

Вживання поняття “істинне” щодо вірування має теж нормативний характер. Істинне вірування є не тільки тим віруванням, що має, а й тим, що *повинно мати* своїм змістом *реальний стан речей*. Основою цієї нормативної вимоги є існування відношення відповідності “людина – світ”. Як епістемічний суб'єкт, я зобов'язаний мати тільки істинні вірування: я *маю* вірити, що Р, тільки в тому разі, коли Р.

Центруючи проблематику знання тільки навколо вибору “розуміння світу”, але не навколо, за словами Р. Рорті, “відображення природи” (mirroring of nature), Куайн натуралізує поняття істинного вірування за допомогою поняття “узаasadнене вірування” (warranted belief). У цьому сенсі епістемологічна нормативність першого, що ґрунтується на відповідності “людина – світ”, замінюється статистичною нормативністю другого, що ґрунтується на *цільових соціальних практиках*.

Враховуючи зазначене, ми можемо зрозуміти непослідовність куайнівської доктрини, яка вимагає звернення і до другої стратегії натуралізації, що суттєво використовує поняття істинного вірування. Я маю на увазі *дарвінівський аргумент*, що використовує ідею еволюції як результату натуральної селекції [17].

Натуральна селекція є механізмом *адаптивної* поведінки. Але, кажучи інтуїтивно, адаптивна поведінка є поведінкою, що підтримує *адаптивні*, тобто істинні, вірування. Саме істинне вірування “припасовує” агента до світу, в якому він живе. Тільки істинні

вірування підтримують виживання виду. Філософія біології не замінює цих інтуїтивних міркувань більш певними з огляду на існування “проблеми тавтології” (поняття “адаптація” та “відповідність / пристосування – fitness” є взаємовизначуваними) [18].

Як бачимо, Куайнова доктрина, звертаючись до двох протилежних стратегій натуралізації, передбачає існування двох видів агентів: перший адаптується до світу, другий маніпулює світом, використовуючи репрезентації світу. Звертаючись до дарвінівського аргументу, Куайн стверджує, що насправді це тільки один агент, але на різних етапах своєї еволюції [19].

Але використання дарвінівського аргументу без вирішення проблеми тавтології, тобто без прояснення механізму та об'єкта натуральної селекції, не має емпіричного змісту. В результаті, як зазначає Міллікан, “куайнівський вчений не має можливості зрозуміти, як він потрапив у стан, у якому Куайн його знайшов” [Там само].

Сучасний підхід до аналізу когніцій, спираючись на метафору динамічної системи, продемонстрував, що епістемологія адаптивних, або автономних, агентів не є епістемологією репрезентації [20, 401 – 431]. Якщо мати це на увазі, неможливо зрозуміти, яким чином еволюція може трансформувати адаптивного агента в маніпулюючого, що живе в оточенні, яке є продуктом його власної активності.

У кінцевому підсумку куайнівська ідея натуралізації та натуралізму передбачає, фактично, епістемологію маніпулюючого агента, що суттєво пов'язаний з повнокровними репрезентаціями. Ця позиція відкидає існування зв'язку відповідності “людина – світ”. Згадана мілліканівська позиція, що є більш апостеріорною, визнає існування відповідності “людина – світ”, але інтерпретує його в еволюційних термінах. Третя позиція, яку хотілось би розвинути, теж визнає існування зазначеної відповідності. Але вона фіксує її *apriori*, водночас розглядаючи як випадкову. Цю позицію можна класифікувати як *натуралізм apriori*.

## 6. Натуралізм апіорі

Природним поняттям, що фіксує відповідність “людина – світ”, є поняття істинного вірування. Якщо ми визначимо наше поняття істинного вірування апіорі та як контингентне поняття, то зафіксуємо апіорі, але і контингентно, поняття відповідності “людина – світ”. Похибкою класичної антинатуралістичної епістемології, як і натуралістичної епістемології куайнівського типу, є те, що поняття “апіорі” та “необхідно” розуміються як взаємопов'язані. Як наслідок, натуралізм може бути тільки апостеріорним, відображаючи емпіричний, тобто випадковий, стан

речей. Але модальна теорія Кріпке демонструє незалежність цих понять, визнаючи існування *контингентного апіорі*. Подальший аналіз передбачає саме що можливість.

Ми будемо виходити з корисної аналогії вірування та перцепції, вважаючи, що вірування залежить від світу, як і перцепція [21]. Згідно з *диз'юнктивною теорією* перцепції, нормальна перцепція репрезентує свідомості реальні речі, а ненормальна перцепція (галюцинації) – сенсорні дані [22]. Отже, об'єкт нормальної перцепції не є тотожним з об'єктом галюцинації.

Аналогічно до цього можемо сказати, що об'єкт істинного вірування є існуюча річ, що відрізняється від інтенціонального об'єкта уявного вірування. Згідно з зазначеною аналогією, можна інтерпретувати поняття істинного вірування, виходячи з моделі *вторинних якостей*. Типові поняття вторинних якостей, або *відгукові* поняття (*response dependent concepts*), вводяться такою еквіваленцією :

$$C(x,S) \Rightarrow (x \in F \leftrightarrow S \text{ бачить, що } x \in F) \quad (1),$$

де  $C(x,S)$  визначає умови співвідношення об'єкта  $x$  та агента  $S$ .

(1) має задовольняти вимогам [23]:

- 1) еквіваленція є апіорною для кожного, хто володіє поняттям  $F$ ;
- 2) вона не є тривіальною: зазначені умови специфікуються без звернення до поняттям  $F$ ;
- 3) єдине пояснення апіорної істинності (1) полягає в тому, що (1) фіксує застосування поняттям  $F$ .

Відповідно (1) є апіорі випадковим, оскільки поняттям  $F$  розглядається як твердий десигнатор, обсяг якого в актуальному світі фіксує саме еквіваленція (1). Останню можна розуміти як імпліцитне визначення вторинного поняттям  $F$  або як визначення поняття нормального бачення, оскільки частиною *нашого* поняття візуальної перцепції є змога визначати вторинні якості.

Якщо бачення агента  $S$  залежить від взаємодії з оточенням  $O$  (згідно, наприклад, з гібсоною екологічною моделлю бачення), тоді має виконуватись якась глобальна умова, яка поєднує агента та його оточення –  $C(O,S)$ :

$$C(O,S) \Rightarrow (x \in F \leftrightarrow S \text{ бачить, що } x \in F), \quad (2).$$

У моделі Гібсона ми можемо вважати, що вторинні якості є властивостями оточення. Тоді, згідно з (2), наше поняття вторинної якості передбачає поняття “нормального” бачення та навпаки. У

цьому сенсі еквіваленцію (2) можна розглядати як таку, що апріорі фіксує відповідність візуальних здатностей агента щодо його оточення.

З еквіваленції (2) можна виділити поняття “нормального” бачення, якщо переписати її так ( $F$  означає, наприклад, “червоне”) :

$$C(O,S) \ \& \ x \in \text{червоним} \Rightarrow S \text{ бачить, що } x \in \text{червоним};$$
$$C(O,S) \ \& \ S \text{ бачить, що } x \in \text{червоним} \Rightarrow x \in \text{червоним}.$$

Інтуїтивно кажучи, нормальне бачення реалізується в нормальних умовах. Отже, можна визначити поняття “нормально бачити” так:

$$S \text{ н-бачить, що } x \in \text{червоним} \leftrightarrow S \text{ бачить, що } x \in \text{червоним} \ \& \ C(O,S).$$

Поняття нормального бачення задовольняє наступну умову (вона не є визначенням, бо циркулярна):

$$S \text{ н-бачить, що } x \in \text{червоним} \leftrightarrow x \in \text{червоним} \ \& \ C(O,S) \quad (3).$$

Умова (3) артикулює таку інтуїцію:  $S$  нормально бачить, що  $x$  є червоним тоді і тільки тоді, коли  $S$  перебуває в нормальному стані бачення щодо свого оточення та  $x$  є червоним. Зазначимо, що, з логічної точки зору, нормальне бачення є *екстенсіональним*, що впливає з умови (3).

Теорія свідомості не є єдиною цариною, де ми стикаємось з поняттям екстенсіональної модальності. Як було зазначено на початку, така структура виникає природним чином на рівні фізичних систем, “близьких” до квантових (квазікласичних). Така ситуація не є приголомшливою з огляду на сучасне взаємонаближення досліджень свідомості та *нелокальних* квантових систем.

Ми пропонуємо фіксувати поняття істинного вірування наведеною далі еквіваленцією, визначаючи умови, коли агент  $S$  перебуває в ментальному стані істинного *вірування* зі змістом  $P$  щодо оточення  $O$ :

$$C(O,S) \Rightarrow (P \leftrightarrow S \text{ вірить, що } P) \quad (B),$$

де умова  $C(O,S)$  фіксує *нормальне* втілення агента в його оточення, з врахуванням тілесної організації агента, його стану в середовищі та ін.

Зазначимо, що (B) визначає поняття істинного вірування тільки

*імпліцитно*. (В) можна також розглядати як умову реалізації *нормальної здатності* вірування: частиною саме *нашого* поняття вірування є те, що ми здатні мати істинні вірування. (В) є істинним апіорі, оскільки кожен, хто володіє поняттям вірування, має визнати цю еквіваленцію.

Імплікація зліва направо репрезентує ідею *детермінованості* істинного вірування, імплікація справа наліво репрезентує ідею *істинної спрямованості* істинного вірування.

## 7. Випадковість

Чому можна вважати, що еквіваленція (В) фіксує поняття саме *істинного* вірування? Мінімальна експлікація відсилає до “безлапкової” концепції істини, згідно з якою поняття істини не має іншої функції, як функції зняття лапок з речення (тобто воно є синтаксичним, а не семантичним поняттям):

“Р” є істинним  $\leftrightarrow$  Р (умова Тарського).

Отже, можна дати таке пояснення: (В) є еквівалентним до (В1):

$C(O,S) \Rightarrow$  (“Р” є істинним  $\leftrightarrow$  S вірить, що Р) (В1),

тобто, оскільки в нормальних умовах S вірить, що Р, тоді й тільки тоді, коли речення “Р” є істинним. (В1) фіксує сенс, у якому умова (В) є умовою *саме* істинного вірування. Очевидно, що (В1) є істинним апіорі як наслідок двох речень, що істинні апіорі.

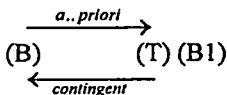
Але (В1) може розглядатися і в іншому плані, а саме – як умова, що фіксує умови істинності речення “Р”. Якщо взяти до уваги, що речення, на відміну від пропозиції, має свої умови істинності випадково, (В1) виражає *випадкову апіорну істину* (істину, що є випадковою апіорі). У такому розумінні (В1) вводить поняття істини як відгукове поняття, за яким *істина* розглядається як *вторинна якість*.

Зауважимо, що *дефляційні* теорії істини наголошують саме на тому, що предикату істини не відповідає жодна *властивість*, на відміну, скажімо, від фізичного предикату вологості. З цього роблять висновок, що єдиною функцією істинності є синтаксична функція зняття лапок (у цьому сенсі зміст поняття істини “стискається”). Згідно з нашою концепцією, істина лишається *семантичним* поняттям, але теж у мінімальному сенсі – як *вторинної* якості. Інтуїтивно кажучи, поняття істини як вторинної якості є поняттям *саме сприйнятої істини*, що є “досяжною” для агента (гарним прикладом ту є поняття *емпіричної істини*). Таким чином, (ВГ) фіксує сенс, у якому (В) є

твердженням саме про істинне вірування.

Тепер, щоб встановити випадковість (В), досить розглядати умову Тарського (Т) як необхідне речення, надаючи йому статусу *визначення*, яке фіксує значення поняття істини. Враховуючи, що (В1) імплікується (В) + (Т) та що (В1) є випадковим, а (Т) необхідним, ми доходимо висновку, що (В) є також випадковим. Вищесказане узасаднює апріорний та випадковий статуси (В).

Відзначимо спеціальний статус умови (Т) в нашому аргументі: (Т) транслює апріорність з (В) на (В1) та випадковість з (В1) на (В):



Згідно з (В1), поняття істинного вірування має *циркулярний* характер, де поняття істини передбачає поняття вірування, а поняття вірування – поняття істини. У цьому сенсі поняття істинного вірування конституюється як певна *єдність*, що не зводиться ні до поняття істини, ні до поняття вірування. Маючи на увазі, що ми маємо справу із *втіленим агентом*, який взаємодіє зі своїм оточенням у межах певної екологічної рівноваги, можна сказати, що поняття істини є “внеском” оточення в поняття істинного вірування, а поняття вірування є внеском агента. У цей спосіб поняття істинного вірування репрезентує поєднаність “людина – світ”.

Зауважимо, що така інтерпретація умови Тарського (Т) є суттєвою в нашому аргументі. Щоб це продемонструвати, зафіксуємо поняття істинного вірування зверненням до деякої онтології, скажімо пропозицій. Якщо розглядати їх як первинні носії істинності, умови Тарського можна інтерполювати так:

(\*) пропозиція Р є істинною  $\leftrightarrow$  Р;

(\*\*) речення "Р" є істинним  $\leftrightarrow$  пропозиція Р є істинною.

На відміну від речення, пропозиція має свої умови істинності *необхідно*, будучи *необхідно істинною*, якщо істинною. У такому разі (В) буде еквівалентне до (В1\*):

$C(O, S) \Rightarrow$  (пропозиція Р є істинною  $\leftrightarrow$  S вірить, що Р) (В1\*)

Але ця умовна еквіваленція не може інтерпретуватись як така, що фіксує *відповідне* поняття істини, оскільки одна її частина є

контингентною, а інша – необхідною. Однак неважко знайти природну інтерпретацію (B1\*). Для цього досить розглянути ситуацію *інтроспекції* (“взаємодій” агента та його свідомості), а не ситуацію взаємодії агента та середовища. Тоді (B1\*) виражатиме стандартне твердження інтроспекції щодо існування “самоочевидних” пропозицій, які є істинними тільки завдяки тому, що є змістом когнітивних актів суб’єкта (наприклад, декартівське *cogito*) [25]. У такій мінтерпретації (B1\*) виражає апіорну та необхідну істину, а отже і (B). У свою чергу, умова (\*\*) фіксує ідею пропозиційного змісту та репрезентації, що притаманна нашій мові.

Інтроспективна інтерпретація (B1\*) є *інтерналістською*. Але можлива і *екстерналістська* інтерпретація (B1\*), яка визнає існування необхідних апостеріорі істин, приймаючи еквіваленцію:

$$C(O,S) \Rightarrow (\text{пропозиція } P \text{ є істинною} \leftrightarrow S \text{ вірить, що } P) \quad (B1^{**})$$

Враховуючи, що (\*) – умова має детерміністичну конклюдію ( $P \Rightarrow$  необхідно  $P$ ), екстерналістська епістемологія стикається з проблемою *необхідних вірувань*, що впливає з (B1\*\*):

$$C(O,S) \rightarrow (P \rightarrow S \text{ необхідно вірить, що } P)$$

Традиційно ця проблема вирішується посиланням на поняття причинності та закономірного зв’язку між об’єктом та ментальними актами суб’єкта (Голдман, Армстронг) [26]. У такому разі еквіваленція (B1\*\*) втрачає свій апіорний статус та стає констатацією певного емпіричного закону, тобто стає необхідною апостеріорі.

У певному сенсі як інтерналіст, так і екстерналіст відкидають інтерпретацію (B) як таку, що репрезентує взаємодію “людина – світ”. Інтерналіст визнає тільки зв’язок “агент – агент” (“інтроспекція”, “пряма атрибуція” Чизома), тоді як екстерналіст визнає тільки зв’язок “оточення – оточення” (“каузальність”) [27].

Як бачимо, в обох випадках *реалістична* інтерпретація умови Тарського призводить до того, що умова (B) втрачає свій апіорний та випадковий статус.

Чому поняття істинного вірування, що фіксується умовою (B) та (T), є натуралістичним поняттям? Відповідь полягає ось у чому. З умови (B) можливо експліцитно вичленили поняття істинного вірування:

$$S \text{ істинно вірить, що } P \leftrightarrow C(O,S) \ \& \ P \quad (TB)$$

Зазначимо, що (TB) не є явним *визначенням*, оскільки (TB) є

*циркулярним*: умова  $C(O,S)$  передбачає, що  $S$  має істинне вірування, що  $P$ . Функція  $(TB)$  полягає в іншому:  $(TB)$  фіксує апіорі структуру взаємодії “агент – оточення”. Якщо ми інтерпретуємо “ $S$  істинно вірить, що  $P$ ” як репрезентацію деякої ментальної події, “ $P$ ” – як репрезентацію фізичної події, а  $C(O,S)$  – як репрезентацію “тілесної події” (тілесного стану), тоді  $(TB)$  каже, що тіло, будучи певною *єдністю ментального та фізичного*, трансформує фізичне у ментальне в процесі взаємодій агента та оточення. Іншими словами, *втїленість* агента в оточення передбачає розгляд тіла як певної *ментально-фізичної єдності*. Отже, наші когніції мають місце не тільки в тілі (мозок), але і за допомогою тіла.

Очевидно, що умова  $(TB)$  є екстенціональною, тобто такою, що виражається в екстенціональній мові. Але саме репрезентованість в екстенціональній мові є загальноприйнятим критерієм *натуралізації понять*. Тож умова  $(TB)$  є не чим іншим, як умовою натуралізації поняття істинного вірування. Можемо констатувати, що умова  $(B)$ , що апіорі фіксує поняття істинного вірування, включає в себе і його натуралізацію. Але ця натуралізація, на відміну від куайнівської, є *натуралізацією апіорі*.

У якій ситуації природно виникає посилання на істинні вірування? Розглянемо таку ситуацію: дехто входить до кімнати, штовхаючи двері. При цьому припустимо, що ця особа не має ніякого уявлення про стан дверей (зачинені вони чи відчинені). У такому разі ми кажемо, що людина має відповідну *звичку* та поводиться, наслідуючи *рутинну поведінку*. Очевидно, що в такій ситуації штовхання дверей є не тільки дією, але й когніцією стану дверей за допомогою дії (*когнітивна дія*). Саме рутинні дії не вкладаються в стандартні схеми теорії дії (штовхаючи двері, агент формує певний стан вірування, але цей стан не відіграє ніякої ролі в дії агента), саме рутинні дії були центром уваги в дослідженні Мерло-Понті “Феноменології-перцепції”.

Посилання на істинне вірування дає змогу відновити традиційну схему “вірування – бажання” пояснення інтенціональності дії в даній ситуації. Чому агент увійшов в кімнату, штовхаючи двері? Тому, що він мав істинне вірування, що двері відчинені. Приписати таке вірування агенту в нормальній ситуації дає змогу саме принцип  $(TB)$  завдяки своїй екстенціональності.

Як бачимо, поняття істинного вірування не передбачає ідеї репрезентації. Воно виражає, скоріше, *неконцептуальну або доконцептуальну* взаємодію агента з середовищем, тобто ситуацію, коли ми міркуємо, так би мовити, дією без породження проміжних репрезентацій. Будучи “втїленими” агентами, ми виконуємо



когнітивні дії і за допомогою нашого тіла, реалізуючи ті чи інші рутини поведінки. Саме абстрагування від цього в теоріях репрезентацій (Фодор та ін.) породжує проблему інтенціональності, яку вони не можуть вирішити.

Надання тілу когнітивних функцій переводить проблему у феноменологічну площину, яка розширює сферу тілесності поза межі нашої шкіри (в цьому розумінні класичною роботою є “Феноменологія перцепції” Мерло-Понті). При цьому зазначимо, що атрибуція істинного вірування вимагає розгляду агента на персональному рівні, а не суб-персональному, тобто як носія епістемічних забов’язань (що впливає з ідеї метафізичної “втіленості” особи). У цьому сенсі феноменологічний аналіз слугує засадою прагматичного аналізу типу аналізу Брандома.

Накреслений підхід до теорії свідомості передбачає, що інтенціональність свідомості має бути пояснена згідно з ідеєю інтенціональності рутинної дії (ригуал, звичка та ін.), а не згідно з ідеєю раціональної практики Брандома (що має наслідком над-раціоналізацію інтенціональності агента та над-соціалізацію його оточення). Цілісне поняття істинного вірування, що не розщеплюється на свої складові, відсилає до феноменологічної області інтенціональних рутинних дій, які, в свою чергу, є цілісними феноменами, що не розщеплюються на складові за схемою “вірування – бажання” [28].

## Література

1. *Dennett D.* True Believers // *Intentional Stance.* – 2000.
2. *McIntyre.* Intentional Action // *Meaning and Rationlity.* – 1985.
3. *Charmels D.* The Conciuous Mind: In Search of a Fundamental Theory. – Oxford, 1996.
4. *Омельянчик В.* Логіка класичної механіки та квазікласичний світ. (Готується до друку.)
5. *Quine W.* Word and Object. – 1960.
6. *Collins A.* The Nature of Mental Things. – ND, 1987; *Brandom R.* Making It Explicit. – Cambridge MA, NUP, 1994.
7. *Brandom R.* From a Critique of Cognitive Internalism to a Conception of Objective Spirit // *Inquiry* (2004) 3.
8. *Brand M.* Intending and Acting (Toward Naturalised Action Theory). – Camb., 1984.
9. *Omelyantchik V.* The nature of assertion according to early medieval commentaries on *Peri hermeneias* (Boethius, Ammonius, Abelard) // Abstracts of XIV European Symposium on Medieval Logic and

*Semantics*. – Roma, 2002.

10. *The Journal of philosophy*. – 1996. – № 3.
11. *Davidson D. Papers on Human Action*. – 1980.
12. *Mind*. – 1998.
13. *Millikan R. Language. Thought and Other Biological Categories (New Foundations for Realism)*. – MIT Press, 1994.
14. *Quine W. Epistemology Naturalised // Ontological Relativity and Other Essays*. – 1969.
15. *Quine W. Pursuit of Truth*. – 1990.
16. *Quine W. Quidditas*. – 1995.
17. Ось типові його формулювання: “Створіння, що постійно помиляються в своїх індуктивних умовиводах, мають тенденцію до вимирання перед репродукцією свого виду” (*W. Quine. Natural Kinds // Ontological Relativity and Other Essays...* “Натуральна селекція гарантує, що більшість вірувань організму будуть істинними, а більшість стратегій раціональними” (*D. Dennett. True Believers...*)).
18. Кажуть, що натуральна селекція призводить до пристосування, тобто до виживання найбільш пристосованих. Але пристосування – це репродуктивний успіх, здатність до виживання.
19. Р. Міллікан звертає увагу на існування двох типів агентів у концепції Куайна: “Конструкція теорій, за Куайном, керується фізичними енергіями, що діють на нервові закінчення, та відповідними умовами, іншими словами вона має місце у світі, зображеному наукою 50-х років ХХ ст. Але замість того, щоб показати, як комбінація цих обмежених ресурсів реально вплинула на пізнання світу вченими 50-х, Куайн декларує, що він не займається такими речами. Ніщо, крім випадковості традиції та випадковостей подразнень нервових закінчень, не скеровує теорію до якоїсь однієї гомеостатичної тимчасової рівноваги, аніж до будь-якої іншої” (*R. Millikan. How We Make Our Ideas Clear // Idem. On Clear and Confused Ideas: An Essay about Substance Concepts. Cambridge UP. – 2000. – P. 95 – 110*).
20. *Clark A., Torbino J. Doing without Representing // Synthese (1994). V. 101. – № 3.* “Епістемологія куайнівського агента є епістемологією репрезентації, що відповідає на питання, поставлене Куайном, яким чином ця людська істота, отримуючи деякий експериментально контрольований вхідний сигнал, як, наприклад, деякі структури нервових подразнень, на виході за певний час пропонує опис тривимірного зовнішнього світу та його історії (*Epistemology Naturalised*, р. 83). Конструкція, реалізована в книзі Марра “Бачення” (1984), змальовує завдання бачення саме в

- куайнівських термінах, як завдання побудови детальної тривимірної репрезентації світу на основі двовимірних даних. Однак, як було встановлено, проблема біологічного бачення є дуже відмінною. Замість проблеми відображення двовимірних даних у тривимірну репрезентацію існує проблема продукування вдалих дій в навколишньому світі з найменшими обчислюваними витратами” (*J. Ballard. Animate Vission // AI (1991) pp. 57 – 86*).
21. *Perry Cf. J. The Problem of the Essential Indexicals // Nous (1979). C. Brown. Direct and Indirect Belief // PPR (1992).*
  22. *Hinton J. Visual Experience // Mind (1967).*
  23. *Wright C. Moral Values. Projection and Secondary qualities // PAS (1988).*
  24. *Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию. – М., 1988.*
  25. Докладніше див.: *Омельянчик В. Онтологія значення: проблема де-локалізації. (Готується до друку.)*
  26. *Goldman A. A Causal Theory of Knowing // Journal of Philosophy (1967), Alston, William. Concepts of Epistemic Justification // The Monist (1985), 68: 57 – 89. Armstrong D.M. Belief, truth and knowledge. – London, 1973.*
  27. *Chisholm R. The First Person. An Essay on Reference and Intentionality. – Brighton, 1981.*
  28. Ідея, що рутинні дії становлять фундамент людської свідомості, була висловлена М. Мамардашвілі в його бесідах з А. П'ятигорським у 70-ті роки ХХ ст. (Беседи о метатеории сознания // Ученые записки Тартуского университета (вторичные моделирующие системы). – Тарту, 1975.

## **ПЛЮРАЛІСТИЧНА МЕТОДОЛОГІЯ Б.КІСТЯКІВСЬКОГО В КОНТЕКСТІ ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОЇ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ ПОЧАТКУ ХХ СТ.**

Творчість видатного українського філософа, соціолога, правознавця Б.Кістяківського є предметом серйозного і багатогранного дослідження в Україні починаючи з 90-х років минулого сторіччя [1]. Але його постать і значний творчий доробок залишають ще чимало запитань. Одним із них є те, наскільки ідеї, що їх розробляв Б.Кістяківський, були долучені до тогочасної західноєвропейської інтелектуальної культури не тільки в усьому багатстві уже наявних її надбань, але й у властивому їй різноманітті суперечностей, що засвідчували тенденцію розвитку тогочасної світової культури, у тому числі філософії. Особливо це стосується того періоду творчості Б.Кістяківського, що припадав, в основному, на другу половину 90-х років ХІV і перше десятиріччя ХХ ст. [2]. Адже це був час, позначений надзвичайною інтенсивною інтелектуальною напруженістю, зіткненням суперечливих позицій у філософії, літературі, мистецтві, правознавстві.

З методологічного боку, розгляд творчості Б.Кістяківського в контексті інтелектуальної культури – наразі західноєвропейської, що охоплюється певним часовим періодом, – можна означити як “локальний інтелектуальний наратив”. Це означення не є настільки точним, щоб мати термінологічний статус, але саме завдяки певному діапазону невизначеності воно є достатньо функціонально продуктивним, щоб виокремити й надати опуклості рухливій мережі інтелектуально-культурних сплетінь і розбіжностей, які лишаються часом мало поміченими, а то й невидимими на тлі грандіозних метанаративів. Як видається, такий методологічний підхід набирає особливої виразності, якщо його застосувати до творчого доробку певного діяча культури (не обов’язково “канонічно” зафіксованого на загальносвітовому рівні), який творив цю культуру в конкретному, – хоч і досить вільно окресленому за просторово-часовими параметрами, – інтелектуальному просторі. У межах цього простору певна постать гуманітаристики постає не тільки його пасивним витвором, “представляючи” ті чи ті напрями й течії, але й демонструє живу тканину цього простору, його плинність і складність та свою персональну життєву й інтелектуальну причетність до його творення.

Локальний інтелектуальний наратив є методологічно ефективним у тому сенсі, що він дає змогу вийти з тіні домінантних філософських та інших загальнокультурних напрямів, теорій, принципів, методологій, а також загальноновизнаних (“канонічних”) постатей культури і зосередитися на динамічній синкретиці культурного життя, “локалізованій” у точці перетину інтелектуальної біографістики, конкретних теоретичних дискусій, суспільно-історичних і національно-культурних чинників. Негіперболізований у просторі й часі наратив оберігає від вад так званої доксографії, тобто спокуси підпорядкувати живий дискусивний матеріал (із притаманними йому успіхами й провалами, “правильностями” й хибами) усталеним класифікаційним схемам течій, напрямів, періодів. У такий спосіб “локальний інтелектуальний наратив” допомагає подолати методологічну скутість досконало розробленими й загальноновизнаними підходами та класифікаціями, спонукаючи до творчої рішучості, а то й до певного “інтелектуального імпресіонізму”, тобто до вільних гуманітарних, у тому числі філософських, підходів, інтерпретацій і висновків.

На відміну від метанаративу, який попередньо задає універсальні аналітико-філософські параметри (наприклад, принципи, методології) для осмислення інтелектуальної історії суспільства, локальний наратив орієнтується на описування (дескрипцію) певного історично осяжного процесу, на зіставлення і порівняння творчих здобутків конкретних постатей, що надає можливість відтворити максимально “живу” малу інтелектуальних контрастів, збігів, перетинів. За такого підходу філософія перестає відігравати функцію вищого “трибуналу розуму”, а займає лише одне з важливих місць у складному історичному плетиві інтелектуальної культури. Її роль багато в чому стає помітною завдяки характерним особливостям постатей, які її створюють, їх спроможності вирізнитися на перехрестях дискусій, виявити самостійність мислення і, якщо й не розхитати наявні інтелектуальні канони, то принаймні показати “буденне життя” цих канонів, їх вразливість чи, навпаки, стійкість у історично конкретизованому культурному середовищі. За локально наративного підходу на передньому плані можуть опинитися діячі інтелектуальної культури, які за усталених наскрізних (метанаративних) класифікацій лишалися б у тіні канонічної величі сучасників, попередників, наступників.

Крім того, у тканині локального наративу пригасається важливість строгої дисциплінарної належності. З огляду на це, відступає на задній план, а то й зникає зовсім, потреба віднайти у творчості митців, письменників, поетів, теологів необхідні

філософські підвалини з метою їх “підтягування” до окресленого дисциплінарного рівня. Марсель Пруст, Валеріан Підмогильний, Василь Кандинський, Волт Вітмен, Вільгельм Ворінгер, Томас Еліот (перелік можна продовжити) не потребують віднаходження в їхніх творах ступенів причетності до філософії, аби стати помітнішими в національних та загальносвітових інтелектуальних контекстах через більшу чи меншу насиченість їхніх творів ідеями й аргументами на рівні визнаної “дисциплінарної матриці” (термін Т.Куна). Наприклад, український письменник В.Підмогильний є яскравою постаттю європейської культури першої третини ХХ ст. не тому, що у його творах (зокрема, в романі “Місто”, “Невеликій повісті” чи навіть окремому есеї з фрейдистської тематики) знаходимо чимало філософських відступів, а тому, що в українській культурі цього періоду він спромігся зайняти інтелектуальну позицію виразно антиавторитарного штибу. Ця його особистісно-творча особливість з максимальним напруженням проявилася в персональній і письменницькій сміливості піти супроти публічного колективізму “пролетарської культури” і зосередитися на перебігу цілком приватних почуттєвих та морально-інтелектуальних переживань. Саме останні становлять передній план кону, на якому розігруються долі літературних персонажів, а не фрагменти з виразним ухилом до соціально-політичних декларацій чи й навіть непересічних філософських узагальнень. Трагічна доля українського письменника засвідчує його протестне “випадіння” поза межі “канонів” вже на той час виразно схематизованої і зодноманіченої публічної культури, ідеологічно й політично насильницьки насадженої на початку 30-х років минулого сторіччя тоталітарним режимом.

Постать Б.Кістяківського не підпадає під рубрику “канонічних” чи визначальних для філософського розвитку і на національних українських, російських, і на загальносвітових теренах поготів. Проте в контексті “локального інтелектуального наративу” на зламі ХІV – ХХ ст. із характерним для нього розмаїттям західноєвропейського філософського мислення, стійкими моністично-метафізичними уподобаннями російської філософії та прагненням інтелектуально усамостійнитися і зреалізуватися з боку представників гуманітаристики із виразними зацікавленнями у розвитку української національної культури ця постать посідає одне з провідних місць. Крім того, увиразнюються додаткові риси, які засвідчують на користь приналежності Б.Кістяківського до інтелектуальних традицій української гуманітаристики. Методологічна продуктивність “локального інтелектуального наративу” виявляється в тому, що він стає засобом оприявлення “прихованої” значущості того чи того

діяча культури, виведення його з тіні вже усталених класичних здобутків. У його відносно звуженому просторово-часовому і контекстуальному колі, неначе під збільшувальним склом, постають опуклішими інтелектуальні заміри і надбання непересічної особистості свого часу, яка з типового представника якогось напрямку (наприклад, неокантіанства) перетворюється на провідного чинника культури. Саме такою постаттю був Богдан Кістяківський.

Його творчі здобутки, розглянуті в метанаративному контексті національної культури, із властивими їй глибинними духовно-історичними тенденціями, не мають достатньо чітких класифікаційних ознак, які б давали змогу однозначно вважати його представником української чи російської культури і тому дають підстави для залучення до надбань обох культур [3]. Але, “локалізовані” в гуманітарному просторі західноєвропейської культури кінця XIV – початку XX ст., ідеї Б.Кістяківського набувають виразного нахилу в бік “українськості”. У даному випадку під останньою мається на увазі не так активна участь Б.Кістяківського у політичній діяльності на користь вирішення українських мовно-культурних проблем, як чітке зміщення інтелектуальних, зокрема методологічних, орієнтирів від тенденцій, характерних для тогочасної російської гуманітаристики – філософії, етики, правознавства – до гуманітаристики західноєвропейської. Саме це зміщення становило виразну ознаку “відщеплення” Б.Кістяківського від російської культури із характерними для останньої метафізичним монізмом і містицизмом та його органічного входження до вільного дискусивного розмаїття західноєвропейської культурного простору. У межах цього зміщення чітко увиразнюється методологічний плюралізм, який засвідчував надання переваги вільному мисленню на західноєвропейських дискусивних перехрестях перед метафізичною застиглістю російської філософії.

Предметним полем, на якому можна простежити звивисті лінії преференцій і негачій Б.Кістяківського, є “науково-філософський ідеалізм”. Хоча цьому поняттю у творах автора точного визначення не дається, його зміст можна віднести до гуманітарної галузі, яка розташована між філософією як метадисципліною кантівського штибу і природничими науками. З одного боку, “науково-філософський ідеалізм” має звільнитися від диктату філософії, насамперед такого її різновиду, як метафізичний ідеалізм, а з другого – позбутися підпорядкування природничим наукам. На думку Кістяківського, метафізичний і містичний ідеалізм, – найповніше втілений у творах таких російських філософів, як Вол.С.Соловйов, Б.М.Чичерін, М.Бердяєв, – початково впритул підійшов до проблеми

моральної належності як самостійної етичної проблеми, що не підлягає осмисленню в рамках категорій необхідності і причинової залежності, характерних для природознавства. Але дуже скоро цей ідеалізм повернув не в бік справжньої (“ідеалістичної”) науковості, а в бік метафізики і містики з властивою останнім тенденцією до моністичної застигlosti. А систему поглядів, побудовану на метафізиці й містиці, “не можна спростовувати науковими доказами, бо вони є безсилим супроти ідеї. Але й вона є зовсім безплідна для наукового пізнання” [4, 33]. “Науково-філософський ідеалізм” – це новий різновид і наукового, і філософського підходів, який утворюється на ґрунті їх динамічного розчленування і диференціації та подальшого синтезу. У критиці метафізики Б.Кістяківський дуже слушно звертає увагу на таку її особливість, як монізм із властивою останньому ворожістю до процесів диференціації й відтак до майбутнього. Такий монізм був характерний для російської соціологічної школи, що охоплювала представників ліберального народництва (М.К.Михайловський, П.Л.Лавров, М.І.Карєєв та ін.), а також для поглядів Льва Толстого, який виходив із абсолютної значущості моральнісних засад. “...Коли “російські соціологи”, з одного боку, і Лев Толстой, з іншого, як свідомі противники диференціації, котрі вбачають у ній корінне зло в людському розвитку, наполягали на первинній неподільності двоєдиної правди або визнавали культурним збоченням розчленування “хорошого” на етично добре й естетично гарне, то ідеал був для них не в майбутньому, а в далекому минулому” [4, 48 – 49].

Б.Кістяківський пов’язував монізм не тільки з філософським універсалізмом, який тяжіє над усіма науками і тим самим методологічно перепиняє їхній розвиток, але й з перенесенням методів кожної осібної науки на інші, у такий спосіб обмежуючи і зодноманітнюючи їхню методологію. За виразний приклад тут правив “світогляд “декадентського естетства””, прихильники якого лише воскрешали “старі метафізичні системи, давно кинуті на Заході через їхню неспридатність” [4, 49]. Оборонці цього світогляду, що називали його “реалістичним”, замість усвідомлення диференційованості різних методологій відповідно до автономного статусу логіки, етики й естетики, вдавалися до довільного проголошення естетики “головною наукою про оцінювання взагалі” та нав’язування іншим наукам обраної ними окремішньої методології. Таку позицію Б.Кістяківський вважав науково необґрунтованою й тому неприпустимою.

Послідовна критика метафізики й моністичного універсалізму в російській філософії не означала для автора концепції “науково-



філософського ідеалізму” механічного запозичення ідей, які вирували на західноєвропейському інтелектуальному просторі на межі сторіч. Крім того, ґрунтом для цієї концепції був не менш прискіпливий критичний аналіз значного обсягу новітніх праць західноєвропейських філософів, соціологів, правознавців, етиків, а також безпосередня участь у тогочасних дискусіях серед провідних європейських інтелектуалів. Достатньо хоча б згадати факт навчання студента філософського факультету Берлінського університету Б.Кістяківського у професора цього ж факультету, філософа і соціолога зі світовим ім'ям Г.Зіммеля. Не менш плідною були його співпраця із В.Віндельбандом у Стразбурзькому університеті, участь у семінарах під керівництвом Кнаппа, Циглера та ін. Відомо, що результатом інтенсивних наукових студій Кістяківського кінця 90-х років стала докторська дисертація “Суспільство й індивід”, опублікована у Берліні 1899 р. німецькою мовою. Автор присвятив її на знак пошани Г.Зіммелю і В.Віндельбанду. Важливим фактом у перебігу інтелектуальної біографістики Б.Кістяківського було також написання вступної статті до російського перекладу праці Г.Зіммеля “Соціальна диференціація” (1910 р.). Прикметність уваги Б.Кістяківського до ідей Г.Зіммеля полягає в тому, що ці ідеї не були статичними, еволюціонуючи від прагматизму, через кантіанство до “філософії життя” Е.Дільтея. Отже, не виключено, що ставлення Кістяківського до прагматизму, кантіанства і неокантіанства могло набрати значних смислових імпульсів від дискусивної атмосфери довкола цих напрямів.

Домінантою складних і суперечливих процесів, що розгорталися на той час на теренах західноєвропейської філософії, були суттєві зміни в ґносеологічних підходах. Йдеться, зокрема, про наслідки кризи позитивізму спенсерівського типу та класичних настанов філософії Канта й абсолютного ідеалізму Гегеля. Одним із проявів цієї кризи було переосмислення проблеми істини не як репрезентації реальності, тобто досягнення такого пізнавального стапу, коли “істина відповідає реальності”, а як “узгодженості” уявлень, переконань, “вірувань” індивіда з тим, що для нього є сприятливим, доцільним у досягненні важливих для нього життєвих цілей. У полі зору гуманітаристики індивід настійливо почав займати помітне місце і в плані його духовних пошуків та вільної самореалізації (авангард у мистецтві), і як активний учасник соціально-практичних процесів, зокрема у правових стосунках. Б.Кістяківський у своїх працях адекватно “відчув” ці зрушення в тогочасному інтелектуальному дискурсі та відгукнувся на них своїми ідеями.

На противагу представникам російської інтелігенції, які

виявляли байдужість, а інколи й ворожість до прав особи, Б.Кістяківський настійно наголошував, що “основу міцного правоустрою становлять свобода особи і її недоторканність” [5, 128]. Обстоюючи вільне судочинство, він особливу увагу звертав на роль суду в конституційній державі й особі на персональну роль судді. Посилаючись на практично-правовий і правознавчий досвід демократичних європейських держав, зокрема Швейцарії, Кістяківський зауважував, що в конституційній державі “суд є насамперед захисником діючого права; але потім він продовжує бути і творцем нового права” [5, 143 – 144]. Окремі його ідеї щодо залежності тенденцій до змін у судочинстві й правових стосунках в цілому від конкретного практично-правового середовища, а також щодо важливості у творенні нового законодавства компромісу між різними партіями і соціальними групами, є цілком актуальними і в сучасному суспільстві як на теоретичному, так і на соціально-прагматичному рівнях.

Власна позиція Б.Кістяківського в осмисленні філософських, правознавчих, етичних проблем найвиразніше вимальовується в процесі його критичного ставлення до концепцій інших теоретиків. Під його гостре критичне перо потрапляють метафізика і містицизм, марксизм, гегелівський абсолютний ідеалізм, ортодоксальне кантіанство і неокантіанство. У конкретному дискусивному полі оприявнюються інтелектуальні уподобання, незгоди, сумніви і прагнення цієї видатної особистості на теренах європейської культури кінця XIV – початку XX ст. У цьому розумінні доволі синтетичним і водночас самобутнім є осмислення Б.Кістяківським поглядів одного з провідників Марбурзької школи неокантіанства – Г.Когена.

Ставлення Б.Кістяківського до варіанту неокантіанства, уособлюваного Г.Когеном, виразно виявилось у висвітленні проблеми співвідношення філософії, загальної теорії права, етики і юриспруденції. У ставленні до філософії позиція Б.Кістяківського полягала, по-перше, у запереченні цілковитої залежності науки про право від спекулятивної філософії, як це мало місце у філософії Гегеля. По-друге, не мало перспективи для розвитку науки про право також її підпорядкування змінюваним філософським системам, позаяк ця змінюваність не могла забезпечити сталості й загальнозначущої переконливості як необхідних умов наукового правового знання. По-третє, позитивістська філософія також виявилася методологічно обмеженою, бо, спираючись на ієрархію узагальнень, вона не могла вийти за коло порожніх абстракцій – “адже самі по собі узагальнення є абстракції, тобто зрештою порожні

місця” [6, 225]. Заслугу Г.Когена Б.Кістяківський вбачає якраз у тому, що цей мислитель, прагнучи лишити загальну теорію права в річищі практичної філософії Канта та наголошуючи на обопільному зв'язку етики і науки права, здійснив принципово важливий крок у віднаходженні для науки права міцного нормативного ґрунту. А саме: Г.Коген надав першочергової ваги у парі “етика – право” праву, а не етиці. Конкретно йшлося про залежність етики від “догматичної юриспруденції”, тобто від такої ділянки правової науки, в якій головним є “діяння” (actio). Для Кістяківського ідеєю надзвичайної ваги у філософії права Когена було те, що “констатування права здійснюється в процесі”, у практиці “діяння”. “...Як філософ, котрий бажає виявити і розгорнути справжню сутність або, коли так можна сказати, належно-буття культурної спільноти, він розглядає юридичні поняття не в тому переважно формальному значенні, в якому вони є важливі для правника-догматика, а бере їх як дійову силу, що творить саму суспільність” [6, 231].

У колообігу дискусій навколо ідей Г. Когена відомі російські філософи Є.В.Спекторський, Є.М.Трубецької, П.І.Новгородцев обстоювали позицію пріоритетності етики перед юриспруденцією, тимчасом як Б.Кістяківський знайшов спільників для своєї інтерпретації ідей Когена серед таких відомих тоді прихильників неокантіанства, як професор Віденського університету Фр. Йодль, професор Ерлангенського університету П.Гензель та їхній молодий колега Йог. Вейзе. Наголос на тому, що міцність правопорядку коріниться в практиці правостосунків, а не в абсолютних цінностях, також виразно прозвучав у відомій статті Б.Кістяківського “На захист права”, що увійшла до збірника “Вехи” (1909 р.), спричинивши хвилю критики з боку оборонців непорушних Абсолютів. Хоча сам Б.Кістяківський особистісно не сприймав філософію прагматизму, обмежуючись у її тлумаченні доволі однобічним акцентуванням уваги на ототоженненні істини і корисності, сьогоденні активні дискусії з філософсько-правової тематики на світовому рівні (зокрема, серед американських філософів), які пролягають в річищі потужної хвилі відродження прагматизму й неопрагматизму на межі ХХ–ХІ ст., свідчать на користь демократичних ідеалів українського філософа і правознавця, які він пристрасно обстоював століттям раніше.

До честі Б.Кістяківського як інтелектуала слід відзначити таку важливу рису його філософського мислення: він не вважав (принаймні про це не можна судити безпосередньо з текстів його праць) висунуті ним ідеї “науково-філософського ідеалізму” такими, що можуть остаточно або хоча б в основному вирішити як наявну гносеологічну кризу, так і досягти власними зусиллями

найпереконливішого з'ясування складних проблем тогочасного інтелектуального життя. Звідси значною мірою бере витoki його ідея плюралізму методологій. У тому вигляді, як її розробляв Б.Кістяківський, ця ідея сама собою також являла своєрідний методологічний “засіб опосередкування” між трьома найбільш потужними на той час філософськими напрямками. Метафорично їх можна означити як сторони своєрідного “інтелектуального трикутника”. Перша з них – це кантіанство і неокантіанство; друга – тенденція аналітичної філософії, яка тоді привернула увагу завдяки теорії “логічного атомізму”, розробленій Б.Расселом і А.Н.Вайтгедом у фундаментальній праці “Principia Mathematica” (1910). Третя сторона – це прагматизм, який наприкінці XIV ст. й особливо у першому десятиріччі XX ст. здійняв хвилю дискусій, спричинену працями Ч.Пірса, В.Джеймса, Ф.К.С.Міллера [7]. Історично й інтелектуально вірогідним ретраслятором впливу прагматизму на методологічний плюралізм Б.Кістяківського міг бути принцип “від супротивного”. Кістяківський критикував прагматизм “за критерій корисності для гіпотез і наукових істин” [9, 6], але критика в цьому контексті могла означати й те, що прагматизм “зачепив його” і тому не лишився поза його увагою. У цьому сенсі варто згадати думку самого Кістяківського про вплив на серйозного дослідника різних теоретичних підходів, у тому числі тих, які цей дослідник категорично не сприймає. У праці “Реальність об'єктивного права” він писав про те, що “залежність дослідника” від побутуючих теорій “буває схована і показується лише побічно; ба подеколи маємо судити про неї зі зворотних показників, тобто з антипатій, приміром з гранично різкої критики теорій, супротивних тим, під впливом яких перебуває автор” [8, 162].

Метафора “інтелектуального трикутника” може слугувати доволі адекватним очним образом західноєвропейських філософських векторів, посеред яких формувалася позиція Б.Кістяківського як самостійного мислителя, котрий шукав власний шлях у тогочасних інтелектуальних зіткненнях і боріннях. Можна назвати чимало прізвищ західноєвропейських філософів, соціологів, правників, до ідей і теорій яких Б.Кістяківський ставився схвально, – Зіммель, Зомбарт, Дільтей, Коген, Вебер, Віндельбанд, вже не кажучи про Канта, – але будь-яка схвальна оцінка з його боку в усіх без винятку випадках супроводжувалася критичними зауваженнями і частковими незгодами. Доволі часто, зіставляючи аргументацію різних авторів, включно із власною, він вживав слово “непорозуміння”, що стилістично засвідчувало налаштованість на подальший діалогізм. Філософський стиль письма Б.Кістяківського додатково підтверджує,

що його інтелектуальні роздуми про майбутнє європейської гуманітаристики пролягали на найжвавіших перехрестях тогочасного інтелектуального життя Західної Європи.

Характерні, – хоч і не такі, що одразу впадають в око, – паралелі можна провести також між міркуваннями Б.Кістяківського про гуманітарні сфери культури, зокрема про літературу й живопис, та тенденціями модернізму, які відчутно впливали на інтелектуальну атмосферу в Європі початку ХХ ст. Достеменно можна стверджувати, що ніяких прямих згадок про модернізм у мистецтві у творах Б.Кістяківського не було. Але в контексті інтелектуальної біографістики постає питання, пов'язане із персональним спілкуванням. За приклад можуть бути вже згадувані нами спілкування і співпраця із Г.Зіммеlem. Прикметним фактом цього періоду – середина першого десятиліття ХХ ст. – був той, що під впливом Г.Зіммеля у цей самий час було написано і опубліковано (1908 р.) книгу німецького мистецтвознавця В.орінгера “Абстракція і емпатія”, яка увійшла в історію мистецьких студій як класичний зразок модерністської літератури. (До речі, модернізм там був відсутній як предмет дослідження і не застосовувався як термін.) Не менш знаменними явищами такого самого гатунку була творчість Пабло Пікассо та перехід В.Кандинського до абстрактного живопису, супроводжуваний його роздумами “про духовне в мистецтві” (однойменна книга була написана у 1910 р. й опублікована 1912 р.). Головна ідея – переструктурування духовного як цілості. Можна стверджувати, що варіацією цієї ідеї був – на своєму предметному полі – методологічний плюралізм Б.Кістяківського, який також прагнув до нового інтелектуального синтезу на ґрунті “науково-філософського ідеалізму”. У цьому ж таки 1912 р. мислитель писав: “Тільки рішучий, як методологічний, так і особливо ґносеологічний *плюралізм* може дати необхідні теоретичні передумови для обґрунтування автономності кожного з виявів людського духу; такий *плюралізм*, певна річ, не виключає монізму в кінцевому синтезі” [8, 13].

Ідея методологічного плюралізму, до якої повсякчас звертався Б.Кістяківський, полягала в тому, що потрібно відійти від традиційних моністичних побудов і *через плюралізм*, тобто шляхом ретельного диференціювання різних методологічних підходів у головних науках (це, насамперед, – логіка, етика, естетика) рухатися в напрямі створення нового наукового синтезу, означеного ним “науково-філософським ідеалізмом”. У чому полягатиме такий синтез, автор конкретно не розкриває, але ставить це як важливе й нагальне філософське, передовсім філософсько-правове, завдання.

Тобто можна стверджувати, що у цій площині (тобто не претендуючи на створення ще однієї довшершеної теорії, яка б вивищувалася над іншими як критеріальний рівень критики) Б.Кістяківський також вирізвився з-посеред тих мислителів, які відчували інтелектуальну потребу у виході поза межі “метафізичного комфорту” (метафора Ф.Ніцше) й обгрунтування нових філософських підходів. Його орієнтиром була не стверджувана метафізикою втеча від “справжніх запитів людського духу”, а пошуки нових методологій “в науковому знанні та його розширенні” [4, 96].

Можлива певна аналогія між Г.Сковородою як філософом свободи у XVIII ст. [9] (передовсім свободи вільного філософського мислення, хоч він і захищав пристрасно свою відданість ідеалам релігійної метафізики) і Б.Кістяківським як “плюралістом” на межі XIX – XX ст., який часто-густо декларував необхідність досягнення синтезованої єдності, хоч і не обгрутовував її доконечність та шляхи її досягнення. Останнє завдання він покладав на своїх сучасників (“наше покоління”), але яким чином його здійснити, не вказував однозначно. Ця “неоднозначність” засвідчувала у минулому і засвідчує зараз інтелектуальну відкритість творчих надбань Б.Кістяківського, їх ґрунтовну насиченість філософськими, правничими, етичними ідеями, які становлять плідний ґрунт для подальших інтерпретацій у контексті української та, ширше, західноєвропейської культури.

### Література та примітки

1. Див.: Депенчук Л. Богдан Кістяківський – К., 1995; А.Є.Фінько Державознавча теорія Богдана Кістяківського в контексті формування етичного реформ соціалізму // Мультиверсум. Вип. 61. – К., 1998.
2. Важливою подією було оприлюднення в серії “Українські мислителі” часопису “Філософська і соціологічна думка” добірки основних праць Б. Кістяківського українською мовою (*Кістяківський Богдан*. Вибране. – К., 1996).
3. Перебіг біографічних даних засвідчує, що Богдан Кістяківський реально, конкретно-життєво був причетний до всіх цих процесів, навчаючись у Берлінському і Страсбурзькому університетах, а також займаючись науковими студіями в Берліні і Гайдельберзі. Останніми роками XIX ст. і протягом першого десятиріччя наступного він регулярно займався дослідницькою і викладацькою роботою у Західній Європі, перериваючи її лише під тиском обставин, пов’язаних з політичною діяльністю і сімейними обставинами (див. про це докладно у вищезгаданій праці Л. Депенчук [1]).

4. Сучасні російські автори вважають Б.Кістяківського представником російської культури. У передмові до російськомовного перекладу праці Б.Кістяківського “Общество и индивид” (М., 2002) Єлена Довгань пише про автора цієї праці як про “русского социолога”. Упорядники збірки “Веги. Из глубины” (М., 1991), що увійшла до серії “Из истории отечественной философской мысли”, також вважають Кістяківського російським мислителем, хоч і визнають його роль в українському «відродженні» (лапки – упорядника цієї збірки) та активне й непримиренне опонування П.Струве, який заперечував право українського народу на власну мову і самовизначення (див. “Веги”, с.533). Українські дослідники (див. прим. 1) обґрунтовано залічують Б.Кістяківського до когорти українських діячів культури.
5. *Кістяківський Б.* На захист науково-філософського ідеалізму // *Кістяківський Б.* Вибране. – К., 1996.
6. *Кістяковський Б. А.* В захисту права // *Веги. Из глубины.* – М., 1991.
7. *Кістяківський Б.* Методологічна природа науки про право // *Кістяківський Б.* Вибране.
8. Нагадаємо, що найвідоміші праці *В.Джеймса* “Прагматизм” і *Ф.К.С.Шиллера* “Дослідження в галузі гуманізму” було вперше опубліковано 1907 р. Російськомовний переклад “Прагматизму” *В. Джеймса* вийшов 1910 р.
9. *Кістяківський Б.* Реальність об’єктивного права // *Кістяківський Б.* Вибране.
10. *Кістяківський Б.* Проблеми і завдання соціально-наукового пізнання // Там само.
11. *Попович М.* Григорій Сковорода: філософія свободи. – К., 2007.

## СПОНТАННЕ ТА РАЦІОНАЛЬНЕ КОРИСТУВАННЯ РОЗУМОМ

Найперспективнішим напрямом у філософії раціональності необхідно визнати той, що означає явище раціональності через додання ознак до явища нерациональності. Раціональність означають як вид нерациональності.

Погляд М.Вебера на раціональність, цей визначальний атрибут європейської цивілізації, є особливим завдяки тому, що він збігається з типологією культури [1]. Такий збіг відбувається, коли європейська культура за показником раціональності виокремлена філософією з кола культур традиціоналістських. Таким чином, зсередини соціальних наук означення культури й означення європейської цивілізації (європейської “культури”), означення міфу й означення науки, означення традиційної моральності та права відповідають одній загальній схемі – ірраціональності та раціональності.

Якщо взяти за основу обґрунтоване І. Кантом підпорядкування теоретичної раціональності практичній, то можемо твердити, що раціональність починається з визнання практичного принципу дуалізму фактів (продукт теорії) і норм (продукт практики) [2, 602 – 618]. При цьому норми науки (гносеологія) безпосередньо залежать від факту існування норм універсалістської етики, що захищають свободу мислити альтернативи описам реальності [3, 162].

Оскільки Вебер убачав причини європейської раціональності в окремому релігійному світогляді, він спинився перед проблемою виникнення виняткового світогляду, який заохочує рух до вимірюваної капіталом мети. У підсумку веберівське пояснення дорівнює поясненню раціональності європейської культури історичною випадковістю. Ми опиняємося в ситуації нерозуміння, завдяки чому відома з історії протестантська мотивація збігалася з ідеологією тотального впливу моралі цілераціональності.

Набагато легше одразу визнати цю унікальну раціональну культуру за історичний факт, що і буде засадою відповідної раціоналістської філософії. Адже визнати за історичний факт автономний розум, що починає виокремлювати себе з неавтономного, – завдання логічне. Саму логіку та й усі інші явища раціональної культури вже доводилося свого часу визнавати історичним фактом початку рефлексії як причини самої себе. Оскільки основною раціоналістської філософії є визнання факту розуму, то простим логічним завданням для неї є визнання факту європейського розуму, який висуває принцип раціональності –



принцип осмислення самого себе. Адже мислити розум – вже і є факт самоосмислюючого розуму.

Але особливо корисно виокремлювати європейську культуру раціональності як безпрецедентну культуру свободи, підкреслюючи, чому саме європейський “світогляд” становить особливий тип світогляду: “Ж.-П.Вернан дуже добре показав причину сили й одночасно слабкості грецького розуму: по суті він залежав від ідеалу вільного громадянина” [4, 279].

Вихідні онтологічні припущення, на основі яких у зазначений спосіб додавання ознак до нераціональності визначають явище раціональності, можна узагальнити кількома кроками. Ці припущення становлять конвенціоналістську основу філософії критичного раціоналізму:

(1) будь-якому міркуванню про субстанціальний поділ реальності (розумне, чуттєве тощо) передує конвенціональне знання: *людина має здібність до онтологічної рефлексії*;

(2) конвенціональне знання (1) вже укомплектоване онтологією, адже здібність до онтологічної рефлексії має тільки *розум – єдиний суб'єкт рефлексії, за означенням*;

(3) відтак прийняття онтології раціоналізму (поділ реальності на *розум і не-розум*) відбувається вже під час прийняття конвенції про несуперечливе вживання слова “онтологія”;

(4) втім, конвенція про несуперечливе вживання слова “онтологія” (1), котра виявилася завантаженою онтологією раціоналізму (2), не дає “*списку*” існуючого (розумне, чуттєве та ін.);

(5) раціоналістська конвенція змушує нас приймати як онтологічне знання також те, що *всі предмети міркувань (в т.ч. онтологічних) мають ознаки інтелектуальності – внаслідок саме розумового їх опредметнення*;

(6) оскільки . онтологія раціоналізму є конвенцією про слововживання, то вона *не підлягає оцінюванню на істинність*, а отже, не може бути фундаментом обґрунтованого істинного знання;

(7) зі сказаного вище випливає нове онтологічне конвенціональне знання: *розумові властива СВОБОДА* (дотримання принципу розуму несуперечливо вживати слово “онтологія” є фактом автономного самообмеження волі).

Останній засадничий крок критичного раціоналізму здійснено в іншому масштабі, ніж попередні. Цей масштаб з'являється тільки у філософії Канта і є тлумаченням раціональності як практичного принципу. Свобода розуму обмежувати себе (свою здібність висувати принципи) є, зокрема, свободою раціонального розуму обмежувати теоретичний розум.

Усю європейську культуру можна охарактеризувати як цивілізацію свободи, якщо виокремити її визначальну конвенціоналістську рису – визнання “необхідності договорів та збереження вірності їм” (Т.Гоббс) [5, 282]. За властивістю автономності (свободи) розуму ми виділяємо унікальну європейську культуру з роду “культура” та нарікаємо її “цивілізація”. Тоді автономність розуму (раціональність) відзначає цивілізацію, а підпорядкованість розуму (ірраціональність) відзначає культуру.

Культура є рід спонтанного користування розумом, з якого шляхом розширення смислу виокремлюється вид раціонального користування розумом – європейська цивілізація свободи висування принципів та укладання угод задля збереження вірності цим принципам. Виокремлення виду цивілізації є кроком автономної волі.

Зміст ідеї про “підпорядкованість” ірраціонального розуму полягає в наступному. За відсутності свободи, котру гарантує конвенціоналізм цивілізації, спонтанне ірраціональне користування розумом дає продукти, які утворюють *культуру*. Усі продукти такого розуму мають невідому нам дескриптивну якість: щодо них не застосовувалися жодні конвенціоналістські стандарти, що забезпечують дескриптивно ефективне раціональне користування розумом (документальна фіксація, логіка, гносеологія). За умов спонтанного користування розум лишається собою, але продукує виключно *культурні явища* (фольклор, метафізику та ін. культурні практики). Про ці явища нам відомо те, що вони лишаються за межами дії конвенціональних правил. Отже, всі культурні явища за своїми формальними характеристиками лишаються не ідентичними собі в часі уявленнями, тобто поліморфічними продуктами розуму.

Два способи користування розумом через два різновиди *технологій* порядкування уявлень зумовлюють типологічну відмінність двох характеристик уявлень з *формального боку*.

Перша група уявлень – продукти раціонального розуму. Вони утворені тим розумом, що мав свободу висувати собі принципи. Такий розум скористався здібністю обмежувати себе принципом (максимой дії) і виявився здатний технологічно забезпечити формальну сталість у часі власних продуктів – ідентичних собі уявлень. Для цього автономний розум прийняв конвенцію документалістського ставлення до уявлення, що й гарантувало в подальшому формальну сталість уявлення.

Друга група уявлень – продукти ірраціонального розуму. Вони утворені розумом, що був спонтанним і підпорядкованим процесові самовідтворення соціуму способом трансляції інтелектуальності через продукти культури. Соціально керований спонтанний розум –

це розум у родовому смислі. Продукти його є уявленнями в родовому смислі – явища культури, а не цивілізації. Вони не підпорядковані конвенції раціональності і не знають регулятивного впливу стандартів документалістського ставлення до уявлення. Ніщо не гарантує формальної сталості культурних явищ.

Спонтанне користування розумом виявляється за змістом тією самою здібністю покладати принципи (вводити “диференціальні розриви”, за К.Леві-Стросом [6, 171 – 172]), але в родовому смислі, себто у розумінні нездатності технологічного забезпечення формальної сталості розумових продуктів. Уявлення ірраціонального розуму відмінні за формою від уявлень раціонального розуму, а не за змістом. Змістом продуктів розуму є відбита в них як предметах розуму *інтелектуальність*. Отже, уявлення в родовому смислі є всього лише предметами розуму, носіями рис інтелектуальності.

І тільки видове раціональне користування розумом дає підстави ставитися до уявлень розуму так, неначе вони мають *deskриптивний* зв'язок із власним предметом. Адже навіть такий зв'язок має задовольняти мінімальну формальну вимогу – ідентичності собі у часі уявлень. Ця формальна вимога впливає із загальної для раціонального користування розумом конвенції про відповідність між уявленням і реальністю. Немає підстав говорити про дію цієї конвенції на широкій території родового спонтанного користування розумом, яку характеризує ознака відсутності свободи як здатності сформулювати конвенційний принцип. Немає підстав говорити про гносеологічну ідею відповідності між уявленням і реальністю за відсутності конвенції про це.

Якщо розум є здібністю людини, то свобода розуму є підкріпленою *правом і знаковими технологіями* здатністю ставити перед собою тотожні собі надалі принципи, а також осмислювати, перекладати засобами інших знакових систем та скасовувати їх. Сама лише здібність розуму в родовому смислі спонтанного ним користування не відповідає формальним умовам забезпечення самототожності будь-яких змістових принципів вільного розуму.

Дане гносеологічне знання є конвенціональним знанням, яке можна підпорядкувати філософії формального іdealізму І. Канта. Інакше кажучи, воно є трансцендентальним знанням (конвенцією про необхідні формальні умови пізнання). Таке знання корисне для виокремлення раціонального пізнання за допомогою формулювання строгих стандартів і норм, що діють на обмеженій території і гарантують зростання наукових знань – описів природи.

Але одна з наук створює опис усього, що межує з територією наукової раціональності, оскільки її предмет – підпорядкування

спонтанного розуму соціальним процесам самоорганізації. Виявляється, така наука вимушено є в першу чергу гносеологічною дисципліною, а в другу – звичайною наукою про явища природи. Це зумовлено тим, що підпорядкованість розуму як предмет усвідомлюють як явище природи тільки тоді, коли усвідомлюють принцип автономності розуму, що тотожний принципіві не-предметності розуму. Підпорядкованість розуму стає предметом після операції вилучення свободи розуму як здатності покладати принципи із числа явищ природи.

Така першочергова гносеологічна операція дає змогу науці про розум, підпорядкований соціально-консервативним процесам, виокремити свій об'єкт як культуру, тобто процес спонтанного користування розумом. Отже, наука про соціальність є частково гносеологією і через це має для гносеології кантіанства особливе значення. Разом із кантіанством на матеріалі уявлень (продуктів розуму) вона утворює модель розрізнення уявлень у родовому смислі та уявлень, утворених раціонально. Перші уявлення є продуктами ірраціонального розуму, підпорядкованого соціальним процесам самовідтворення; другі – є продуктами автономного раціонального розуму, котрий не є явищем природи.

Звертаючись до формальних умов пізнання, забезпечених технологіями знакової фіксації, а також підтриманими правами людини (бо ці умови породжені свободою укладати конвенцію про тотожність собі уявлень), ми засвідчуємо уже альтерпативність двох видів користування розумом. Явища соціального консерватизму, що підпорядкували собі спонтанне використання розуму, живляться його формально не самоідентичними продуктами.

Мабуть, поживним для соціальної самоорганізації в несамоідентичних продуктах розуму є їх родова властивість – буття продукцією розуму, а звідси – відбита у них як предметах розуму обов'язкова їх інтелектуальність. Мабуть, з точки зору соціальної самоорганізації, вкрай важливим є забезпечення тривалості в часі “диференціальних розривів”, або принципів як продуктів здібності до організації. Можна припустити, що трансляція культури вже тоді є достатнім механізмом самовідтворення соціуму, коли збережено принаймні інтелектуальну упорядкованість предметів розуму, а не зміст, за яким розум упорядковує предмети. Власне, в останньому зацікавлений тільки спеціальний гносеологічно грамотний раціональний розум. Можна припустити, що відсутність гносеології є симптомом загальної байдужості стосовно змісту уявлень розуму.

Підкреслимо, що механізм соціальної самоконсервації через підпорядкування розуму і вплив на продуктивність розуму як

автора предметів-носіїв інтелектуальності з метою трансляції факту інтелектуальної організованості культурних явищ, є альтернативним свободі розуму. Даючи розумові можливість спонтанно реалізувати свою здібність покладати принципи (упорядкування-опредметнення), механізм соціальної самоконсервації позбавляє розум здатності забезпечувати свою автономію. Спонтанне використання розуму є використання його як ресурсу інтелектуальності для оновлення фонду. Культурні явища з ознаками інтелектуальності, немов транспортні білки, несуть “інформацію”, щоб за відбитком можна було відтворити біологічний феномен соціальної організації.

Чому це відбувається і чому цього не можна уникнути? Кантіанство наголошує на тому, що гарантувати свободу (в т. ч. свободу бути раціональним) можуть тільки особливі формальні умови. Свобода тримається за свободу вчорашньої конвенції про захист свободи. Свобода реалізується там, де вона попередньо створила форму власної невідпорядкованості буденним консервативним культурним практикам, готовим апріорно запустити механізм “холостого” користування розумом-ресурсом інтелектуальності.

Це істотно для всіх без винятку сфер, які колись конвенціонально формалізувала європейська цивілізація, – від логіки до права. У цьому найзагальнішому контексті змістом всіх угод європейської цивілізації є їх конвенціональний статус, тобто формалізація культурних процесів як здатність розуму критикувати документально зафіксовані уявлення. Конвенціоналізм європейської цивілізації є механізмом захисту свободи розуму, альтернативним механізмом підпорядкування розуму процесам соціального самовідтворення. Цивілізація є автономним захистом розуму від небезпеки його ж власної безвідповідальності у родовому смислі – захистом від себе, підпорядкованого завданню консервативного культуротворення.

Так стає очевидним, що спонтанний розум (непослідовний, ірраціональний) не є розумом вільним. Свобода розуму є здатністю визначати принципи і додержувати їх, а сама лише здібність розуму до запровадження принципів має глумачитися завжди як підпорядкована, а не автономна воля. Будь-яке обмеження здатності розуму до автономного самоврядування, зведення його використання до спонтанності та неконвенційної ірраціональності має оцінюватися як альтернатива свободи – рабство.

Вивільнення розуму із просвітницьких жорстких інтелектуалістських шат у всіх галузях без винятку має авторитарний смисл. Цивілізація скасовується в момент заміни принципу автономного розуму, який мусить самостійно укладати договір про раціональне обмеження власної спонтанності, на принцип

додержання законів неконвенційного походження. Чи йдеться про святість, авторитет, істину, красу традиції, основу чинності примусового порядку – це неважливо. Головне для оцінювання альтернативності неписаних норм свободі – їх інерціальне тяжіння до підпорядкованості силам соціальної самоорганізації. Колапс цивілізації – це скасування конвенції формалізму.

Ситуація європейської цивілізації є такою, що факт апріорності культури щодо кожного її нормотворчого лібералізуючого кроку говорить про відсутність надійного ґрунту для її прогресивного крокування. Відчуження вільного розвитку від свого родового фундаменту, що відбувається через неunikне критичне заперечення фактичного стану справ під час нормотворення, спричинює неймовірну беззахисність і хиткість ліберальної інфраструктури цивілізації. Така ситуація за самою своєю формою веде до автоматичного повернення в доцивілізаційний контекст (родову категорію) з щонайменшим послабленням у справі документалістського ставлення до норм і стандартів. Об'єктивізація норм і стандартів за допомогою знакових технологій є формальною умовою їх дотримання і такого перегляду, який би одночасно не загрожував колапсом самому принципу дуалізму фактів і норм. Замовчування чи ситуативне переосмислення норм є непрямим симптомом нецивілізаційного способу організації людських справ – закритого суспільства.

Формальний ідеалізм Канта дає нам гносеологію, придатну для характеристики закритого суспільства з формальної точки зору – як особливої форми альтернативності свободі розуму в галузі політичної організації. Закрите (авторитарне, тоталітарне) суспільство відзначатиметься використанням апріорного природного (родового) механізму самовідтворення культурних явищ, який виявляється в імпровізаційному небуквалістському пристосуванні до контексту “три”. Кантіанство постачає нам гносеологічні засоби прогнозування калейдоскопу ситуативних змін ідеології та викриття нездатності спонтанного розуму на ділі додержуватись букви консерватизму (забезпечувати самототожність навіть канонічних правил у часі).

Підпорядкування розуму соціальним консервативним силам відбувається завжди в однаковий спосіб: скасування цивілізації (виду) і падіння в культуру (рід).

Закрите суспільство несумісне зі знаковою точністю та документалізмом. Цей соціальний феномен блискуче дослідили М.В.Гоголь, Ф.М.Достоевський, Дж.Оруел і В.Шаламов – видатні засновники документалістського методу в літературі. Такий шлях, пройдений для всієї нашої цивілізації цими, прямо скажемо, співавторами самої її форми, є шляхом конструювання певної

*інфраструктури*, що дає формальні засоби переосмислення, в даному контексті, літературного реалізму.

Проблема створення літератури, яка має бути альтернативною реалізму, споріднена із проблемою виокремлення третьої “реальності *sui generis*” всередині класичних для раціоналізму категорій суб’єкта й об’єкта (людини і природи). Ця визначена Е. Дюркгеймом *соціальна реальність*, або реальність культури, відповідає явищу закритого суспільства, котре є родовою категорією для виду відкрите суспільство (К. Поппер). М. М. Бахтін визначав її як родовий епічний контекст новочасного процесу “романізації всіх жанрів”, або “передісторію” роману.

Культурна передісторія цивілізації, або ж ірраціональний родовий контекст кожного акту раціональності, непомітні для класичного літературного реалізму з формальних причин. Адже літературний реалізм *формально* нечутливий до об’єктивної культурної реальності – процесу спонтанного користування розумом та відтворення інтелектуальності уявлень розуму. Він не має засобів ставлення до слова як до елемента об’єктивної підпорядковуючої розум реальності, бо вважає себе розпорядником і автором усіх знаків.

Винахідники нової літературної форми утворили те, що в їхній галузі виконувало функцію *метамови опису* об’єктивної культурної (соціальної) реальності. Цей нововинайдений жанр називається *антиутопією* – документалістською альтернативною літературною реалізму. М.В.Гоголь, Ф.М.Достоевський, Дж. Оруел, скориставшись принципом *цитування* культурної реальності, задали метамовний лексикон об’єктивації культури, а разом з нею і літературного реалізму, точніше – техніку об’єктивного опису спонтанного соціального розуму, що “лишився наодинці” (К. Леві-Строс) і “редуплікує себе” в копіях (О.М.Фрейденберг), авторитарно підпорядковуючи свободу цілям самоконсервації закритого суспільства.

Що є документом у літературі такого типу? Документом є зафіксована “пряма мова” культури. Літературно-документальний зріз живої культури функціонально витісняє літературний сюжет. Парадигмальну і панорамну картину соціальності, яку утворює новий літературний метод, можна відчутти у порівняннях (як авторських, так і літературознавчих) із “Божественною комедією” Данте – найвідомішим літературним прикладом парадигмальності в упорядкуванні питань стику, соціальності та фізичного простору.

Та по суті “Божественна комедія” відмітна тим, що була зразком для європейської літератури в її пошуках обґрунтування відвертого формалізму й надсюжетності. У такому високожанровому зразку

схематизму діставали виправдання формальні прийоми понадчасової літературної композиції. Так соціально-наукова теорія знаходить собі місце в літературі. Вона вимушена мімікрувати під міфологічну візійну припушену генеалогію літератури, попри той факт, що література жанрово розпочиналася з дії (мовленневої практики) і не мала формальних засобів для дескриптивного самовтілення.

У формальному розумінні простір виявився *логічним простором* – константною метафоричною основою теоретичних візій структурованості світу. Так, з'явилися підстави говорити, що рух Чичикова відбувається в логічному просторі німої сцени з “Ревізора”. Техніку Гоголя розкриває документалістське прагнення зобразити соціальність як відбиток на чутливій плівці, як “скам’янілу групу”, що спровокована зміна ряду кадрів такої групи – “*живі картини*” [7, 267, 276] – виявила б формальну несамоідентичність обсягів культурних явищ у часі.

Гоголь починає з того, що структурує соціальний простір як “німу картину” системи, що укладена з окремих характерів, кожен із яких, за такого розгляду, втрачає автономність і вже тільки через це стає смішним [7, 269]. Та в цьому немає навіть половини гоголівської програми. А джерело “карикатурності”, яке можна побачити у будь-якому соціально-науковому висвітленні людської автономності, назване Гоголем головною перешкодою у реалізації його ідеї.

Повна програма Гоголя полягає в документалістському відстежуванні флуктуацій “неавтономності” елементів соціальної системи як спричинених об’єктивними змінами в культурному оточенні людини. Дрейф цілої системи помітний, якщо, так би мовити, “сфотографувати” ролі її неавтономних елементів у момент часу “до культурно значущої події”, а потім повторно “сфотографувати” названі “тими самими” та “ідентичними собі” ролі в момент часу “після культурно значущої події”. Тоді одна карикатурна картина “неавтономності” негласно набере форми вже цілком нової карикатурної картини “неавтономності”. Гоголь не просто дає нам дві такі фотокартки – він показує відповідне документальне кіно.

Флуктуації, не помічені ніким із реалістів, є доказом того, що культурні явища диктують людині форму її “неавтономності” щохвилини. Причому вони виявляються об’єктивними причинами флуктуацій у людській духовності. Відтак немає нічого такого, що було б схожим на предмет “соціального реалізму”: неавтономність маленької людини. Є культурна неавтономність кожної людини.

Так було вивільнено зміст літератури з композиційної ілюзії реалістичного дескриптивізму, що просто-таки немислимий поза



певним часовим подієвим розгортанням. За задумом Гоголя, “сюжетом” є зміст новітньої соціально-наукової парадигми. А смислом є етичний статус соціальної людини. Гоголь демонструє нам свій антиутопічний “сюжет” у фільмі “без кінця” [7, 290], що документально відбиває культуру (соціальність), котра “лишилась наодинці”.

Цілісна картина структурованого соціального світу, виписана Гоголем у її живій, але задокументованій імпровізаційній ситуативності, ігровій спонтанності, зумовила жанрове звернення до категорії “поема”. Така літературна новація полягає в неймовірному (в світлі факту пушкінського роману) стрибку в контекст всієї літературності взагалі (етичної мети літератури) – повз класичний літературний оповідний (подієвий) реалізм. Повертаючись у дореалістичний жанровий простір, Гоголь створює “теорію”, “метафоричну візію” соціальності – “*обставленности обстоятельствами*” [10, 135] – що функціонально заміщає літературну зав’язку та сюжетність взагалі. “...Комедия должна вязаться сама собою, всей своей массою, в один большой, общий узел. Завязка должна обнимать все лица, а не одно или два, – коснуться всего, что волнует, болсе или менее, всех действующих. Тут всякий герой; течение и ход пиесы производит потрясение всей машины: ни одно колесо не должно оставаться как ржавое и не входящее в дело ... правит пиесою идея, мысль. Без нее нет в ней единства. А завязать может все: самый ужас, страх ожидания, гроза идущего вдали закона...” [9, 230]. “Хлестаков сам по себе ничтожный человек. Даже пустые люди называют его пустейшим. Никогда бы ему в жизни не случилось сделать дела, способного обратить чье-нибудь внимание. Но сила всеобщего страха создала из него замечательное комическое лицо. Страх, отуманивши глаза тех, всех, дал ему поприще для комической роли. Обрываемый и обрезаемый доселе во всем, даже и в замашке пройтись козырем по Невскому проспекту, он почувствовал простор и вдруг развернулся неожиданно для самого себя. В нем все сюрприз и неожиданность” [7, 230].

Новий літературний метод досліджує культурні “обставини” в ситуативності їх *обсягів*! Відповідна наукова теорія виникає тільки згодом. Для прикладу порівняємо лінгвістичну теорію Ф. де Соссюра: “Два знаки можуть змішуватися в результаті фонетичної зміни, тоді й поняття змішуватимуться тією чи іншою мірою (що визначається сукупністю решти елементів).

Якщо в результаті дії тієї саме сліпої сили відбувається диференціація знаку, цій щойно виниклій диференціації обов’язково приписується певний смисл” [10, 122].

Увага Гоголя сконцентрована на здатності культурних фактів – обставин, якими обставлено людину: мова, речі, статус, сподівання, уява – ситуативно культурне ніщо перетворювати на значуще (Хлестаков, мертві душі) і культурне значуще перетворювати на ніщо (шинель, мертві душі). При цьому цілий калейдоскоп культурних фактів зазнає змін, тих, які недокументалістська література фіксувала як зміни *суб'єктивні*. А в Гоголя ці самі зміни є зміни обсягів культурних явищ, тобто *об'єктивні* зміни основи соціальної тканини. “Все заняты ревизором. Около ревизора кружатся страхи и надежды всех действующих лиц” [7, 273]. Порівняємо це з гоголівським ставленням до Хлестакова як до соціальної функції від людини: Хлестаков – “поддельная ветренная светская наша совесть” [Там само]. Хлестаков “змодельований” раптовим дрейфом настроїв соціального цілого. “Темы для разговоров дают ему сами выведывающие. Они сами как бы кладут ему все в рот и создают разговор” [Там само, 274]. “Словом, это фантазмагорическое лицо, которое, как лживый олицетворенный обман, унеслось вместе с тройкою бог весть куда” [Там само, 275].

Згодом Ф.М.Достоевський створює по-документалістському строгішу наукову картину соціальності, обмеживши “емпіричний матеріал” теоретичної візії соціальної структури переважно лінгвістичним виміром: “У меня каждое лицо говорит своим языком и своими понятиями” [11, 64].

Достоевський пожертвував повнотою культурних обставин заради документалістської достовірності фіксації соціального (ідеологічного) слова. Здійснене обмеження літературного методу виправдовує реалістичну неповноту картини строгістю та точністю, себто небувалою документальною якістю забезпеченого в такий спосіб спостереження за живою культурою, яка вся цілком вгадується в тому переважно мовному вимірі.

Теорія соціальності як ситуативної діалектичної протилежності “мов” у Достоевського, на думку Бахтіна, є “спробою розкрити світ у розрізі чистої одночасності та співіснування (неприйняття історичної “заочності” осмислювання)”, спробою “найбільш глибокою і послідовною” після Данте [12, 87].

Точкою, до якої були спрямовані антиутопічні зусилля Гоголя і Достоевського, є візія Дж. Оруела, котрий змусив до літературного існування документальну картину соціальності як *утопії*. Ліберально заангажований підсумок результатів новаторського літературного методу такий: “одна з цілей тоталітаризму – не просто змусити людей мислити “правильно”, але реально зробити їх *менше мислячими*” [13, 267].

Висновок Оруела є загальним. Цивілізація як вид може бути

скасowana і може колапсувати до роду культури, втративши цілу інфраструктуру принципів раціональності, а відтак і здатність до захисту прав людини і до свободи взагалі. Повертаючись до Гоголя, ми тепер зрозуміємо краще сенс його морального імперативу. Пошуки письменника відбуваються в просторі чистої відсутності свободи і моралі – за умов морального колапсу, зображеного в тій теоретично спровокованій документалістській візії колапсу. “Нет, с втреной светской совестью ничего не разглядишь в себе ... бросьте вашу светскую совесть!” [7, 293].

*Антиутопічний* сенс має надана новими формальними засобами (документ) можливість у спостереженні за живою культурною реальністю з'ясувати її авторитарні та тоталітарні апетити щодо людської волі. *Науковий* сенс має надана новими формальними засобами (документ) можливість у спостереженні за живою культурною реальністю довести ситуативність та несамоідентичність у часі культурних продуктів.

Колапс якоїсь із галузей європейської цивілізації (слова, права, науки, мистецтва, управління та ін.) відбувається за єдиною загальною схемою. Це катастрофа виду конвенції (принципів свободи) і падіння до роду культури (спонтанної практики утворення несамоідентичних продуктів розуму). По суті, загрозою для будь-якої розвиненої системи, що працює, організувавши навколо себе складну інфраструктуру, зовсім не є звичне для думки механічне пошкодження. Поняттями, в яких ми маємо усвідомити загрозу конвенціоналістській “західній” цивілізації, – це поняття “присутності” та “відсутності” (чи паралізованості) цієї інфраструктури, що діє. Так, ми розглядаємо європейську цивілізацію як складну систему – цілісність, залежну від формальних умов.

Причому родова категорія, позначена “відсутністю” конвенціоналізму, самоухвалюється й облаштовується природним чином, без участі людських надзусиль. А утворення і захист конвенціоналістської форми є надзусиллям свободи. Родова категорія – культура – відповідає також і за смисл, щедро приписуючи його всім проявам соціальної солідарності. Тому підпорядкований розум має психологічну залежність від розкошу смислового розмаїття та від відчуття осмисленості й гармонії.

Те, що категорії роду і виду зручні у висвітленні проблеми підпорядкованості та автономності розуму, не є випадковістю. Насправді свободу (*самообмеження*) можна розглядати як спеціальний вид несвободи (практики обмежування), тобто вид певної апріорної визначеності майбутнього. Для розуму навіть найневідоміша річ (приміром, невирішене майбутнє) не є туманом і

хаосом. Будь-який предмет розуму має ознаки визначеності та є організованим за означенням. Тому свобода виявляється в здатності (не тільки самій здібності) приймати рішення щодо змін в організації майбутнього. Вільний розум має свободу визначати *по-іншому*, а не конструювати з нічого.

Дуже загальне розведення спонтанного та раціонального використання розуму дає змогу розв'язати мало не всі проблемні вузли різних професійних лабіринтів західної цивілізації. Проблема формалізації правовідносин у зв'язку із апіорністю неписаної моралі, що своєю консервативністю загрожує захистові свободи, перегукується із проблемою формалізації знання у зв'язку із апіорністю та "ігровим" механізмом відтворення концептуального каркаса, що консервативністю загрожує зростанню знань.

Симетрію можна вбачати і в кантіанському розв'язанні вказаних ключових проблем європейської культури. У кожному з випадків конвенціоналістська цивілізація захищає свободу шляхом заснування окремого *розсудкового* простору, в межах якого діють правила зі статусом договорів. Якщо проблеми всередині простору не виявляються семантично багатшими за метамову конвенціоналістського дискурсу, то вони не породжують великих труднощів.

Можна помітити, що метамова принципів розуму семантично розвивається пришвидшеними темпами і дещо свавільно. Тут розум реалізується як здібність і випадкова інтенціональність. Попри це європейську цивілізаційну волю можна відрізнити від ірраціоналізму через висвітлення її як несуперечливої онтологічно. Семантика загальноцивілізаційної метамови європейського конвенціоналізму є визначеною із самого початку і не може виходити за найбагатший із усіх змістів – лібералізм. Кожна конвенція не сягає власним семантичним багатством онтології раціоналізму (*свобода* розуму) і, залишаючись засобом, підпорядковується принциповій онтологічній меті (людина).

Ієрархія конвенціоналістської онтології, яка покладає мету, та конвенціоналістського механізму розв'язання всіх похідних проблем дає змогу тлумачити локальніші питання за загальною моделлю. Можна твердити, що всі похідні проблеми в цілому є проблемами суперечності між різними фактами підпорядкованості розуму культурі та нормами як способом емансипації розуму відносно культури. Відтак кожна можна вирішувати у спосіб захисту права на нормотворчість від консерватизму (злиття фактів і норм). Але ж і щодо кожної можна сформулювати відповідний варіант парадокса "Лжець".

Формулювання, що ведуть до суперечностей, виникають у тому разі, якщо існує лексична нерозрізнюваність між екстенціональними термінами, які позначають дійсність, та інтенціональними термінами,

які вказують на волю. Загальність не привнесе регресу у твердження, якщо її не приписувати волі (А.Тарський). Хоча саму загальність породжує акт волі з оформлення відповідної розсудкової функції. А референція не привнесе регресу у твердження, якщо її не співвідносити з дійсністю (К.Гедель). (Пор. із регресом суб'єктивності, що його привносить епістемічна логіка до "протокольних висловлювань".) Хоча сама референція лежить в основі конвенційного прийняття метафізики – наукових фактів існування природних явищ дійсності.

Раціоналістська онтологія дає І.Канту семантику для вираження "метафізичних начал вчення про право". Таким чином ієрархія моралі та цінностей лібералізму виводиться із конвенціоналістської онтології свободи розуму. І далі право висновує із метафізики першоцінності (права людини) всі інші норми.

Ідеальну симетрію щодо цього можна спостерігати й у проблемі раціонального пізнання. Раціоналістська онтологія дає І.Канту семантику для вираження практичного принципу раціональності теоретичного розуму. Ефективний опис скеровує себе регулятивами аналізу і синтезу щодо суджень, тоді як ірраціональна родова ситуація користування розумом є радше практикою здібності, а не здатності. В інтенціонально обраних напрямках спонтанний ірраціональний розум висуває діалектичні судження, чим волонтаристськи призначає контекстуально залежні один від одного смисли, котрі не мають теоретичної універсальності і не є спростовними. Сконструйовані розумовою здібністю поняття, що протиставляються одне одному, а не сусідять відповідно до дійсності, зрештою утворюватимуть таку систему, яка відбиватиме системність соціальної самоорганізації, а зовсім не теоретичну систему позначення реальності. Так процеси управління людськими справами переходять до соціальних сил, яким апріорно підпорядкований спонтанний розум.

Ілюзійний характер аналітизму суджень діалектичного смислоутворення не підлягає сумніву. Адже здібність розуму призначати смисли іще не знає видових вимог заради саме здатності утворювати шляхом кодифікації систематичний теоретичний опис дійсності. Раціональність є конвенціоналістським засобом прирошування знання (вид: здатність), інтенціонально сконструювавши його (рід: здібність) як синтетичне апріорне. Отже, із роду "культура" вирізняється вид "наука", а також із діалектичних суджень метафізики, здорового глузду і культурних практик вирізняється вид аналітичних та синтетичних суджень теоретичного опису.

Гносеологія, що приймає ці культурологічні засади, позбавляється онтологічного статусу власних проблем. Так, у

філософському дослідженні раціональності вона відкладає проблему “з’ясування змісту “розумності” як предикації (буття, дії, ставлення, мети і т. д.) [14, 425]. У цитованій енциклопедичній статті В.Н.Порус розглядає такі онтологічні питання: “Що таке розумність? До яких родів і видів буття застосовні ці означення? Історично змінні та відносні ці означення або ж незмінні та абсолютні? Чи можливі градації “раціональності”? На яких підставах могла б будуватися типологія різноманітних типів раціональності?” [Там само]. Навпаки, трансцендентальна філософія раціональності залишає онтологію й апіорно окреслює власний предмет: *принципи дії розуму*. Визначені Кантом, принципи дії розуму можуть бути конвенційно прийняті разом із кантіанською гносеологією. Отже, така гносеологія отримує проблему формальних властивостей розуму та властивостей його продуктів, не турбуючись про остаточне обґрунтування предмета.

У такому неонтологічному контексті розумність не можна вивчати доти, поки не буде емпіричних ознак її відмінності від нерозумності. Тому дослідження “розумності” як предикації є і лишатиметься надмірно сміливим планом, за яким розум немовби має засоби самостійно виділити себе із оточення нерозуму. Тобто він повинен одночасно бути і справжнім розумом (дивитись у власні пізнавальні продукти, як у криве дзеркало), і несправжнім (побачити у власних пізнавальних продуктах нове). Кантіанство припускає, що новим у пізнанні може бути лише нове криве дзеркало: продукти розуму можуть бути новими, а не їх зміст відносно розумного.

Розум є здібністю свободи та уяви. Здібність уяви є або конструктивною, або рефлексивною (самооб’єктивуючою). І для всіх явищ як продуктів цих здібностей розумне виступає апіорним множником.

Отже, якщо поняття розумності та нерозумності онтологічно тлумачити як протилежні, то їх опис мав би бути цілком незалежним від розумності та від нерозумності. Їх протилежний характер означав би недоступність для розумності нерозумного, а для нерозумного – розумності.

Задля виходу з онтології існує кантіанська гіпотеза, яку не можна перевірити: розум є універсальною властивістю людини як виду. Наслідком цієї тези як відповідально обраної точки відліку є наступне положення: всі продукти розуму (культура людини) несуть у собі ознаки розумності, абстрагуватися від яких неможливо [15, 133 – 142].

Кантіанство припускає, що, окрім розуму, людина має й інші універсальні здібності. Вони, безперечно, впливають на роботу розуму, і їх участь відображується у продуктах розуму. Але оскільки всі предмети пізнає, за означенням, розум, то в його пізнавальних продуктах мають бути його ж ознаки, себто розумність. Присутність

домішків всього-на-всього унеможлиблює повний перелік властивого розумові. Вона не унеможлиблює виведення гносеології із необґрунтовано прийнятої однієї властивості розуму – продуктивної. Розум, за означенням, може продукувати гносеологію, яка не буде здатною описувати нерозумне. А відчуття, за означенням, можуть репродукуватися, але їх продуктом ніколи не будуть гносеологія, проблема означення розумності і нерозумності та жодні проблеми взагалі.

Нерозумність як сильне та як слабке заперечення розумності є річ у собі. Вона вказує на межі мислення і є терміном для немислимого. Прийнята нами гносеологія більше нічого не скаже про нерозумне. Ми навіть зловживаємо, коли з апріорного означення розуму як автора “порядку” (“розум є здібністю давати принципи” [16, 340]) виконуємо трюки екстраполяції на нерозум. Їх результати будуть так само беззмістовними, як і формальний висновок про немисливість нерозуму.

Наприклад, ми можемо, використавши архаїчну лексику, прийняти термін “хаос” як заперечення “порядку” і вживати його в означенні нерозуму. Та цим ми ніяк змістовно не вирішимо проблему немислимості нерозуму. Хаос, безпорядок і порядок як “гносеологічні” терміни є, безперечно, прикладами саме упорядковуючої здібності людини і не міститимуть інформації про нерозум. Тільки “діалектика позірності” може перестрибувати через розумність понять і висновувати про протилежне розумності як про протилежне предмету цього гносеологічного опису (а не власному позагносеологічному предмету).

Аналогічно слід відмовитися від знання про незнання, від опису неописуваного, від індуктивної гносеології почуттів, оскільки ці терміни також пов’язані з розумністю продуктів розуму. Елементи людських внутрішніх здібностей які, за означенням, знаходяться за межами розуму, не є пізнаваними: вони не можуть бути дані в поняттях розсудку (уявленнях) і їм не можуть відповідати жодні споглядання (уявлення). Так само не є пізнаваною розумність у цілому.

Так гносеологія опиняється голою і позбавленою хоч би яких суджень про стан речей, коли поділяє пізнавальні здібності на суб’єктивно раціональне та ірраціональне. Така ситуація може бути оцінена як передгносеологічна, оскільки вирізнення суб’єктивно раціонального та суб’єктивно ірраціонального взагалі не належить до релевантних для опису пізнання поділів реальності. Вона корисна лише зовнішнім контекстом, який позначає для гносеології важливу проблему: розум як об’єкт гносеології обумовлений і в непізнаваний спосіб оточений річчю в собі всіх інших душевних здібностей

суб'єкта, з яких він довільно сам себе виокремлює як автор продуктів розуму. А лише в останніх одна здібність суб'єкта може бути виділена з інших. Продукти розуму і мають бути явищами для аналізу самої цієї здібності, котра ними виділяється: розуму як здібності виділяти і виділятися (висувати принципи).

Розум, за його ж оцінками, здатний пізнавати розумне і здатний оцінювати результати пізнання. Це все, що приймає і про що "онтологічно" говорить гносеологія. Все, що є поза розумом, є також поза межами пізнання, уяви, слова, мислення [див. 17, 328].

Інакше – "у єдності з чуттєвим мисленнєве, а отже і раціональне, стає, так би мовити, наскрізним моментом, який характеризує всяке знання. Це немигуче веде до того, що наукове знання визнають із самого початку раціональним тому, що воно просто існує. <...> головне полягає у тому, що таке положення робить саму проблему наукової раціональності надуманою, а разом з нею непотрібним і завдання раціоналізації, раціональної реконструкції науки" [18, 167].

Гносеологічну проблему раціональності правильним є порушувати виключно щодо явищ розуму, тобто його продуктів та способів їх утворення, а не щодо розумності в цілому в протиставленні її до нерозумності. Цю можливість дає культурологія, чим позбавляє гносеологію її онтологічного спадку. Дослідження дій і продуктів розуму не потребує онтологічного означення розумності як такої, у протиставленні її до нерозумності як предикації, оскільки кантіанство приписує статус продуктів розуму всім без винятку *явищам* уявлень про дещо.

Отже, дослідження, наприклад, суджень як "уявлень про уявлення, яке ми маємо про предмет" [16, 167], обов'язково матиме власним предметом саме продукти розуму. Будь-який домішок нерозумності в дослідженні суджень відсіюється з предмета самим означенням судження (саме тих ознак явища, які є продуктами розуму). Нерозумне у будь-якому випадку явища розуму у вигляді дій розуму чи їх результатів (продуктів) виявиться осадом завдяки закономірності нашого досліду. "...Жоден даний вчинок (оскільки він може бути сприйнятний лише як явище) не може початися безумовно самочинно. Проте про розум не можна сказати, що стану, в якому він визначає волю, передує інший стан, в якому визначається перший. Справді, сам розум не є явище і не підпорядкований жодним умовам чуттєвості..." [16, 491].

З позиції Канта випливає, що формулювати гносеологічними засобами проблему раціональності слід на підставі різних способів користування розумом (культурологічно), а не на підставі душевних здібностей суб'єкта (метафізично). І такий контекст можливий, якщо культурологічно поділити способи користування розумом на



спонтанний та критичний, або “чистий” та “не чистий”. Такий поділ потребує культурологічної гіпотези, адже емпіричною основою дослідження (аналізу способів користування розумом за формальними властивостями його продуктів) є культурні явища. Це, власне, і дає гносеології більшої ваги: всі її стандарти можна буде по-новому вивести із культурологічно модифікованої гіпотези кантіанства. Культурологічне оновлення дедукції розуму надасть гносеології нову інформацію про стан справ – відбудеться чергова емпіризація теорії пізнання.

Поліпшена гносеологія (як законодавство) матиме сенс лише в тому разі, якщо культурології (як науці про стан справ) вдасться дещо вивести, виходячи з опису самої лише *форми* продуктів розуму. Інакше уся її користь буде перекреслена історичним значенням усіх закономірностей, які припускає гіпотеза. Лише тільки універсальне судження соціальних наук, яке пов’язує явище користування розумом з формальними характеристиками його продуктів (два види такого явища мають відповідати раціональному та ірраціональному), могло бн справді стати в нагоді для оцінювання стану справ і порушення питання про лексичну модифікацію стандартів критичного раціоналізму.

Фактично це означає, що культурологія повинна бути здатною просто *перекласти* кантіанську гносеологію власною лексикою й визначити ті власні емпіричні межі, яким після здійснення модифікації мають відповідати особливості цієї гносеології. Ми спробуємо застосувати для цього культурологічне припущення про *соціально-консервативну функцію продуктивної діяльності чистого розуму*. З цих засад впливатиме приписування ознак ірраціональності спонтанному розумові.

За умови вичерпного *повторення* кантіанства у його функціоналізмі і поясненні зростання знання може відбутися лексичне уточнення рекомендацій Канта. Результат (виведений стандарт) має бути так само чистим від емпірики (історії), яким він є у Канта [16, 91–92]. Тільки в такому разі він матиме законодавче значення для наук. Тож потрібна лексична модифікація без привнесення історичних шумів. Цією модифікацією є лексична модифікація *дуалізму* Канта.

У підсумку культурологічний переклад мав би визначити раціональність як певне користування розумом, протилежне зовсім не ірраціональності як речі в собі. Смісл поняття раціональності буде ширшим за змісл поняття ірраціональності як родового поняття. При цьому поняття раціональності означатиме заперечення ірраціональності – обсягове обмеження критичним розумом чистого спонтанного розуму (соціального розуму культури) як своєї єдиної альтернативи.

Модель Канта іноді і оцінюють як несоціологічну [15, 135]. Переклад кантіанської моделі на культурологічну лексику дає не тільки змістове розширення формальних умов пізнання (наслідком чого буде вдосконалення стандартів для наукового методу), але й модифікацію дуалістичної моделі пізнавального процесу.

Для гносеології істотною буде відсутність емпіричного *обґрунтування* перекладу кантіанства культурологічною лексикою. Останній має бути чистим. Та це не заважає йому цілковито залежати від ризику прийняття факту європейської раціональної науки в складі факту європейської цивілізації.

Якщо причиною факту європейської раціональної науки визнати принцип раціональності як факт людської вигадки критицизму (норми), то доведеться визнати, що такий факт починав би існувати з моменту виникнення норми законодавства для науки. Отже, причина європейської науки як факту, що його треба конвенційно приймати, виникала б із усвідомленням раціональної норми, а такої конвенції (про існування даної норми) досягти ще легше. Законодавство принципів розуму як факт найвищої здібності людського розуму довелось прийняти і Канту [порівняй: 16, 494–495]. Чому б не перекласти культурологічною лексикою що здібність розуму критикувати себе на історичну здібність європейської цивілізації піднятися над собою як над традиційною культурою?

Може бути, що культурологічно встановлена “відсутність” трансцендентального блага висвітлює практичний принцип розуму критикувати себе як одну з трансцендентальних ідей, що ґрунтується на позірності. Але навіть у такому разі вона нас цікавитиме як цінність, що породжує цілком реальні наслідки. Культурну реальність породжує будь-яка трансцендентальна ідея. Можливо, європейська культура – це відповідальність за оцю трансцендентальну ідею саморефлексії та її свідомо обрані наслідки.

Нам не треба онтологічно обґрунтовувати наші ідеї (чи є вони узгоджені з досвідом, чи ні), якщо ідеться про конвенцію щодо наших головних ідеалів універсалістської етики. Ми їх робимо фактичними, коли їх усвідомлюємо. А заради того, аби зробити фактами бажані наслідки, ми живемо. Цей уявний відтинок між ідеалом як бажаним фактом та ідеалом як суб’єктивним принципом розвитку є тим, що ми приймаємо за факт європейської цивілізації. Наша справа – оцінювати цей факт як процес наближення до бажаних наслідків. Питання, чи був ідеал бажаних наслідків позірністю абсолютної досконалості [16, 359] та чи можна оцінювати життя позірністю, не будуть зняті ніколи. Бо ми – це лише тільки людський розум, котрий бажає оцінювати.

Засобами культурологічного перекладу необхідно неемпірично уточнити наслідки двох видів користування розумом, критичного та спонтанного, як *формальні характеристики продуктів розуму*. Після такого розрізнення вже можна буде визначити ті історичні факти (культурні явища), за якими відстежуються, як за симптомами, різні види користування розумом. Вони ж і можуть надалі використовуватися у законодавчих принципах (гносеологічних прогнозах).

Тут і треба акцентувати на зростанні знань як кумуляції якості та спадкоємності продуктів розуму між собою, а не на наявності знань. Остання не проблематизується через відсутність критерію істини. Вузьке поперівське означення раціонального розуму спирається саме на формальні умови зростання знань (критичне мислення), а не на умови обґрунтування знань (верифікація, підтверджуваність). Зростання знань має передумовою те, що продукти розуму як “населення світу 3” К.Поппера перебувають у логічних відношеннях. Самі ж знання не спричинили би проблеми їх логічної узгоджуваності як формальної умови спадкоємності між поколіннями знань різної якості [порівняй: 18, 183].

Якщо нам вдасться неемпірично (неісторично) виводити із формальних особливостей продуктів розуму та критичної моделі пізнавального процесу *застосовність* або *незастосовність стандартів критичного законодавства у визначених умовах користування розумом*, то висновок матиме гносеологічне значення. Воно полягатиме у виведенні стандартів раціональності недуалістичного характеру.

Окрім природи і свободи, можна буде розглядати загальне спонтанне користування розумом. Знаючи про ірраціональний характер користування соціальним розумом, можна буде гносеологічно аргументувати на користь ефективних методологічних стандартів у науках про культуру. Смісл їх – чітке розрізнення раціонального розуму та ірраціонального у тій сфері дослідження, де описовість безпосередньо залежить від строгості гносеологічного законодавства. Адже продукт описової невдачі розуму моментально набирає всіх ознак об’єкта цього ж самого опису – об’єкта наук про культуру. Такими є особливості соціальних наук.

Запропонована програма потребує загальної точки зору на критичну модель пізнавального процесу та соціальні умови користування розумом. Термін, здатний об’єднати всі контексти, – це **ап’рорні умови пізнання**, за Кантом, як культурно ап’рорні умови раціонального користування розумом.

У підсумку, ірраціональність, нераціональність і раціональність мають всі однаковий зміст “буттєвої” розумності. Цим ми настільки

обмежуємо інтереси гносеології, що лишається небагато можливостей досліджувати розум. Його здібність оцінювати власну дію є здібністю до гносеології. Так ми означаємо в цілому зміст теорії пізнання. Вихідними припущеннями цієї теорії можуть бути види “розумності”. Їх можна перелічити як різні способи користування розумом.

У нашій аргументації вжито специфічні лексичні засоби вираження різного використання розуму.

Починаємо з практичного його використання. Загальною схемою способів користування розумом усієї практичної групи є сильне заперечення: *іrraціональний – раціональний*. Між раціональним практичним розумом та іrraціональним діє жорстке взаємозаперечення. При цьому іrraціональний розум у буквальному сенсі слова забороняє саме існування раціонального. А раціональний розум визнає власну *родову* підпорядкованість іrraціональному, при цьому наголошуючи на наявності вільно обраних ним для свого *самообмеження видових* ознак, якими є покладені принципи універсалістської етики (і гносеологічні принципи у її складі). Тому всі відомі ознаки раціонального розуму вказують на його прагнення виконувати стандарти та відповідати вимогам. Очевидно, що всі стандарти виникають під час їх усвідомлення та зникають в разі їх “досягнення”. Відтак загалом норми раціонального розуму є недосяжними та конвенційно оновлюваними.

За ознакою наявності свободи (*здатності* волі бути причиною, а не самою тільки *здібності*) розрізняємо розум: *підпорядкований* [соціуму] / *автономний* [підпорядкований собі]. Зміст підпорядкованості розуму розкривається термінами: “соціальний об’єктивний”, “авторитарний”, “тоталітарний”. Зміст автономності розкривається термінами: “індивідуальний суб’єктивний”, “ліберальний”, “демократичний”, “відповідальний”.

За ознакою наявності норми “людина-мета” (прав людини) розум може бути: *культурний/цивілізаційний*. Культурний розум за метою є “консервативний”, “традиціоналістський”, “адаптує-адаптаційний”. Цивілізаційний розум, маючи за мету розвиток, є “неконсервативним”, “правотворчим”, “європейського походження”: “просвітницьким”, “громадянським” (“цивільним”).

За генеалогією можна уточнити ще функціональний вимір культурного/цивілізаційного розуму: *фактичний/нормотворчий*. Розум із соціально-консервативною функцією змальовується як “дійсний”, “реальний”, “історичний”, “закритий”. Розум, функціонально орієнтований на дуалізм фактів і норм, треба означати як “такий, що висуває небувалі вигадані ідеали та стандарти” (теорія суспільного договору), “відкритий”.

Спробуємо розрізнити теоретичні способи користування розумом. Загальна схема цієї групи не вимагає сильного заперечення і передбачає слабке: *нерациональний – рациональний*. Теоретичний розум не відмовляється в процесі пізнання від традиційних джерел знання, здорового глузду, культурних стереотипів, а свідомо бере їх за основу і намагається критично ставитись до цих продуктів. У цьому смислі він не є незалежним від протилежного йому нерационального розуму. (Умовою ж цієї теоретичної свідомості розуму є практична рациональна свідомість, яку жорстко заперечує іррациональний розум.)

За практичним способом дії розум буває: чистий/не чистий. Ця характеристика відзначає присутність практичного принципу самооб'єктивації розуму. Чистий розум можна описувати словами: “спонтанний”, “відтворюючий себе”, “дублюючий себе”, “породжуючий себе”, “самокопіювальний”. Не чистий є розумом “критичним”, “науковим”, “рефлексивним”, “методологічно свідомим”, “гносеологічним”, “обмежуючим себе”.

За якістю продуктів дії: діалектичний/аналітичний. Перша якість властива “спекулятивному” розумові, який формує контексти когерентності смислів безвідносно до дійсності. Друга якість є стандартом “теоретичного” (“описуючого”), “систематизуючого та класифікуючого дійсність”, “послідовного”, “бюрократичного”, “логічного”, “ефективного” розуму.

За предметом: метафізичний/фізичний. Перша – діяльність у широкому колі: “трансцендентальна”, “практична”. Друга діяльність є предметним звуженням: “агностична”, “емпірична” (“обмежена явищами природи”).

За мірою уявності предмета: трансцендентний/трансцендентальний. Перший є “іраціоналістським”, “онтологічним”. Другий є “гносеологічним”, “агностичним”.

За нюансами (раціональної!) гносеології: розум розуміння / розум доказу. Сюди можна залічити всі описи, що досі не названі. Розум розуміння є “пояснюючим”, “смыслотворчим”, “інтенціональним”, “інтерпретуючим”, “обґрунтовуючим”, “концептуальним”, “когерентного співвідношення”, “інтелектуалістським”, “цілерациональним”, “догматичним”, в історії: “фундаменталістським” (раціоналізм, індуктивізм), сьогодні: “прагматистським”, “інструменталістським”, “операціоналістським”, “релятивістським”, “скептичним”. Розум доказу є розумом “свідомого прийняття суджень здорового глузду”, “конвенціоналістським”, “фальсифікаціоністським” (“спростовуючим”), “нефундаменталістським”, “кореспондентної теорії істини”.

Запропоновані розрізнення різноманітних проявів розумності у

використанні розуму виникли через необхідність уточнити вживання термінів *іраціональний – нераціональний – раціональний*. Це дас змогу, за прикладом К.Поппера, не ставитися аж надто серйозно до відповіді на есенціалістське питання: “Що таке раціональність?” [19, 170]. Ми редукували відмінності між іраціональним, нераціональним і раціональним до доволі звичайних речей. Так вузьке розуміння раціональності можна в емпіричний спосіб упізнавати і використовувати.

Способи широкого означення раціональності як визнання пріоритету міри розуму взагалі та цілераціональності в цьому ж розумінні, зокрема, усувають межу між встановленою Кантом нормою раціональності [в європейській культурі] та культурою взагалі. Стосовно концепції цілераціональності це конкретизується скасуванням відмінності між нормою раціонального міркування і міркуванням як культурною практикою.

Спираючись на структуралістські дослідження, легко показати, що, означаючи раціональність як певну систематичність міркування й ефективність вирішення практичних проблем, ми нічим не можемо виправдати утворення фраз на зразок: “європейська культура відзначається своєю раціональністю”. Справді, “вимога порядку лежить в основі мислення, яке ми називаємо первісним, оскільки воно лежить в основі будь-якого мислення” [6, 121], що є безперечним відкриттям структуралізму. Адже кантіанство не спромоглося викрити еволюціоністський смисл ідеї суб’єктивного джерела знань: коли знання належать суб’єктові й утворюються ним, то культура про них може хіба що мріяти. Коли ж джерела знання є неістотними та традиційними, то суб’єкт їх змінює, а належать вони все одно культурі.

Релятивізуючі аргументи К.Леві-Строса не виходять за рамки розуміння явища науки як явища інтелектуального (систематичне міркування), а не як цивілізаційного [6]. Для філософії науки саме це відкриття стало черговим (“сучасним”) сигналом виправдання переходу в площину абсолютного релятивізму щодо спроб інтерпретації можливості універсальних суджень науки та виправданням іраціоналізму всіх гатунків.

Причину цієї гносеологічної стагнації можна витлумачити в світлі проблеми лексичних вад кантіанської моделі пізнання. Дуалізм кантіанської моделі в буквальному розумінні приписує авторство *системності* знань суб’єктові пізнання [16, 680]. Суб’єкт дуалістичної моделі пізнання обтяжений відповідальністю за всю цілу розумність науки як систематизованого знання.

Та відповідальність, за кантіанською гносеологією,

розподіляється між апріорно фактичним та апріорно нормативним (критичним). Отже, – між двома видами: розумністю, яка фактично транслюється завдяки “загальності” та “достовірності”, і розумністю, яка є принципом критикувати першу. У питанні про системність знань суб’єкт відповідальний не за розумність як властивість міфу, науки тощо бути систематичними, а за розумність викривати непослідовність тієї чи іншої ланки систематичного знання і поліпшувати його.

Справді, якщо виходити з позиції дуалізму Канта, сучасна наука є послідовнішою за міф. Але, не виділивши суб’єктивного та соціально об’єктивного з цієї ознаки більшої послідовності наукового знання, Кант ризикує:

1. системі як такій приписати згодом якості науковості, а поганій системі – риси помилки, що є культурологічно некоректним і пов’язане з убачанням джерела помилки в обмані чуттів, а не в “самообмані” інтелекту;
2. суб’єктові приписати авторство фактично апріорного, що є також культурологічно некоректним, адже суб’єкт є носієм стереотипів здорового глузду і їх відтворювачем, а не творцем у цивілізаційному сенсі;
3. розширити вузькість обсягу раціональності (принципу критикувати апріорно систематизоване) на обсяг її предмета, що є гносеологічно некоректним, адже розчиняє гносеологію у цілому чистому розумі;
4. продовжити безплідну суперечку про пріоритет одного з двох джерел знання: розумності (джерела системності) та досвіду (джерела аргументів для перегляду системи).

Культурологічно модифіковане кантіанство відповідає і вимогам Канта, і вимогам Леві-Строса. Наукове знання визнають за знання, що систематизоване краще, ніж звичайне, оскільки його умовою є інститут об’єктивації, без чого про системність годі й казати. Буденне знання є, певна річ, систематизованим, оскільки воно є продуктом розуму і виконує функцію трансляції не чогось там історично-випадкового, а самої інтелектуальності як організації будь-чого в систему. Ліквідація дуалізму оптимально розводить сторони конфлікту: дає соціальному – фактичне (розумність), а свободі – нормативне (критику).

Критичний раціоналізм з цього виносить своє – критику класичного раціоналізму з його концептуальною моделлю пізнання, критику класичного емпіризму з його чуттєвою моделлю пізнання та самокритику з її поцінуванням понад усе свободи аргументувати: [соціально об’єктивно] концептуально інтерпретуючи відчуття та

[суб'єктивно] відкидаючи концепти з причини поганої відповідності до досвіду. Критичний раціоналізм без дуалізму – це констатація приреченості на соціально об'єктивну фактичність, яка самотрансцендується суб'єктивною нормотворчістю [20, 146 – 149].

Історико-гносеологічна ситуація означення раціональності надзвичайно ускладнена з лексичної точки зору. Означити принцип раціональності заважає етимологія цього слова, що весь час відводить дослідника від вузького кантіанського означення до означення широкого, яке примушує просто нівелювати це поняття зведенням до загальних властивостей розуму (*ratio*).

Широке означення в історії уже використовувала європейська філософія раціоналізму. Після запровадження Кантом вузького нормативного означення було здійснено перегляд раціонального характеру самого європейського раціоналізму як гносеологічного явища. З'ясувалося, що широке означення раціональності, яке раціоналізм вживав щодо своїх принципів, від Канта і дотепер може стосуватися тільки нераціональності – принципу чистого розуму функціонувати без жодних норм і лише відповідати своєму означенню як розуму спонтанного, тобто принципу, протилежному або не тотожному кантіанській раціональності. Систематичність міркування – це дуже мало для позначення всіх нюансів вибору раціональності.

Так само оманливим і некорисним є реальний етимологічний сенс. слова “іраціональність” для означення принципу іраціональності, котрий в жодному разі не можна гносеологічно описувати як принцип розриву з розумом, попри те, що чистий іраціональний розум може описувати себе радикально суперечливо, зокрема і як “нерозум”! Через це гносеологія у власних наукових судженнях не має права брати до уваги конвенційно не затвержені іраціональні самоозначення і бути спадкоємицею нераціональної етимології. Це трапляється, коли гносеологія бере до складу власних суджень судження культури, навіть якщо вони справді проголошують іраціоналізм і безпосередньо стосуються філософського явища дотримання принципу іраціональності. Наука користується науковими судженнями, які спростовно описують різні явища (і явище іраціональності в тому числі), а не етимологіями і не самоозначеннями культурних явищ за допомогою суджень культури.

Історичним фактом принципу чистого теоретичного розуму не дотримуватися норми раціональності (емпіризму) є явище європейського раціоналізму. Він сьогодні виглядає названим у відповідності з етимологічним сенсом назви, оскільки Кант встановлював норму раціональності (емпіризму) на прикладі недотримання цієї норми історичним європейським раціоналізмом –



догматичним словом чистого теоретичного розуму. Хоча лексично Кант не застосовує поняття “раціональність”, він запроваджує зазначену норму раціональності у лексичному вигляді “критики раціоналізму”.

Саме догматичне слово чистого теоретичного розуму (раціоналізм) не виконує тієї норми, додержання якої супроводжує особливе зусилля і самообмежувальний принцип теоретичного розуму. Тому, не виконуючи норми раціональності, раціоналізм був нераціональним, тотожним чистому теоретичному розумові в його ненормованому неефективному функціонуванні.

Але явищ чистого розуму, які мають право етимологічно справедливо називатися раціоналізмами, є безліч. Ними є всі явища культури, безвідносно до того, чи навмисно в даному разі чистий теоретичний розум не додержується норми раціональності (емпіризму), як це було у випадку європейського історичного раціоналізму, чи він це робить ненавмисно.

Етимологічно правильно було б залишити множину явищ ірраціональності порожньою, адже явищ “нерозуму” гносеологія не знає. Вона знає самопроголошені “нерозуми-іраціоналізми”, етимологічний сенс назв яких її не має турбувати, бо судження культури не мають описового (денотативного) значення для науки. Тоді розрізнявати види чистого теоретичного розуму за критерієм визнання чи невизнання ним кантівської норми “нечистоти” розуму треба було б лексично іншими засобами. Але традиційно в гносеології конвенціонально використовується етимологічно нейтральне (!) розрізнення ірраціональності як явища (та принципу) чистого розуму в його необмеженій свободі (на ділі – в його підпорядкуванні самоконсервації соціуму) та раціональності як суб’єктивного принципу чистого розуму обмежувати чистий теоретичний розум.

Етимологічна нейтральність цих лексичних одиниць означає необхідність звертатися до теорії пізнання, а не до смислу слів, щоб правильно вживати ці терміни. Неприпустимо минати кантівське визначення норми раціональності і звертатися до етимологічного сенсу лексичної одиниці. Це прагнення зміцнити широке некантівське означення раціональності по суті нівелює відмінність раціональності від просто розуму, міри розуму, послідовності розуму, класифікаційних здібностей розуму тощо.

Отже, філософська онтологічна проблема раціональності як розумності видів буття замінена нами на наукову гносеологічну проблему способів розумності, зокрема раціональності як норми, інституціоналізовано та конвенційно висунутої вільним європейським розумом, котрий обмежує себе свого ж авторства законодавством з метою утворення універсалістського

громадянського відповідального суспільства. Гіпотеза про рід і вид розумності є культурологічною; відповідно, емпіричні факти двох способів користування розумом дарують гносеології можливість утворювати строгіші описи пізнання, а практичній філософії – строгіші описи права.

### Література

1. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму. – К., 1994.
2. Юм Д. Соч. в 2-х т. – М., 1965.
3. Пор.: Horton Robin. African Traditional Thought and Western Science // Africa. – Vol. XXXVII. – № 2. – Apr. – 1967.
4. Видаль-Никэ П. Греческий разум и полис // Видаль-Никэ П. Черный охотник. Формы мышления и формы общества в греческом мире. – М., 2001.
5. Гоббс Т. О гражданине // Гоббс Т. Избр. произведения: В 2-х т. – М., 1964. – Т. 1.
6. Леви-Строс К. Первобытное мышление. – М., 1999.
7. Гоголь Н. В. Приложение к комедии “Ревизор” // Гоголь Н. В. Собр. соч. Т. 4. Драматические произведения. – М., 1949.
8. Див.: Гоголь Н. В. Четыре письма к разным лицам по поводу “Мертвых душ” // Гоголь Н. В. Собр. соч. – Т. 6. Избр. статьи и письма. – М., 1950.
9. Гоголь Н. В. Театральный разъезд после представления новой комедии // Гоголь Н. В. Собр. соч. – Т. 4. – М., 1949.
10. Соссюр Ф. де. Заметки по общей лингвистике. – М., 1990.
11. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в тридцати томах. – Т. XXIX. Кн. 2. Письма 1875 – 1877. – Л., 1986.
12. Бахтин М. М. Эпос и роман. – СПб., 2000.
13. Оруэлл Дж. Политика против литературы // Оруэлл Дж. Эссе. Статьи, рецензии. – Пермь, 1992.
14. Новая философская энциклопедия: В 4-х т. – М., 2000 – 2001. – Т. 3.
15. Васильев С. А. Рациональность, смысл и рациональность смысла // Логика и проблема рациональности. – К., 1993.
16. Кант И. Соч. в шести томах. – Т. 3. – М., 1964.
17. Пуанкаре А. О науке. – М., 1990.
18. Логика і гуманітарні науки // Попович М. В., Йолон П. Ф., Чорноволенко В. П. (редкол.). – К., 1971.
19. Поппер К. Призыв Бернайса к более широкому пониманию рациональности // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критика – М., 2000.
20. Поппер К. Объективное знание. Эволюционные подходы. – М., 2002.

## ВИМІРИ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ ТА ЇХ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА ПЕРСПЕКТИВА У ФІЛОСОФСЬКІЙ АНТРОПОЛОГІЇ Г.ГЕФФНЕРА

Праця Герда Геффнера [1] “Філософська антропологія” привертає до себе увагу як певний проект трансформації динаміки *передумов і умов* людського буття у внутрішню динаміку специфічно людського *способу* його виконання. Цей проект полягає в тому, щоб не стільки визначити й охарактеризувати фундаментальні виміри світу людського буття (Grunddimensionen des menschlichen Seins), скільки запропонувати таку перспективу діалогу з гуманітарними науками, які тою чи іншою мірою мають ці виміри за свій “предмет”, котра “одразу” уможливила б провадження цього діалогу не на їх (гуманітарних наук) власній території, на якій окрема проблема розробляється під кутом зору певного “методу” чи “парадигми” (Т.С.Кун), а в суміжній з ними (і для них) галузі, до якої ці науки самі або звертаються, або принаймні тяжіють повсякчас, коли знов і знов виникають провокації з боку “дороговказних” підходів.

У цій суміжній сфері, варіант якої пропонує філософська антропологія Г.Геффнера, поділ на теорію і практику та їх взаємостосунки, що виглядали цілком зрозумілими з точки зору твердої настанови на конкретний дослідницький напрям у гуманістиці, знову постає як проблематичний. І ця проблематичність зумовлена тим, що філософи, особливо філософські антропологі, приходять у цю “суміжну сферу” по-своєму (за що їм неодноразово перепало): навчаючись розмірковувати там, де вони завжди вже й без того перебувають і обертаються, свідомо тематизуючи “принципову випадковість” певних умов, котрі визначають їхнє життя і мислення. Структура цих умов, навіть їх певна динаміка, об’єктивно досліджується, наприклад, мовознавством, соціологією. Однак Г.Геффнер наполягає: “започатковане” в цих умовах буття нашого суб’єктивного життєздійснення *відкривається* лише одному виду свідомості, в якому ми “вперше” постаємо-таки самі перед собою, нарешті “помічаємо” (“innewerden”) самих себе.

Філософська антропологія Геффнера привертає увагу як пошук бодай якоїсь альтернативності щодо поширеної наприкінці минулого століття інтелектуальної практики негачійного закарбування людського образу, яка претендувала на роль найбільш адекватного філософсько-антропологічного досвіду сучасності і адекватність якої забезпечувалась у парадоксальний спосіб – через свого роду

“позитивістський негативізм”. В останньому “благополучно” відроджується метафізичний жах людського факту (людської неспроможності адекватного самовираження), накопичений трансценденталістською мисленневою традицією: визначення людського як надзвичайно хисткого, нестійкого – “мерехтливого”, або ж принципово проблемного у цьому світі – вже стає недостатнім, адже “поза межна невимовність” розпорощення людини в сучасному світі не вкладається ні в рамки парадоксальності, ні в логіку суперечливості, ні в складний орнамент трагічності людської істоти, котра становить собою природно-історичний злам світової онтології. Вивернутий всередину гаман дивовижного і незбагненого людського світу виявився настільки ж порожнім, наскільки спорожнілим та холодним колись постав Himmelreich перед очами розуму та його критичної діяльності. Людину відшукати не вдалося ані після того, як спробували подолати саморозірваність земної основи поділу світу на небесний та земний, ані після того, як її, загнану у “поцейбічність”, почали відстежувати в численних притулках різноманітних культурних практик (мовних, зокрема). Інтелектуальний обрій почала поступово затьмарювати потороча такої собі антропології відчаю, котра, неначебто свідомо рухаючись до власної поразки, намагалася здійснити реабілітацію тієї самодеконцептуалізації людського, яка певною мірою не припиняється й досі.

Ця антропологія відкриває таку перспективу не-втіленості людського як втіленості виключного “НЕ”, в світлі якої весь надзвичайно багатий, вишуканий та витончений світ людини покликаний лише приховати її, поховати в собі. На перший план виходять суїцидальна інтенція творчої здібності людини, мотиви вимушеної, неминучої самоомани, розмірковування про те, що думка у слові лише ховає гіркоту своєї безмовності, свою принципову німоту. Разом з цим нескінченно зростає у світі і людська “здатність до невимовності”, здатність “небуттєвіти” у світі, зникаючи у явному. І в цьому плані філософська антропологія Геффера постає як спроба певної реабілітації людської неспроможності шляхом висвітлення специфіки взаємовідношення та взаємодії передумов (основних вимірів) людського буття та способу виконання останнього.

Задля того, щоб з’ясувати, наскільки вдалою, наскільки перспективною або евристичною є така спроба, мусимо принаймні погодитися: справді, щоб підступити до “вичерпної” характеристики своєрідності людського у-світі-буття, має сенс *вимірити* це буття за його власними сутнісними параметрами. Людське наявне буття, – як те, що певною мірою протистоїть (світ), так і індивідуальне здійснення, – виконується у певних вимірах, якими, зрештою, задані

йому і спосіб і міра його буття, подібно до того, як тіло розташовується в трьох вимірах геометричного простору. Геффнер вирізняє чотири основні виміри людського буття: мову, соціальність, історичність та тілесність. Звичайно, виокремлення цих вимірів відбувається в понятійній, а не в реальній спосіб (це, власне, ракурси, або аспекти), а отже, містить у собі чималу дозу суб'єктивності: розрізнення названих вимірів не може бути здійснене за субординативним принципом, за яким воно постало б як доконане членування. Отже, варто пристати на те, що тут ідеться про основні виміри людського буття у *дещо невизначеному вживанні*, тобто, скоріше, як про *деякі з основних вимірів*.

Водночас аж ніяк не підлягає сумніву сама фундаментальність зазначених Grunddimensionen, тобто той факт, що ідеться саме про *основні* виміри, котрими кожне людське наявне буття закарбоване таким чином, що в них ґрунтується людська особливість. І в першу чергу на користь цього засвідчує те, що ці риси не тільки визначають буття людини, але також виявляються – і, як правило, у негативний спосіб, як “перспони” – основними рисами самої антропологічної рефлексії, коли остання намагається піднести себе до рівня об'єктивного пізнання в галузі ідеального, в царині духовності – у трансцендентальній перспективі перевтілення передумов людського буття у його унікально-універсальний спосіб. Адже ця рефлексія не здатна винайти інший спосіб осягнення людиною своєї сутності, як неминуче визначення (тобто обмеження як утворення; рос. – *определивание*) конкретикою її історичного місця, її мовною культурою, її суспільних проблем та ін.

До того ж ґрунтовність кожного з заявлених вимірів опосередковано підтверджується і серйозністю претензій відповідних їм наук на роль основоположної гуманітарної науки.

Так, фундаментальність мови як виміру людського буття була виявлена в першу чергу через практику реформування усіх гуманітарних наук за моделлю структурної лінгвістики. І для коректної мобілізації філософсько-антропологічної рефлексії щодо мови як виміру людського буття, для усвідомлення “повноважень” самого питання про те, *що означає для людського буття здатність до мови*, неоціненними є досягнення як лінгвістики, так і філософії мови.

Одним із найважливіших таких досягнень є розуміння того, що кожна мова є ієрархічно-багатошаровою *системою розрізень*, тобто такою системою, котра, в свою чергу, являє собою ієрархічну стратифікацію систем. І позаяк жодна річ не зветься сама по собі так, як вона називається у певній конкретній мові, *смысл* сам по собі не має ніяких мовних знаків. Отже, принцип розрізнення пояснює тільки те, як знак може мати *інший* *смысл* як інший, але не те, як він взагалі

може *мати* смисл, тобто як мовні знаки взагалі *виконуються*. Звідси – висновок про те, що здобутки мови реалізуються передусім у мовних подіях, тобто в діалектичному співвідношенні мови як запасу знаків (*langue*) та мовної події (*parole*) саме останній постає як такий, що має певний пріоритет.

Проте таке визначення пріоритетності мовної події не може бути остаточною відповіддю на питання: як *виконується* смисл (питання про смисл виконання смислу). Що, власне, у цих мовних подіях *відбувається* з точки зору “реструктуризації” цілісності світу людського буття? Чи виявляється в них його людиномірність і яким чином, якою мірою “досягається”, а якою “втрачається”? Які перспективи людського буття як такого відкривають, а які ставлять під загрозу певні значущі мовні події?

У зв’язку з цією низкою питань цілком доцільним є наведений Геффнером огляд функціонального аспекту мовної реальності, причому не в плані повноти і впорядкованості класифікації функцій мови, а в принциповому для філософської антропології аспекті *мовної співконститутивності людського світу*. Приєднуючись до традиційно визначуваних (більш-менш загальноновизнаних) функцій мови – символічно-презентативної, сигнально-комунікативної та симптоматичної (функція самореалізації), німецький філософ зосереджується на феномені поєднання цих функцій у філософсько-антропологічній “формулі”, згідно з якою людина є субстанцією, котра установлюється подвійним відношенням, тобто набуває самості в онтологічній динаміці руху між поза-собою- та у-себе-буття. Адже людина не тільки перебуває в певному відношенні до реалій навколишнього середовища – вона ще й має певне ставлення до цього відношення, і саме таке подвоєне відношення є конститутивним для її буття людини: це – її субстанціональність. Відповідно і функціональний аналіз мови тут завершується розглядом мовної самореалізації людини як одного з практичних виконань “дефініції” суб’єктивності: відношення до самого себе у відношенні до іншого і до інших, де мова визначає реалізацію суб’єктивності за трьома її моментами: презентація обговорюваних предметів, комунікація суб’єктів і, нарешті, самостановлення суб’єкта.

Такий підхід, якщо й не здатен остаточно вгамувати “метафізичний жак” нездоланної безпритульності людської сутності (адже в принципі неможливо “остаточно розв’язати” проблему місця людини у світі), то, принаймні, свідомо вводячи до “здорового тіла” позитивно-наукового аналізу природи людини “вакцину” спекулятивно організованого розмислу, він парадоксальним чином притлумлює негативістську інтенцію і накреслює контури консолідації наукового та позанаукового тлумачення людського буття.

Незважаючи на те, що належність мови до істини “скидається на містерію”, а точніше, саме через цю “реально-містеріозну” інтенцію її причетності до істини, Геффнер наполягає на розгляді її як “вмістилища” предметного відношення. Адже якщо розглядати речення, мовну подію як лише граматичну єдність, то саме тоді, зрештою, мова перетворюється на нерозв’язну проблему і містифікується у “найгірший” – “техноморфно-спіритуалістичний” – спосіб. У зв’язку з цим актуалізується презентація мови з боку її принципової *спів-конститутивності* людському світові, яка, з погляду філософської антропології, є найбільш адекватною, оскільки вбирає в себе й момент природно-історичного походження мови, її суспільно-практичну детермінованість, творчо-позитивну роль у процесі перетворення світу людиною, а також і момент принципової “незаангажованості” мови, її непідвладної людині стихійності, що принципово здатна “поглинути” саму людину, загрожувати її цілісності, сповнювати гармонію її світу напруженістю небезпеки.

Через це вкрай важливо не тільки подолати старий, наївний досвід ототожнення мови із предметним світом людини: “світ як магічний мовний рай – через відкриття різноманітності мов та не-природності знакової функції. Слід також позбавитися техноморфного розуміння мови, котра тягнеться слідом за подібним відкриттям” [1, 53].

Антропологічний підхід до соціальності як одного з фундаментальних вимірів людського буття постає як цілком природне продовження або перехід від міркувань щодо “мовності” до розгляду соціальності наявного буття людини і, зі свого боку, також презентує принципову відносинність людської сутності.

Найперша особливість цього підходу, на думку Геффнера, мусить полягати в тому, що тут, на відміну від соціологічних досліджень, на передній план розгляду виходить не структура спільнот, як би широко й різноманітно не тлумачити поняття “структури”, а *значущість* буття-у-спільнотах та буття-у-зустрічах окремих людей для становлення людини як такої, для виконання її специфічного способу буття.

Отже, спрямування розгляду соціальності на поглиблення розуміння феномена належності до виокремлених груп людей та перебування у спілкуванні з іншими людьми як сутнісної риси окремої людини зрештою неминуче переформатується у проблему смислу самого запитання про те, наскільки, якою мірою і чому “інший” є взагалі необхідним, проте, наскільки потрібним є суспільство для конституювання індивідуума і навпаки. А вже звідси впливатимуть і питання про те, за яких обставин можна вважати їх взаємини принципово і конкретно вдалими, адекватними, перспективними та ін. Соціальна суть людини як відношення до самої себе, здійснюване

через відношення до іншого, тут уточнюється. По-перше, соціальна сутність людини належить до її власних *можливостей* буття, котрі їй надаються через передбачення, передпокладання і пошук – *очікування* – іншого (які, звичайно, в свою чергу, соціально визначені) і, таким чином, водночас відноситься і до самого очікуючого і до простору соціальної гри, в якому відбувається зустріч.

По-друге, такий підхід сприяє наповненню практичним змістом ідеї про тісний взаємозв'язок та взаємозумовленість між визнанням сутнісного характеру відношення “Я – Ти” і визнанням суттєвості взаємостосунків природно-матеріальних передумов (вимірів) людського буття з духовно-моральнісним, свідомо-вільним способом виконання-здійснення цього буття у світі людини. Він розглядає соціальність як свого роду перший шар того ґрунту, в якому субстанційність людського буття набуває радикальної зміни, де, отже, природно-предметний, речовий її статус поступається місцем *відносинності*, котра й започатковує принципове поза-перебування регулятивів людського світу щодо предметно-речового буття; останні організовані “вже” виключно на засадах розуму, моралі та свободи (у духовний спосіб).

Відносини, в які вступають люди, не пов'язані лише з певним предметом; це водночас і конституювання відношення до себе самого, причому у такий спосіб, що це самоідентифікуюче уособлення не є чимось “додатковим” щодо “зовнішнього” процесу себе-у-відношення-введення. Через те *будь-яка* рефлексія щодо соціально-комунікативної локалізованості людського принципово не може не враховувати суб'єктивно-внутрішніх якостей переживання відносин, їх осмислення, очікування тощо – ступінь інтенсивності та характер “Я”, який зростає в цьому процесі. Отже, не випадково у “Філософській антропології” розгляд проблеми “Я – Інший” розпочинається з розділу, присвяченого соціальному виміру, а завершується в розділі про виміри свідомості.

Розглядаючи антропологічне поняття “історичності”, тобто історичність як певне основоположне утворення людини і її світу взагалі, Геффер також, як і в попередніх випадках з мовою та соціальністю, зосереджує увагу на тому, як здійснюється філософсько-антропологічна (відносинна) формула людини в єдності минулого, майбутнього і теперішнього.

Відповідно до цього центральне місце в антропологічному розгляді історичності посідає ідея про *регулятивну роль співвідношення* цілком визначеного, тобто з боку фактично-предметного вже ніяк не змінюваного (ми не в змозі “застерегти” певний історичний персонаж від помилок, “врятувати”, “попередити” тощо) і все ж таки *пластичного* минулого та оформлюваного у



сьогоденні (адже та сама наука завжди намагається розсіяти невизначеність прийдешнього шляхом прогнозів та планів) і все ж таки некерованого майбутнього. Суттєво, що виконується означена регулятивна роль співвідношення минулого і майбутнього у специфічний спосіб: людина (і її світ у цілому) підпорядкована цьому діалектичному відношенню саме в тому, що вона в змозі, і навіть вимушена, свідомо і вільно здійснювати – вибудовувати це співвідношення. Така “перспективна обмежувальність” горизонту буття-у-рзпорядженні, котре, безперечно, завжди “ширше” за реально існуючу тут і зараз можливість людини розпоряджатися, саме як невизначеність моєї детермінованості, змушує мене практично “тлумачити” час діяльності, котрий динамічно покладається в основу об’єктивно спостережуваного часу, як діалектичну єдність можливості (майбутнього), необхідності (минулого) та фактичності (сучасного, в його модально обмеженому сенсі), як зв’язок трьох онтологічних модальностей. Раціональна рсконструкція наслідуваних звичаїв, поглядів тощо часто зазнає невдачі якраз не через те, що не вистачило наполегливості, завзяття та впевненості, що наслідуюмо ми “саме той” смисл спадщини, а через нездатність “замикати” означені модуси у єдність таким чином взаємопов’язаних протилежностей, що в цій єдності означені три моменти не просто стягнені – вони немовби прослизують крізь голкове вушко “ось-теперішнього” (“щойного”) рішення і звідти розмикаються-розв’язуються до завжди нового, отже завжди відкритого, проблемного, спірного майбутнього як сучасної можливості минулого. Суто діалектичне “один-до-одного” минулого, майбутнього і сучасного розмикається тут у невизначено-глибинну “структуру” часу і є модусом здійснення суб’єктності світу-в-цілому.

Особливе місце в розглядуваній філософській антропології відводиться з’ясуванню феномена тілесності, вирішальне значення якої як виміру людського буття пояснюється ось у такий спосіб. Провідним поняттям, що визначає напрям інтерпретації антропологічного феномена, є поняття суб’єктивності як здійснення відношення до самого себе, котре водночас є відношенням до іншого. Одна справа, коли це “інше” – інша людина, річ або щось подібне, і зовсім інша – коли це моя власна плоть, моє тіло. Адже в першому випадку “інше” має власні чіткі контури, завдяки яким воно і для зовнішнього спостерігача постає як щось інше (щодо мене). Що ж стосується плоті, то тут я маю справу з чимось таким, що ні на боці іншого (як інше) не визначено достатньо чітко, ні з боку самості не є достатньо зрозумілим. І така “безпосередність опосередкування” в тілесності подвійного відношення, на якому побудована філософсько-антропологічна “формула людини”, водночас і спрощує,

і ускладнює розгляд даного виміру людського буття.

Адже саме тут антропологічна рефлексія має зробити перший (завжди найважчий) крок до єднального акту розуміння і “раціонального зерна” дуалізму і хибності його спроби подолати той парадокс, що людина водночас і є твариною, і відрізняється від неї як така. Це, по суті, перший крок у переході від рівня речового наявного буття до живого осягнення, осмислюваного в онтологічних категоріях, провідною серед яких є категорія “суб’єктність” у її кореляції з ідеєю “світу”. Саме в такій кореляції поняття суб’єктності як певної єдності-здійснення з антропологічною ідеєю світу і вбачає автор “Філософської антропології” шлях до подолання неодуалізму, підвалини якого було закладено ще в “Місці людини у космосі” М.Шелера.

Однією з суттєвих хиб такого неодуалізму, на думку Геффнера, є неспроможність збагнути, що людське тіло “вже” є чимось іншим, ніж тіло тварини – як у його особливому образі (формі), в якому віднаходить свій конгеніальний вираз людська душа, так і в особливому способі буття людського тіла – у способі його буття-плоттю. Посилаючись на дослідження цоріхського психіатра Медарда Боса [2], Геффнер звертає увагу на специфіку “феноменології тіла”, тобто на те, у який спосіб тіло стає феноменом, постає “для” нас: “Характерно людським існуванням ...називаємо таке, що дозволяє зустрічному захопити себе “і тілом і душею” і відповідно до цього відгукнутися “і словом і ділом”. У такому істинно людському відношенні для самого діючого більше взагалі не існує тіла як “тулуба” [1, 91].

Отже, тіло такою мірою стає “феноменом” для спостерігача, якою воно “втрачає” ту свою тілесність, яка, звичайно, завжди може бути повернута в “тематичну наявність”, що стає базисом для формування наукового дослідження тіла-тулуба (Leib-Körper), проте теоретичне “володіння” тим, як функціонує тіло, завжди відсилатиме “назад” до живого володіння завжди *моїм* тілом, а це, у свою чергу, – до фундаментального (онтологічного, а не природознавчого) тіла-буття. “У безперервному русі між тіла-володінням і тіла-буттям лежить людська тілесність” [1, 105]. Ясно усвідомлюючи, що на своєрідну реабілітацію ще Декартом започаткованого дуалізму М.Шелера штовхало його прагнення уникнути містично забарвленої аргументації, Геффнер намагається запровадити особливу, суб’єктивуючу “феноменологію тіла”, котре зникає-виникає у суб’єкті як субстанції, єдність якої набула абсолютної інтенсивності. Він прагне прищепити науковій тематизації тіла розуміння “природної утаємниченості” людської постаті у світі, або “втаємниченості ества”, чому могло б посприяти таке “просте” поняття тіла, якому належить

взаємопроникливість та взаємоперебіжність одного (прихованого, потаємного) способу наявствування в інший (безпосередньо наявний) і навпаки.

Отже, антропологічне питання (про сутність людини та її місце у світі) у філософській антропології Г.Геффнера неначе просувається крізь різні питання-площини, які становлять, зрештою, суцільну площину – “грань”, по один бік якої пролягає потреба в онтологічній теорії людського буття, а по інший – необхідність введення в ці міркування науково-прагматичної рефлексії. Зіткнення обох цих моментів відбувається в ідеї світової суб’єктності (понятті суб’єктності в його кореляції з антропологічною ідеєю світу), котра покликана стати певним організуючим принципом для цілісного уявлення. Набуваючи свого першого прояснення вже в інтерпретації деяких основних вимірів людського буття-у-світі, ця ідея поглиблюється до аналізу основного образу людської суб’єктності, який полягає у “як” виконання вимірів буття, адже стосовно “що” (предметно-фактичного аспекту вимірів), можна стверджувати, що вищі тварини також виконують ті критерії, які висувуються, щоб передати буттєвий предикат “суб’єкт”. І тільки людина не лише відчуває певні предмети – вона також знає про те, що вона їх відчуває. Маючи багато різних можливостей вчинити так чи інакше у певній ситуації, вона *ще раз* відноситься у можливостях другого порядку до цих, перших, можливостей. І таке становище є, власне, винесеністю людини в трансцендентальну перспективу духовності, яка і є її, людини, конститууючою здатністю “до того самовідношення, основні форми якого носять назву “свідомості” та “свободи”” [1, 106].

Саме так “виконується” власне людина – як “відтворена” (чи реконструйована, чи “нарешті-вперше-сконструйована”) онтика – “негативна” онтика духу, – негативна не в сенсі критикованої ще Шелером “негативної теорії” людини в дусі Шопенгауера, Фройда та ін. adeptів “євробуддизму”. Через рух до ре-об’єктивації світу, через визнання за каменем власної “точки зору” людина рухається до самої себе і здійснює “повернення” до природи як креативне заперечення “бездуховності” природного. Вибух об’єктивної динамічності світу в єдності людської істоти оптимізує її суб’єктну та індивідуальну ідентичність, в рамках якої людина змушена все, що вона зустрічає, інтегрувати щоразу способом, що повторюється, в систему (синтез) світу. І водночас вона може його інтегрувати лише таким чином, що це “інше” має привнести свій власний світ, своє власне буття і самоцінність. Через те людський спосіб буття передбачає а) пізнання (котре до того, що *існує*, ставиться з точки зору істини) як б) вільне рішення (котре з точки зору ідеї добра стверджує, що належить – *має* –

бути).

Із цієї основопокладаючої єдності “з усім”, з того, що Самість має існувати у відмінності з Іншим, що актуально пізнане і актуальне пізнання ідентичні і т. п., складається враження раціональної вагомості, реальної значущості ідеї спекулятивно-ілюзорної природи людського ества. Образ людини як реальна формула проблеми світу є водночас і квазірозв’язанням цієї проблеми у таємницю, в диво, в містеріозність духовного, яка насамперед виступає у незаперечному факті всевизначальної, всепроникаючої “ніщойності” свідомості щодо людського життя. До якого б “табору” не тяжів спостерігач – до науково-аналітичного чи філософсько-релігійного, як би ми не відповідали на питання про те, яким повинен вийти у своєму бутті суб’єкт, щоб у ньому було можливим диференційоване здійснення ідентичності свідомості, – завжди зберігатиме слушність висновок про те, що така ідентичність можлива лише тоді, коли вона ґрунтується на принциповій приналежності нашої істоти до потаємного буття, і саме в такий спосіб, що ця утаємниченість нами ж має бути здійснена, а таємниця “локалізації” свідомості збережена. Також і акт пізнання як такий “успадковує”, на думку Геффнера, від феномена свідомості риси певної містеріозності, позаяк все те, у що ми віримо у певних знаннях, є *образ* пізнаного, який *за своєю формою* є таїною, що лишає всі наші знання, як, зрештою, знання про себе самих, охопленими чимось таким, що вже не піддається подальшій науковій розробці (і саме через те, що воно саме є реальною уможливленістю будь-якого знання).

З цього погляду, “Філософська антропологія” Г.Геффнера є вдалою спробою наповнити як позитивно-науковим, так і світоглядно-філософським змістом такого роду пошуки найближчих орієнтирів та перспектив сучасного людського буття-співіснування, які, наприклад, свого часу були контурно окреслені у деяких міркуваннях Б.Рассела про мудрість містичного світовідчуття (про той “побожно-шанобливий дух”, який є спільним коренем для проростання як наукового дослідження істини, так і для містицизму); водночас означена антропологія перегукується з зусиллями долання саморуйнівної інтенції антропоцентризму, які здійснював Г.С.Багіцев у одній зі своїх останніх праць – у “Вступі до діалектики творчості”.

### Література

1. *Gerd Haeffner. Philosophische Anthropologie.* – Stuttgart; Berlin; Köln, 1989.
2. *Boss, M. Grundriß der Medizin.* – Bern, 1975.

## НЕПОМІЧЕНА МЕТАЛОГІЧНА ДИСЦИПЛІНА

Починаючи з Ч.Пірса, металогіку поділяють на три дисципліни: семантику, синтаксис та прагматику. Однак такий поділ неадекватний. Адже прагматика загалом протистоїть так званій чистій логіці, яку сукупно складають синтаксис та семантика. Для побудови прагматики потрібно додавати до вихідних “чистих” категорій логіки нові, при чому більш-менш повний список цих нових категорій досі невідомий. Отже, прагматика лежить поза межами принаймні “чистої” металогіки, металогіки в тому звичному розумінні, в якому це поняття вживають щоденно, обговорюючи властивості логічних мов, формальних систем та їх моделей. Синтаксис і семантика також не можуть виступати як члени однієї класифікації, оскільки базові синтаксичні категорії суть *різновиди* однієї з категорій семантики, а саме – категорії мовного виразу. Відтак синтаксис може вважатися надбудовою над семантикою, але ніяк не самостійною металогічною дисципліною. Адже семантика не покриває всієї металогіки навіть щодо (предметної) класичної логіки. Конкретніше – достатньо багаті формальні мови, що є основою предметної логіки, будуються на розрізненні категорій предмета (індивіда) й предиката, що безпосередньо конститууює атомарні речення. Це розрізнення не можна вивести з семантики. О.Д.Смирнова, виступаючи в 2004 р. на конференції з логіки в Санкт-Петербурзі, висловила тезу, за якою відкрите Готлобом Фреге розрізнення предмета й предиката є більш фундаментальним, аніж його ж категорії семантичного трикутника. Ризикнемо заперечити це твердження. Насправді обидва розрізнення незалежні одне від одного. Власне, це очевидно: кожне з розрізнь можна однаково провадити в межах кожної із категорій іншого розрізнення. Так, можна вирізняти індивідні та предикатні смисли (концепти у Р.Карнапа) – це буде перше з розрізнь у межах семантичної категорії смислу; можна, навпаки, в межах категорії предмета розрізнити ім'я предмета, його смисл і сам предмет, і це буде семантичним розрізненням у межах однієї з категорій першого розрізнення.

Оскільки семантичний трикутник конститууює семантику як окрему дисципліну, співвідношення “предмет – предикат” так само має утворювати якусь незалежну галузь металогіки. Досі таку галузь не було окреслено, названо і оформлено в окрему дисципліну. Це тим більш прикро, що всі передумови для потрібного виділення були забезпечені ще Фреге. В одному листі до Е. Гуссерля Фреге

накреслив таблицю [6, 154], яка наочно демонструє незалежність обох обговорюваних тут розрізень і покриває собою всю металогіку принаймні щодо класичної логіки. У дещо модифікованому й модернізованому вигляді ця таблиця є такою:

Логістика			
Семантика	Власне ім'я	Понятійний вираз (ім'я предиката)	Атомарне речення
	Смисл власного імені	Смисл понятійного виразу	Атомарне висловлювання (атомарна думка)
	Предмет	Поняття (предикат)	Значення істинності

З неї можна вилучити праву колонку, оскільки описані тут категорії не суть базові, а утворені поєднанням категорій сусідніх комірок того самого рядка.

Назвемо (це відображено в таблиці) шукану металогічну дисципліну *логістикою*; це слово давно не застосовується, отже, може бути вжите в новому значенні. Метою нашої праці є окреслення основ логістики в загальних рисах.

### Проблема Фреге.

Фреге в статті “Про поняття і предмет” [8] (яка є відповіддю на критику його “Основ арифметики” з боку філософа Бенно Керрі) розглядає принцип, за яким має здійснюватися задеклароване в назві розрізнення між предметами й поняттями. На початку статті він стверджує, що таким може бути або логічний, або психологічний принцип (тобто, зрештою, таких принципів є два). Наприкінці тексту зроблено зовсім інше розрізнення.

(а) З одного боку, предмети та поняття можуть розрізнятися як об'єкти двох принципово відмінних один від одного типів; предмети називаються тут такими об'єктами, імена яких можуть виступати в ролі граматичного підмета і ніяк не можуть становити повну групу присудка (хоча й можуть входити в цю групу як складові частини), тоді як поняття, навпаки, мають другу властивість і не мають першої (хоча всякому поняттю  $F$  відповідає певний предмет, який називається “поняття  $F$ ”, і ця назва може стосуватися групи підмета в

реченні). Крім цього, предмети можна вважати в певному сенсі замкненими (вислів Фреге) або ізольованими, завершеними об'єктами, тоді як поняття принципово незамкнені, незавершені, їх Фреге називав *ненасиченими*. Це означає, що вони потребують доповнення; імена понять, будучи доповнені іменами предметів, утворюють речення.

(b) З другого боку, Фреге визнає, що можна тлумачення розглядуване розрізнення з точки зору місця, яке об'єкт посідає в корпусі речення; в такому разі категорії предмета й поняття цілковито відносні, і те, що в одному розгляді розуміється як поняття, в іншому (може статися) виступатиме в ролі предмета, що підпадає під якийсь інше поняття (відтак і предмет десь-інде може стати поняттям).

Релятивне розуміння (b) Фреге приписує Керрі і категорично від нього відмежовується, обстоюючи абсолютне розуміння (a). Він не заперечує в цілому можливості трактування (b), а просто відмовляється аналізувати його й обговорювати, вважаючи суттєвим для аналізу математики лише розрізнення (a). Однак, як буде показано далі, співвідношення між обома трактуваннями є суттєвим для концепції самого Фреге і взагалі має велике значення для металогіки загалом. Називатимемо проблему співвідношення між категоріями предмета та поняттям *проблемою Фреге*.

Для простоти провадитимемо далі аналіз лише для випадку атомарних речень; це не зменшить загальності розгляду, оскільки конструкції, відповідальні за утворення молекулярних речень, не вносять нічого нового в будову атомів, які, власне, можна розглядати як такі, що складаються тільки з понятійних імен та імен предметів (тобто ми не розглядатимемо безособових речень). Також дозволимо собі модернізувати оригінальну термінологію, називаючи поняттям *n*-місний предикат за будь-якого натурального *n* (сам Фреге називав поняттями тільки властивості, тобто 1-місні предикати), і вживатимемо слова “поняття” і “предикат” як синоніми.

Звернемося до проблеми Фреге.

Передусім відзначимо, що насправді керрівські та фрегевські категорії сумісні. Справді, довільне речення *A*, проаналізоване в предикатному фрегевському стилі, виявляється конструкцією виду

$$F(a_1, \dots, a_n),$$

де *F* (...) – предикат, тобто фрегевське поняття, а *a*<sub>1</sub>, ..., *a*<sub>*n*</sub> – індивіди, тобто фрегевські предмети.

Оскільки *A* осмислене, завжди можна виділити один із *a*<sub>*i*</sub> як підмет, а всі інші списати в групи підмета та присудка так, що в

підсумку матимемо керрівський предмет  $a_i$  і керрівське ж поняття  $F^*$  (...), яке від фрегевського відрізняється тільки кількістю параметрів та аргументів. Як імена предметів можна виділити ще деякі другорядні члени речення, однак це не змінить структури проблеми.

Зворотне так само має місце. Сам Фреге показує в тексті, що практично завжди можна так перетворити речення із заданою граматичною структурою, що стане можливим розбити його на ім'я фрегевського предмета і понятійний вираз (ім'я поняття).

За такого способу аналізу фрегевські та керрівські категорії незмінно супроводжуватимуть одні одних. Здається, що на цьому етапі йдеться, власне, про відмінність логічного (Фреге) та граматичного (Керрі) підходів до аналізу мовних виразів. За такої постановки проблема набирає тривіального вигляду і суперечка Фреге–Керрі автоматично розв'язується на користь першого з диспутантів. Насправді ж вважати все сказане вичерпним аналізом було б неправильно: проблема співвідношення розрізень (а) та (b) допускає й суто логічне тлумачення, між іншим, заявлене у фрегевському тексті.

Ми отримаємо шукане логічне тлумачення, якщо замінимо граматичний Керріів аналіз речень на предикатний. На перший погляд може здатися, що в такому разі відмінності між обома позиціями повністю зітруться, адже предикатний аналіз – це якраз те, що обстоював у дискусії Фреге. Проте це не так. Адже в контексті обговорюваної дискусії Фреге вдавався до розмежування понять різних ступенів і говорив про підпадання та непідпадання понять під поняття вищого ступеня. А чистий предикатний аналіз не містить сам по собі засобів для такого розмежування. Справді, нехай пара предметів  $\langle a, b \rangle$  підпадає під поняття  $R$  (...); інакше кажучи,  $a$  і  $b$  перебувають у відношенні  $R$  (...); тоді маємо  $R(a, b)$ . Якщо тепер потрібно підвести саме поняття  $R$  (...) під поняття вищого ступеня, то як це виразити? У формі  $S(R)$ ? Але чи допустимо ставити  $R$  на аргументне місце і забирати у виразу  $R$  (...) дужки? Ось це питання ми й розглядатимемо як переформулювання предмету обговорюваної дискусії.

За прийнятого переформулювання погляди Керрі наберуть такого вигляду: один і той самий об'єкт логічного аналізу в різних реченнях може траплятися як на предикатному, так і на аргументних місцях, так що записи  $R(a, b)$  і  $S(R)$  однаково допустимі.

Погляди Фреге в такому разі можна зводити до заперечення однакової допустимості  $R(a, b)$  і  $S(R)$ . Це не конструктивне



заперечення, оскільки власного розв'язання проблеми Фреге не запропонував, однак здійснив цінний аналіз, достатній для побудови шуканого розв'язання, на який ми спиратимемося далі. Основна ідея, довкола якої групується фрегевська аргументація, полягає в тому, що в реченнях, в яких ім'я поняття опиняється на місці підмета, відбувається підміна поняття певним предметом. У природній мові така підміна виражається (фіксується) додаванням до понятійного виразу слова “поняття”, або, у вужчих випадках, слів “властивість” та “відношення”. Відтак коректний запис того факту, що  $R$  підпадає під  $S$ , має бути рівнозначним такому:

$$S (\text{поняття } R), \quad (2)$$

де “поняття  $R$ ” – це предмет, і тому він може стояти на аргументному місці  $S$ ; при цьому поняття  $R$  як таке не трапляється у (2) взагалі.

Як зобразити (2) в синтаксисі (тобто в якійсь формальній логічній мові)? Щоб відповісти на це питання, слід встановити, які відношення існують між такими об'єктами:

$$\text{поняття } F (...) - \text{предмет “поняття } F (...)” \quad (3)$$

У самого Фреге, на жаль, немає такої постановки питання – про вираження у формальних мовах – тому немає теорії, яка б описувала співвідношення (3). Формулюванням основ такої теорії ми і займаємося.

Передусім покажемо, услід за Фреге, чому поняття може заміщуватися предметом. Причина цього заміщення криється в тому, що поняття саме по собі не є завершеним об'єктом, який можна розглядати ізольовано; як висловлювався сам Фреге, поняття за своєю природою є предикативним або *ненасиченим*, а саме – воно має у своїй логічній структурі деякі “прогалини”, “вільні місця”, або “валентності” (термін мій. – *Я.К.*), які мають бути якось заповнені або усунені для того, щоб поняття могло із засобу розгляду стати його об'єктом. Властивість має одну таку валентність, двомісне відношення – дві,  $n$ -місне відношення –  $n$  валентностей. Наявність валентностей якраз і є причиною того, що поняття саме по собі не є завершеним і може прикладатися до інших об'єктів, які тим самим займатимуть місця-валентності в його структурі, *насичуючи* його.

Факт ненасиченості зображується у створених Фреге предикатних мовах дужками, що ставляться після понятійного імені (предикатного символу). Валентності позначаються за допомогою змінних, що поміщаються в дужки, де записуються послідовно через

кому. В загальному випадку  $n$ -місного відношення  $F(\dots)$  маємо таке його позначення:

$$F(x_1, \dots, x_n) \quad (4).$$

Якщо тепер дане поняття  $F(\dots)$  підпадає під поняття вищого ступеня (порядку), як це записати? Фреге зазначає, що в реченні “поняття  $F(\dots)$  підпадає під поняття  $G(\dots)$ ” йдеться про підпадання під поняття  $G(\dots)$  не *поняття*  $F(\dots)$ , а об’єкта “поняття  $F(\dots)$ ”, який є насиченим, завершеним цілим (може розглядатися ізольовано) і саме тому є предметом, а не поняттям, котре ненасичене за самою своєю природою. Відтак “поняття  $F(\dots)$ ” – це предмет, і саме тому він може підводитися під поняття  $G(\dots)$  (яке вже є поняттям). Саме це ми зафіксували у (2). Отже, завжди, коли ми починаємо говорити *про* якесь поняття, ми неявно заміщуємо його відповідним йому абстрактним предметом “поняття таке-то”.

Яку структуру має предмет “поняття  $F(\dots)$ ”, якщо саме поняття  $F(\dots)$  має структуру, зафіксовану в (4)? Зрозуміло, що її не можна зобразити конструкцією виду “поняття  $F(x_1, \dots, x_n)$ ”, оскільки такий вираз містить валентності, а це є характеристичною ознакою понять, а не предметів. Проте аналіз виразу “поняття  $F(x_1, \dots, x_n)$ ” цілком достатній для досягнення правильного розв’язання. Так, одразу видно, що наведений вираз надлишковий за своїми зображувальними засобами. Справді, назвати  $F$  поняттям – означає визнати його ненасиченим об’єктом; ненасиченість, у свою чергу, зображається у предикатних мовах дужками, поставленими після понятійного символу  $F$ , що ми зазначали раніше. Отже, слово “поняття” і дужки після  $F$  позначають одне й те саме; тому викреслимо слово “поняття”, як належне природній мові, а не логічним формальним мовам, і отримаємо вираз “ $F(x_1, \dots, x_n)$ ”. Він складається з лапок, які означають, що це насичений об’єкт (предмет), понятійного знаку  $F$  (який передає індивідуальність розглядуваного об’єкта), дужок після нього (що означає, що даний предмет утворений з поняття) і змінних  $x_1, \dots, x_n$ . Усі компоненти виразу, окрім останнього – набору змінних  $x_1, \dots, x_n$ , є в ньому суттєвими. А змінні, навпаки, не відповідають суті справи, оскільки позначають валентності, яких в імені предмета не повинно бути. Щоб розглядуваний вираз позначав предмет, треба зробити його незалежним від позначень валентностей, які є в імені поняття  $F(x_1, \dots, x_n)$ . Добитися цього простим вилученням змінних не вдасться, оскільки кількість аргументних місць характеристична для будь-якого поняття  $F(x_1, \dots, x_n)$ , а отже і для будь-якого предмета “поняття  $F(x_1, \dots, x_n)$ ”; приклад Фреге з Begriffsschrift: “умертвити” –  $R(x, y)$ , і “умертвити себе” –  $R(x, x)$  – це

різні поняття. Загалом кажучи, з будь-якого  $n$ -місного поняття ототожненням деяких аргументів завжди можна отримати  $2^n - n - 1$  нових понять, окремі з яких, імовірно, будуть нетотожними.

Отже, потрібно лишити позначення валентностей змінними, але так їх відзначити, щоб цілий вираз, який їх містить, не залежав від них.

Найбільш послідовна спроба здійснити це представлена у  $\lambda$ -численні А.Чорча [1], [10; 28–29, 354–355]. Тут всякому виразу виду (4) (а також деяким іншим, якими ми тут не цікавимося) ставиться у відповідність функція, яка доставляє аргументам  $x_1, \dots, x_n$  значення всього виразу (4). Ця функція є об'єктом розгляду, а не його засобом, тому її валентності зв'язуються спеціальним *оператором абстракції*  $\lambda$  якраз для того, щоб усунути ці валентності; це саме та мета, яка нині постала перед нами. Зв'язавши кожну змінну в (4) оператором  $\lambda$ , отримуємо вираз:

$$\lambda x_1, \dots, \lambda x_n F(x_1, \dots, x_n),$$

який і позначає потрібну функцію. Оскільки предикат – це пропозиційна функція (що постулював вже Фреге), цілком можливо говорити про те, що  $\square$ -конверсія Чорча доставляє поняттю як ненасиченому об'єкту відповідний предмет “поняття ...”, який від даного поняття відрізняється тільки наявністю валентностей.

Теорія  $\lambda$ -конверсії, на перший погляд, видається і зручною технічно, і адекватною змістовно. Тим більше, що вона дає змогу зв'язувати оператором  $\square$  не всі змінні в конвертованому виразі, а відтак отримувати вирази понять, залежних від параметрів. Скажімо, з форми (за Чорчем)  $C(x, y)$  – “ $x$  – сусід  $y$ ” можна отримати не лише вираз для поняття сусідства  $\lambda x \lambda y C(x, y)$ , а й функцію  $\lambda x C(x, y)$ , значеннями якої є різні властивості бути сусідом когось конкретного, наприклад “бути сусідом (конкретного)  $b$ ” –  $\lambda x C(x, b)$  (отримуються підстановками сталих замість  $y$ ).

Однак тут вже криється перепона для  $\lambda$ -теорії, яка полягає в тому, що можливості часткової конверсії змінних пропозиційної форми виду (4) значно більш обмежені, ніж може здатися спочатку. Цей факт можна показати на прикладі. Візьмемо тільки-но згадане відношення сусідства  $C(x, y)$ . Воно має дві валентності, отже, можливі дві його часткові конвертації:  $\lambda x C(x, y)$  та  $\lambda y C(x, y)$ . Першу з них ми тільки-но описали; звернемося до другої. Розглядаючи її, легко переконатися, що вона не має осмисленого прочитання, сумісного з  $\lambda$ -теорією. Справді,  $\lambda y C(x, y)$  можна прочитати як “ $x$  – сусід ...” або “бути  $x$ , який є сусідом ...”. Однак наведені прочитання не описують ніякого поняття (предиката, функції), хоча і суть

ненасичені вирази, які під час заповнення валентності, зображеної трикрапкою, перетворюються на речення, що допускають ствердження. Конкретніше, будова цих прочитань така, що в першому випадку ми маємо аргумент  $x$ , що підводиться під поняття з одним параметром ( $y$ ), але формулювання імені цього поняття не завершено, оскільки не вказано цей самий параметр; у другому випадку йдеться про рівність якогось  $z$  недоформульованій дескрипції  $\lambda_u(u = x \lambda C(x, \dots))$ .

Такий стан справ пояснюється тим, що в наведених прочитаннях  $x$  є підметом, але *підмет у природних мовах може бути тільки аргументом*, тільки іменем предмета, який підводиться під поняття, але не частиною поняттєвого виразу, не параметром поняття. Це так і не може бути інакше, оскільки в іншому разі аргументом мав би стати якийсь із другорядних членів речення. Адже хоч один аргумент поняття, будучи ненасиченим, повинно мати. А в цьому разі вже значення цього другорядного члена речення підводилося б під поняття, отже, з граматичної точки зору *про нього йшлося б у реченні*, про нього б висловлювалося поняття, так що цей другорядний член речення став би підметом. Це означає, що розрізнення в реченні підмета і групи присудка має логічний сенс і не може бути обійдене; зокрема, значення підмета не може бути параметром поняття, а тільки його аргументом. Фреге в обговорюваній роботі якраз і розрізнив предмет і поняття на основі розрізнення підмета і групи присудка; те, що він відмовився в інших роботах надати виділенню підмета логічного статусу (напр. [7, 81]), означає незавершеність його аналізу; ми здійснюємо це завершення в даному тексті.

Повернемося до  $\lambda$ -конверсії. Можливо, часткову конвертацію  $\lambda_u C(x, y)$  слід читати як “бути таким  $y$ , чий сусід –  $x$ ”? Таке прочитання і насправді не рятує ситуацію, оскільки воно взагалі несумісне з  $\lambda$ -теорією: в ньому замість оператора абстракції  $\lambda$  з’являється дескриптивний оператор “такий  $y$ ”; однак функції дескриптивних операторів та оператора абстракції прямо протилежні: перші роблять акцент на зв’язуванні ними змінних, зводячи значення всього виразу до допустимих значень цих змінних, тоді як останній усуває змінні, роблячи їх взагалі не прочитуваними.

Отже, ми зайшли в глухий кут. Прочитання часткової конвертації, що залишає незаторкнутою змінну, яка відповідає підмету в природній мові, або не можна сформулювати взагалі, або це формулювання несумісне з  $\lambda$ -теорією. Такий вердикт легко узагальнюється на предикати будь-якої місності, тобто на всі вирази виду (4). Справді, скільки б не було аргументів у предиката, один із

них під час прочитання у природній мові зображатиметься підметом, а інші – другорядними членами речення. Нехай, як стверджує Фреге, в різних прочитаннях у ролі підмета виступатимуть *різні* аргументи; при цьому, якщо конвертувати оператором  $\lambda$  тільки один аргумент, він автоматично буде читатися, як підмет (а весь вираз перетвориться на “бути у відношенні <ім’я поняття> до <імена аргументів>”), інакше ми, як показано раніше, взагалі не зможемо прочитати отриманий вираз. Якщо на неконвертованих аргументних місцях стоять сталі, отримаємо одномісне поняття (властивість) з параметрами; конвертація всіх цих аргументних місць у додаток до конвертації підмета дасть у загальному випадку предмет “(take-то) (*n*-місне) поняття”.

Однак всі спроби конвертувати деякі, але не всі валентності (в додачу до валентності підмета або без неї) зведуть під час прочитання до недоформульованих виразів, де на місцях *конвертованих* змінних стоятимуть трикрапки, і заповнити всі такі відзначені трикрапками місця водночас осмисленим і несуперечливим чином буде неможливо. Для читачів, які не знають теореми про те, що клас формул з двомісними предикатами є класом звідності для першопорядкової логіки, наведемо приклад із тримісним відношенням.  $Zw(x, y, z)$  – “ $x$  знаходиться між  $y$  та  $z$ ”, має дві осмислені конвертації:

$\lambda x \lambda y \lambda z Zw(x, y, z)$  – “поняття “знаходиться між”” і

$\lambda x Zw(x, y, z)$  – “властивість знаходитися між  $y$  та  $z$ ”.

Всі інші конвертації або прочитати взагалі неможливо, як у випадку  $\lambda x \lambda y Zw(x, y, z)$  – “знаходиться між ... і  $z$ ”, або прочитання засноване на підміні оператора  $\lambda$  на дескриптивний оператор, як у випадку  $\lambda z Zw(x, y, z)$  – “бути тим  $z$ , що між  $y$  та ним знаходиться  $x$ ”. Суттєво, що не можна замінювати трикрапки на неозначені присвійні займенники та прикметники на зразок “певний”, “щось” і писати: “знаходиться між чимось і  $z$ ”, оскільки такі непевно-вказівні вирази, як їх назвав би Фреге, суть точні аналоги змінних, а ідея  $\lambda$ -конверсії полягає якраз у тому, щоб ці змінні взагалі усунути з прочитань. В будь-якому разі неозначено-вказівні вирази *читаються*, що означає, що  $\lambda$ -конверсія тут незастосовна.

Отже, для поняттєвих виразів виду (4) існує тільки дві допустимі конвертації: повна, виду (5), де конвертуються всі валентності, та одна одинична, де конвертується тільки одна валентність, яка під час прочитання в природній мові відповідає місцю підмета в реченні. Взагалі кажучи, ця виділена валентність може бути обрана довільно,

оскільки, як показав Фреге, завжди можливі переформулювання, які виділяють той чи інший аргумент предиката в значенні підмета. Однак проблема полягає в тому, що в синтаксисі предикатних мов взагалі немає засобів для виділення одного з аргументів предиката. Це зумовлено відмовою Фреге запровадити такі засоби. Вже у “Шрифті понять” [7, 81] він відмовився надавати вирізнення підмета в реченні логічного статусу. Мотивація такої позиції ґрунтувалася на ідеї, згідно з якою слід ототожнювати еквівалентні висловлювання (а значить, речення і формули). Наш аналіз основ  $\lambda$ -теорії показує, що таке ототожнення недоцільне, оскільки при ньому втрачається важливе розрізнення між виділеним аргументом та всіма іншими, що призводить до втрат під час зіставлення різних формулювань за їх смислом. Так, формули  $x + y = z$  і  $z - y = x$  зображають одне й те саме відношення між трьома предметами (числами), однак важливо розрізнити функції “+” та “-”, які входять до складу першого та другого формулювань відповідно. Фреге не ототожнював рівнозначні функції [9, 219]. Звідси, оскільки формули суть пропозиційні функції, а речення отримуються заміщенням змінних сталими у пропозиційних функціях, впливає, що не слід ототожнювати й рівнозначні (еквівалентні) формули й речення. Р.Сушко запропонував у зв’язку із цим ввести на додачу до оператора еквівалентності оператор тотожності [4]. Така пропозиція надто формальна і не пояснює суті справи: чому слід розрізнити еквівалентні формулювання. Необхідність у вирізненні одного аргумента в предикаті є таким поясненням. У формулах алгебри й аналізу залежна змінна (значення функції) є таким вирізненим аргументом; у природних мовах це – підмет. Фреге, постійно використовуючи як приклади формул і речень рівняння й нерівності, не помітив цього, а тому й не зрозумів, що підмет виділяється в реченні на суто логічних підставах. Однак, пройшовши мимо цієї важливої ідеї, він все ж наблизився до її усвідомлення впритул. А саме, розрізнення поняття і предмета, як ми зазначили раніше, Фреге здійснив на основі розрізнення підмета й групи присудка.

Однак предикатні мови позбавлені засобів для позначення виділеного аргумента. Тому потрібно знайти досконалішу категоріальну структуру формальних мов, яка б забезпечила нас такими засобами. Як таку оберемо функціональну структуру, тобто замінимо категорію предиката на категорію функції; це розв’яже проблему виділеного аргумента, оскільки таким буде значення функції, як зазначено в попередньому абзаці. Це також цілковито відповідатиме програмі самого Фреге, який намагався будувати логіку у виключно функціональному стилі. Потрібно лише узагальнити поняття функції до поняття неоднозначної ( $n$ -значної

при довільному натуральному  $n$ ) функції. Це *необхідно*, оскільки однозначні функції входять до складу лише предикатів, однозначних хоча б за одним із аргументів (так, “+” входить до складу  $x + y = z$ ). Відношення між значенням неоднозначної функції та самою функцією разом з її аргументами є узагальненням рівності на випадок неоднозначних (загальних) імен; позначатимемо це відношення знаком наближеної рівності “ $\approx$ ” і називатимемо *відношенням представлення* (див. [2]). В значенні виділеного аргумента у виразах виду (4) братимемо перший аргумент (це, звичайно, домовленість, яка може бути змінена). У такому разі (4) переписеться як

$$x_1 \approx f(x_2, \dots, x_n), \quad (6)$$

де “ $\approx f(\dots)$ ” відповідатиме “ $F(\dots)$ ” у (4), тобто поняття  $F(\dots)$  зображатиме не (6), а вираз  $\approx f(x_2, \dots, x_n)$ .

Називатимемо мови з такою будовою функціональними або *індивідними*. В них виявлений вище факт про допустимість лише двох  $\square$ -конвертацій всякого виразу виду (6)  $\lambda x_1, \dots, \lambda x_n (x_1 \approx f(x_2, \dots, x_n))$  та  $\lambda x_1 (x_1 \approx f(x_2, \dots, x_n))$ , набуває деякої наочності, оскільки видно, що часткові конвертації руйнують цілісність функції.

Так чи інакше, від застосування у конверсії оператора  $\lambda$  доцільно відмовитися взагалі: він має вигляд дескриптивного оператора, а це, як ми зазначили, перебуває у відвертій суперечності з його призначенням. Тому варто знайти якийсь неоператорний спосіб відзначання конвертованих змінних. Вперше такий спосіб, імовірно, запровадив Б. Рассел у “Principia Mathematica” [11; 15, 40]; він полягав у виставленні над конвертованими змінними “дашка”, так що з (4) виходило

$$F(x^{\wedge}_1, \dots, x^{\wedge}_n).$$

Скористаємося ідеєю Рассела, але видозмінимо його позначення: замість того, щоб додавати до змінних індексні знаки, перетворимо на індекси самі змінні, вписуючи їх у вигляді верхніх індексів при символі поняття; дужки при цьому приберемо зовсім, оскільки наявність змінних вже сама собою означатиме предикативність поняття, з якого отримано дану конвертацію. Відтак дістанемо для предикатних мов замість (5) вираз

$$F^{x_1, \dots, x_n},$$

а для індивідних мов, відповідно, вираз

$$\approx f^{x_2, \dots, x_n},$$

в останньому виділений аргумент взагалі не треба позначати, оскільки на нього вказує порожня (ліва) валентність відношення представлення.

Тепер проблему синтаксизації співвідношення (3) можна вважати розв'язаною: для предикатних мов вона має записуватися як

$$F(x_1, \dots, x_n) - F^{x_1, \dots, x_n}, \quad (3^P),$$

а для індивідних мов – як

$$\approx f(x_2, \dots, x_n) - \bar{f}^{x_2, \dots, x_n}; \quad (3^I)$$

Вираз (2) тепер можна переписати формально коректними виразами

$$S(R^{x,y}) \text{ та} \quad (2^P)$$

$$(\bar{r}^y) \approx s. \quad (2^I)$$

### Логістичні категорії.

Знайшовши спосіб вираження у формальних мовах співвідношення (3), ми можемо нарешті розглянути його властивості і відтак встановити істину в дискусії Фреге–Керрі. Отже, побудуємо основи металогічної теорії співвідношень (3<sup>P</sup>), (3<sup>I</sup>).

Основне положення заявленої теорії полягає в тому, що обидва вирази кожного із зіставлень (3<sup>P</sup>), (3<sup>I</sup>) завжди позначають один і той самий металогічний об'єкт. Інакше кажучи, яким би не було  $F$ , немає ніякої змістової відмінності між поняттям  $F(\dots)$  і предметом "поняття  $F(\dots)$ ". Відмінності, котрі породжують для кожного  $F$  два різні конструкти, суто структурні; вони зумовлені можливістю, а часом і необхідністю, по-різному структурувати одну й ту саму думку. В роботах Фреге міститься багато прикладів таких відмінностей у структуруванні. Візьмемо для наочності такий: в обох реченнях – "x y (x < y → y < x)" і "відношення "<" асиметричне" – виражено одну й ту саму думку. Відмінності між обома реченнями суто структурні; основна відмінність полягає в тому, що поняття "більше" виступає в першому реченні як предикат, а в другому – як предмет і стоїть тут на аргументному місці. Всі ж інші відмінності несуттєві.

Звідси випливає, що один і той самий металогічний об'єкт у



різних формулюваннях може виступати як у ролі поняття, так і в ролі предмета, що означає релятивність обох статусів. Якщо сквівлентне перетворення може перевести деякий металогічний об'єкт з одного обговорюваного статусу в другий, то це означає, що не можна провести абсолютного поділу металогічних об'єктів на предмети й поняття. Але, власне, це позиція Керрі, а не Фреге. Як фрегевський аналіз міг привести до такого висновку?

Відповідь полягає в тому, що наше теоретичне твердження щодо ( $3^P$ ), ( $3^1$ ) стосується *принаймні деяких* логістичних об'єктів, але нічого не говорить про них усіх. Тому категорії з ( $3^P$ ), ( $3^1$ ) доцільно назвати *псевдовідносними (квазірелятивними)*, адже може статися, що деякі з логістичних об'єктів не підпадають під зіставлення ( $3^P$ ), ( $3^1$ ) і тому мають тільки один із статусів (власне, статус предмета, оскільки ( $3^P$ ), ( $3^1$ ), очевидно, стосуються будь-яких понять). Чи є такі об'єкти з абсолютним статусом? Логіка, схоже, не здатна розв'язати цю проблему. Адже говорити про будь-який предмет можливо, лише користуючись його іменем [5; 95]. А Фреге навіть власні імена емпіричних об'єктів (предметів) у певних контекстах залічує до імен понять (приклад із Юлієм Цезарем). Через це йому довелося *постулювати* існування абсолютних предметів; це здійснено в тексті через введення розрізнення "між тим, що може бути тільки предметом [в сенсі (а). – Я.К.] і всім іншим. І це розрізнення не зітреється навіть у тому випадку, якщо підтвердиться припущення Керрі, що існують поняття [в сенсі (а). – Я.К.], які можуть бути також предметами [в сенсі (а). – Я.К.]" [8; 255]. Таке формулювання не можна вважати завершеним, оскільки введені в ньому типи об'єктів ніяк не названо і не відзначено. Щоб бути послідовним, Фреге слід було б написати щось на зразок:

(с) предмет<sub>1</sub> – це металогічний об'єкт, який може бути тільки предметом<sub>0</sub> і не може бути поняттям<sub>0</sub>;

поняття<sub>1</sub> – це металогічний об'єкт, який може бути і предметом<sub>0</sub>, і поняттям<sub>0</sub> (але не одночасно тим і тим), де предмет<sub>0</sub> і поняття<sub>0</sub> – це категорії з (а); відтак предмет<sub>1</sub> і поняття<sub>1</sub> – нововведені категорії (с).

Якби Фреге написав щось подібне, дискусію автоматично було б (об'єктивно) завершено, оскільки відношення між розрізненнями, на яких наполягали обидва дискутанти, було з'ясовано. Адже тільки тут стає зрозуміло, що крім розрізнення (а) Фреге ввів ще одне, відмінне від нього і базоване на ньому, – розрізнення (с). Тільки категорії з (с) абсолютні, тоді як категорії з (а) псевдовідносні. Оскільки Фреге наполягав на абсолютному статусі об'єктів логістики, але не вказав явно на відмінність між (а) і (с), його позицію слід визнати недоформульованою.

Ця недоформульованість призвела до важливої помилки. А саме, опис (b) у Фреге недостатньо чіткий, тому може мати принаймні дві інтерпретації. Буде більш зрозуміло, якщо звернути увагу на те, що формулювання (a) насправді містить не одне, а два незалежні одне від одного розрізнення:

*(a<sub>1</sub>) поняття на відміну від предметів ненасичені, і (a<sub>2</sub>) імена предметів можуть виступати тільки в ролі підмета (групи підмета), але не групи присудка; імена понять – навпаки.*

Те, що (a<sub>2</sub>) не залежить від (a<sub>1</sub>), видно з того, що воно сумісне з наступною гіпотезою, несумісною з (a<sub>1</sub>):

*(\*) предмети й поняття – однаково насичені;*

що (хибну) гіпотезу пізніше прийняв Б. Рассел [3; 141].

Кон'юнкція (\*) та (a<sub>2</sub>) рівнозначна наступній інтерпретації (b), яку Фреге наводить наприкінці своєї статті:

*(b\*) предмети й поняття є членами відношень, мовне вираження яких і утворює речення.*

Там же Фреге показує, що (b\*) призводить до регресу в нескінченність і тому має бути відкинута. Заміна (\*) на (a<sub>1</sub>) дає (a), але це псевдовідносне розрізнення, як тепер видно, сумісне з (b) і може бути його уточненням. Це уточнення полягає в тому, що на місцях груп підмета та присудка завжди стоять об'єкти, які (передусім, денотати яких) мають принципово різні властивості, отже їхні категоріальні статуси несумісні (це і є сенс абсолютності, на якій наполягав Фреге); проте принаймні деякі з цих об'єктів у різних контекстах можуть набувати кожного із цих несумісних статусів (це відносність Керрі, точніше, як ми з'ясували, псевдокеррієва псевдовідносність).

Якщо тепер замінити граматичний аналіз на предикатний, з (a<sub>2</sub>) дістанемо:

*(a<sub>2</sub>') предмети можуть бути тільки аргументами пропозиційних функцій, а поняття – займати місця пропозиційних функцій;*

під час заміни (a<sub>2</sub>) на (a<sub>2</sub>') всі тільки-но отримані висновки залишаться в силі, оскільки (a<sub>1</sub>), за Фреге, і визначає розрізнення між функцією та аргументом [9]. Принципово важливо те, що (a),

уточнюючи і виправляючи ідею (b), спричинює проблему (3), яку інакше навряд чи можна взагалі помітити (тому її не помітив Рассел). А розв'язання ( $3^P$ ), ( $3^I$ ) цієї проблеми створюють синтаксис, який виходить за межі синтаксису логіки предикатів як такої, оскільки останній виростає виключно з ( $a_2'$ ). Отже, логістика породжує нові синтаксичні проблеми. Однією з таких проблем може бути коригування теорії типів, оскільки згідно з ( $3^P$ ), ( $3^I$ ), кожен порядок окрім предикатів багатьох типів обов'язково має містити один тип предметів. Це означає, що теорія типів має бути цілком переписана.

Зі сказаного видно, що суперечка Фреге – Керрі була певною мірою непорозумінням. Керрі наполягав на (b), але, не зрозумівши цілком проблеми (3), застосовував назване розрізнення непослідовно, часом допускаючи некоректні вирази виду (1) (див. приклади 11 та 16 у Фреге). А Фреге наполягав на (a) та (c), але не усвідомив відмінності між обома розрізненнями та неелементарності першого з них і тому правильно не встановив залежності між усіма трьома розрізненнями. Він не навів необхідного експліцитного формулювання (c), через що, хоча й сформулював проблему (3), не зміг її синтаксизувати хоча б у формі ( $3^P$ ). Відтак аналогі (2) не з'явилися у предикатних мовах. Немає їх там і досі.

Підсумуємо. Встановлено, що можливі два різні набори логістичних категорій предмета й поняття (предиката), які не суть альтернативні, але один набір вводиться на основі другого. Фундаментальними є псевдовідносні категорії з (a). Природне враження, нібито вони абсолютні (котре було і у Фреге), хибне, що доводять перетворення ( $3^P$ ), ( $3^I$ ). Таблиця металогічних категорій, наведена нами на початку, відображає якраз (a).

### **Перспективи розвитку логістики.**

Наша робота повертає з небуття цілу металогічну дисципліну, яка, будучи по суті названою у працях Фреге, так і не дістала визнання й формулювання. Це породжує багато перспективних теоретичних проблем. Як мінімум це завдання:

- сформулювати синтаксис окремо ( $3^P$ ) та ( $3^I$ ) у вигляді числень;
- побудувати комбіновані числення, утворені поєднанням традиційного та виявленого синтаксису; для цього, додатково,
- збудувати числення в індивідних мовах, аналогічні до предикатних;
- переформулювати теорію типів.

Для розв'язання першого з перелічених синтаксичних завдань слід поставити більш фундаментальну проблему логістичних інваріантів. Таблиця на початку нашої роботи містить категорії трьох родів: металогічні розміщуються в окремих комітках; семантичні

відповідають рядкам; логістичні – стовпчикам. Услід за Фреге ми розглядали, строго кажучи, металогічні, а не логістичні категорії. Отже, потрібно ще сформулювати логістику (проблема (3)) незалежно від семантичних уточнень.

### Література

1. *Барендрегт Х. П.* Лямбда-исчисление: его синтаксис и семантика: Пер. с англ. – М., 1985.
2. *Кохан Я. А.* Парадокс Рассела и основания логики // Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке. Материалы VIII Общероссийской науч. конф. 24–26 июня 2004г. – СПб., 2004.
3. *Рассел Б.* Философия логического атомизма: Пер. с англ. – Томск, 1999.
4. *Сушко Р.* Не-фрегевская логика и теории, основанные на ней // Неклассическая логика. – М., 1970.
5. *Тарский А.* Введение в логику и методологию дедуктивных наук: Пер. с англ. – М., 1948.
6. *Фреге Г.* Избранные работы: Пер. с нем. – М., 1997.
7. *Фреге Г.* Исчисление понятий, язык формул чистого мышления, построенный по образцу арифметического // *Фреге Г.* Логика и логическая семантика. Сб. трудов: Пер. с нем. – М., 2000.
8. *Фреге Г.* О понятии и предмете // Там само.
9. *Фреге Г.* Функция и понятие // Там само.
10. *Чёрч А.* Введение в математическую логику. Т. 1. – М., 1960.
11. *Whitehead A. N., Russell B.* Principia Mathematica. Vol. 1. – Cambridge, 1950.

## ДЖЕРЕЛО БУТТЯ: НЕВМИРУЩІ ТРАДИЦІЇ ЕСТЕТИКИ Г.СКОВОРОДИ

Єднання з “джерелом буття”, з вічністю шляхом самопізнання і “переображення” власного серця – таку життєву мету заповідав, як відомо, сучасникам і нащадкам Григорій Савич Сковорода. На щире переконання філософа, це потрібно “заради щастя та справжнього людського блаженства”. Зазначені думки славетного українського мислителя були актуальні за його часів, актуальні вони й сьогодні і, безперечно, будуть такими і в майбутньому, адже процес розвитку душі, з одного боку, не має закінчення, а з другого – можливий за будь-яких конкретних соціальних умов.

Наведені світоглядні настанови Сковороди є основою того, що і сама його філософія має право називатися джерелом буття для людства: оперуючи високими узагальненнями, підносячись до найвищих рівнів Універсуму, вона одночасно жива, яскрава і плідна.

Своєю всеосяжною думкою мандрований філософ обіймає і естетику, тим більше, що з цією галуззю він має безпосередній практичний зв’язок як майстер художнього слова.

Глибина і яскравість думок Сковороди зумовлюють його безперечну приналежність і філософській естетиці, хоча традиційно теоретичний доробок мислителя не розглядається в її межах. Спробуємо з’ясувати місце і роль Сковороди в естетиці як науці.

Автор має перед собою також завдання: 1) довести, що загальнофілософські проблеми можна вважати такими, які спрягаються з естетичними на найвищих рівнях узагальнення; даний феномен маємо у теоретично-художній спадщині Сковороди; 2) показати значну роль зображальності як адекватного способу бачення світу у філософсько-естетичній творчості Сковороди.

Про найславетнішого нашого мислителя, символу всієї української філософії, написано чимало. Це дослідження – А.Бичко, І.Бичка, Ю.Білодіда, М.Русина, М.Тарасенка, Д.Чижевського. Дослідження різнобічні і ґрунтовні. На їх тлі лишається поставити важливі акценти через призму зазначених нами завдань.

Спочатку щодо першого завдання. Сковорода як мислитель XVIII століття міг, зрозуміло, сміливо залучати до філософської аргументації свої релігійні уявлення. Ось чому нам цікаво порівняти з думками філософа погляд сьогоднішньої науки на структуру Всесвіту та його закономірності. Інакше кажучи, з’ясувати: чи

слушні відомі міркування Сковороди про те, що філософія відбувається тоді, коли “усе світле, щасливе, блаженне”? Отже, головне, до чого схиляється сучасна нам наука, – це існування “поля свідомості Всесвіту”. Людина в ньому – невід’ємна його частина – “вбудовується” в нього за принципом подібності. Наймогутніша і творча сила у Всесвіті – сила нашого Божественного “Я”, нашого Духу. Знаменно, що в сьогodнішню науку “закрався” і, здається, непогано там себе почуває, термін “Божественний”. Всесвітом керують “розумні” закони, які значно свободніші, ніж ми уявляли. Цей світ називають чудовим світом спонтанності і свободи [1]. Ось на які позиції переходить нинішня світова наука. Такі положення, тези, свідчення – нові і яскраві, адже змінюється парадигма. Їх варто продовжити.

Наука вважає, що Бог сьогодні виглядає як прояв порядку – прихованого порядку, який ми здатні прозрівати. У цей момент прозріння час зупиняється і ми відчуваємо найвищий, тобто піковий, приплив енергії, захоплення, піднесеності. Цей момент ми переживаємо як добро саме по собі і як прекрасне саме по собі. Ні, ці думки – не ліричний відступ, не прояв поезії, це – свідчення строгої науки. Так вона тепер починає висловлюватись [2]. А що прогнозується надалі? – Скоріше за все, синтез фізики, математики, філософії і ...поезії.

У цьому аспекті перед нами – знову світлий образ Григорія Сковороди. Здається, ми недооцінюємо його, не уявляємо всієї величі і мудрості цієї людини і постаті в українській культурі.

“Не зайдет бо сонце тебе,  
И луна не оскудеет.  
Будет Господь тебе свет твой.

.....  
Бездно сердце, о проснися!  
Будь себе друг и влюбися!

.....  
Радуга же вечна блеснет.  
Враз отрешь твои все слезы,  
Внутрь все упокоиш стезы.  
Само будь себе дугою  
И расстанешся с тугою” [3].

Наведений уривок з твору Сковороди “Діалог. Ім’я ему – Потоп зміїн” говорить сам за себе.

Мова мислителя просякнута символами, особливо біблійними.

Це, як відомо, одна з найхарактерніших рис його творчості. У такому аспекті яскраво виявляється естетичність філософії Сковороди. Узагальнення, до яких вдається мислитель, такі високі, що їх неможливо виразити поза символами, які вбирають у себе невичерпність значень. Краще сказати, що ці узагальнення не стільки “виражають” сенс, скільки “зображують” його.

Перейдемо до другого нашого завдання. Чи принциповим є підкреслювання відмінності між вираженням і зображенням взагалі і в даному випадку – зокрема? Думаємо, що так. Для того, щоб показати це, звернемося знову до сучасної нам науки.

Вираження пов’язане з нескінченним рухом. Все в матеріальному світі рухається. Це безперечний науковий факт. Речей, які б перебували в абсолютному спокою, ми б не змогли сприймати, якби не робили мікроскопічних рухів власними очима. З іншого боку, сприймати абсолютний континуум людина теж не може – вона сприймає світ певними “порціями”. Це фізіологічний бік сприйняття. Аналогічне явище має місце і на суспільному рівні буття. Можна дійти висновку, що нам, як і всій Природі, потрібні відносні зупинки, тому що останні забезпечують порядок, без якого, скоріше за все, був би неможливий розвиток Всесвіту. Не людина є першопричиною зупинок, а сили природи, які “вилучають” порядок із хаосу [4]. Підкреслимо, що цей універсальний – природний і людський – стан зупинки, або рівноваги, є ідеальний стан, це невловима, коротка мить. В естетиці це – невловима мить, що “вислизає”, зникає. Ідеал, образ, символ. Взагалі – зображальне начало.

У соціумі ідеальна мить – мить поза часом і простором – залишає свій “слід” у матерії. Ми пізнаємо цей феномен, цей дивовижний світ у символічному біблійному світі Сковороди. Згадаймо, що, за Сковородою, дійсність складається з двох “натур”: 1) “Божественної” – вічної, невидимої, єдиної та 2) “матерії” – швидкоплинної, видимої, роздрібненої. Звичайно, ніхто не буде стверджувати, що славетний український філософ був першим, хто обстоював такі уявлення. За ними стоїть світова традиція у тисячі років, але для нашої вітчизняної філософії, культури, естетики Григорій Сковорода – постать визначальна, можна сказати, “джерельна”. І така, що стоїть “на плечах” багатьох і багатьох поколінь мислителів усього світу.

Ось чому символи, що їх застосовує Сковорода, є немовби печатками-свідченнями вічного світлого буття і вічної мети людства. Кожен рядок його поезій – символ. Прочитавши їх, наприклад, ті, що наведені нами, чи не матимемо підсумкове,

синтетичне уявлення, дивовижний космічний образ-символ: безодня людського серця, сновнена світла, яку не можна ділити на Господнє і людське?

Творчість Сковороди – це своєрідно, поетично представлена естетика символів – піднесених, одвічних, невмирущих.

### Література

1. *Налимов В. В.* Спонтанность сознания. – М., 1989.
2. *Вильямс Б.* Новые измерения в биржевой торговле: как извлечь прибыль из хаоса... : Пер. с англ. – М., 2000.
3. *Сковорода Г.* Повне зібр. творів: У 2 т. – К., 1973. – Т. 2.
4. *Князева Е. Н., Курдюмов С. П.* Синергетика как новое мировоззрение: диалог с И. Пригожиным // Вопросы философии. – 1992. – № 12.



## РАЦІОНАЛЬНІСТЬ ЯК ВИМОГА СЬОГОДЕННЯ

Уся багатовимірنا історична палітра ХХ сторіччя з усією гостротою поставила проблему людиномірності і буттєвої укоріненості інтелекту, спричинила значне поширення на планеті (і не лише в тоталітарних режимах, а повсюдно) цинічного, істеричного розуму, спрямованого не на прояснення і ствердження буття (людини у світі, довкілля, міжлюдських стосунків, індивідуальної долі тощо), а на розробку і забезпечення найбільш ефективних засобів (попри їх практично повну ефемерність, неукоріненість стосовно визначальних буттєвих засад, цілей.) Цілераціональність як простий пошук найбільш ефективних засобів досягнення мети почала займати домінуючі позиції, відсунувши на задній план ціннісну раціональність, цілепокладання як пошук і утвердження буттєво визначальних вартостей і смислів, а разом із цим – і принципово запачушу ідентичність – індивідуальну і колективну.

Пріоритетність цілераціональності перед іншими формами раціональності, вихід на передній план технізації світу і техніко-операційного розуму призводив упродовж усього минулого сторіччя до звуження сфери свободи, до утвердження як зовсім не людиномірних різноманітних форм суспільної організації, так і поширення на планеті низки небувалих досі екологічних негараздів.

Водночас потрібно бути абсолютно свідомим того, що назад, в архаїчне, доіндустріальне суспільство, дороги немає. Більше того, уся сукупність неймовірно різноманітних, складних і глибоких проблем сьогодення вимагає саме і лише раціональних форм їх розв'язання. Тим більше, що планетарна цивілізація вступила в добу постіндустріального, інформаційного суспільства.

Отже, з одного боку, маємо світоглядно значуще зростання ролі науки, інформатизацію, технізацію світу, а з іншого – гостру потребу локалізувати небезпеку гіперактивізму та технократизму, як і подолати тенденції авторитаризму та тоталітарності і остаточно утвердити фундаментальні демократичні цінності і здобутки.

Сам інтелект виявляється при цьому внутрішньо суперечливим: як техніко-операційне утворення, “калькулятор”, він часто призводить до руйнування і довкілля, і внутрішньої природи людини. Водночас дім людського буття принципово не може бути іншим, як облаштованим на певних раціональних засадах. Інша річ – яких, якого ґатунку засадах.

Але головне, що все це – не якась наперед визначена даність.

Навпаки – йдеться про відкриту проблему, котра вимагає постійних інтелектуальних зусиль, пошуку таких форм раціональності, взятої у всьому багатому спектрі її можливостей (а їх, таких форм, як виявилось, є багато – і в діахронному, і в синхронному плані), котрі відповідали б як непереборному прагненню людини бути вільною, бути творцем, реалізувати себе, свої, людською природою визначені креативні здатності, так і доконечній необхідності такого раціонального облаштування буття як співбуття людей, у якому б Я та Інший могли б цілковито розумно, неконфліктно співіснувати.

Отже, всеосяжна і багатоаспектна криза раціональності, котра простежується в європейській цивілізації уже впродовж багатьох десятиліть, зневіра у її гуманістичному потенціалі, протиставлення розуму і свободи базувалися на соціокультурному втіленні, об'єктивації переважання ідеї ефективності, техніко-операційної складової раціональності над її смисловою, ціннісно-орієнтаційною спрямованістю, на розростанні відчуження, монадологізації та усамітнення. Названа криза спричинена низкою практик минулого сторіччя, особливо практик тоталітарних та авторитарних режимів, котрі часто базувалися на вульгаризаторському витлумаченні гуманістичних по суті ідей класичної раціональності. До цього практично додалися останніми десятиліттями оберненість, протилежність у європейській цивілізації задекларованого та сподіваного і того, що було отримане насправді. Це також – наслідки НТР, а також засилля масової культури і електронних засобів інформації, що дістало свою розгорнуту оцінку в низці концепцій критичної раціональності як ірраціональних у сенсі негативу, як чогось негуманного, що перебуває за межами людського розвитку і розуміння – і щодо буття людини в світі у цілому, і щодо негараздів довкілля – зокрема, але не в останню чергу. Але при цьому слід наголосити ось на чому.

Які б пригоди історично не супроводжували ідею раціональності, особливо впродовж минулого сторіччя, вихід із цієї ситуації певної кризи розуму вбачається в не у відмові від ідеї раціональності, а в її раціональному переосмисленні, у випрацюванні “уявлення про її різноманітні культурно-історичні типи і форми, у пошуках таких її форм, котрі не були б однобічно-технологічними та вузько сцієнтистськими” [1, 5].

Вихід полягає в пошуках некласичної раціональності, узятої в усій різноманітності її проявів і творчо-пошукової спрямованості. Чому знову – раціональності? Бо ж розум, який історично виконував стосовно цілісної людської життєдіяльності свою подвійну функцію – і як підвалини самоствердження людини у бутті, центрального засобу

розвитку цивілізації і культури, і, через постійні історичні катаклізми, як прокляття людини (адже всі рішення людина завжди приймає зважено і продумано), – *цей розум все одно, нехай і в радикально трансформованому вигляді, лишається опорою сподівань людства.* Бо лише через поєднання ціннісної сенсоутворюючої раціональності і техніко-операційної раціональності, тобто через таку цілерациональність, яка ґрунтується на цілепокладанні засадничих для людини вартостей та смислів, через постійне колективне промислення, обговорення та прийняття взаємоузгоджених, отже, і відповідальних рішень, відбір і схвалення оптимальних, людиномірних і результативних із них, людина може сподіватися на свій подальший поступ, та й просто існування.

Водночас слід підкреслити, що ще в ході минулого сторіччя виникла потреба в раціональності саме неklasичній, відповідній до реалій сьогодення, і більш адекватній дійсній людській природі. Але перш ніж схарактеризувати цей тип раціональності, спинимося хоча б коротко на засадничих ідеях класичної раціональності доби Модерну.

Становлення та розвиток європейської культурної традиції, особливо починаючи від Нового часу, пройшло під знаком домінування в ній цілком певних рис і тенденцій. Йдеться саме про те, що на перший план у ній вийшла і почала домінувати думка, згідно з якою в центрі людського світу міститься розум як просвітлений і всеохоплюючий, через критично-рефлексивну функцію якого долаються уся однобічність та ущербність міфів, марновірств та забобонів світу повсякденності. Тобто облаштований цей світ за принципом свідомості, яка, за класичним гегелівським підходом, зводиться до мислення, а мислення – до рефлексії, тобто самосвідомості.

А відтак пафосом цієї класичної філософії XVII – початку XIX століть є спрямованість на системну цілісність, завершеність та моністичність, що базується на глибокій вірі у природну впорядкованість світобудови, якій органічно притаманні доступні раціональному досягненню гармонія і впорядкованість. Представники класичної філософії буквально зачаровані ідеєю простого раціонального облаштування світу, яка впливає з деяких самоочевидних постулатів розуму, постійно залученого до творення предметного світу та його структуралізації.

Людина може пізнавати зовнішній світ лише за умови, що водночас у самій собі, у власній свідомості схоплює ту пізнавальну операцію, завдяки якій цей світ досягається. Саме тут було закладено центральну для всієї класичної філософії XVII – початку XIX століть позицію індивіда, який орієнтується у світі лише завдяки власній

самосвідомості, стверджено автономну індивідуальну людську свідомість (а відтак – раціональність та доцільність) як обов'язкову осовову координату, модель чи то індивідуального процесу життя, чи то суспільного устрою і світопорядку. Причому всі ці засадничі позиції базувалися на діяльнісному підході до світобудови, на розумінні діяльності й активності як вихідних у світі культури, а сама діяльність інтерпретувалася й ототожнювалася за своїми рушійною силою і кінцевим результатом через різноманітні акти свідомості та самосвідомості. А зворотним боком такого підходу були віра і налаштованість на максимально прозорий, до найглибших закутків сцієнтистськи облаштований світ. Це була віра не лише в можливість досягнення суспільної гармонії та рівноваги нині, але й на перспективу, тобто цей тип світосприймання характеризується цілковитою вірою в безкінечний поступ, рожевим оптимізмом.

В ідеології епохи Модерну (ідеології просвітницькій, що принципово) було випрацювано засадничі принципи буржуазно-демократичного суспільного устрою (суспільний договір, розподіл влад, громадянські, у тому числі й економічні, свободи, правова держава, включаючи право на приватну власність і виборче право, етика обов'язку тощо), згідно з яким розум і свобода "існують і взаємодіють як найвищі людські цінності. Вони задані людині як ті цілі, лише в прагненні до яких вона може зреалізувати себе як особистість, і ті цінності, на основі яких вона повинна побудувати собі життя. Тут іще не відбулося розщеплення поняття розуму і його протиставлення поняттю раціональності... Свобода розуміється тут передовсім як звільнення розуму, як його найбільш повний і безперешкодний розвиток і поширення. Із просвітницьким розвитком пов'язувалися сподівання на формування більш розумного та вільного суспільства... Ідеал прогресу однозначно пов'язувався із розширенням сфери розуму в поведінці людей" [2, 265].

Отже, слід констатувати, що без, передовсім, становлення та утвердження самосвідомого суб'єкта суспільної життєдіяльності й культури у Нові часи, без активістськи-діяльнісної настанови, без реалізації інших засадничих принципів доби Модерну не відбувся б увесь подальший науково-технічний прогрес, плодами якого користуються сьогодні мільярди людей. Без цього не могли б ствердитися громадянське суспільство та правова держава, не могли б розгорнутися у таких масштабах література, мистецтво, кіно, телебачення тощо, які сьогодні теж є надбанням усього людства. А найголовніше – без такого досвіду пошуку, здобутків, надій і втрат, злетів і падінь не було б тієї основи, на котрій тримається нинішня, хай і не зовсім міцна й збалансована, цивілізація. Маємо на увазі віру

в людину, в її потенційну можливість постійно стверджувати людиномірні засади власного існування, в її здатність лишатися людиною за будь-яких обставин.

Проте, як засвідчив історичний досвід, високі ідеали доби Просвітництва (ідеали свободи, рівності, братерства, єдності розуму та свободи, віри в емансипуючу роль науки і науково-технічного прогресу, моральний закон усередині нас, у постійне вдосконалення на основі просвітленого розуму власного соціокультурного середовища) у зіткненні з реаліями ХХ сторіччя постають не такими надійними і міцними, а часом і навпаки. Йдеться й про страхітливі кризи перевиробництва й депресії, і про перманентні війни (від громадянських до світових), і про катастрофічне зниження не лише норм та принципів моралі, а й самоцінності власне людського життя. Йдеться про авторитарні й тоталітарні режими, які час від часу виникають у різних регіонах планети. Про доволі постійне міжетнічне та міжконфесійне напруження, яке, поєднуючись, починає виступати як міжцивілізаційне. Йдеться також про протистояння “Південь – Північ”, а осталим часом – і “Захід – Схід”, про глибоку екологічну кризу, яка охопила планету, про труднощі розподілу та перерозподілу в планетарному масштабі енергетичних, сировинних, продовольчих ресурсів, ринків збуту тощо. Зрештою, йдеться про рівновекторні згубні впливи на суспільне самопочуття особистості процесів стереотипізації, омасовлення, маніпулювання людьми, їхньою поведінкою і психікою і, в підсумку, про поглиблення їхнього усамітнення, монадологізацію їхнього життя, про постійні стресові навантаження.

Отже, від середини ХІХ століття, особливо із приходом століття двадцятого, в усе більш гострій формі постала низка питань, які або ж не стояли перед класичним раціоналізмом, або ж різко загострилися в умовах наростання зовсім нових колізій, проблем та суперечностей. З-поміж них потрібно особливо виокремити такі питання: чому світ не може ніяк облаштуватися у формі розумної організації, а, навпаки, все більше занурюється в нові й нові проблеми; чому самосвідоме судження як визначальна, здавалося б, вісь буття не має жаданої влади над реальністю?

На тлі різноманітних проявів упродовж усього минулого століття кризового стану, який час від часу то затихає, то розгортається з новою силою (в економіці, суспільних стосунках, політиці, духовній та екологічній сфері), його, цього стану, глибинний, сутнісний смисл можна охарактеризувати як кризу ідентичності. Йдеться про кардинальне порушення органічності всіх складових людської життєдіяльності, про втрату надійних, усталених, освячених

традицією, раціонально вивіренних, життєво значущих орієнтирів в усьому універсумі людського буття: на рівні соціальних структур, культури, окремого індивіда, його мислення, системи вартостей і уподобань, моральних імперативів, психічного здоров'я та ін.

Отже, підсумовуючи, зазначимо, що вже в першій половині ХХ століття людство опинилося в ситуації кризи просвітницької світоглядної настановленості, спричиненої марністю сподівань на реалізацію засадничих принципів класичного раціоналізму; до того ж усе це помножилось на низку глобальних проблем і вилилось в антропологічну кризу взагалі як процесу (чи принаймні можливості) безповоротного зламу чогось життєво важливого в самій людині, у зв'язку зі зруйнуванням цивілізаційних засад процесу буття в цілому і осереддя цих засад – нормального, неантагоністичного співбуття людей.

Ціла низка параметрів класичного прочитання самосвідомої парадигми облаштування домівки власного буття (передовсім просвітництво та патерналізм, елітарне за своєю суттю бачення достовірності свідомості, мопологізм, віра в самоздійснення світового розуму, неувага до реальної свідомості і психіки взагалі пересічної людини, закинутаї у потік суцього, однозначне оптимістично-рожеве бачення перспектив облаштування буття тощо) стали відверто нереалістичними, тобто проблематичними. До того ж драматичні колізії людського життя, які супроводжували світову історію впродовж усього минулого століття, не могли не позначитися найрадикальнішим способом на соціальному (а відтак і фізичному, і психічному) самопочуванні десятків, сотень мільйонів людей і не призвести до різкої дегуманізації міжлюдських стосунків, посилення непродуктивних орієнтацій речовизму, здирництва, агресивності, заздрощів, зневіри, роздратування, самозакоханості тощо і, відповідно, до затухання продуктивних орієнтацій взаємоповаги і взаємопідтримки, неспоживацького ставлення до іншого і довкілля (а також такої вагомої риси, як урівноваженість, котра ґрунтується на впевненості у завтрашньому дні), які в цілому стимулювали б творчий життєстверджуючий потенціал кожного.

На такому загальному тлі і відбувається становлення некласичної раціональності, відповідної до реалій сьогодення і більш адекватної дійсній людській, вивченій упродовж останніх ста років природі.

А саме – йдеться передовсім про такий фундаментальний висновок теоретичного й практичного гатунку, як те, що межа між людиною і твариною пролягає не зовні, а всередині самої людини. Людська природа (і душі, й тіла) не лише насправді існує, але й займає в сукупній життєдіяльності значно більше місце, ніж це

увялялось раніше, і визначає цілий спектр різноманітних процесів цивілізації та культури.

Через це у людському світі пізнання взаємодіє зі сферою вартостей, раціональне – з ірраціональним, сфера дійсного – зі сферою бажаного, причому бажане може мотивуватися надзвичайно урізноманітненими, іноді, здавалось би, абсурдними чинниками. Так у людському світі суперечливо взаємодіють фактори розуму й емоцій, совісті й голого розрахунку, егоїзму й альтруїзму, жорсткого детермінізму і потягу до свавілля, різного роду архетипи колективного несвідомого, символічної сфери.

Набагато більше значення, аніж це уявлялося в XIX столітті, у світі людської культури мають стереотипи поведінки, детерміновані різноспрямованими аспектами душевного життя, схильністю до нарцисизму, а то й некрофілії, насильства і руйнації, а не лише біофілії, життєствердження, настановлення на творення і продукування.

Зрештою, для адекватного розуміння місця антропокультурних чинників світовідношення велике методологічне значення має усвідомлення принципової недовершеності людини, трансцендентності людського ества, постійного прагнення людини до самооновлення, з одного боку, а з іншого – усвідомлення марності спроб радикального поліпшення наявної людської природи, тих чи тих її параметрів.

У такому загальному контексті відбулася радикальна смислова і змістово-парадигмальна переорієнтація в осмисленні проблем свідомості та самосвідомості. Це сталося насамперед завдяки зусиллям представників таких напрямів філософської та психологічної думки, як філософська антропологія, феноменологія, екзистенціалізм, психоаналіз, герменевтика, постмодернізм, комунікативна філософія. Питання про самоочевидність і достовірність, що відкривалися в досвіді рефлексії, набували нового, неklasичного звучання. Йдеться не про здобування з елітарної, абсолютної свідомості універсальних, загальнозначущих істин, істин керівництва до дії для мас (у цьому була суть ідеології Просвітництва, класично-просвітницького проекту світоустрою). Йдеться, навпаки, про прояснення свідомості, яка є закинутаю у світ повсякденності й, отже, яка відчуває на собі її постійний тиск. Відтак внутрішня достовірність, вірогідність свідомості, її істини виступають як стрижневі утворення цієї свідомості й людської суб'єктивності взагалі, з перспективною виходу на інтерсуб'єктивні виміри людського буття, котрі у цілому забезпечують цілісність, міцність, інтегрованість, цих утворень, здатність протистояти

зовнішній маніпуляції, залишатися людині самою собою за умов будь-якого тиску і життєвої необлаштованості. Рефлексія при цьому мислиться як спосіб бачення особливого роду внутрішнього буття. Вона відкриває людині її саму як об'єкт, який відчуває постійний вплив зовнішнього світу і який закинтий у ситуацію постійних життєвих випробувань.

Характерним є те, що саму структуру внутрішнього світу людини, людської психіки почали розуміти в такому контексті по-іншому. Були виокремлені як фундаментальні за своєю роллю в цілісному життєвому процесі поруч із "чистою" свідомістю такі компоненти душевного світу людини, як несвідоме і підсвідоме, котрі, сублимуючись, справляють неабиякий вплив на всю мотиваційну сферу поведінки людини.

Отже, становлення неklasичної раціональності мало своїм підґрунтям вагомі філософсько-антропологічні та психологічні напрацювання минулого сторіччя, і основною її рисою, якщо говорити з методологічного боку, була спрямованість на подолання логоцентризму та монологічності, зведення різноманітності форм раціонального освоєння світу до форм виключно наукової раціональності. Водночас сама наукова раціональність у такому контексті зазнала вагомих трансформацій та змін.

Передовсім відбулося чіткіше усвідомлення багатозначності поняття раціональності як конкретного соціально-культурного явища, котре трансформується від епохи до епохи. Були усвідомлені різноманітність та культурно-історична змінюваність форм раціональності аж до сучасних неорационалізму, постмодернізму, різних форм критичного раціоналізму. Найважливішим висновком при цьому був про те, що "раціональність, котра виконує когнітивну і соціально-культурну функцію, – це загальнокультурна віха розвитку і як така вказує на спосіб оволодіння інтелігібельною і практичною культурою в ту чи ту епоху, виявляється як одна із форм єдності культури і знання; відтак раціональність виявляється фундаментальною рисою соціокультурної реальності та пізнання" [3, 265].

Було також сформульовано важливу думку про те, що окрім наукової існують інші форми раціональності, які відіграють не меншу соціокультурну роль: релігія, мистецтво, різні форми ненаукового знання тощо. Йшла також активна розробка принципу історизму розуму, а також, у 20 – 30-ті роки, історична типологія знання у вигляді типології культур. У післявоєнний час відбулося опрацювання історично-генетичного підходу до науки, соціокультурної зумовленості наукового пізнання як важливого способу самоосмислення науки [3, 265].



Головна особливість усіх концепцій некласичної раціональності, починаючи від лінгво-семантичних, герменевтичних, структуралістських і закінчуючи різноманітними концепціями критичної раціональності, є те, що вони були спрямовані на відкриття нових можливостей раціональності. Усі вони стали підтвердженням того, що “ідея раціональності, незважаючи на “кризи”, продовжує лишатися продуктивною і привабливою, демонструє багаті можливості трансформації і оновлення” [3, 265].

Інша їх прикмета – те, що це було поєднання кардинальних змін у методології, яке дістало своє відображення передусім у посиленні взаємозв'язку теоретичного і практично-духовного способів осягнення світу, звернення до культури в цілому, до феноменів розуміння та спілкування, до широкого залучення теоретико-лінгвістичного матеріалу, із не менш радикальними змістовими, смисловими змінами. Останні виявилися передовсім у найширшому залученні до своєї творчої лабораторії такого обширу матеріалу і повсякденного знання, яке не спостерігалось досі, а також у принциповій стратегії на випрацювання таких методологічних програм, котрі спрямовані на розв'язання як теоретичних, так і нагальних соціально-практичних проблем [3, 265].

Отже, некласична раціональність в цілому відзначається плюралізмом, альтернативністю, децентрованістю, діалогічністю, відсутністю однозначного логоцентризму, скосвідомістю, тяжінням до норм моралі, почуттів, які б виходили за межі лише утилітарного розрахунку. Нова раціональність спрямовує на такі орієнтири світобачення, як реалістичність, критичність і самокритичність, зорієнтованість на невигадані традиції, на творче самовираження та справжнє, незвідне до рольового спілкування тощо.

Звісна річ, що ствердження, об'єктивація зазначених цінностей та рис некласичної раціональності пов'язане зі становленням та зміцненням певного типу суспільного устрою, соціокультурного середовища, яке прийнято називати відкритим суспільством. Як ми вже зазначали, однією із визначальних його рис є те, що в ньому так чи так, але обов'язково ствердно і різнопланово культивується розум у всій об'ємності своїх характеристик і смислової наповненості, розум, котрий виступає як “єдність засобу (пізнання та перетворення світу), мети (тотожності розуму в усіх сферах життя) і цінності” [7], чи не найвагомішої серед інших вартостей світу людини.

Розум – це передовсім сфера смислоутворення в універсумі людського буття. І тому хотілося хоча б побіжно спинитися на деяких вихідних принципах смислоутворення, на які можна було б спертися нашому сучаснику, конкретному суб'єктові суспільної

життєдіяльності, тобто кожному із нас, у пошуках виходу з усе нових ситуацій деперсоналізації і віднайдення нової ідентичності, яка відповідала б вимогам нашого часу і максимально можливо сприяла б розв'язанню проблеми розширення можливостей як для самореалізації особистості, так і для максимально неущербного, а також можливості якомога комфортнішого співбуття з іншими.

Першим таким смисловим орієнтиром є буття-у-світі, або залученість. Саме залученість, а не просто закиненість. Велич людини – у здатності розв'язувати екзистенціальні дихотомії, усвідомлювати власні межі і долати їх.

У такому контексті по-новому постає і проблема людського "Я" та його ідентичності. Тотожність "Я", або самототожність, відсилає нас передовсім до категорії "бути", а не "мати" [4, 282]. У цьому розумінні самототожність може бути зреалізованою лише за умови, що людина є відкритою для світу, для інших людей, здатною до повноцінного спілкування і самовіддачі.

Звідси стає абсолютно зрозумілою незамінима роль спілкування, різноманітних систем комунікації, без яких просто втрачається сенс будь-якого людського "Я", стає неможливою самоідентифікація особи.

Однією із найвагоміших цінностей, які визначають у сукупності сенс буття сучасної людини, є відповідальність: перед іншими, перед собою, відповідальність за доручену справу, перед товаришами та ін., зрештою, відповідальність за подальшу долю буття.

Відповідальність, яка завжди пов'язана з вибором і певним рішенням, безпосередньо підводить до такої фундаментальної цінності людського існування, як можливість вільної думки (а відтак, і дії), можливість свободи. Взята у вищезначеному смисложиттєвому контексті, свобода виступає як постійне зусилля особистості щодо подолання будь-яких негарздів існування, як настирливий пошук серед нескінченності сущого засад істинно людського буття: "Свобода... не лише факт, скільки можливість – справжній здобуток особистості. Свобода має досягатися якраз усупереч перешкодам і несприятливим обставинам, з якими ми постійно стикаємося" [5, 157].

Зasadничою цінністю для особистої самоідентифікації, для повного, різнопланового розкриття природи внутрішньої є припасованість, неконфронтаційність людини і природи зовнішньої, людини і довкілля. Лише усвідомлення людиною (і людством у цілому) значення самообмеження і переходу на рейки коеволюції може забезпечити подальший поступ людини, а то й взагалі зберегти її як вид [10].

Щільно між собою пов'язаними цінностями, що задають

смісложиттєві орієнтири сучасної людини, є єдність, внутрішня неантагоністичність власного “Я” і можливості самоідентифікації людини в державних і недержавних формах суспільного життя. Іншими словами, йдеться про реалізацію відомого гасла Л. Жоспена: “Так – ринкової економіці, ні – ринковому суспільству”.

І нарешті, говорячи про основоположні цінності людини, що задають їй вихідні смісложиттєві орієнтири, не можна обминути таку з них, як необхідність нового пошанування звичайних людських вартостей: сім’ї, дружби, товариських стосунків, інших форм нерольового, неконкурентного спілкування та водночас норм моралі і почуттів, які б виходили за межі утилітаризму та голого розрахунку.

Такими, на наш погляд, є деякі найважливіші параметри сміслоутворення та ствердження по-сучасному прочитаної розумності як принципу буття, котрі впливають із засад неklasичної раціональності.

Розглядаючи поєднання в неklasичній раціональності прагнення до розв’язання найгостріших соціокультурних проблем та існування значної кількості самих способів неklasичного теоретизування, спинимося на тому з них, який пропонує модель розв’язання найфундаментальнішої проблеми сучасного світу – спів-буття людей, проблеми людської комунікації. Ця концепція виходить як на осмислення найглибших теоретичних проблем, передовсім проблеми буття людини у світі, так і на розкриття шляхів практичної реалізації ідеальної мовної комунікації. Отже, йдеться про комунікативну практичну філософію, котра зробила, на наш погляд, найпомітніший внесок у розробку найвагомійших аспектів неklasичної раціональності.

Як уже зазначалося, перша половина минулого сторіччя надзвичайно чітко продемонструвала всю загрозовість для подальшого існування людства тенденцій до руйнування самих підвалин цивілізації людських стосунків, які значною мірою перестали бути нормальними, толерантними, шанобливими, тобто людиномірними. Домінування в цей час індивідуалізму та егоїзму, котре з теоретичного боку виглядало як монадологізація суспільства і панування монологізму, зрештою дістало свій вияв у загрозовому наростанні морального релятивізму, у відчуженні в його найрізноманітніших та найгірших проявах, деструкції індивідуального та соціокультурного життя.

Два принципи імперативи раціонального облаштування домівки буття – можливість індивідуальної самореалізації та необхідність створення умов неконфліктного співбуття людей – вже не перебувають у збалансованому стані, стані динамічної рівноваги.

Як відновити цю збалансованість, а водночас і подолати соліпсизм та моральний релятивізм – ось питання питань, котре постало в післявоєнній європейській цивілізації.

Іншими словами, як знайти опосередковуючі ланки між екзистенційною і нормативно-ціннісною гранню єдиного (хоча і внутрішньо суперечливого) світу людини – над цим працювала післявоєнна думка. Пошуки були інтенсивними і різноплановими, але найбільш плідною й заглибленою відповіддю була комунікативна практична філософія (К.-О.Апель, Ю.Габермас, М.Рідель та ін.). Саме в ній відбулося звернення до ідеї та феномена інтерсуб'єктивності, до комунікативної сфери як визначальної у способі буття сучасної людини, як її надії на самозбереження. Життєвий світ сучасної людини – це передовсім світ пошуку, критичності і самокритичності, постійної інтерпретації набутого духовного досвіду, котрий може бути зреалізований лише через постійний діалогічний зв'язок, тобто завдяки постійній комунікації, яка ґрунтується на повазі до Іншого, і в якій ця повага, власне, й випрацьовується.

Головними складовими світу комунікативної раціональності є комунікативна дія й дискурс. Комунікативна дія – це мовлення, де значення і смисл сприймаються безпосередньо, без додаткової інтерпретації. Без неї неможливий дискурс – сучасний, відповідний до реалій сьогодення, спосіб діалогічного зв'язку.

Отже, дискурс – це спосіб діалогічно аргументованого опрацювання суперечливої тези, котра претендує на значущість із метою досягнення загальнозначущої згоди. Йдеться про спілкування людей щодо найбільш суспільно значущих на даний час проблем. Про спілкування самостійних, рефлектуючих особистостей, котрі мають свою думку і аргументи на її захист.

У ході дискурсу тлумачення переходить в інтерпретацію, пояснення з побутового рівня трансформується у теоретичний. Вплив дискурсу на прийняття відповідальних суспільних рішень здійснюється завдяки експертній роботі фахівців з різних гуманітарних сфер, яка не гарантує цілковитої правильності цих рішень, проте забезпечує суспільство від безмежного бюрократичного свавілля. Через це дискурс є складним поєднанням мовлення, значення і дії, зв'язною послідовністю аргументів, речень, розуміння. Й інтерпретація яких передбачає наявність семантичного контексту, тобто наявність позалінгвістичних значень, смислів і знань, загальноприйнятих і загальнодоступних у певному соціокультурному середовищі.

Завдяки дискурсу стає можливим розв'язання найбільшої нині проблеми теоретичної рефлексії – проблеми кризи розуму як техніко-

операційного утворення, який перестав відігравати свою стабілізуючу та стимулюючу роль і перетворився на першопричину низки цивілізаційних негараздів. Вважаємо, що саме звернення до комунікативної раціональності є принциповим кроком на шляху до подолання кризи розуму. До того ж це таке подолання, яке реалізує феноменологічний підхід, бо при цьому залучається життєвий світ особистості.

Завдяки комунікативній раціональності, постійно діючому дискурсові, передовсім знімається дихотомія закиненості людини у світ та залученості через її соціальну інтеграцію. Адже шляхом вільного дискурсу виробляються й інтерсуб'єктивно – що принципово важливо – обґрунтовуються норми суспільної життєдіяльності загалом. Не зверху, від “начальства”, спускаються, а саме спільно промислюються й відпрацьовуються.

У чому полягає емансипуюча щодо когнітивно-операційної раціональності та етатистських тенденцій роль дискурсу? По-перше, він є засобом соціалізації, освіти й виховання. Завдяки йому відбувається підвищення компетентності. По-друге, як форма комунікації, спонукає людей до взаємного визнання, завдяки чому висловлювання Іншого усвідомлюються, рефлектуються, інтерпретуються, критикуються, уточнюються і, зрештою, приймаються чи заперечуються. По-третє, дискурс спонукає висловлювати саме власну думку, котра зазнає прискіпливої критики та перевірки. І, нарешті, – сприяє досягненню консенсусу на основі *відкритості*, “гласності”.

Іншою принциповою гранню дискурсу, що не менш істотно, є те, що саме через нього здійснюється й опрацювання етичних норм та принципів, котрі внаслідок цього є не тим, на що я можу зважати чи – навпаки, а тим, переступити через що я не в змозі. Адже самі ці норми та цінності стають регулятивними принципами поведінки особистості, нормами *мого* сумління не тому, що існує якийсь абстрактний обов'язок, а тому, що я сам долучився до їх випрацювання у процесі інтерсуб'єктивного, вільного й аргументованого дискурсу. Це й накладає на людину обов'язок додержуватися цих цінностей і норм, накладає на мене *відповідальність* за їх дотримання чи недотримання.

Відтак шлях комунікативної раціональності – це шлях опрацювання принципів та реалізації дискурсивної етики, етики відповідальності. Водночас особиста участь кожного із нас у суспільному дискурсі є шляхом свободи, бо перебирати на себе відповідальність за те чи інше рішення як результат дискурсу є процесом не примусовим, а актом твого особистого вибору.

Насамкінець слід сказати, що важливі та плідні пошуки нових граней та форм раціональності, котрі тривають упродовж останнього сторіччя, не повинні призвести до переходу принципової межі, коли раціональність починає витісняти розум, затьмарює останній. І прикладом того, як не потрібно переходити цю межу, як плекати розумне, добре, по-справжньому вартісне, є увесь багатогранний і заглиблений творчий доробок визначного нашого сучасника – Мирослава Володимировича Поповича.

### Література

1. *Лекторский В. А.* Предисловие // Рациональность на перепутье. – М., 1995. – Кн.1.
2. *Черткова Е. Л.* Свобода и рациональность // Рациональность на перепутье. Кн. 1.
3. *Фарман И. П.* Модель коммуникативной рациональности (на основе социально-культурной концепции Юргена Хабермаса) // Рациональность на перепутье. Кн.1.
4. *Фромм Э.* Революция надежды // *Фромм Э.* Психоанализ и этика. – М., 1993 .
5. *Фромм Э., Хирау Р.* Предисловия к антологии “Природа человека” // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. – М., 1990.
6. Див.: *Йонас Г.* Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. – К., 2001.

## ЛЮДИНА ТА ПРИРОДА В СВІТЛІ ДЕОНТОЛОГІЇ

Антропоцентризм – це уявлення про людину як центр Всесвіту та кінцеву мету світобудови. Така позиція є позицією позитивної антропології, вона оцінюється багатьма сучасними філософами як занадто зарозуміла [1, 18 – 19]. Інша точка зору полягає в тому, що в людській істоті поєднані різні сутнісні властивості, що важко узгоджуються між собою. З цього роблять висновок про неможливість віднайти в розмаїтті проявів людської своєрідності єдину для всіх людей першосутність [1, 108 – 109]. Йдеться про плюралізм сутнісних властивостей людини та неправомірність редукувати їх до її певних виявів, нехтуючи іншими.

Людина – швидкоплинний етап еволюції природи. Її сутність не може бути визначена, бо залежить від певних просторово-часових вимірів. Система цінностей, якою керується людина, принципово не піддається ієрархізації, бо відсутнє універсальне визначення, що є добро і що є зло. Усвідомлення своєї обмеженості перетворює життя людини на “цілком нестерпне”. Отже, їй нічого не лишається, як жити, перебуваючи в безперервній напруженості між скінченням та нескінченням, тваринним (природним) та духовним. Людина не може уникнути цього напруження і тому повинна вирішувати для себе питання, як “витерпіти саму себе” [1, 74 – 75].

Це точка зору так званої негативної антропології, сучасний соціокультурний зміст якої розглянуто, зокрема, в роботі Є. Т. Савицької “Постсучасний світ: зміна культурної парадигми”. Нинішнє покоління живе в епоху постмодерну, яке характеризується наявністю двох конфронтуючих і взаємодіючих культур: масової паракультури, що формується на основі технізованої поп-культури, телекультури, комп’ютеризованої белетристики та ін., та елітарної транскультури індивідуальних світів, культури віртуальної реальності, інтерактивного мистецтва, системоутворюючим принципом якої є віртуальний артефакт, комп’ютерний двійник реальності [2, 99].

В основі паракультури лежить комерційна технологія виробництва образів, “міфодизайн”, що паразитує на підсвідомості індивіда, який вже не є суб’єктом, а стає об’єктом примусу. Моделюючи масову кліпову свідомість, паракультура утворює квазіреальність і одночасно виховує майже наркотичну залежність від споживання її сурогатів. Один із парадоксів її феноменології – дивна суміш приголомшуючих можливостей і специфічної духовної тяги, що придушує одномірністю простору. Паракультура “зазнає

апробації” в буденнім світовідчутті мільйонів людей, які звично проглядають відеокліпи, рєкламні ролики, грилери й читають детективи, а самі упокорилися з відчуттям порожнечі життя [2, 94]. Вона паразитує на людині, орієнтуєчись не на вирощування вільної особистості, унікальної й неповторної (на що завжди була спрямована класична культура, котра лишилась надбанням деяких фахівців-аутсайдерів), а на формування якісно нового утворення – колективної свідомості, позаособистісної психіки, що базується на елементарних імпульсах тваринного походження (страху, агресії, похоті та ін.).

На відміну від паракультури стандартного споживання, транскультура пронизана ідеєю світоутворення, творчості, але в зниженому варіанті віртуальної необов'язковості, “гри”. У її розпорядженні – емерджентний кіберпростір, у якому користувач, подібно до Господа Бога, єдиним помахом руки нищить і творить модельні світи, подорожує в минуле й майбутнє, бере участь у глобальних деміургійних проектах. Якою буде Нова Атлантида транскультури, над цим Є. Т. Савицька залишає можливість розмірковувати “поколінню ікс” [2, 98 – 99], і воно міркує...

“Інтуїція окремої людини, – пишуть автори колективної монографії “Практика глобалізації: ігри й правила сучасної епохи”, – відносно хаотична й некерована. Оцінку цієї інтуїції в складноорганізованих системах з високою ціною виходу на ринок сьогодні робить уже не стільки сам цей ринок, скільки організація, яка діє в ньому. Організація творчих людей, вирішує, чи заслуговує посилення багаття їхньої інтуїції, і в разі ухвалення позитивного рішення забезпечує їм практично будь-яку необхідну підтримку... При цьому окрема людина одержує значно більше ступенів волі, ніж раніше, частково звільняючись від тієї повсякденної відповідальності за результати рутинної праці, яку дедалі більшою мірою бере на себе організація, що її включає. Значні рішення, що мають серйозні наслідки, здебільшого ухвалює й здійснює організація. Тому окрема людина мірою зміцнення й розвитку системи здобуває все більшого розкріпачення – хоча особиста воля досягається відповідним скороченням можливостей особистого впливу на процеси суспільного розвитку” [3, 85 – 86].

Автори розуміють, що в епоху інформаційних технологій існує загроза для людини стати безправним додатком не залежного від неї й не контрольованого нею інформаційного оточення, що керується новими організаціями, але виправдують це тим, що з посередництвом усе більше розгалужених і складних організацій людство постійно пристосовується до рішення дедалі складніших проблем [3, 90 – 92].

Заслуговує на увагу висунута цими дослідниками гіпотеза про



єдине “інформаційне поле” як джерело інтуїції й творчості. “Людина буде постійним джерелом поповнення “інформаційного поля”; можливо, деякі її особливості (зокрема, емоційність) зроблять її унікальним елементом ієрархії розумів і, відповідно, зроблять її внесок у формування “інформаційного поля” необхідним і незамінним” [3, 94]. Зважаючи на останнє зауваження, загалом таке конструювання майбутнього відповідає технократичному підходові, за якого людині надається лише роль функції у певному процесі з відповідним “скороченням можливостей особистого впливу”.

Філософія техніки в ХХ столітті (в особі Ортеги-і-Гассета, Гайдеггера та ін.) довела, що які б не були досягнення технологій, справа не в техніці, а у втраті людиною самої себе. Культура постмодерну перестала бути нормативною, канонічною, орієнтованою на гуманістичний ідеал досконалої особистості. І паракультура, і транскультура являють собою поєднання ілюзорно-мрійливої всемогутності й більш ніж скромного буття, обтяженого тотальною залежністю від постачальників предметів споживання. Подальше зростання цієї залежності однаково згубне як для людей, так і для природи. Тому абсолютно переконливим видається висновок Є. Т. Савицької: для того, щоб змінити згубний вектор людської історії, “необхідне “вогненне хрещення”, свідомий вибір мільйонів, що відмовились від злочинно легковажного ставлення до життя – як свого, так і чужого” [2, 101].

Мораль виходить із принципової відмінності між сущим і належним. Все суще, включаючи буття людей, мораль не може прийняти лише через сам факт його існування у світі й вважає виправданим тільки те, що відповідає її вимогам, насамперед ідеї добра. Етика як наука про мораль с вченням про належне, тобто про те, як має бути, – деонтологією.

Історія етики від Аристотеля до сучасних екзистенціалістів і феноменологів – це чергування спроб або онтологізувати мораль, або вивести її з “природи людини”. Особливої уваги, на мій погляд, заслуговує позиція одного із найбільш скромних і невибагливих, і, мабуть, тому незаслужено “забутих”, філософів ХХ століття – Н. Гартмана (1882 – 1950), який убачав своє завдання в створенні матеріальної змістовної етики цінностей. Згідно з Гартманом, поряд з реальним світом природи й людського життя існує світ ідеальних сутностей, який включає ідеальні цінності. Крім свого ідеального буття, цінності володіють ще й актуально-належним буттям, але стати актуальною силою, перейти в сферу реального вони можуть тільки в тому разі, якщо стають метою людської діяльності.

Людина є повністю підлеглою законам реально сущого. Але, на

відміну від інших істот, вона перебуває в контакті з ідеальним, є залученою до світу цінностей. Маючи здатність до цілепокладання й свободи волі (людина може вибирати або відкидати цінності), вона є провідником цінностей і належного в реальність. Роль людини, здатної створювати особливу “етичну реальність”, упирається в проблему можливості й реальності її свободи як творця [4, 72 – 73].

Слушними є висновки, які Гартман робить зі своєї онтології. Він вважає, що свобода не є специфічною особливістю людини і її волі, а існує на всіх рівнях буття, яке має чотиришарову структуру: неорганічний (фізичний), органічний (біологічний), душевний (психічний), духовний (ідеальне буття). Відношення шарів можна звести до трьох наведених далі пунктів.

1. Кожен шар має свої власні принципи й закони. Своєрідність кожного шару не можна зрозуміти за допомогою ні нижчого, ні вищого.

2. У шаруватій будові світу вищий шар завжди спирається на нижчий, тому має не самостійне буття, а лише “буття, що спочиває на”. Це можна розуміти як проникаючу залежність вищого від нижчого: без матеріальної природи немає життя; без життя немає ніякої свідомості; без свідомості немає ніякого духовного світу. Отже, вищі перебувають у залежності від нижчих. У цьому виявляється “закон сили”.

3. Залежність вищого шару буття – не перешкода для його автономії. Нижчий шар для нього – тільки несучий ґрунт. Вищий шар володіє щодо нижчого необмеженим діапазоном формотворення й своєрідності. Це нове, що виникає в кожному шарі, є не що інше, як самостійність або свобода. У цьому виявляється “закон свободи”.

Закон сили й закон свободи утворюють разом нерозривне, єдине відношення, яке можна сформулювати так: хоча нижчі шари “сильніші”, вищі “вільніші” порівняно з ними [5, 623 – 624].

Існування онтологічної свободи уможливорює уявлення про неї як про самостійного виду причинності не тільки щодо каузальних зв'язків природного світу, але й щодо цінностей. Людина справді підлегла всім видам детермінації, але до них додається ще одна детермінація – (якщо вжити слова Канта) – причинність через свободу. Сутність особистості, за Гартманом, полягає в тому, що вона вибирає цінності, підхоплює їх, приступає до їх реалізації, втілює їх у реальність. Особистісна істота радикально відрізняється від усіх інших істот тим, що вона зовсім не обов'язково повинна виконати визначення, але зберігає у відношенні їх силу виступати за них або проти них. Це єдине свого роду достоїнство визначається як свобода волі [6, 352 – 353].

Гартман доходить висновку, що етична дійсність вища, ніж інші каузально детерміновані шари реального буття, а цінність індивідуальної вільної особистості в ієрархії цінностей вища за рівнем від усіх інших етичних цінностей як у їх ідеальному бутті, так і в реальному здійсненні. “Етика є практична філософія. Вона являє собою не формування людського життя поза його розумінням, але саме залучання людини до власного вільного формування життя. Вона є її знання про добро й зло, що урівнює її з божеством, її сила й право сказати своє слово у світових подіях, потрудитися в цеху дійсності. Вона виховує в людині усвідомлення її місії у світі, жадає від неї бути скульптором поряд з деміургом, співтворцем світу. Тому творення світу не є закінченим, доки людина не здійснить у ньому своєї місії творця. Але, здійснюючи, вона його спотворює. Тому що вона не готова, стоїть не на висоті своєї людяності” [6, 90].

Гартман постійно підкреслює, що людина – не Бог, вона є щось середнє між божеством і твариною, тому що міра відповідальності, яку вона може нести, обмежена [6, 357 – 358]. Що ж дає підстави сучаснику Гартмана Максу Шелеру виділити його антропологію в особливий тип, у якому предикати Бога переносяться на особистість? “У холодній як лід самотності абсолютно самостійна, не похідна ні від чого, в обох філософів, у Гартмана й у Керлера, особистість існує між двох порядків – з одного боку, реального механізму, з іншого – вільного ширяння в собі царства об’єктивних цінностей та ідей...” [7, 94]. Можна припустити, що Дітріх Генріх Керлер обіймав більш радикальну позицію, стверджуючи, що Людина = Бог, що означає граничне підвищення відповідальності й суверенітету людини. У листі до М.Шелера він писав: “Що для мене світова основа, якщо я ясно й чітко знаю, що є добро й що я маю робити? Якщо світова основа існує й вона згодна з тим, що я вважаю добром, тоді я поважаю її як друга; але якщо вона не згодна – плював я на неї, хоча б вона й стерла мене в порошок разом із усіма моїми цілями” [7, 95].

Я думаю, що ця позицію Н.Гартмана й Д.Г.Керлера доцільно довести до логічного кінця. Гартман сам пише (щодо вчення Маркса), “що вся обережність мудріших мало що дає, поки в самій теорії закладено тенденцію до змістового загострення односторонності” [5, 626]. І якщо, з погляду етики, людина абсолютна й самодостатня (самозаконодавство), то це означає, що, незважаючи на зовнішні впливи, вона здатна облаштовувати світ на власний розсуд і є вищим рівнем буття, тобто тим, кого йменують Богом.

Усвідомлюючи свою абсолютність, людина неминуче приходить до дилеми: визнати або не визнати в іншому таку саму абсолютну,

самодостатню істоту. Перший вибір – вибір Добра – має своїм наслідком утвердження буття іншого і, на основі рівнодостоїнства, спів-творчість із ним. Другий вибір – вибір Зла – означає утвердження свого буття коштом іншого, нав'язування йому своєї волі, що призводить до конфронтації і насильства. Добро – це утвердження буття іншого, ототожнення, розчинення себе в ньому (любов). У принципі такий підхід не виходить за рамки “золотого правила” моральності, або імперативів Канта. Однак при цьому постулюється гранична відповідальність людини, основана на усвідомленні свого вищого статусу в бутті.

Існує точка зору, що людина не може бути найвищою цінністю для самої себе і тому потрібен вихід за межі антропоцентризму у формулюванні критеріїв людської моральності [8, 98]. Справді, для людини моральної, що обрала добро, найвищою цінністю є інша людина. Однак спочатку той, хто вибирає, має усвідомити, що він – вихідна й кінцева крапка вибору, Абсолютний Центр Буття (у ціннісному, а отже й в онтологічному змістах). Такому усвідомленню відповідає гранична Абсолютна Відповідальність Людини.

Така позиція, крім усього іншого, означає, що про подолання антропоцентризму не може бути й мови, а так звані біоцентризм (людина як частина природи) або космізм (людина як частина космосу) мають визнати, що насправді людина – це така Частина, що й є Ціле, тому що вона задає спрямованість розвитку як природи, так і Всесвіту.

“Скворода, наприклад, вважав, що моральні цінності можуть бути важкими лише для емпіричної людини, а так звана “внутрішня людина” чи божественне в середині нас долає всі перешкоди...”

Тут питання світу як “Не-Я” пов'язане з проблемою “Над-Я”. Воно стосується визнання атрибутивності для людини здатності до трансценденції, тобто виходу за межі свого існування у вищі інстанції на зразок Абсолюту чи Бога” [9, 13]. Інша справа, що розуміння до себе як Абсолютної Істоти припускає таку Совість, коли коливання між гедонізмом і перфекціонізмом (домінування спільного інтересу), утилітаризмом і альтруїзмом стають несуттєвими моментами, які легко рівноважуються Абсолютною Відповідальністю.

Звичайно, в людині, яка усвідомлює себе центром світобудови, зміниться система цінностей, кожна з яких займе своє місце в ієрархії, побудованій щодо вищої цінності – творчої особистості. Відповідно зміняться потреби людини, насамперед у напрямі свідомої достатності споживання. Зміниться виробництво й структура соціуму. Така всеосяжна трансформація людини та її буття може стати реальністю, якщо має глибоке коріння в історії людства, тобто

вже заявила про себе й уже виявила себе. Я вважаю, що саме позиція “перенесення атрибутів божества на людину” (Гартман) була основою кожного з реалізованих парадигмальних проектів історії. За К.М.Кантором, це – релігійний – християнський, естетичний – раблезіанський, науковий – марксистський проекти [10, 56].

Є певні підстави стверджувати богорівність людини в християнстві. У Євангелії від Іоанна читаємо: “Чи не написано в законі вашому: “Я сказав: ви боги”? [11, 1043]; “Істинно, істинно кажу вам: віруючий у Мене, справи, які творю Я, і він створить, і більше цього створить” [11, 1048]; “Якщо перебудете в Мені й слова Мої у вас перебудуть, то, чого не побажаєте, просите, і буде вам” [11, 1049]; “Я вже не називаю вас рабами, тому що раб не знає, що робить пан його” [11, 1049]; “Ви друзі Мої, якщо виконуете те, що Я заповідаю вам” [11, 1049]. Християнство впроваджує у свідомість людей моральний закон нескінченної цінності кожної людської особистості [10, 374].

Основним текстом естетичного парадигмального проекту історії К.М.Кантор уважає книгу Франсуа Рабле “Гаргантюа й Пантагрюель” [10, 361]. “Роби, що хочеш” – ці слова Рабле зробив девізом Телемської обителі. Телеміти, на думку К.М.Кантора, повертаються до першохристиянства, що засвідчує достоїнство людини, прагнення її бути вільною, прагнення до свободної самореалізації [10, 377].

А в марксизмі ж він убачає науковий парадигмальний проект історії, що ставить своєю метою перехід з “царства необхідності” в “царство свободи”, коли у свосму вільному діянні жодна людина не буде підвітна нікому й нічому в суспільстві [10, 880 – 881]. Тут ми так само бачимо деміургічну спрямованість перетворення світу й людини, на жаль, без згоди останньої.

Отже, правомірно припустити, що усвідомлення моральних наслідків богорівності окремої людини (насамперед відповідальності) і богорівності всіх людей породить четвертий – етичний – парадигмальний проект історії (парадигма – це такий початок розвитку, що сам містить у собі стимул і силу розгорнути весь процес).

У принципі на цьому можна і спинитися: якщо мораль постулює абсолютність людини, то досліджувати, як це реально відбувається у світі (як, наприклад, забезпечується безсмертя абсолютної істоти) – справа науки майбутнього. З погляду деонтології, досить націлити науку на розв’язання такого завдання. У цьому я ні на крок не відхиляюся від позиції Гартмана: “Людині як моральній істоті випадає завдання збереження цінності життя й усього багатства його феноменів. Життя не створене людиною, але воно існує й дане їй – немовби вкладене в її руки, довірене їй турботі. Вона може любовно

підхопити його й з ним піднятися у височінь. Адже на його основі вона може розвинути щось вище” [6, 346].

Я виходжу з того, що деонтології відповідає певна онтологія (а не навпаки). Інакше кажучи, та передбачувана картина світу, яку я спробую схематично визначити, ніяк не підтверджує, але й не відкидає результатів попереднього “мислення в цінностях”.

Взаємодія “людських світів” – це не просто комунікація, це – душевне спілкування – відкритість свого світу для іншого й прийняття його світу, взаємозбагачення світів. Для цього потрібно перебороти відокремлення й виходити не з того, що відрізняє, а з того, що є спільним. Відокремлення породжує какофонію індивідуальностей, співтворчість – симфонію індивідуальностей. Відкриття внутрішнього світу людини, своєрідної лабораторії Душі, безперечно, збагачує іншу людину, а це породжує нові можливості для творчості.

У такому напрямі величезні можливості відкриває Інтернет: людські світи тут можуть бути відбиті в електронній формі. Головне, ще раз підкреслюю, – відкритість і прагнення до співтворчості. У перспективі це відкриває можливість спілкування людей різних епох і різних цивілізацій. І якщо трохи пофантазувати, то можна уявити, що Глобальна інформаційна мережа переросте в Духовну Мережу Землі, що функціонуватиме зовсім на інших носіях.

Для різних планет зародження й розвиток життя може бути зсунуте за часом на мільйони й мільярди років, тоді багато тих можливостей, що їх можуть здійснити розумні істоти у Всесвіті, можна вважати вже реалізованими. К.Е.Ціолковський писав про спільне існування істот різних періодів еволюції: “Упевнений, що зрілі світи, поза Землею, давно вже дали таких істот: безсмертних, які живуть сонячними променями...” [12, 354].

Можна уявити собі такий рівень розвитку розумних істот, коли “вищий” шар “вмонтується” в “нижчі” й, використовуючи “закон сили”, зможе впливати на хід еволюції. Але тоді Всесвіт розумний: – і природа, і космос – не протистоять людині, а становлять єдине ціле з нею. І якщо існування Всесвіту має сенс, те цей сенс полягає в забезпеченні безсмертя Абсолютної Істоти – Людини.

Якщо припустити наявність такої Духовної Мережі Землі, яка є результатом розвитку інших цивілізацій, то багато філософських і езотеричних вчень дістануть онтологічне обґрунтування: “На початку була Першопричина...” – тобто Земля одержала Духовну оболонку, а потім почалася еволюція... У даний момент еволюція досягне такого рівня, коли завдяки усвідомленню своєї “природи” людина здійснить

переорієнтацію своєї діяльності – турбота про всі живі істоти буде її метою. Інтернет стане інструментом співтворчості людей, щоб надалі, можливо через тисячі років, перерости в Духовну Мережу Землі.

Людина – Центр, вузол перетинання двох світів, природного й надприродного. Її можливості обмежуються тільки самовизначенням і відповідною відповідальністю. Вона – не частина, не функція Духовної Мережі, Вона – Ціле, здатне, за певних умов, переборювати тимчасові, просторові й інші обмеження. Її індивідуальність зароджується завдяки Духовній Мережі Землі й, сформувавшись, зберігається в ній.

Нарешті, ще одне суттєве припущення, яке полягає в тому, що Духовна Мережа Землі є не що інше, як її жива оболонка – біосфера. Це – воістину сховище всіх образів і програм, що забезпечує “всюдність життя” та його “розширене відтворення”. Ми “ідемо” з неї й “повертаємося” до неї, подібно до того, як у середньовічному Китаї речовина тисячі разів була і мулом, і рисом, і людиною. Звідси – ідея східної філософії про єдність усього й перевтілення. Смерті немає – є повторювані вічні цикли.

І Тейяр-де-Шарден, і В.І.Вернадський відчували цю одухотвореність біосфери. “Яким би неосяжним, – наголошував Тейяр-де-Шарден, – було б Божественне Середовище, воно насправді є Центром. Воно має властивості центру, тобто перед усе вищою й безумовною владою з’єднувати (та, відповідно, завершати) тварні істоти у своєму лоні... Втілюємося в Божественному середовищі. Виявиться, що ми належимо йому самою глибиною своєї душі й самим речовинним, що є в матерії” [13, 103 – 105].

Найточніше всіх висловив цю думку С. Лем у своєму “Солярисі”. Крім того, тут дістала своє втілення західна ідея про те, що породжувані “Океаном” форми є продуктом недосконалої людської душі. І тільки на вершинах Духу, піднісшись над своєю біологічною та соціальною природою, Людина робить вибір на користь утвердження буття Іншого й приходять до ідеї утвердження Буття взагалі – турботи про Буття. Тоді відкривається можливість співтворчості з мільйонами живих форм, породжених “Океаном”, а також співтворчості з мільйонами людей, що жили й живуть на Землі.

Гармонія індивідуальностей, переживання вічності в скінченних формах – це мета реалізації людської природи. Цю мету ми бачимо й у ідеї старозавітного Едему, й у духовних практиках Дзен-буддизму, у язичеському поклонінні природі, й у західній ідеї рівнодостоїнства всіх людей і прагнення їх до гармонії. Ця ідея є підсумком пошуку “тисячолітнього” царства – нової духовності, що відроджує світ, що

утверджує Єдність Світу з Людиною, яка є не швидкоплинним етапом еволюції Всесвіту, а вічною істотою, яка прагне жити нескінченно, утверджуючи життя взагалі.

### Література

1. Філософія. Світ людини. Курс лекцій. – К., 1999.
2. *Савицкая Е. Т.* Постсовременный мир: изменение культурной парадигмы // Глобальное сообщество: Картография постсовременного мира. – М., 2002.
3. *Братимов О. В., Горский Ю. М., Делягин М. Г., Ковалевский А. А.* Практика глобализации: игры и правила новой эпохи. – М., 2000.
4. *Петров Ю. В., Петров В. Ю.* Философия ценностей и ценностная этика // Гартман Н. Этика. – СПб., 2002.
5. *Гартман Н.* Проблема духовного бытия. Исследования к обоснованию наук о духе // Культурология. XX век: Антология. – М., 1995.
6. *Гартман Н.* Этика. – СПб., 2002.
7. *Шелер М.* Человек и история // *Шелер М.* Избранные произведения. – М., 1994.
8. *Малахов В. А.* Этика: Курс лекцій: Навч. посібник. – К., 2001.
9. *Кримський С. Б.* Запити філософських смислів. – К., 2003.
10. *Кантор К. М.* Двойная спираль истории: Историсофия проектизма. Т.1: Общие проблемы. – М., 2002.
11. Библия. Каноническое издание. – М., 1991.
12. *Циолковский К. Э.* Научная этика // *Циолковский К. Э.* Грезы о земле и небе: Научно-фантастические произведения. – Тула, 1986.
13. *Тейяр-де-Шарден П.* Божественная среда. – М., 2003.



## ОСОБЛИВОСТІ МАЙЄВТИЧНОГО ДІАЛОГУ ТА ФОРМУВАННЯ ВНУТРІШНЬОГО СВІТУ ЛЮДИНИ

Хто може розпізнати справжнє “его”, сутність, призначення людини? На такі відкриття має право лише сама особистість. Адже кожній людині притаманні певні нахили, здібності, таланти. Вияв людської креативності є вільний і невичерпний. Завдяки можливості реалізувати свою самість людина почувається щасливою. Між тим, що закладено в ній, в її особистості, і тим, чи може вона реалізувати ці здібності, може пролягати величезна прірва. М. Бахтін пише, що саме існування цієї прірви завдячує помилкам, яких припускаються дорослі, особливо в догляді за дитиною на ранньому періоді її розвитку [2, 148]. Неправильний догляд, недолік “відповідності” між матір’ю і дитиною можуть призвести до стійких структурних змін у психіці дитини. Прикладом таких змін, за Віннікотом, зазвичай є розщеплення “его”. Реакцією на поганий догляд – можливо, через інтросекцію, байдуже, пригнічуюче або ж неадекватне оточення – на перший план з’являється несправжнє “его”, або самість, призначення якого полягає в тому, щоб якимось співіснувати з байдужим світом. Це несправжнє “его” може бути дуже ефективним і навіть успішним у багатьох моментах життя, проте воно блокує доступ до справжньої самості, яка внаслідок цієї підміни лишається незрілою і відокремленою від реальності. І як наслідок людину протягом усього її життя переслідують почуття марності, пустоти і депресії.

Як правило, через те, що справжнє “его” є незрілим і нездатним вирішувати проблеми реального життя, індивіду потрібні засоби як для захисту від конфронтації із вимогами, котрі ставить життя, так і для посередництва між світом, з його вимогами, та реальними можливостями індивіда.

Психолог має велику, значущу можливість допомогти народженню справжньої самості особистості. Вважається, що атмосфера, яка б сприяла досягненню справжнього “его”, може бути створена лише в тому разі, якщо клієнт перебуватиме в стані регресії – відмовиться від безпеки, яку він має завдяки “опіці” з боку несправжнього “его”. Це можливо лише за умови, коли аналітик зможе взяти на себе “опіку”, “керувати регресією”. Адже, відмовившись від захисту своєї дорослої, можливо несправжньої, самості, особистість потребує керівництва. Проте керівництво клієнтом, який регресував, – не проста справа, яка потребує знань, досвіду, витримки та інтуїції. Терапевт майєвтичного спрямування має підтримувати, підштовхувати

до прийняття правильних рішень. Яким чином аналітик може створити умови, які б сприяли цьому процесу? Майєвтик повинен бути готовим підтримати клієнта, проте не активно, а подібно до того, як вода підтримує плавця, або до того, як земля підтримує пішохода – бути разом з клієнтом, дозволити йому опертись на себе, не виявляючи тиску. Проте певний опір потрібен, однак лише настільки, наскільки цього вимагає просування вперед [2, 222]. Аналітик не повинен перетворюватись на всемогутню постать в очах свого клієнта, адже він чекає від аналітика занадто багато – більшої могутності, запевнень, що допоможе йому вийти з регресії або ж бути з ним, поки цей період не закінчиться. Такі обіцянки можуть викликати серйозні труднощі, які можуть перерости в майже непереборні перепони в майєвтичній роботі.

Коли ми працюємо на рівні базисного дефекту, складаються такі двосторонні стосунки, де комунікації не можуть здійснюватися за допомогою слів, навіть не потребують їх, де слова замінюються інколи тим, що тепер звичайно називають “відіграванням” в аналітичній ситуації. Проте всі ці невербальні комунікації, звичайно, мають бути відпрацьовані після того, як клієнт вийде з рівня базисного дефекту і перейде на рівень Едипового конфлікту.

Взагалі слова перестали бути надійним засобом комунікації, коли аналітична робота досягла рівня, що лежить нижче Едипового рівня. Слова аналітика замість того, щоб прояснити ситуацію, призводять до ще більш заплутаних значень. Мова в такі періоди перестає бути засобом для передачі вільних асоціацій – клієнт їм уже не довіряє. В такі періоди здається, що в них звучить одна і та сама фраза аналітика і продовжувати інтерпретації вербальної комунікації клієнта немає ніякого сенсу.

До того ж клієнту самому важко говорити. Велике значення може мати і його “мовчання”. Воно може бути викликане негативними переживаннями, які ворожі йому, і тому він не хоче повертатись до них. Або ж приємні фантазії можуть бути спробою поновлення гармонійних стосунків первинної любові, яка існувала між індивідом і його оточенням до того, як виникли об’єкти. В цьому випадку будь-яке втручання може знищити цю гармонію [2, 232].

На рівні базисного дефекту об’єкти перебувають ще в неструктурованому стані і процес творення, що веде до їх організації, потребує часу. Те саме стосується творчості наших пацієнтів у сфері несвідомого. Може, тому для клієнтів, які регресували до цього рівня, інтерпретації аналітика є неприйнятними. Взаємодія між туманим, що нагадує сон, все ще неорганізованим змістом сфери творення і інтерпретаціями, які за суттю – цілісні, організовані думки й об’єкти, може призвести до стану спустошення або ж до природної передчасної консолідації змісту сфери творення [2, 233].

Психолог повинен прийняти регресію і створити таке оточення, такий клімат, в якому регресія змогла б стати загальним переживанням для майєвтика і клієнта. Це так важливо й тому, що в таких станах будь-який зовнішній тиск тим чи іншим чином підсилює у клієнта і без того достатньо виражену тенденцію створювати стосунки нерівності між ним і його обертами, закріплюючи схильність до регресій [2, 234].

Оскільки наблизитись до базисного дефекту одразу не можливо і у аналітика є час настільки пізнати клієнта, щоб відрізнити його мовчання, як зустріч із “самим з собою”, від опору, ознаки страху переслідування, нездатності справитись із депресивними тривогами.

Мужність терапевта полягає в тому, щоб утриматись від інтерпретацій, навіть дуже коректних, щоб дати можливість особистості відчути свою самість, налагодити спілкування із самим собою, тому що лише особистість може зрозуміти, що притаманне їй, а що ні [2, 235]. Така ситуація висуває до аналітика більші вимоги, ніж до розуміння вербальних асоціацій. У аналітика має вистачити мужності і витримки, щоб не стати для клієнта всемогутньою постаттю, настільки мудрою і впливовою, щоб зрозуміти навіть не вимовлені думки клієнта і адекватно реагувати на них; ще в цій ситуації не можна покладатись на слова, які б підштовхували клієнта до передчасного переходу в Едипову сферу, що призвело б до перепон подальшої терапевтичної роботи. І це не означає, що аналітик втрачає своє значення чи виконує пасивну роль; навпаки, роль аналітика має величезне значення, і головне завдання не в тому, що його присутність завжди має відчуватись, а в тому, щоб він був на певній дистанції. Ця дистанція не має бути занадто великою, щоб клієнт не почувався покинутим, але вона не має бути і занадто близькою, щоб не викликати у пацієнта почуття несвободи, а відповідати актуальній потребі клієнта. Отже, аналітик повинен бути досвідченим і толерантним, функціонувати в період регресії, як людина, котра надає середовище і час. Це означає, що він зобов'язаний надолужити втрати клієнта, які той переживав колись дуже давно, і виявляє про нього більше піклування, любові, прихильності, ніж робили на самому початку його життя його батьки. Аналітик справді повинен надати йому, і по змозі, лише на планових сесіях, достатньо часу. Мета його роботи – допомогти клієнту знайти самого себе, примиритися із самим собою. Проте шрам у душі його залишиться назавжди. Окрім того, потрібно дозволити клієнту знайти свій особистий шлях у світі об'єктів, а не наставляти його на шлях “істинний” за допомогою інтерпретації. Лише в цих межах аналітик повинен допомагати особистості “народити” істину, створюючи потрібне оточення, світ об'єктів, проте об'єкти (перш за все сам аналітик) не повинні бути волонтаристами, тими, хто вороже

втручається. Адже це призведе до тієї нерівності між суб'єктом і об'єктом, від якої терапевт і повинен позбавити клієнта.

Деяким пацієнтам потрібно багато часу для зцілення від травми, а саме – настільки, наскільки цього потребує цей процес. Аналітик разом із клієнтом проходить цей процес, тому що самому клієнтові, як правило, занадто важко пройти його самостійно. У цей момент клієнт потребує не так інтерпретації, як створення тієї атмосфери, якої він потребує як клієнт, так як опрацьовуються проблеми домовленнєвого рівня розвитку. Людина не може відмовитися від невербальних методів експресії на користь вербальних засобів, і тут потрібно виявити терпіння і повагу. Аналітик повинен бути готовим пройти всі етапи виходу з регресії разом із клієнтом. Немає потреби прискорювати цей процес за допомогою інтерпретацій, навіть якщо вони правильні і важливі, їх можуть сприйняти як нерозуміння психотерапевтом того, що діється в душі клієнта. В цьому випадку інтерпретації лише уповільнюють терапевтичний процес замість того, щоб прискорити його. Найголовніше, що повинен робити психотерапевт майєвтичного спрямування, – це бути свідком, адже аналіз проходить у сфері базисного дефекту; пережити самому цей тяжкий емоційний стан неможливо; це можна зробити лише в рамках стосунків, наприклад, між аналітиком та клієнтом [2, 242].

Якщо аналітик зможе надати стільки часу для розвитку цього процесу, скільки потрібно, штучно не прискорюючи його, а також підтримувати потрібну в такому випадку атмосферу примітивних відносин, виявляючи терпіння і пропонуючи інтерпретації, що не втручаються в процес, то манера співпраці пацієнта порівняно з тим, що було раніше, дещо зміниться, створюючи враження, що в нього з'являються бажання і здібності до переоцінювання своєї позиції в стосунках зі своїм об'єктом, а також переглянути свої можливості прийняти навколишній світ, інколи дуже непривабливий і бездушний. Аналітик не прагне до негайного і повного розуміння, до того, щоб організувати і змінювати все небажане за допомогою своїх коректних інтерпретацій; скоріше, він більш терплячий до страждань пацієнта і здатен із ними миритися – він може визнавати їх суб'єктивну значущість замість того, щоб стверджувати свою терапевтичну всемогутність, намагаючись проаналізувати їх. Аналітик обходить і іншу спокусу – він не намагається керувати життям клієнта, який регресував, виявляючи повне співчуття, огорожуючи його від занадто високих вимог оточення – іншого різновиду реакції всемогутності. Психотерапевт майєвтичного спрямування не бажає також викликати у свого клієнта “корегуюче емоційне переживання”. Навпаки, якщо аналітик відчуває найменший нахил відповідати на реакцію свого

пацієнта якоюсь реакцією, то він може поставити точний діагноз, що робота сягнула рівня базисного дефекту, проте він не може ні в якому разі піддаватись [2, 243]. Ця символічна дія створює особливі стосунки між аналітиком та пацієнтом, які в певному розумінні приносять взаємне задоволення. Для того, щоб не розвивалися злоякісні форми регресії, треба дотримуватись деяких умов: по-перше, дії аналітика не повинні створювати ризик перетворення його у всезнаючий і всемогутній об'єкт; по-друге, він повинен бути впевненим у тому, що задоволення приведе не до посилення збудження пацієнта, а до стану спокійного, тихого благополуччя, до порозуміння між пацієнтом і аналітиком.

Так клієнт поступово повертається з регресії. Це повернення може бути і неостаточним, можливі й рецидиви, проте це завжди є кроком уперед на довгому шляху. Однак не можна сказати, що це початок чи кінець на шляху до кращої інтеграції его пацієнта. Суть – у встановленні нових стосунків між пацієнтом і деякими елементами його світу, між якими немає зв'язку через його базисний дефект.

Людина також усвідомлює власну здатність до подібних взаємодій, а також межі та міру власної самостійності та індивідуальної сили у протистоянні світові. Проте не тільки осягнення меж власного ества відкривається їй в акті творчої взаємодії зі світом. Людина пізнає можливості виходу за ці межі подолання встановленої міри відкритості світові. Тому творчість завжди є потрясіння, в якому долається замкнутість лядського життя, відкривається новий простір існування. У творчому акті людина переживає злет духу, творення “нової себе”. Цей акт – саморозкриття сил людського буття, єдиного і неповторного. Саме в творчому акті особа вибудовує власний світ, формує змістовий простір свого життя.

“Хоча здатність перетворювати світ дана людині за сутністю самого способу існування в реальності, ця здатність має бути розгорнута, досягнута, як здатність бути особистістю, бути суб'єктом, бути індивідуальністю, яка ніби у згорнутому вигляді властива людському буттю, а протягом свого життя людина “розгортає” ці здатності від віку до віку, від одного стапу розвитку до іншого, від одного рівня їх здійснення до іншого, так і здатність творити, звершувати себе як носія та володаря величної культуротворчої сили поступово розгортається людиною. Лише на певному етапі своєї життєдіяльності людина здатна сформуватись як суб'єкт власної культуротворчої сили, що свідомо і цілеспрямовано “застосовується”, “прикладається”. Саме тоді кожний акт діяння людини стає творчим актом, в якому не просто виявляються активність людини щодо певних явищ світу та здатність певним чином реагувати на їхні сутнісні впливи. В кожному окремому діянні людина створює нову

сутність, народжує новий зміст, новий світ її ідей та ідеалів” [7].

Кожна людська особистість неповторна, значуща, через кожну особистість звершується історія людства, тому що кожна людина обдарована своєрідними можливостями та здібностями для нового творення. Тому результати її творчості завжди неповторні. Дуже часто, в своєму поступальному розвитку, людина оволодіває цими можливостями, звершуючи себе і світ як такий.

Проте часто-густо бувають такі етапи в людському житті, коли особистості досить важко збагнути себе або ж спрямувати творчу енергію в конструктивне русло.

Особистість, як учасник психотерапевтичної взаємодії, постає в ньому з боку тієї самої системи цінностей і особистісних сутностей, що виступають як об'єкт можливого перетворення. Психолог здебільшого ніяк не впливає на події в світі, він може лише змінити інтерпретацію цих подій і ставлення до них. Тому в процесі майєвтичної взаємодії психотерапевт спрямовує взаємодію із особистістю в русло пізнання нею себе, своїх цінностей, свого призначення. Гуманістично орієнтована психотерапія здатна допомогти особистості усвідомити свої творчі резерви і ціннісні перспективи саморозвитку. У цьому їй прислужуються основні положення Н.Маслоу, К.Роджерса, В.Франкла, Г.К.Юнга, Р.Асаджолі, Х.К.Льойнера, Г.О.Балла.

Розглядаючи природу людини та її хвороби, представники цього напрямку піддають критиці класичний психоаналітичний підхід, зокрема тлумачення в ньому етичної сфери – бажань, вибору, ставлення індивіда до інших. Через психоаналітичну практику та надання особливого значення технічним прийомам людина стає безликою, ізольованою, керованою, досяжною для аналізу та розрахунку, а тому приниженою. Гуманістично орієнтована концепція звеличує людину, долає її відчуження, заохочує максимально повне дослідження унікальності її природи. У цьому полягає її трансцендентна сутність. Як писав В.Франкл [11], “людина за своєю суттю прагне знайти мету і здійснити своє призначення в житті”.

Представники гуманістичного напрямку в психотерапії схильні вбачати в людині істоту природжено активну, що бореться, самоутверджується, підвищує свої можливості, маючи майже безмежні здібності до позитивного зростання. Тому зусилля психотерапевтів спрямовані на особистісний розвиток пацієнта, а не просто на лікування хвороби. Представники гуманістичного напрямку використовують такі широкі поняття, як “самовизначення”, “творчість” і “методологію”, прагнучи до максимальної інтеграції розуму, тіла і душі людини в разі порушення її цілісності. Патологія розуміється як зменшення можливостей для самовираження, як результат блокування,

пригнічення внутрішніх переживань. Невротична особистість розглядається як пригнічена, а невроз – як основний, універсальний, що призводить до відчаю, як результат відчуження індивіда від себе, свого світу. За Н.Маслоу [8, 90], патологія – це ослаблення людини, втрата або ж поки ще нездійсненність людських можливостей, страх пізнати саму себе – зрозуміти свої емоції, імпульси, здібності, потенційні можливості, своє призначення. Таким чином, хвороба, що включає всі психіатричні поняття, і здоров'я розташувалися на континуумі: ким людина мріє бути – ким людина має змогу стати.

Психотерапевтичні зустрічі діють через сам факт їх новизни. Під час їх проведення психотерапевт виступає каталізатором, за допомогою якого пацієнт реалізує свої латентні і кращі здібності для саморозвитку.

Звичайно, під час терапевтичних взаємостосунків можуть існувати розбіжності, проте вони вирішуються в процесі конструктивного терапевтичного діалогу психотерапевта і пацієнта. Це характерна рисою багатьох шкіл цього напрямку. Важливого значення набувають почуття, що пробуджуються, людські взаємостосунки, за яких кожна людина намагається відверто спілкуватися з іншою.

Гуманістичний напрямок у психотерапії передбачає терапевтичний союз не лише як стосунки лікаря і пацієнта (як у динамічній психотерапії) або учителя і студента (як в поведінковій психотерапії), а й стосунки між двома особистостями.

К.Роджерс [8, 30] писав: “Вступаю у взаємостосунки не лише як учений, не лише як лікар, який може точно визначити діагноз і призначити лікування, а як особистість, що вступає в особисті взаємостосунки”.

Т.О.Флоренська в статті “Діалог як метод психології консультування” [10, 44 – 453], досліджуючи проблему наукового статусу практичної психології, підкреслює, що ця проблема може бути вирішена в контексті прийняття практичної психології як гуманітарної науки зі своєю методологією, що відрізняється від методології природничих наук. Практична психологія особистості звернена до суб'єкта як неповторної індивідуальності, тому до її вивчення не можна застосовувати методи об'єктивної експериментальної психології, що вивчає загальні і типологічні властивості і закономірності психіки “людини взагалі” як об'єкта дослідження.

М.М.Бахтін в “Естетичі словесної творчості” [див.3] писав про дві протилежності “річ” і “особистість”. Чим ближче до особистісної межі, тим більше і більше методи об'єктивної науки не спроможні дослідити “мікрокосм” особистості. Об'єктивній науці для оволодіння предметом потрібна точність. Проте особистість характеризується свободою, тому установка на оволодіння нею протиприродна. В науці про

особистість критерієм є не “точність пізнання, а глибина проникнення”.

Зрозуміти внутрішній світ особистості неможливо шляхом “безчасного нейтрального аналізу”, неможливо це і методом вчування, злиття з ним, оскільки світ цей незмірно глибокий. Лише в процесі спілкування з людиною можливе розкриття глибин її душі. І таким методом пізнання душі людини є діалог. За словами М.Бахтіна, дослідження стає запитанням і відповіддю – діалогом [2, 459].

Відродження старовинного майєвтичного діалогу у справі психологічної допомоги особистості відповідає потребі у виявленні й розвитку творчих потенцій кожної особистості. Кожна людина повинна мати можливість виявити себе. У цьому зацікавлені як окрема особистість, так і все суспільство.

Людина сприймає світ, в якому живе, через вуаль своїх емоцій, накопиченого досвіду, чужих думок: вона думає, що мислить об’єктивно, тоді як насправді перебуває в полоні суб’єктивного настрою. У суб’єкті часто відсутня внутрішня єдність і ніби співіснують різні самостійні особистості, які визначають його почуття, думки, дії.

У процесі майєвтичної взаємодії відбувається звернення до себе, до свого внутрішнього центру, свого справжнього ества, найпотаємнішої і невідомої нам частини себе. Майєвтик, як провідник цього творчого процесу, бере на себе обов’язок спрямовувати діалог у русло глибшого пізнання свого співрозмовника і самого себе.

Сократівський діалог можна уявити у вигляді своєрідної інтелектуальної боротьби, в процесі якої коригуються непослідовні, суперечливі і бездоказові судження хворого. Майєвтик послідовно, крок за кроком, підводить пацієнта до необхідного і запланованого висновку. В основі цього процесу лежить логічна аргументація, яка становить суть методики сократівського діалогу. Під час бесіди психотерапевт ставить запитання пацієнту, щоб той давав лише позитивні відповіді, на основі чого пацієнт підводиться до сприйняття судження, яке на початку бесіди не сприймалося, було незрозумілим чи невідомим.

Е.Кречмер, обґрунтовуючи ефективність психологічних впливів, в основі яких лежить переконання [5, 580 – 581], слідом за Дюбуа характеризував методи переконання із висуванням переконливих логічних доводів як метод “древнього Сократа”. При зоогенних неврозах, пов’язаних із втратою смислу життя, в процесі логотерапії також застосовується методика сократівського діалогу, яка дозволяє підштовхнути пацієнта до відкриття ним для себе адекватного смислу життя. Велику роль при цьому відіграє особистість самого майєвтика, однак нав’язування ним свого розуміння смислу життя неприпустиме.

Серед методик емоційно-стресової психотерапії В.С.Рожнов [5, 580] називає раціональну терапію у вигляді сократівського діалогу.



Під час емоційно-насиченої бесіди майєвтик уміло поставленими запитаннями підводить хворого до усвідомлення необґрунтованості його побоювань. Стійкий психотерапевтичний ефект завдячує тому, що пацієнт вважає, що він сам прийшов до нових для себе суджень і висновків і вони відповідають його системі особистісних установок.

Г.Б.Геренштейн у своїй книзі “Вступ у практичну психотерапію” [5, 580 – 581] наводить приклад психоаналітичного лікування, в якому в бесідах із пацієнтом описував фрагмент розмови як сократівський діалог. За допомогою сократівського діалогу майєвтик робить спробу переконати хвору, що невротичний симптом зникне після того, як вона усвідомить його сутність. “Скажіть, – кажу я їй, – до якого життєвого розряду життєвих явищ ви відносите, наприклад, сновидіння – свідомих чи не свідомих?” – “Ну, звичайно, несвідомих”. – “Так. Вам сняться кошмари?” – “Так, я інколи страждаю від них уві сні”. – “Як так страждаєте?” – “А дуже просто: мені буває інколи так тяжко і я так кричу від болю, що просто задихаюся і просипаюся спітніла”. – “І все це від сновидінь, зумовлених грою несвідомого?” – “Саме так”. “Уявіть тепер, що я, лікар, спостерігаю, як ви страждаєте від такого кошмарного сновидіння, коли ви кричите від болю, задихаетесь, то що я, на вашу думку, повинен зробити: ввести вам морфій чи покласти компрес на серце?” – “Та просто розбудіть мене”. – “Для чого ж вас будити?” – “А для того, щоб мені стало зрозумілим, що це був сон”. – “Так ось у чім річ! Значить, для того, щоб звільнити вас від страждання, зумовлених грою несвідомого, ви пропонуєте вас розбудити і таким чином піддати їх контролю свідомості, і лише тоді, коли ви зрозумієте, що це лише кошмарний сон, ви позбавитесь цих страждань. Так само і тут. Оскільки ви не розумієте, звідки це у вас, ви й страждаєте, як від кошмарного сну; коли ви зрозумієте, які мотиви їх зумовлюють, – ви від нього позбавитесь. Чи припускаєте ви це?” – “Так, тепер для мене все зрозуміло”.

Описаний приклад показує, що майєвтичний діалог може бути елементом різних особистісно-орієнтованих психотерапевтичних методів, метою яких є прилучення пацієнтів до співпраці і розширення сфери його свідомості.

Діалого-діалектична майєвтична взаємодія має багатозмістовну, синтезовану природу. Тому в програмах індивідуального консультування із проблем саморозвитку особистості ми використовуємо: майєвтичний діалог як такий і майєвтичну взаємодію, що має пролонговану структурну організацію. Оскільки суб’єкти майєвтичної взаємодії перебувають постійно в розвитку, то майєвтична взаємодія має характеризуватися багатозмістовністю результату, отриманого внаслідок здійсненого майєвтичного впливу.

Майєвтик виступає активним учасником цієї взаємодії з метою здійснення “розвиваючого впливу” на особистість, що постає провідним суб’єктом майєвтичної взаємодії.

Майєвтичну взаємодію як метод самопізнання, що відповідає потребі у виявленні й розвитку творчих потенцій особистості, можна охарактеризувати, використовуючи, як основні, такі наведені далі категорії.

1) **Д і а л о г** на рівні суб’єкт-суб’єктних відносин, де розподілені ролі між майєвтиком та його співрозмовником.

2) **В н у т р і ш н і й д і а л о г** – форма взаємодії різних точок зору, які розвиваються одним і тим самим суб’єктом. У суб’єкт-суб’єктному спілкуванні особистість використовує не сам хід внутрішнього діалогу, а лише його підсумок. Суб’єктом заволодівають різні погляди, взаємодія яких і породжує внутрішній діалог. У процесі майєвтичної самоповивальної дії у внутрішньому діалозі можна встановити канал спілкування із надсвідомістю і навчитися знаходити опору в своєму власному “я”, не потрапляючи під вплив інших особистостей.

3) **І р о н і я**. Саме іронія, в процесі майєвтичного діалогу, змушує співрозмовників конкретизувати абстрактні уявлення, спробувати поглянути на них іншими очима, розвинути їх далі. Майєвтична іронія приховує в собі безцінну, проте просту, як усе геніальне, істину – допомагає особистості вийти за рамки традиційного мислення, вийти на рівень творчості. За допомогою іронії майєвтик намагається допомогти особистості зрозуміти і виявити творчі потенції, змушує критично ставитися до свого життя, до своїх вчинків. Отже, за допомогою іронії майєвтик намагається: виявити сутність особистості; сприяти піднесенню співрозмовника до високого емоційного рівня сприйняття проблеми; подолати застарілі норми.

4) **К а т а р с и с**, як радикальне очищення, як внутрішнє звільнення, яке може стати вихідним кроком до нового початку. Криза, зміна відбувається в душі особистості подібно до прориву. Головне призначення катарсису – в можливості нового початку та розкриття людської креативності.

5) **С и л а д у х у, в о л я** – здатність особистості до вільного волевиявлення відповідно до своєї внутрішньої природи, а не під впливом зовнішніх сил. Звершивши над собою акт самоповивальної майєвтичної дії, ми все частіше маємо справу з обставинами, що потребують звернення до волі. Проявивши її, ми стаємо більш сильними та вільними. Коли не проявляємо – життєві обставини володіють нами. Отже, воля, за належного до неї ставлення, може зміцнювати особистісну силу та служити вільному самовиявленню.

6) **І н т у ї ц я** – особливий інструмент внутрішнього бачення.

Інтуїтивна свідомість врешті-решт перевершує раціональну свідомість, точніше – включає її в себе, змінивши та переосмисливши її. Інтуїція може заповнити деякі прогалини в ланці дедуктивних роздумів, але це не виключає логічної обробки інформації. Інтуїція може лише почати певну стадію дослідження, тому що вона – лише зародок думки і не може бути критерієм побудови і оцінювання нових наукових надбань.

7) **С а м о п і з н а н н я**. Особистість виходить на рівень усвідомлення, що, пізнаючи світ, пізнає себе і, звершуючи над собою самоповивальні дії, виходить на новий рівень осмислення буття, підносячись над ним. Людина розкриває себе, створює світ своїх цінностей і цим самим дає збутися світу через свою особистість.

Допомога майєвтика може лише наштовхнути на шлях самопізнання. Пізнати себе, зрозуміти свою сутність спроможна лише сама особистість.

Отже, особливості майєвтичної взаємодії в психології консультування полягають у спрямованості дій на активізацію мислення особистості, за допомогою яких активізується пізнавальна діяльність суб'єкта, відбувається самотворення психіки, з'являється потреба в самопізнанні та самореалізації.

Багато хто з тих, які потрапили у майєвтичний процес, переоцінюють свої цінності, відкидають усе те, що вони раніше вважали гідним своїх поривань, починають переосмислювати своє життя та свої ідеали.

Ми повинні сказати і про негативний момент цього процесу – минуле життя витісняється, і цим самим породжується дисбалансний стан, у якому вже перебувала людина, коли протилежності усвідомлених добродійностей та цінностей були ще не усвідомленими та загнаними в найпотаємніші куточки душі.

Але зараз, завдяки цій протилежності, котра має перейти в іншу якість, може статися процес вирізнання. Проте може статися і конфлікт із самим собою, через втрату ідеалів. Через це, каже Сократ, не кожен може бути учасником майєвтичного діалогу. Обмеженість, примітивність мислення інколи так закріпачують думку, що вона вже не здатна пустити нові паростки. Проте тривала праця, жагуче бажання та любов до своєї справи могли б зробити диво.

На допомогу особистості може прийти майєвтик. У процесі майєвтичного діалогу відбувається звернення до себе, до свого внутрішнього центру, свого справжнього ества, найпотаємнішої і невідомої нам частини себе.

Майєвтичний процес розпочинається діалогом у рамках суб'єкт-суб'єктних відносин, де розподілені ролі між майєвтиком – ведучим

майевтичного процесу – та його співрозмовником.

Мета майсвтика – пробудити особистість, спрямувати на пізнання себе, однак не нав'язувати своїх думок.

Свосвідність духовної сутності особистості – не лише в її змісті, але і в механізмах, що її породжують. Ціннісні надбання суб'єкта не дані йому безпосередньо від народження. Вони поступово формувалися, кристалізувалися, стикалися в глибинах свідомості із пережитками минулого світосприйняття, із сумнівами або з беззастережними доказами розуму. Отже, духовне надбання, самопізнання приходить і через самоспілкування, через внутрішній діалог як спір “часткових суб'єктів” у “республіці суб'єктів” [як влучно визначив особистість С.Рубінштейн].

Пошук смислу життя як позиції, що визначає все існування суб'єкта, його поведінку та діяльність, відбувається в боротьбі та взаємодії двох сил егоїстичного бажання індивіда – ствердити свої вітальні інтереси як вершину ієрархії цінностей і альтруїстичного підпорядкування ним особистісного буття інтересам людства. Отже, духовні цінності особистості – це “підсумок взаємодії часткових суб'єктів”, що її складають.

Роздуми М.Бахтіна [див.2] над проблемою діалогу дали йому змогу встановити, що зміст може актуалізуватися, лише зіткнувшись з іншим (чужим) змістом, хоча б із запитанням у внутрішньому діалозі. Щоразу зміст повинен зіткнутися з іншим змістом. Актуальний зміст належить не одному (одинокому) змісту, а щонайменше двом, що зустрілися і зіткнулися. Не може бути “змісту в собі” – він існує лише для іншого змісту, лише разом із ним.

Отже, у внутрішньому діалозі можуть формуватися етичні цінності особистості, які згодом переносяться на іншого суб'єкта, до якого, за класичною формулою істинної моралі, я повинен ставитися так само, як і до самого себе.

Духовне надбання особистості – дворівнева система ціннісних оцінок: нижній рівень – емоційний, катарсисний, проте не усвідомлений; верхній – раціональний, усвідомлений, пропущений через “рецензію” совісті, “самокритики”, яку здійснює в свідомості індивіда одне з його “я” в полеміці з іншими в процесі внутрішнього діалогу. І чим інтенсивніше інтелектуальне життя суб'єкта, тим більшою є його потреба усвідомити свої ціннісні орієнтації через такий ефективний інструмент розумової обробки свого досвіду, як діалог із собою.

Внутрішній діалог – результат роздвоєння особистості, але не на суб'єкт і об'єкт, що дає змогу їй здійснювати самооцінювання, подібне до оцінювання поведінки інших людей, а на різних суб'єктів, в зіткненні духовних позицій яких і усвідомлюється система

цінностей даної цілісної особистості. Як ми зазначили, екзистенційні цінності утворюються, власне, в процесі внутрішнього діалогу “часткових суб’єктів”, кожен із яких обстоює свої погляди на сутність життя, і в підсумку одна з позицій, що стикаються, перемагає, збагатившись позицією опонента.

Необхідність внутрішнього діалогу в процесі усвідомлення суб’єктом суті свого життя спричинюється складністю певною типу цінностей і їх особливо важливою роллю в людському житті. Багаторазове звернення особистості до своїх актуальних проблем, в процесі суб’єкт-суб’єктного спілкування та внутрішнього діалогу, виходить на новий рівень осмислення нею своєї сутності, своїх цінностей. І згодом, коли вона усвідомлює це надбання, викристалізовується концептуальне ядро її самосвідомості.

Більшість людей має великий запас життєвої енергії, отже виникає проблема в її орієнтації. Особистість повинна зрозуміти сама, без чужого тлумачення чи нав’язування, своє єство, своє призначення. Людина повинна відчувати потяг, впевненість, насолоду, втіху, комфортність від тієї справи, якою вона займається. Власне єство зможе зрозуміти це. Лише сама людина має право вирішувати цю проблему. Це – головне в бутті особистості, те, заради чого вона прийшла в цей світ. Проте, на превеликий жаль, здебільшого справа складається так, що дуже часто особистість не спроможна дати спрямування своїй життєвій енергії. Саме в цьому випадку на допомогу особистості може прийти майєвтичний метод. І саме тут має бути вчинена спроба самоповивальної майєвтичної дії, що розгортається в такій послідовності:

- 1) центральне місце в праці з волею посідає усвідомлення того, що ми збираємося робити і як саме збираємося це робити, при цьому ми виходимо із ясного усвідомлення, із “я”;
- 2) ми запитуємо себе, яка мета найважливіша для нас зараз, і приймаємо рішення досягнути її;
- 3) думаємо, як досягнути її найкраще, підшуковуючи методи для її досягнення;
- 4) потім розпочинаємо осмислювати дії для досягнення поставленої мети;
- 5) водночас ми можемо дозволити собі, в разі необхідності, змінити свої плани, не страждаючи від цього і навіть знаходячи в цьому насолоду, тому що свідоме волевиявлення – ось у чім ключ до розвитку волі. Ми можемо проявляти свою волю лише з центру свого єства, із “я”. Всі інші форми волі – це психологічні монстри, воля, одержима якимось почуттям, яке не відповідає суті нашого єства. Прикладаючи великі вольові зусилля, люди, як правило, знаходяться

в полоні якогось почуття або бажання. Це насилля над особистісним "я". Справжнє призначення волі – в тім, щоб спрямовувати особистість і зовсім не в тому, щоб силувати її до будь-чого.

Розглядаючи зачатки самоповивальної майєвтичної дії особистості, ми масмо на увазі високодуховну особистість. Завдяки майєвтиці відбувається формування її духовного характеру. В той момент, коли вона приймає рішення, формується її характер, індивідуальність, особистість вдосконалюється, переростаючи саму себе.

Звершивши над собою акт самоповивальної майєвтичної дії, ми все частіше маємо справу з обставинами, що потребують звернення до волі. Проявивши її, ми стаємо більш сильними та вільними. Коли не проявляємо, життєві обставини володіють нами. Отже, воля, за належного до неї ставлення, може бити ключем до особистості.

У тривалому процесі самопізнання відходить чуже та викристалізовується власне бачення світу. Проте і в подальшій праці над своїм вдосконаленням ми звертаємось до майєвтика, вбачаючи в ньому свого наставника, духовного друга.

Людина, яка не має навичок роботи зі своїм внутрішнім світом, не здатна до повноцінної самоактуалізації, не зможе досягти здійснення тих можливостей, які приховані в глибині її душі.

Багаторазове звернення майєвтика до одних і тих самих процесів виховує у нас звичку до роздумів. Ми все глибше розуміємо своє ество, стаємо незалежнішими в своїх роздумах. Завдяки праці надсвідомості роздуми призводять до якогось несподіваного прозріння, поступової зміни установок.

Медитація з осмисленням (методика цілеспрямованого звернення до своїх психологічних якостей та їх осмислення) створює в нашій свідомості якісно визначене середовище. Ми створюємо його, допускаючи в наш розум лише думки, пов'язані з предметом осмислення.

Будучи в полоні якоїсь ідеї, ми можемо надати їй нового імпульсу. По-новому осмислені думки приковують наші почуття, входять у наше ество, стають частиною нашого ставлення до життя.

Особистість, яка пробудилася для надсвідомих процесів, починає усвідомлювати циклічність психічної активності:

- 1) цикли прозрінь та спонтанної творчості;
- 2) цикли сум'ять та зневіри.

Отже, підходити до виявлення своєї суті потрібно поступово, послідовно, методом спроб та помилок.

У кожній людині, в її душі мікрокосм, а отже, і макрокосм здійснюються через кожне людське буття, через кожну людську сутність. Особистість повинна пізнати себе, свою сутність, свій внутрішній світ. Вона має будувати свій світ на межі двох світів:

ідеального та матеріального. Особистість відчуває, що за буденністю стоїть світ цінностей, що дозволяє їй формувати в собі власне людську сутність. Кожен має зробити свій вибір, сам має вирішувати, що цінне для нього, а що ні. “Сутність життя – зробити свою особистість подією в світовому понятті Добра”, – зауважує український філософ С.Кримський [6]. Людина має створити свою особистість і віддати її іншим людям. Життя та смерть не залежать від людської волі, проте свій внутрішній світ створює особистість сама. У цьому розумінні зміст життя не заданий, а задається самою людиною. Потрібно будувати своє життя, орієнтуючись на внутрішні цінності, переборюючи спокуси матеріального світу. Найбільші мудреці людства, як правило, уникали безлічі варіантів хибного життя, знаючи, що накопичення багатства не наповнює життя, не дають щастя влада або продовження життя. Людина, що орієнтується на внутрішні цінності, прагне досягнення повноти життя, прагне “стати внутрішньою людиною”, писав Григорій Сковорода. Проте особистість формується не лише в собі, а й в інших людях, створюючи світ своїх цінностей. Людина, реалізуючи свою сутність, дає збутися світові через свою особистість. Це, власне, і є найвища сутність людського життя.

Життя кожної людини унікальне в тому розумінні, що ніхто не може повторити його завдяки унікальності його існування. Тому майже ніхто не повинен нав'язувати цінностей співрозмовнику. Особистість сама має вирішувати, що цінне, а що ні, що має значення, а де його позбавлено.

## Література

1. *Ассаджоли Р.* Психосинтез: теория и практика. – М., 1994.
2. *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. – М., 1963.
3. *Бердяев Н. А.* О назначении человека. – М., 1993.
4. *Гереништейн Г. Б.* Введение в практическую психотерапию. – М., 1927.
5. *Карвасарский Б. Д.* Психотерапевтическая энциклопедия. – СПб., 1998.
6. *Кримський С. Б.* Філософія як шлях людяності і надії. – К., 2000.
7. *Маноха І. П.* Творчість як засіб довершеності життя // *Киричук О.В. Роменець В. А.* Основи психології. – К., 1995.
8. *Маслоу Н.* Психология бытия. – М., 1997.
9. *Роджерс К.* Клиентоцентрированная терапия – М., 1997.
10. *Рубинштейн С. Л.* Проблемы общей психологии. – М., 1973.
11. *Флоренская Т.* Диалог как метод психологии консультирования // *Психологический журнал.* – 1954. – № 4.
12. *Франкл В.* Человек в поисках смысла. – М., 1990.
13. *Юнг К. Г.* Феномен духа в искусстве и науке. – М., 1992.

## СОЦІАЛЬНА СПАДЩИНА “ЧЕРВОНОГО СТОЛІТТЯ” ТА СУСПІЛЬСТВО СЬОГОДЕННЯ

Гегель вважав філософію виразником “духу епохи”. Понад півтора століття, що збігли відтоді, позбавили людство впевненості як щодо передбачень майбутнього, так і навіть щодо однозначних діагнозів сучасності. Погордливе гегелівське переконання у здатності філософії виявити “останній сенс” речей і людського поступу неодноразово зазнавало поразки якраз у найбільш самовпевнених діагнозах часу й перспектив людства. Філософський розум ще й дотепер не виробив належного режиму сприйняття історичних метаморфоз – того необхідного інтелектуального режиму чутливості і гнучкості концептуалізацій, які б дозволяли з високим ступенем надійності висновувати щодо змісту й результатів історичних процесів. Внаслідок цього навіть глобальні події, що різко змінюють стан речей, захоплюють людство зненацька. Впродовж останніх ста років практично всі історичні катаклізми поставали несподіванкою, якої ніхто не очікував. Хоча *post factum* людська свідомість сприймає їх не тільки як закономірні, а й як невідворотні.

Такою зовсім неочікуваною виявилася Перша світова війна, колізії та наслідки якої визначили обличчя ХХ століття. Навіть її найповажніші ініціатори ще незадовго до її початку вважали війну малоймовірною, а її тривалість, страхітливий характер та апокаліптичні наслідки не могли уявити в найжахливішому сні. Так само прихід більшовиків до влади та створення ними комуністичної держави вони самі ще у квітні 1917 року, за кілька місяців до подій, не уявляли і не планували. А коли владу було захоплено, ніхто не очікував, що вона втримається надовго. Даний перелік можна продовжувати, завершуючи його крахом та зникненням СРСР, а через 10 років – сюрреалістичною атакою терористів на вежі Всесвітнього торгового центру. Незвідана історія триває, і люди й дотепер не звідали того світу, у якому живуть.

З цієї обставини можна було б зробити висновок щодо актуальності філософсько-історичних розвідок та узагальнень, від яких слід очікувати відповіді на гострі питання сучасності. Тим часом власне філософія історії – на відміну від соціальної, політичної та практичної філософій, що обіймають авансцену інтелектуального життя, – лишається в тіні. Тим більш помітно це у вітчизняному дискурсі, в якому філософсько-історичні праці поодинокі і зазвичай не розв’язують масштабних теоретичних завдань. Відрадным



винятком є багатопланова праця академіка М.Поповича “Червоне століття”. Вона не тільки сама по собі є важливим інтелектуальним здобутком у розробці питань, яких торкається. Можливо, ще більш евристично значущою є загальна філософсько-історична настанова, що скеровує авторський аналіз – епістемологічний *режим роботи* з непростими сюжетами сучасної історії, які є стільки ж свідченнями подій, що відбулися, скільки й схопленням актуальних смислових диспозицій сучасного світу.

Наскрізним сюжетом книги, її імпліцитним змістовим стрижнем (що відобразилося, зокрема, й у назві) є розгляд генезису, розкладу, ефектів панування та, зрештою, долі тоталітарних режимів (а разом з тим і долі людини, залученої в ситуацію тоталітарного панування). Увага до даної теми вочевидь не відповідає поширеному нині умонастрою. Проблема тоталітаризму напозір видається позбавленою актуальності навіть щодо країн, які зазнали панування тоталітарних режимів. Тоталітаризм, за усіма явними ознаками, поринув у минуле, яким віднедавна стало ХХ століття. Ідейна матриця, визначальна для всього минулого століття, виглядає як цілковито відпрацьований проект, позбавлений будь-якого інтелектуального чи енергетичного ресурсу.

Враження посилюється інколи виникаючими ремінісценціями щодо тоталітарних режимів, які містять випадкові і почасти кон'юнктурні проекції тоталітарних ідей і практик на процеси сьогодення, а також малопродуманими спробами спорудити якісь концепти на кшталт “неототалітаризму” і подібні до них. Сучасний політичний словник вочевидь відторгає такі спроби, виробляючи інший тезаурус для позначення загроз та ризиків нинішнього світу. З царини соціально-філософської аналітики ідея тоталітаризму (як спосіб розуміння актуальної дійсності) емігрувала радше до пропагандистського дискурсу, втрачаючи залишки інтелектуальної поважності. Тоталітаризм остаточно перетворився на одіозний ярлик, своєрідний жупел, який цілком свавільно використовують для ідейних обвинувачень та дискредитацій. Перефразуємо відомий вислів: що було історичною трагедією, перетворилося на журналістський фарс. Прикмета “фейлетонної доби”, як колись висловився про наш час Г.Гесе.

Навряд чи на часі вести мову про реальність тоталітарної загрози, уявляючи її у старій формі тоталітарних утопій, що їх втілювали в собі фашистські та комуністичні держави. Разом з тим доречно поставити питання: чи не потребує тоталітарний феномен переосмислення? Тоталітаризм у страхітливій імпазантності червоної та коричневої диктатур насправді можна вважати минулим, але чи є

вони його єдиною доконаною формою? Необхідно аналітично повернутися до витоків тоталітаризму, щоб досягнути його правдиву історичну долю. Таке теоретичне завдання тим більш виправдане в контексті соціально-філософського аналізу сучасного українського суспільства та його історичних перспектив.

З огляду на сказане проаналізуємо основні концептуалізації, які використовує М. Попович для теоретичної демаркації феномена тоталітаризму. При цьому засадничі значення мають два питання: що дає змогу схарактеризовувати соціальний порядок як тоталітарний? І в якому відношенні перебуває досвід тоталітаризму щодо реалій сучасного світу?

Вихідне визначення тоталітаризму полягає в тому, що він є нещадний й неправовий “режим тотального контролю держави над нацією” [5, 578], який передбачає цілковите підпорядкування суспільства державі. Разом з тим М.Попович слушно зазначає, що прагнення до всеохопного контролю властиве не тільки тоталітарним режимам. Воно “має в історії людського суспільства глибокі корені”, що вимагає розрізняти “суспільства тотального контролю і тоталітарні суспільства” [там само]. Справді, прагнення до контролю властиве всім диктаторським чи авторитарним режимам, а в більш загальному сенсі – в межах визначених правом компетенцій – навіть становить невід’ємний компонент діяльності більшості державних органів. Тому в розумінні тоталітаризму необхідно піти значно далі самого слова “контроль”, розкриваючи його тоталітарні якості, внаслідок яких “контроль” перетворюється на всеохопне й беззастережне панування.

Внутрішнім запереченням всеосяжності контролю є конкретність, партикуляризм контролюючої (зрештою – владної) інстанції. Будь-який частковий, конкретний інтерес або воля, що намагаються підпорядкувати собі все суспільство і всі вияви життя, неминуче прирікає себе на поразку в скільки-небудь тривалій часовій перспективі. Лише інстанція всезагального гатунку має можливість послідовно здійснювати всеохопний контроль, бо її перевага над будь-яким особливим інтересом незаперечна.

Тому інстанцією, яка здійснює тотальний контроль, не може бути якась окреме соціальне тіло, навіть таке велике і всюдисуще, як держава. У своїй діяльності і своїх повноваженнях держава надто конкретна. Сама по собі вона не має незаперечної переваги перед іншими соціальними тілами. Беззастережно може панувати лише *трансцендентальна сила*, яку неможливо ототожнити з жодним конкретним соціальним тілом. Особливістю тоталітарного контролю є те, що він знаходить цю силу і апелює до неї. У тоталітарному

суспільстві панує і беззастережно все собі підпорядковує не сама по собі держава, навіть не партія чи вождь, а *тоталітарний рух*. Усі інші владні інстанції (найближчим чином – вожді та партія) отримують могутність лише як його втілення та персоніфікації.

Містичну, квазірелігійну природу такого типу панування важко не помітити. І це не випадкова аналогія. Якщо генезис модерного суспільства невід'ємний від “розчаклування світу” (М.Вебер [4, 316]), то його тоталітарне перетворення обертається на зворотне “зачаклування”. Негативна співвіднесеність з історичним попередником визначається М.Поповичем як важливий принцип розуміння природи тоталітарних режимів, які потрібно осмислювати не самі по собі, в сукупності відвернених ознак, а як машини руйнації попереднього складного суспільства. “Тоталітарне суспільство ХХ століття будується на руїнах більш складного й інформаційно багатого попередника, якого воно мусить умертвити. ...Тоталітарний режим залишає від цивілізації, по суті, лише техніку та те, що для неї необхідно” [5, 580].

Така “редукція до техніки” не є випадковою. Вона пов'язана не лише з тим, що техніка є необхідною передумовою, яка уможливує тоталітарне панування (одна ця обставина позбавляє сенсу пошуки тоталітаризму до індустріальної доби). Техніка для конституювання тоталітаризму – не тільки універсальний інструмент, вона становить саме осердя тоталітаризму – його, образно кажучи, “душу”. Сенс цього твердження стає зрозумілим із сутності техніки, як вона розкривається М.Гайдеггером, який, зокрема, пов'язує техніку з видобуванням енергії з довкілля: “Прихована у природі енергія вилучається, вилучене перероблюється, перероблене накопичується, накопичене розподіляється, а розподілене знову перетворюється” [7, 227]. Цей невпинний рух “добувального виробництва” охоплює не лише речовину природи, а й соціальне тіло, з якого так само технологічно вилучається енергія життєдіяльності й соціальної активності. Поняття техніки необхідно довести до соціальних технологій. Справжнім духом тоталітаризму є соціальний конструктивізм, який породжує переконання в можливості цілеспрямованої побудови “досконалого суспільства” як цікавито раціонального проекту. Реалізація такого проекту передбачає радикальні й всеохопні суспільні перетворення, що висуває на перший план насильство як засіб реалізації тоталітарної утопії.

У зв'язку з місцем і роллю насильства у конституюванні соціального порядку М.Попович проводить важливе методологічне розрізнення між авторитарними і тоталітарними режимами. “Авторитарним, – зазначає він, – с всякий лад, що вживає насильство

замість права і моралі. ...Але це ще не тоталітарна форма організації, оскільки авторитаризм не посягає на ті життєві сфери, які зазвичай знаходяться поза владними і взагалі спонукальними вимірами” [5, 580]. Натомість тоталітаризм переступає цю межу. Більше того, він її від початку не визнає, оскільки насильство для нього виступає універсальним засобом суспільних перетворень.

Трагедії людських долі і нечувані масштаби насильства приховують ту обставину, що тоталітарні проекти мали на меті людське благо і найкраще облаштування суспільства. Їх вістря спрямовувалося проти найгостріших соціальних проблем і мало увінчатися усуненням всіх соціальних суперечностей і напружень. Усі тоталітарні дії здійснювалися в горизонті очікувань кращої, щасливої і гідної людини долі. Без цієї налаштованості годі зрозуміти як самообґрунтування тоталітаризму, так і його успіх у широких масах. Тоталітарний режим поставав у місії рятівника і визволителя – дієвого, послідовного й нещадного борця за інтереси народу.

Тотальність, що є засновком і горизонтом існування тоталітарного суспільства, має цілком трансцендентальний характер. Вона не може бути ототожнена з жодною конкретною колективною ідентичністю, скажімо зі спільнотою робітничого класу чи навіть спільнотою членів комуністичної партії. Як зазначав один із провідних дослідників тоталітарних диктатур, Ф.Фюре, “немає сенсу в тому, щоб співвідносити їхні дії з інтересами яких-небудь соціальних прошарків або класів. Після придушення повстання у Кронштадті лєнінська “диктатура пролетаріату” не мала нічого спільного з робітничим класом, не кажучи вже про подальші події. І геноцид євреїв також не стояв у програмі великого німецького капіталу” [8, 269].

Відтак тоталітаризм позиціонує себе не як особливий суспільний устрій, пов’язаний з окремим соціальним інтересом, а як здійснення *всезагальних прагнень*, які навіть не обмежуються даним народом чи країною. Вони мають універсальне, *всесвітньо-історичне* значення. Це одна з *ключових, сутнісних рис* тоталітаризму, яка відрізняє його від багатьох деспотій та диктатур. Сенс тоталітаризму полягає у здійсненні *всесвітньо-історичної місії*, і тому він не може виповнитися інакше, ніж оволодівши всім світом. “Боротьбу за тоталітарне панування над цілим населенням землі, усунення будь-якої конкурентної нетоталітарної реальності закладено в самих тоталітарних режимах; якщо вони не прагнуть до глобального панування як кінцевої мети, то скоріше за все втратять і ту владу, яку змогли вже захопити. Навіть над єдиним індивідом можна абсолютно й надійно панувати лише за умов глобального тоталітаризму” [1, 442].

У якій би локальній ситуації не діяв тоталітарний дієвець, він завжди і в усьому здійснює перетворення *svitu*. Тоталітаризм – не стан, а невпинний рух перетворення суспільства, спрямований і обґрунтований виконанням всесвітньо-історичної місії емансипаторського гатунку. Тому присутнім втіленням тоталітаризму є не система інститутів, суспільний лад, економічна система чи навіть репресивна машина. Все це елементи, підпорядковані універсальї *тоталітарного руху*. Саме в промисленні тоталітаризму як руху полягає, на наш погляд, головний теоретичний здобуток відомої праці Х.Арендт “Джерела тоталітаризму”. Зокрема, авторка формулює ключову суперечність тоталітарного панування: “Коли рух, організаційно міжнародний, ідеологічно всеосяжний і глобальний за політичними прагненнями, захоплює владу в одній країні, він опиняється у явно парадоксальному становищі” [1, 439].

Тоталітарним рухом ми називаємо особливий тип суспільної динаміки, конститутивне значення для якого є процес всеохопних перманентних соціально-політичних перетворень, спрямованих на реалізацію тоталітарної утопії. Його невід’ємною складовою є нищення й унеможливлення автономії будь-яких учасників суспільного життя, саме існування, вплив та можливості яких цілковито й виключно легітимізуються їх залученістю у тоталітарний рух. У зв’язку з універсальною й справді тотальною роллю тоталітарного руху у визначенні, структуризації та організації суспільного буття навіть усталені соціальні величини – як-от держава, суспільство, економіка тощо – набувають вторинного, цілком підпорядкованого тоталітарному руху характеру. Про них в умовах тоталітаризму важко казати як про самостійні сутності, щодо яких “тоталітарність” є лише прикметником. Не випадково параграф, присвячений тоталітарній державі, до абсолютного диктату якої над суспільством інколи зводять сутність тоталітаризму, Х.Арендт називає “*Так звана тоталітарна держава*” [1, 442].

Тоталітаризм радикально десубстантивує суспільне буття, подібно до того, як його десубстантивують маси [3, 8 – 9] – ключова антропологічна передумова тоталітарного руху. Вираз “тоталітарне суспільство” як макросоціологічне поняття радше віддає данину класичним соціально-філософським визначенням, аніж фіксує точний сенс феномена. Характерною особливістю тоталітаризму є така “переналадка” – переінсталяція – суспільного життя, за якої наявна суспільна дійсність втрачає примат щодо належної суспільної дійсності. *Проект* безумовно (інколи навіть безумно) переважає над *даністю*. Віртуальна реальність утопії має незаперечний примат щодо емпіричної реальності наявного стану речей. Цю особливість

тоталітарної дійсності М. Попович промислює через колізію “нормального” і “ненормального” суспільств, зазначаючи, що “нормальне суспільство багатовимірне” [5, 581].

Тут до місця пригадати аристотелівське визначення тиранії, яку його автор пов'язує зі встановленням суцільної єдності суспільства. Проти останньої Аристотель недвозначно застерігає: “Ясно, що держава при єдності, яка постійно посилюється, перестає бути державою. Адже за природою своєю держава є певною множинністю” [2, 1265a 15]. Натомість соціальним ідеалом тоталітаризму є гомогенність. Причому не застигла однорідність маси, а перманентна рухливість тієї ж маси, активність якої ініціюють та спрямовують тоталітарні приписи. Маси, за визначенням, позбавлені основи і опори, але важливо не дати їм застигти в апатії. Їх треба позбавляти внутрішньої рівноваги, весь час втягувати в екстремальну, мобілізуючу ситуацію. Це завдання виконає насамперед тоталітарне урядування, в тому числі запускаючи для цього машину репресій. Тоталітарному суспільству “відсутність внутрішньої рівноваги саме й потрібна для того, щоб завжди були можливі спрощені силові рішення” [5, 581]. Так репресивність створює динамічну основу для тоталітарного режиму – рухливість мас – і одночасно здійснює самолегітимацію. Так забезпечується тоталітарне право на все, що вважається доцільним в обширі тоталітарного проекту. “Тоталітарне суспільство утворюється, щоб концентрувати всі зусилля навколо певної мети і зробити можливим неможливе” [5, 582]. Суцце приречене поступитися належному. Цей вирок йому виносить тоталітарна ідеологія всією системою своїх інтелектуальних обґрунтувань та спрямованих на свідомість практик.

Стан свідомості для тоталітаризму має надзвичайну вагу саме через панування віртуального над емпірично наявним. Не через емпіричний досвід повсякденного існування, структурно й семантично визначений повсякденними потребами, отримує тоталітарна людина доступ до реальності. Всі даності конкретного існування – це лише плінні обставини, якими не лише можливо, а часто *необхідно* знехтувати. Саме це є запорукою долучення до достеменної реальності тоталітарної утопії, яка в повноті свого сенсу осягається не емпірично, а тільки *ідейно*. Свідомість стає критерієм залучення в трансцендентальну реальність утопії, яка лише в належно налаштованій свідомості дістає справжній топос свого існування.

Попри це, звичайно, сама утопія позиціонує людську суб'єктивність не як своє місцерозташування, а тільки як *проекцію*. Вона аж ніяк не *суб'єктивний дух* індивідуальної свідомості, а *об'єктивний дух* історії, котрий лише *відкривається* належно

підготовленій – *ідейно зрілій*, свідомістній – людській суб'єктивності. Суб'єктивність стає *амістилицем* утопії лише настільки, наскільки *осягає* її. Сама ж утопія виступає як об'єктивна величина, цілковито незалежна від суб'єктивності. Яка саме тому має щодо свідомості та будь-яких форм суб'єктивності (бажань, прагнень, почуттів тощо) зобов'язуючий і спонукальний характер.

Щодо будь-яких суспільних устроїв ключовим питанням є не тільки їх устрій та конкретний соціальний ефект, а й здатність до самовідтворення та тривалого сталого існування у властивій даному устрою системі координат. Чимало суспільних форм мали потужний чи самобутній ефект, але виявилися історично нестійкими, скороминушими. Випробування часом -- найсуворіше для тоталітаризму. Вводячи людське існування в екстраординарний режим, тоталітаризм спромагається досягти в певних напрямках чи ситуаціях виняткових, безпрецедентних результатів. Однак втримати їх як сталі досягнення, закріпити їх і на цій основі робити подальші кроки він виявився не здатним. І справа не в зовнішніх перепонах чи боротьбі з тоталітарними режимами "ліберальних суспільств". Висловлю припущення, що позбавлений зовнішнього ворога – одного з головних чинників та стимуляторів суспільної мобілізації – тоталітаризм руйнується ще швидше. Головні причини краху тоталітарних режимів вкорінені в середині їх самих, вони їм імпліцитно властиві.

Дане твердження набуває особливої наочності, якщо мислити тоталітаризм не в традиційних формах соціологічної оптики (як-от суспільні інститути, держава, рівень добробуту тощо), а в присутній для нього формі *всесвітньо-історичного* за природою руху. Тоді, по-перше, відкривається системна значущість латентного, а почасти й оприявнюваного, конфлікту тоталітарного руху зі створеною його ж перемогою тоталітарною державою (його чітко виокремлює Х.Арендт [1, 439 – 442]). Як не парадоксально, тоталітарний рух є найбільш автентичним до своєї соціальної перемоги і переходу суспільства під його відповідальний контроль. По-друге, створені перемігшим тоталітаризмом інструменти та механізми тотального панування зазнають швидкої інволюції, потребують повсякчасного штучного оновлення. Це створює таке їх перенапруження, що поглинає левову частину їх корисної для режиму діяльності. Отже, хоч так, хоч так, "коефіцієнт корисної дії" тоталітарних механізмів невинно знижується. Особливої шкоди тоталітарному ладу завдає інволюція правлячої партії, яка виступає керманічем всього суспільства і є чи не головним провідником тоталітарного впливу. По-третє, тоталітарне панування з його нещадною експлуатацією

всього і вся, з перетворенням на норму режиму постійної мобілізації, швидко виснажує доступні ресурси, головний з яких – здатність людей до продуктивної дії.

Таким чином, день перемоги тоталітарного руху є першим днем його кризи, до певного часу латентної. Цю обставину доречно взяти до уваги, звертаючись до розгляду історії тоталітарних режимів. Не випадково маємо парадокс: власне тоталітарний режим, в його класичній, беззастережно репресивній формі існує вельми короткий термін (навіть незважаючи на штучно перервану дванадцятилітню історію “тисячолітнього рейху”, маємо близько п’ятнадцяти років класичного “червоного” тоталітаризму – від другої, сталінської революції 1929 р. до щонайбільше середини 50-х). Натомість розклад і деградація тоталітаризму охоплює період втричі більший – з середини 50-х до кінця 80-х та краху СРСР. Цю особливість констатує М.Попович, зазначаючи: “Процес розпаду і загибелі тоталітарного режиму в СРСР... йшов майже півстоліття і закінчився розвалом комуністичної імперії” [5, 594].

Головним супротивником тоталітаризму є його власне альтер его – породжений ним самим апарат тоталітарного панування, який можна узагальнити під титулом *бюрократії*. Бюрократичне переродження тоталітарного руху розпочалося разом із самим цим рухом. Тоталітаризм надає владі, примусу й насильству вирішального, майже містичного значення в будь-якій соціальній дії. З цієї настанови та відповідної практики природним чином постають вага й значущість репресивно-рескриптивного апарату, який покликаний не лише організувати цілеспрямовану дію, а й забезпечити її лояльність – цілковиту ідейну відповідність тоталітарним презумпціям та визначенням.

Тоталітарний дієвець існує та діє у жорсткій ситуації постійного самоконтролю, самоцензури. Його здатність до рефлексії поглинута перманентною, одночасною з ходом справ самоперевіркою на лояльність. Разом з тим жодна відданість не убезпечує від покарання та знищення. Як не парадоксально, тоталітарний режим, вимагаючи беззастережної покори, нищить щиру відданість своїх прихильників. Будь-яка самодіяльність, навіть жертвність на користь тоталітарній ідеї, виглядає потенційно небезпечною та підозрілою в очах режиму. Самим фактом свого існування особа скасовує маси, кидаючи цим виклик рухові як типу суспільної динаміки. Его, особистість конститується в самочинності. Якщо своєю волею особа навіть повністю віддає себе у розпорядження тоталітарного руху, навіть коли вона сама себе (і всього свого) зрікається на користь руху, здійснюючи акт самопожертви, вона має ту ваду й трансцендентальну



“провину” перед рухом, що вдіяла від власної особи. “Як” конституювалася дія тут важливіше за “що” – за зміст і спрямованість самої дії.

Тримаючи суспільство в режимі постійно здійснюваної революції, тоталітарний рух одночасно позбавляється революціонерів. Він встановлює систему клієнтських відносин між собою та учасниками руху, перетворюючи їх на слухняних виконавців, головна чеснота яких полягає у цілковитій підпорядкованості та самовідданій покорі. Діяти на власний розсуд, хоч би виходячи з відданості тоталітарним прагненням, означає по суті кидати латентний виклик імперсональному рухові, який якраз у своїй безособовості знаходить невичерпне джерело сили. Саме тому, коли класовому/расовому ворогові завдано поразки в громадянській війні, революціонера витісняє бюрократ. Він – новий і сталий герой тоталітарної революції, що перемогла. Тоді як її щирі й віддані знаряддя – герої червоної чи коричневої революції – стають не потрібними й обтяжливими для тоталітарного руху. Рух нищить тих, хто забезпечив його перемогу. Цим він доводить, що індивіди є незначущими змінними в його реєстрах.

Бюрократ є ідеальним провідником деперсоналізованих вимог і приписів тоталітарного руху. Він стає універсальною передатковою ланкою, своєрідним нейроном тоталітарної системи. Разом з тим бюрократизація є способом самозахисту та виживання в умовах тоталітаризму. Ти зрікаєшся власної волі, яку заміняє бюрократичний імперсональний припис. Енергія тоталітарного руху поширюється по бюрократичній мережі найефективніше, начебто без будь-якого спротиву й пов’язаних з його подоланням втрат. Бюрократична система обіцяє тоталітарному рухові найвищу успішність та віддачу. Тому, за відомим виразом, “кадри вирішують все”.

Однак історія тоталітарних суспільств переконливо довела, що тоталітарній ідеї не вдається цілковито витіснити та повністю підпорядкувати собі життєві інтереси особи. Утворюється якийсь неусувний залишок, який – спочатку доволі непомітний – потроху зростає все впевненіше та опановує одну за однією ділянки суспільного життя і життєві сценарії осіб. І в цьому процесі бюрократія відіграє фатальну для тоталітарного руху роль. Повна вписаність у бюрократичні рамки робить людину формально лояльною, убезпеченою від претензій. І одночасно бюрократична “бездоганність” збігається з застоєм самої справи. Рух поглинається не спротивом, а власним апаратом.

Відчуваючи цю загрозу, рух вимагає все більш експресивних виявів відданості. Саме в такому контексті постас унікальний

інструмент тоталітарного панування - "чистки". Але експресія як вимога зберігає дієвість доти, доки не винайдено імітацію. Проти тестових вимог експресивності, якими система (рух) намагається перевірити внутрішню ефективність контактів та структури дій, людина бюрократичного вишколу висуває широку палітру симуляцій. Звідси походить відоме радянське "двоємислення", щодо якого один із фундаторів советології Р.Редліх писав: "Подвійність душі радянської людини – найхарактерніша її риса" [6, 215]. Не атаки "буржуазної ідеології", не героїчне дисидентство, а непримітне всюдисущє "двоємислення" стало справжнім трунарем тоталітарної свідомості; саме воно завдало поразки доти непереможному диктату комуністичної ідеології.

Розклад тоталітарного режиму, що розтягнувся на десятиліття, висуває методологічне питання про межі тоталітарного феномена. Досить поширеною є думка, яка обмежує "радянський тоталітаризм" періодом сталінізму. Наявність даної оптики констатує М.Попович. Визначивши, що насправді хрущовський реформізм мав на меті створити "тоталітаризм без масового терору", він висновує: "Якщо не переглядати звичних дефініцій тоталітаризму, то уже режим Хрущов можна вважати посттоталітарним" [5, 600]. Як узгодити дану тезу з попередніми твердженнями книги про півстолітній період розкладу саме тоталітаризму? Зміст самої тези вказує на відповідь. Так, якщо не тільки вважати конститутивною ознакою тоталітаризму масовий терор, а й певним чином *ототожнювати* тоталітарне панування з таким терором, то за таким критерієм слід визнати вже часи Хрущова "посттоталітаризмом". Справді, не можна не бачити змін у характері режиму від середини 50-х років. Вони означаються як "особиста диктатура Хрущова", його "романтичний консерватизм" (= фундаменталізм), "тоталітаризм без масового терору" [5, 600]; для пізнішого періоду – "доба застою" – "суспільний договір" між основними носіями влади, за логікою "жити і давати жити іншим" [5, 644]. Разом з тим не можна переоцінювати системний вплив цих змін – передусім відмови від масового *кривавого* терору.

До останніх днів свого існування радянська система зберігала свій репресивний характер. Навіть терор нікуди не зник. Він лише почасти змінив свою стратегію, зробивши акцент на безкровні форми репресивності (цілком жорсткі, неправові і всеохопні), а почасти *не міг* далі застосовувати знаряддя кривавого масового терору. Ця неспроможність мала два відмінні за природою джерела. Першим – провідним – став спротив терору з боку комуністичної номенклатури, який знаменував переродження тоталітарного руху на олігархічне панування номенклатурної еліти. Вірогідне вбивство Сталіна

змовниками з Політбюро на чолі з Берією було поворотним пунктом у цьому процесі. Номенклатура надалі хотіла не тільки розгортати “соціалістичну революцію до повної перемоги комунізму”, а просто *жити*, щонайменше *лишатися живою* у побудованому тоталітарним рухом суспільстві. Адже масовий терор зовсім не мав метою “ворогів” режиму; він був способом тоталітарної динамізації суспільства, позбавлення його сталості і перманентного втягування в рух. Цією логікою терору приреченими на знищення виявлялися ті, хто надто довго обіймав місця в номенклатурній ієрархії. “Кадри вирішують все”, але “незамінних людей не буває” – це дві комплементарні максими тоталітарної бюрократії, які робили існування номенклатури привілейованою боротьбою за виживання, в якій переможці могли бути лише тимчасовими, а в кінцевому підсумку переможним виявлявся кожен. Образно кажучи, номенклатура вбила Сталіна, щоб самій виграти і жити.

Другим, зовсім відмінним, але не менш важливим джерелом зупинення кривавого терору стало вичерпування антропологічного ресурсу, який був у розпорядженні тоталітарної системи, що збіглося з усе більш очевидною неефективністю використання рабської праці репресованих (одне з головних призначень масового терору – рескрутування цієї безкоштовної трудової армії). Рабська праця, яка ще якимось могла розв’язувати завдання первинної індустріалізації економіки, виглядала зовсім безпорадною в умовах науково-технічної революції, що вже робила свої перші кроки. Разом з тим і ресурси “людського матеріалу”, вже підірвані страшною війною та попередньою епохою терору, не мали потрібного запасу міцності.

Однак навіть не вимушеність відмови від кривавого терору є головною у визначенні долі тоталітаризму. Не можна забувати, що тоталітаризм – не тільки певний політичний *режим урядування*, а й соціально-економічний, політичний та духовний *лад*, себто особливий суспільний устрій, який є одним із макрорівнів соціального аналізу. Це вимагає у діагнозі трансформацій тоталітаризму вийти за межі оптики політичного режиму (в межах якого, – як і суто в екзистенційній площині, – відмова від масового терору, безперечно, має кардинальне значення), звернутись до інших системних ознак тоталітаризму як *суспільного устрою*. Тоді стане очевидним, що повністю незмінною лишається економічна основа тоталітарного суспільства – суцільне одержавлення засобів виробництва, беззаперечне відкидання приватної власності та командно-плановий характер народного господарства. Зазнає змін *ефективність* економічної системи, але її базові підвалини лишаються ті самі.

Така сама картина відкривається й у фундаментальних політико-правових визначеннях існуючого (радянського) ладу. В усіх конституціях залишається на своєму місці стаття про “керівну і спрямовуючу роль партії” щодо держави і суспільства. До 1977 року доживає стаття про “диктатуру пролетаріату”. Таким самим беззастережним і всюдисущим лишається ідеологічний контроль. Продовжує працювати потужна система тоталітарних матриць, у яких обробляється і асимілюється в масу “радянських людей” кожна особистість – жовтени, піонер, комсомолец, з усією ідеологічною атрибутикою, добровільно-примусовими формами життя, постійними тестами на лояльність і суворими покараннями для тих, хто мав необережність ними знехтувати тощо. Зараз немає можливості докладно аналізувати цю майже відверто репресивну систему, але досвід кожного, хто жив у цей час, усуває потребу в такому аналізі.

Відтак постає питання: чи є припинення масового кривавого терору (що саме по собі є, звичайно, вкрай важливим соціальним фактом) достатньою підставою для винесення післясталінського суспільства за межі проблематики тоталітаризму? Навіть вже названі ключові елементи тягlosti системи (хоча перелік аж ніяк не є повним) спонукають до негативної відповіді. Зрештою, червоний тоталітаризм з’явився на історичній мапі не для того, щоб здійснити криваву багатомільйонну гекатомбу. Хоч якими зловісними та злочинними виявилися наслідки існування *реального* комуністичного режиму, не можна перетворювати комуністичний рух на від початку свідомого себе лиходія. Метою червоного тоталітаризму був все ж таки не масовий терор сам по собі, а реалізація *комуністичної утопії* – обґрунтованого Марксом та його послідовниками проекту радикального перетворення суспільства задля усунення стосунків “експлуатації людини людиною”. Не терор і беззастережна влада були метою руху, а суспільство, в якому “вільний розвиток кожного стане умовою вільного розвитку всіх”.

Щоб висновувати щодо *кінця* тоталітаризму слід зважити на природу його *початку*. Тоталітарне суспільство має цілковито конструктивістський характер. Воно конституюється в режимі самопокладання й так само продовжує своє буття. Тоталітарним стає суспільство, яке організує своє існування в режимі здійснення тоталітарної утопії, підпорядковуючи цьому універсальному завданню всі елементи та процеси суспільного життя. Так само й поринути у небуття тоталітарне суспільство може лише шляхом *самоскасування*, чим стає його *відмова від реалізації тоталітарної утопії* як визначального чинника життєдіяльності суспільства.

Підсумуємо сказане. Треба визначитись, яким чином ми

ідентифікуємо тоталітаризм. Якщо він мислиться лише як режим урядування, засновком і основним важелем якого є масовий терор, то можна констатувати, що в післясталінські часи такий терор (у його прямій, кривавій формі) насправді відсутній (від причин тут абстрагуємося). Якщо розуміти тоталітаризм більш широко, як особливий суспільний лад, основою якого є здійснення тоталітарної утопії, то жодних підстав твердити про зміну суспільного ладу в СРСР після Сталіна немає. Тому, безперечно, праві ті автори, які, вбачаючи в тоталітаризмі особливий режим урядування, обмежують його існування серединою 50-х. Разом з тим подібне звуження сенсу тоталітаризму навряд чи можна вважати виправданим і продуктивним. Тоталітаризм як тоталітарне суспільство, як тотальна держава, як тоталітарний лад, тоталітарний рух аж ніяк не збігається з сталінською добою. Терміни “сталінізм” і “тоталітаризм”, як це насправді відбувається у першому випадку, не можуть бути ототожнені. Це, зрештою, створює термінологічне дублювання, яке позбавляє один із пари термінів сенсу.

### Література

1. *Арендт Г.* Джерела тоталітаризму. – К., 2001.
2. *Аристотель.* Політика. – К., 2000.
3. *Бодрийяр Ж.* В тени молчаливого большинства, или Конец социального. – 2000.
4. *Вебер М.* Про внутрішнє покликання до науки // Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. – К., 1998.
5. *Попович М. В.* Червоне століття. – К., 2005.
6. *Редліх Р.* Сталинщина как духовный феномен. – Франкфурт, 1971.
7. *Хайдеггер М.* Вопрос о технике // Время и бытие. – М., 1993.
8. *Фюре Ф.* Минуле однієї ілюзії. Нарис про комуністичну ідею у ХХ столітті. – К., 2007.

## МИРОСЛАВ ПОПОВИЧ: ЭФФЕКТ СТРУКТУРЫ (ОПЫТ ПОСЛЕСЛОВИЯ)

Эти заметки не являются биографией академика М.В. Поповича. Их жанр мог бы уложиться где-то в пространстве между «штрихами к творческому портрету» и тем, что сам Мирослав Владимирович описал как историю с точки зрения смысла. В данном случае – того смысла, какой имеет его (Мирослава Владимировича) история для нас (может быть не всех, но для тех, кого она интересует). По сути, это будет откровенная апология, когда в человеке видишь только хорошее, а плохое – как бы и не существует.

Не имея достаточного опыта в таком жанре, сложно добиться одновременно краткости и полноты. Тут все каноны биографического письма оказываются нарушенными. Тем более, что наше сегодняшнее понимание личности весьма отличается от того, что подразумевали под этим биографы и историки прежних времен. Тех, прежних биографов, как писал Герман Гессе в «Игре в бисер», интересовали какие-то отклонения от нормы, уникальные и в то же время патологические черты личности. Нас же больше привлекают люди, которым, «независимо от оригинальностей и странностей, удалось как можно совершеннее служить сверхличным задачам». К тому же исторический фон удивительно совпадает с описанным в знаменитом романе под названием фельетонной эпохи, так что просто хочется взять и опереться на него в качестве аналогии. Но со времен Г.Гессе биографический жанр совершил новый виток и публику снова стали интересовать прежде всего «оригинальности и странности».

Можно начать и так: «В наше время и в нашей стране очерк о Мирославе Поповиче можно написать одним из трех способов. Во-первых, рассматривать этого поразительного человека как историческое лицо, воплощение общественных добродетелей. Во-вторых, представить его как единственного в нашей стране подлинного демократа. Можно сказать (хотя это и очень мало значит), что Мирослав Попович обогнал свой век» и т.п. Читатель без труда узнает в этом фрагменте позаимствованный у Г.К.Честертонa способ «Как писать о Святом Франциске». И это не удивительно. Потому что черты характера Мирослава Поповича угадываются в характерах почти всех выдающихся личностей. Особенно, если последние отличаются благородством идей, широтой взглядов, детской любознательностью и чувством юмора. Пока современники

не создали канонический портрет этого удивительного человека, можно попытаться уловить его в отражениях других уникальных личностей, ситуаций, событий.

Ничто не возникает на пустом месте. Ничто не происходит сразу, и природа, как говорил Лейбниц, никогда не делает скачков. И, как говаривал один наш с Мирославом Владимировичем знакомый художник, все настоящие книги написаны об одном и том же. И у Поповича были учителя, единомышленники, формировавшие его как философа. Здесь уместно упомянуть Павла Васильевича Копнина, замечательных друзей-одноклассников, коллег по Институту философии, по отделу логики научного познания и по разным городам и весям нашей некогда необъятной родины. Нельзя не вспомнить и семью, которая его взрастила, и ту, где он восстанавливает свои силы, а его душа и тело пребывают в гармонии, общаясь с родными людьми, главной из которых сегодня, несомненно, является самая младшая внучка. Об этом столько уже написано журналистами. Но тогда это будет самая обыкновенная биография, а хотелось бы раскрыть свое представление о Мирославе Поповиче, свое понимание этого человека. Для этого понадобятся некоторые факты и детали его жизненного пути.

Если не начинать с самого рождения (сам М.В. путается в рассказах о своем происхождении; иногда от него можно услышать, что он родился в простой крестьянской семье; при этом хорошо известно, что его деду по отцу, мировому судье, было пожаловано личное дворянство, а бабушка по матери и вообще была столбовой дворянкой; тут подошло бы выражение из литературы – «родился в обедневшей дворянской семье»), то важно отметить, что у Поповича в детстве проявилось необычное направление ума. Еще ребенком он стал собирать вырезки и фотографии из советских журналов, значительная часть которых сгорела во время войны. Как будто знал, что будет писать книги – «Дело Тухачевского», «Дело Кирова», для которых понадобятся документальные иллюстрации. Эти книги никогда не будут опубликованы, о них будет знать узкий круг друзей. И только последняя, «Червоне століття», словно вберет в себя подспудную работу детства и юности, то, что долгие годы писалось «в стол», всю его увлеченность – очевидную любовь к документу, фотопортрету, исторической и бытовой детали.

Размышления о деятельности Мирослава Поповича с неизбежностью приводят к вопросу: как же, собственно, определить то, чем он занимается и в философии, и в политике, и в общественной жизни? Не вызывает сомнения причастность его научных и философских взглядов к традиции европейского рационализма. На

моей памяти его не раз (часто за глаза) упрекали в том, что у него нет последовательного систематического изложения философии в духе классиков гегелевско-марксистского типа, так называемых «кирпичей». Иные и вообще бросали: «Попович – не философ!», имея в виду коробивший «серьезных философов» того времени стиль его научной аргументации, изобилующей примерами от квантовой физики до анекдотов.

Между тем сказать, что Попович – рационалист, означает не сказать о нем почти ничего, хотя сам по себе разговор о нем – хороший повод поговорить о судьбах европейского рационализма в философии советского и постсоветского периодов. Рискнем лишь предположить, что в наше время нет так называемых «чистых мыслителей», нет тех школ и направлений, о которых можно сказать, что они в точности соответствуют декларируемым исходным принципам или названиям; чаще всего это носит характер самоназывания, – причем очень приблизительного свойства, – а порой и самозванства. И в этом плане Мирослав Попович отношь не является «чистым мыслителем».

Вспоминаются разговоры в отделе логики того периода в самом начале 90-х, когда – одновременно с распадом СССР – философия внезапно освободилась от главенства марксизма-ленинизма. Одних эта свобода сразила наповал, другим открылись необыкновенные возможности писать, о чем хочется. Вопрос о том, кто к какому направлению принадлежит, в ту пору горячо обсуждался. На отдельных посиделках Попович говорил примерно так: «Я себя спрашиваю: кто я? Экзистенциалист? Персоналист? Представитель аналитической философии? Скорее всего, по личным взглядам, – персоналист». Несколько позже, во время чтения курса лекций в Соединенных Штатах, Мирослав Владимирович оказался захваченным врасплох вопросом Евгена Лащика о том, как же называется его философия [7]. По его словам, он с тех пор постоянно возвращается к этому вопросу и не может найти ответа. Наверное, почти каждому из нас приходилось в то время задумываться, кто он по своим личным и профессиональным взглядам. Между тем, поездив на Запад, принимая у себя зарубежных философов, мы поняли, что в наше время нет направлений, как из учебника по истории философии, но «цеха» сохранились. И принадлежность к тому или иному цеху по преимуществу – дело личного предпочтения и выбора. Хотя можно было бы задать себе вопрос Виктора Малахова, с которого начинается его статья «Почему я не постмодернист»: «Много ли найдется такого, что мог бы с уверенностью утверждать о себе современный украинский философ?».



О. Розеншток-Хюсси, немецко-американский философ, теолог, одну из своих работ так и назвал: «Я – не чистый мыслитель». Рассуждая о рациональных основаниях науки и первоначальном смысле Декартовой веры в рациональный характер человеческого существования и природы, он отмечает: «Мы, послевоенные мыслители, менее озабочены откровенным характером истинного Бога или истинным характером природы, чем выживанием человеческого общества. Ставя вопрос об истинно человеческом обществе, мы еще раз ставим вопрос об истине, но нашим главным стремлением является живое осуществление истины в человеческом обществе, мы еще раз ставим вопрос об истине, но нашим главным стремлением является живое осуществление истины в человеческом роду. Истина божественна и открылась нам как богоподобная – *Credo ut intellegam* (Верую, чтобы понимать). Истина чиста и может быть установлена научно – *Cogito ergo sum* (Мыслю, следовательно, существую). Истина жизненно важна и должна быть представлена в обществе – *Respondeo etsi mihiabor* (Отвечаю, хотя и должен буду измениться)» [9, 222].

Эта последняя разновидность истины вызывает наибольшее число вопросов. Мои знакомые, наблюдающие Поповича по телевизору (начиная хотя бы со знаменитого телевизионного поединка с экс-президентом Леонидом Кравчуком), и читающие его интервью в газетах, часто говорят: «Ну, ваш Попович им выдал (или врезал)!», или «Один лишь Попович сказал правильно», или «Самым умным оказался, конечно, ваш Попович». Создается впечатление, что Попович – единственный вменяемый человек в имеющемся публичном пространстве. Иногда меня спрашивают: «Откуда у него эта способность – всегда отвечать правильно?». Звучит вроде бы наивно. Но самым неожиданным был вопрос одного представителя точных наук: «А почему Попович занимается политикой, ведь он философ – почему он не занимается только философией? И почему он занимается историей?». Удивительно, что после стольких лет доминирования марксизма философу можно адресовать подобные вопросы. Кроме того, многие почему-то начисто забывают, что философ – тоже человек. «Я – не чистый мыслитель, – продолжает Розеншток-Хюсси. – Я могу быть ранен, заброшен туда или сюда, потрясен, горд, разочарован, шокирован, утешен, и я должен сообщать о своих духовных состояниях, чтобы не умереть».

В виде альтернативы разговор о Мирославе Поповиче следовало бы начать с каких-то более глубоких сравнений, с того, что о нем можно было бы сказать словами Пирса, писавшего об Аристотеле, что он «был законченным человеком науки, каких мы можем видеть сегодня, за тем лишь исключением, что областью его интереса были

все науки. Как человек, обладающий научным инстинктом, он, само собой разумеется, относил метафизику (в которую, не сомневаюсь, включал и логику) к числу наук – я хочу сказать, наук в *нашем* понимании, которые *он* называл теоретическими науками – наряду с математикой и естественными науками... Эта теоретическая наука была для него единым целым, одухотворенным единым духом, и ее конечной задачей и целью было знание теории” [6, 129].

Попытаемся представить себе, на каких основаниях подобный тип философии и философствования мог быть избран Мирославом Поповичем в те далекие времена: конец пятидесятых – начало шестидесятых. На основаниях, вероятно, того же свойства, что и у Карла Поппера, чьи убеждения формировались тридцатью годами ранее, когда у него возникли сомнения относительно научного статуса марксистской теории истории, психоанализа и индивидуальной психологии, «объяснительная сила» которых привела его к выводу о большем сходстве этих теорий с примитивными мифами, нежели с наукой. Можно предположить, что Попович, как и Поппер, был потрясен тем, что марксистская теория оказалась способна объяснить практически все, раскрывая непосвященному глаза на новые истины, в то время как истина в точных науках требовала доказательства. «Раз ваши глаза однажды были раскрыты, вы будете видеть подтверждающие примеры всюду: мир полон *верификациями* теории. Все, что происходит, подтверждает ее. Потому истинность теории кажется очевидной и сомневающиеся в ней выглядят людьми, отказывающимися признать очевидную истину либо потому, что она несовместима с их классовыми интересами, либо в силу присущей им подавленности, непонятой до сих пор и нуждающейся в лечении» [8, 242]. За отказ признать «очевидную истину» многие в этой стране платили собственной свободой, иных – лечили. За те сомнения, о которых К. Поппер мог писать в 20–30-е гг., у нас могли официально обвинять вплоть до начала 90-х. Вспомним обвинения, исходящие из идеологического сектора ЦК компартии Украины в формализме (за использование логико-математической символики), а также анонимные и открытые письма в то же ЦК с обвинениями в оппортунизме, ревизионизме и протаскивании буржуазных идей в философию марксизма-ленинизма, написанные нашими бдительными коллегами, когда всякая самостоятельная мысль нещадно преследовалась. Нынешней молодежи, как говорится, этого не понять.

А может быть, юный Попович поверил в то, что диалектический и исторический материализм – это самая правильная наука, и пошел по этой дороге, а потом обнаружил, что наука – это левее, или правее... Сказалась ли природная склонность вкупе с почти

универсальной одаренностью? А быть может, то был результат удачного выбора специальности или счастливое стечение обстоятельств. Но если быть рационалистом в советской философии можно было почти исключительно, лишь примкнув к науке, то Мирослав Попович именно этот выбор совершил.

Совсем вкратце предыстория выглядит так. В послевоенное время вокруг группы преподавателей, философов и математиков в Москве сплотилась группа студентов. Среди этих преподавателей были Валентин Фердинандович Асмус, Софья Александровна Яновская, а среди студентов – Владимир Александрович Смирнов. После окончания аспирантуры Владимир Александрович уехал с молодой женой и соратницей, Еленой Дмитриевной, по назначению в Томск. Там он быстро оброс единомышленниками, организовал одну за другой конференции по логике и методологии науки, ставшие потом регулярными. Большую роль, кстати говоря, в организации тех конференций в Сибири сыграл П.В. Копнин. Во всех этих конференциях, начиная со второй, Томской, принимал участие также Попович. Вернувшись в Москву, В.А. Смирнов стал работать в секторе логики Института философии АН СССР, который и возглавил впоследствии. Присущий Смирнову особый организаторский и человеческий дар общения привел к образованию небольшой, но чрезвычайно интересной компании людей по всей стране. Я намеренно не называю всех имен, ибо список этот всегда будет неполон. Не хотелось бы никого обижать, но сам предмет исследований словно отбирал приличных людей. А потом эти люди находили друг друга и растили своих учеников. Ведь карьере тогда делали «на идеологии», а не «на логике». В стране постепенно сформировались центры логических исследований в Питере, Кисе, в Новосибирском Академгородке, Тбилиси, Одессе, Ростове-на-Дону, Вильнюсе, Калининграде, Львове. Этот процесс иллюстрируют фрагменты из Г.Гессе, посвященные описанию упомянутой фельетонной эпохи, чье сходство с событиями того времени поразительно.

*Г.Гессе. Игра в Бисер: «В самом расцвете эпохи фельетона повсюду были отдельные небольшие группы, полные решимости хранить верность духу и изо всех сил оберегать в эти годы ядро доброй традиции, дисциплины, методичности и интеллектуальной добросовестности. Насколько мы можем сегодня судить об этих явлениях, процесс самоконтроля, образумления и сознательного сопротивления гибели протекал главным образом в двух областях. Совесть ученых искала прибежища в исследованиях и методах обучения истории музыки, ибо эта наука как раз тогда была на подъеме, и внутри «фельетонного» мира два ставших знаменитыми*

*семинара разработали образцово чистую и добросовестную методику».*

В те времена особенно очевидной была закономерность: карьеру если и делают, то на идеологии, а не на логике.

Весьма возможно, что та компания так бы и оставалась «кружком по интересам», но близость к математике (а математику, хочешь – не хочешь, власти приходилось уважать), а также к точным и фундаментальным наукам, необходимость поддерживать диалог с западной наукой и философией на общем для всего цивилизованного мира научном языке, вынуждала тогдашнюю власть поддерживать эти направления исследований в нашей стране. Но тем самым также создавался язык общения и внутри страны, характерной составляющей которого является своеобразный жаргон, точный и выразительный, требующий особой компетентности и особых усилий переводчиков.

Самым общим образом, всех этих людей, несомненно, объединяла близость задач к философской программе Лейбница по созданию универсального языка науки.

Но у каждой группы была своя программа исследований. Вот в этом-то плане вторым по значимости местом «сопротивления порче» (Г.Гессе) был Киев и группы исследователей, объединившиеся вокруг отдела логики научного познания Института философии АН Украины, у которого с самого начала не было задачи развивать только логику. Само название отдела было компромиссом или уловкой: в то время никто в Украине не позволил бы назвать его отделом просто *логики*. Но еще с тех пор исподволь выстроилась программа деятельности отдела, начиная с проблем развития современной науки, научной теории, самого процесса научного исследования, трансформации научного знания, языка науки – в 60-е гг. В 70-е годы к этому добавились – проблемы философии языка, семиотики, логики, в 80-е годы – проблемы понимания, доказательства, нового знания, смысла и онтологии, коммуникации и практических рассуждений, в 90-е годы – проблемы рациональности, структуры, когнитивистики, философии и логики действия. На рубеже столетий – проблемы теории ментальности на основе синтеза логики и метафизики, логики и феноменологии, этнологии и семиотики, анализ нечетких понятий, структур повседневности (разумеется, список указанных проблем неполон). Более того, сама логика выступает в исследованиях большинства специалистов не как техника, а как стратегия обоснования, как способ интерпретации и представления. В настоящее время отдел носит название “Отдел логики и методологии науки”; в нем сохранилась и развивается проблематика науки и культуры на том уровне взаимодействия, который можно для краткости называть междисциплинарным.

*Г. Гессе. Игра в Бисер: "...как идея Игра существовала всегда. Как идею, догадку и идеал мы находим ее прообраз во многих прошедших эпохах, например у Пифагора, затем в позднюю пору античной культуры, в эллинистически-гностическом кругу, равным образом у древних китайцев, затем опять на вершинах арабско-мавританской духовной жизни, а потом след ее предьстории ведет через схоластику и гуманизм к математическим академиям 17 и 18 веков и дальше к философам-романтикам и рунам магических мечтаний Новалиса. В основе всякого движения духа к идеальной цели universitas literarum, всякой платоновской академии, всякого общения духовной элиты, всякой попытки сближения точных и гуманитарных наук, всякой попытки примирения между искусством и наукой или между наукой и религией лежала все та же вечная идея, которая воплотилась для нас в игре в бисер".*

Такая разнообразная проблематика, вызывавшая порой раздражение «строгих» московских логиков, а также исключительный дар Мирослава Поповича притягивать замечательных людей привели к тому, что вокруг киевского отдела логики образовался свой, весьма обширный круг единомышленников. Мне удалось сохранить адресованное Мирославу Поповичу письмо, которое я представляю с любезного согласия авторов, известных Санкт-Петербургских философов, и адресата, иллюстрирующее живую историю образования философского содружества, длящегося не одно десятилетие.

«Многоуважаемый Мирослав Владимирович! Набрался я духу и решил написать Вам. Решительности мне придал разговор со Станиславом Гусевым, с которым мы в последнее время представляем нечто вроде философского тандема в Питере по проблеме понимания.

Дело в том, что очень бы не хотелось наши беседы в Москве о смысле, культурологии и герменевтике оставить только разговорами. Поэтому хочется внести дополнительную ясность.

Актуальность комплекса проблем, связанных с пониманием, достигает апогея. Сейчас назревает, по-моему, мощная волна в связи с выходом «Поэтики словесного творчества» М. Бахтина – теперь всем станет ясно, что все его книги о Рабле и Достоевском являются только побочным продуктом его фундаментальной теории смысла и понимания.

В этой связи очень важным представляются своевременное направление обсуждения в философское русло и расстановка верных ориентиров. Более того, нам представляется даже, что проблема понимания и ее философские, логико-семантические, семиотические

(но не психологические – куда грозит пойти дело!) аспекты вполне заслуживают монографии типа незабвенной «Логика научного исследования».

Однако, скорее, речь идет о необходимости организации и координации усилий. К Вам мы обращаемся, как человеку наиболее в этих вопросах компетентному, соответствующему по всем статьям и обремененному. Не обессудьте!

И у Гусева, и у меня, и у нас обоих есть уже целый ряд идей и заготовок:

- «в каком смысле возможна теория смысла» (смысл как иерархическое, многослойное образование);
- проблема сущности и существенного в современной логической семантике;
- о теоретико-познавательном статусе, процедурах и видах понимания;
- возможна даже экспликация Бахтинских, Конрадовских, Аверинцевских и пр. идей в терминах эпистемической логики (очень легко эксплицируются) и т.д.

Но с публикациями во второпрестольном крайне тяжело. В Москве пробиваться тоже трудно.

Поэтому мы готовы предложить Вам самые различные формы сотрудничества. Извините за столь нахальное письмо. Поверьте – допекло! Хорошо помню Ваши слова о том, что Вы помните и т.д., но, повторяю, хотелось поставить еще несколько точек на «і».

Пользуюсь случаем и поздравляю Вас с совершенно Новым 1980 годом и желаю Вам крепкого здоровья и дальнейших успехов.

С искренним уважением и глубокой признательностью – Г.Тулъчинский. 22.12.79.

P.S. Ко всему сказанному присоединяется и Станислав Гусев, знающий об этом письме, и который также шлет Вам приветы и наилучшие пожелания».

В связи с этим вспоминается, что приблизительно в это же время молодой Евгений Быстрицкий, стажер-исследователь Московского института философии, привозит идею немедленно организовать конференцию по проблеме понимания, витавшую в воздухе и «пищавшую о себе», по его же выражению. Заметим, что доверяет он эту идею отделу логики и Мирославу Поповичу. То, что в это же время в Киеве находится философ из Одессы Алексей Роджеро, только что защитивший диссертацию в Институте философии, нельзя трактовать иначе как историческую случайность, возникшую с исторической необходимостью (наоборот тоже верно). Именно он совместно с отделом логики берется за организацию конференции в Одессе.

В организации той конференции участвовало немало народа, но

вспомнить всех невозможно: слишком много лет прошло, да и задача моя не в этом. Главное, что конференция, прозванная участниками «Одесским пониманием», состоялась, прошла «на одном дыхании» и в 1982 году вышел сборник «Понимание как логико-гносеологическая проблема». Возникает впечатление, что эта книга – за столько лет – не устарела, она вполне поддается перечитыванию. В данном сборнике участвуют несколько авторов с «Одесского понимания»: М.Ахундов, И.Добронравова, С.Гусев, Г.Тульчинский.

Прискорбно, что нет в живых Р.Павилениса, Л.Баженова и В.Мейзерского.

Советскую логику как культурный феномен и своеобразный миф очень точно описал Григорий Тульчинский в своей книге «Истории по жизни. Опыт персонологической систематизации». Состязаться с мастером живого философского слова, каким является Г. Тульчинский, – задача непосильная. Мой рассказ может послужить разве что вкраплением в ту общую историю, которая пишется нашей памятью и воображением.

А близость к науке – это не слабость философии, это ее способность не главенствовать в качестве универсального объяснения, смутившая молодого К. Поппера. Это – способность к диалогу, взаимопониманию, сотрудничеству. «Лучшие умы мировой науки мечтали о том, чтобы все области знания и культуры – от математики и музыки до техники – образовывали единую сферу духовной культуры, – писал во введении к коллективной монографии «Структура и смысл» в 1979 г. Мирослав Попович, «выполняя решения XXVII съезда КПСС». – Энтузиазм научно-технического творчества, не одухотворенный общим пониманием места человека в мире, так же враждебен этому гуманистическому мирозерцанию, как и ограниченный практицизм математиков или химиков, зачатых исключительно частными интересами». За филиппикой в адрес химиков и математиков, корпящими над своими частными интересами, следовало самообвинение в том, что философия не справляется с этой ролью, которая исключительно велика на самом деле. И следовал вывод, который оправдывал весь труд, всю монографию: без учета конкретных достижений математики, естествознания, гуманитарных наук, философских оценок и программ классиков современной науки невозможна разработка не только собственно ее проблем, но и проблем более скромных – формализации, структуры, языка и текста, интенциональности и т.п. Этим способом, который во всей советской литературе назывался «паровозом», в страну въезжал целый состав ценной информации из мировой науки и собственными размышлениями над ней. Такие

«паровозы» у нас в отделе писал всегда один человек – Мирослав Владимирович, эти тексты со всех точек зрения интересны и сегодня. Он говорил всегда примерно так: пишите, что хотите. То же самое он говорит и теперь. Разве что в этом уже нет тогдашнего привкуса тайной свободы и риска. Хотя идеологические «паровозы» пишутся и сегодня, обретая иной лексический вид. Это те социально-языковые штампы, которые логика все равно обойдет, чтобы заниматься своим делом, потому что у нее имеются свои методы конструирования текстов и большой опыт за плечами. Ведь если даже «неиссякаемый источник методологической мысли» иссяк, то про нынешнюю идейную скудость и говорить нечего. Тут другое печально.

Выпрастаясь из смирительной рубашки догматической философии, многие сразу же теряли интерес к научной философии. А может быть, уже незачем было прятаться в нишу логики и философии науки? Тем более, что даже постаналитика объявила догматическим и принудительным формализм аналитического способа мышления, обзывая его репрессивной эпистемологической моделью. Но можно ли с полным правом отнести этот упрек к Поповичу?

*«Нейрат уподобил науку лодке, которую, если мы хотим перестроить ее, мы должны перестраивать доска за доской прямо на плаву. Философ и ученый находятся в одной и той же лодке. Если мы усовершенствуем наше понимание обыденного разговора о физических вещах, то произойдет это вовсе не благодаря сведению этого разговора к более знакомой идиоме; таковой вообще не существует. Это произойдет благодаря прояснению отношений, причинных и иных, существующих между обычным разговором о физических вещах и различными иными предметами, которые мы, в свою очередь, постигаем с помощью обыденного разговора о физических вещах» [3, 18].*

*«Наша лодка остается на плаву потому, что при каждой перестройке мы сохраняем груз в целостности – в этом наша забота. Наши слова продолжают обладать понятным смыслом благодаря непрерывным изменениям в нашей теории: мы искажаем способы употребления достаточно постепенно для того, чтобы избежать разрывов. ... Мы ограничены в отношении начала исследования, даже если мы не ограничены в отношении конца. Если видоизменить метафору Нейрата при помощи метафоры, предложенной Витгенштейном, то можно сказать, что мы можем отбросить лестницу лишь после того, как взобрались по ней наверх» [3, 19].*

Нетрудно представить, что будет, если философ сойдет с лодки. Ученый поплывет себе дальше, а лестницу философ ни за что не отбросит, даже если заберется по ней на самый верх (ведь надо же



как-то спускаться!). К слову, ученый без философа вполне может остаться при философском инструментарии времен «Диалектики природы» (что, собственно, и происходит до сих пор), и то в лучшем случае. Вспоминается наш отдельский семинар, уникальный по тематике: от космологии и космогонии – до языка дельфинов. Некоторые докладчики считали себя просто обязанными в гостях у философов подчеркивать согласованность своих теорий с диалектическим материализмом.

Так почему же Попович всегда отвечает правильно? Может быть, это связано с его владением несколькими иностранными языками? А может, наоборот: само это умение вести диалог на междисциплинарном уровне (одно дело – с гуманитариями, совсем другое – с представителями естественных и точных наук!) – ведет к пониманию языка. Любого! Поскольку языки ведь – это системы, а системы – это структуры, а структуры – это инварианты, а инварианты – это ключи к тем шифрам, которыми все зашифровано. Вся Вселенная! Все вообще! Это такая способность читать на всех языках (на любом языке!), то есть, уловив структуру языка, по сути, не зная его, владеть им, что значит не только понимать смысл написанного или сказанного, но и конструировать вполне внятные, адресные и элементарно содержательные предложения на этом языке.

Междисциплинарность у Мирослава Поповича – это не просто заимствование, сочетание методов, приемов, данных различных наук. Это то, что Б.Кассэн называет *пластикой* отношений между философией и наукой, философией и историей. Под этим углом зрения важно, например, каково качество привязанности к истории, а также то, как она воспроизводится и переосмысливается, каким целям подчиняется и приспособливается. То же самое относится к науке.

*«Мы не можем предложение за предложением устранить концептуальные атрибуты и оставить только описание объективного мира; однако мы можем исследовать мир и человека как часть этого мира, и узнать, какой информацией он может обладать о том, что происходит вокруг него. Вычитая вот эту информацию из его мировоззрения, мы получаем в остатке чистый вклад человека – ту область, в пределах которой он может пересмотреть теорию, сохранив при этом данные. Поэтому ... я предлагаю, в общем виде, рассматривать наш разговор о физических феноменах как физический феномен и наши научные представления – как деятельность в пределах того мира, который мы себе представляем» [3, 20].*

История как научное исследование. Или история как

повествование. Или история как интерпретация. Взаимовлияние и соотношение разных ее видов и определяет их отношение к истине, лжи и правдоподобию. В руках аналитического философа, каким является Попович, история теряет свою линейность, обретая сквозную интерпретацию.

Мы живем, по выражению Гадамера, в состоянии «непрерывного перевозбуждения нашего исторического сознания». Небольшая, но довольно шумная часть граждан постсоветского пространства живет поисками идентичности, привязывая ее к некоей мифологизированной истории. Все то, как мы воспринимаем друг друга, окружающий мир, включая историю, образует, по Гадамеру, герменевтический универсум. Но ведь кто-то должен нам напоминать, что мы не заперты в этом универсуме как в непреложных границах, что он открыт нам и мы открыты для него.

Наилучшим образом это можно себе представить через «акты мировой первовместимости» М.К.Мамардашвили или «экзистенциаль» С.Б.Крымского [5, 317–332].

«Очерки истории украинской культуры», «Красное столетие» и «Сковорода» – это воссоздание истории как герменевтического универсума, что, осмелюсь предположить, сближает Мирослава Поповича со знаменитой школой «Анналов», с Броделем, ПУСТЬ даже чисто по-человечески. «Иной тип исторической рефлексии», «наука, идущая навстречу другим отраслям знаний», «междисциплинарный диалог», борьба Броделя «против постоянной опасности фрагментации знания», – так описывается этот феномен в предисловии к первому тому Броделя [1, 5–28]. Американский историк Гекстер писал о Броделе, что тот испытывает «огромное удовольствие и от изложения крупнейших линий развития, и от изложения мельчайших подробностей, иногда ради подробностей», у него, как у Рабле, «интерес ко всему» [Там же, с.11]. Импрессионистический стиль, исследование структур реальности, всех сторон жизни человека, которые не имеют или почти не имеют истории – ритуалы, кухня, рынок, мастерские – ментальные, технологические структуры, – своего рода балласт, заполняющий историю, – не эти ли черты обнаруживают себя в сочинениях Поповича, носящих историко-культурный характер?

Ему подходит данное Новалисом определение сократизма как искусства находить местоположение истины из любой заданной точки. В этом – суть его структурного подхода. Перефразируя Б. Кассэн, можно сказать: этот подход лежит где-то в русле создания механизма, позволяющего привести в движение координатную сетку нашего умственного пространства. И тогда она утрачивает

однозначную ориентацию на полюс, заставляя его повернуться лицом к бесконечному числу направлений, которые лишь в итоге выстраиваются вдоль оси «истина – ложь». Умение мыслить, писал М.К.Мамардашвили, не является привилегией какой-либо профессии. «Для того чтобы мыслить, необходимо уметь собрать несвязанные для большинства людей вещи и держать их собранными в определенное время» [5, 326]. Именно этот механизм позволяет охватить такое количество тем и направлений, «держать их собранными». Этой собранностью и объясняется способность Поповича быть при своих размышлениях, быть вменяемым, грубо говоря, в своем уме постоянно.

Думается, если бы у нас в стране был возможен Дом наук о человеке, как тот, что был создан Броделем в Париже, то его мог бы возглавить Мирослав Попович. Тем более – если бы довелось ему родиться не в советской, а в какой-нибудь приличной европейской стране, имея возможность учиться, где надо, читать, что хочется, путешествовать, куда вздумается.

Язык работ Поповича – простой и внятный. Но это своеобразная простота – простота Витгенштейнова «Трактата», простота зануды Пирса, для которого логическая ясность мысли была мерилom высшей нравственности. А логика в руках порядочного человека, по словам известного российского логика и математика В.К.Финна, становится орудием настолько мощным, что оно способно влиять на общественное мнение, культуру и власть [10, 545–554].

Это в то время, когда нынешние политики, по выражению Аристотеля, выражаются «невозможным способом» («говорящее растение», язвит Аристотель): «тот, кто пытается говорить, не означая хоть что-нибудь» [2, 139]. В эпоху, когда, по словам Б.Кассэн, «вещи существуют только как плоскостная проекция слов и рассказов, только в имитации второго порядка, имитации произведений, которые сами суть подражания, в имитации культуры», Попович проделывает работу по восстановлению и сохранению глубинного смысла вещей и событий *в собственном смысле слова*.

Власть и широкая публика слишком поздно «заметили» Поповича. Но если бы он был ими замечен раньше, возможно, мы не увидели бы всех его книг последних лет, не имели особого повода гордиться тем, что он наш Директор, а получили бы «украинского Гавела», как назвал его однажды наш блестящий экономист А.И.Пасхавер. Точнее сказать, власть всегда «замечала» его присутствие в своем административном пространстве, умело и точно контролировала его, не загоняя в подполье, но и не допуская к

серьезным постам. Чего стоит одна только многолетняя эпопея с избранием Поповича в члены-корреспонденты, а потом в академики?!

Говорят, что стиль – это человек. Блеск ума, органичная благожелательность, улыбочивое лицо. Он словно нарочно явился нам в этой стране для того, чтобы мы увидели, что украинцы могут быть носителями не только острого ума и артистизма, но также изящного вкуса, изысканных манер и порядочности, чтобы мы думали о себе лучше. Думаю, что к общению именно с Поповичем особенно применимо выражение «роскошь общения».

В завершение своего очерка ничего лучше слов О.Розенштока-Хюсси не нахожу: «Каждый человек окружен способностью людей к языку в трех видах: он называет по имени самого себя, ему дают имя, и о нем говорят. Хорошо тому, кто называется тем же именем, которое ему дают окружающие и в соответствии, с которым о нем говорят. Но лишь немногим присуща такая гармония всех трех именований» [9, 21]. Наверное, это и есть эффект структуры Мирослава Поповича.

## Література

1. *Афанасьев Ю.Н.* Фернан Бродель и его видение истории // Фернан Бродель. Структуры повседневности: возможное и невозможное. – М., 1986.
2. *Кассэн Барбара.* Эффект софистики. – М., 2000.
3. *Куайн Уиллард Ван Орман.* Слово и объект. – М., 2000.
4. *Крымский С.Б.* Культурно-экзистенциальные измерения познавательного процесса // *Вопр. философии.* – 1998. – № 4.
5. *Сознание и цивилизация // Человек в системе наук.* – М., 1989.
6. *Пирс Чарльз Сандерс.* Рассуждения и логика вещей: Лекции для Кембриджских конференций 1898 года. – М., 2005.
7. *Попович М.В.* Раціональність і виміри людського буття. – К., 1997.
8. *Поппер К.* Логика и рост научного знания. Избр. работы. – М., 1983.
9. *Розеншток-Хюсси О.* Бог заставляет нас говорить. – М., 1997.
10. *Финн В.К.* В.А.Смирнов как создатель направлений исследований в логике и методологии науки в СССР и России. // *Логико-философские труды В.А.Смирнова.* – М., 2001.

## ПРО СЕНС В ІСТОРІЇ (Роздуми над книгою Мирослава Поповича “Червоне століття”)

Змістовні книги є слухними приводами для роздумів. І не лише тому, що своїм змістом засвідчують можливість кропіткої, якісної праці за умов, вочевидь, для неї несприятливих, а й тому, що постають симптомами зрушень і, на перший погляд, непомітних процесів, які відбуваються в ментальному житті невеликої інтелектуальної спільноти. Адже інтелектуальне середовище, попри всі свої претензії на автономію і навіть на чисте та неупереджене бачення як історичного минулого, так і подальших перспектив, не меншою мірою потерпає від тих самих, матеріальних і духовних, негараздів, від яких потерпають нібито винесені назовні щодо нього широкі верстви. На жаль, це не зовсім так. Радше духовні претензії інтелектуалів, а саме – реалізація цих претензій, свідчать про те, що займаній ними позиції властиві не стільки чистота і неупередженість поглядів, скільки їх очікування, іноді дивовижно наївні, з боку тих, хто цих позицій не посідає. Враховуючи це, від інтелектуалів варто чекати більшої відповідальності й рефлексивності у твердженнях, що дасть змогу не стільки досягнути тієї омріяної чистоти, скільки бодай на мить піднятися над власним життям, дистанціюватися від повсякденної заангажованості поточними справами і власними політичними преференціями. Одним із зразкових прикладів такої вдалої спроби є книга Мирослава Поповича “Червоне століття”, щоправда, її предмет, на перший погляд, надзвичайно віддалений від актуальних подій. Але це лише на перший погляд.

Річ у тім, що наше суспільно-політичне сьогодення серед багатьох питань, що їх у ньому порушують, надзвичайно гостро ставить питання про доцільність звернення до історичного минулого, адже його строкатість та суперечливість породжують таку безліч оцінок і інтерпретацій, які попри те, що вони стосуються подій, дуже віддалених від сучасності, здатні розвести диспутантів по різних політичних таборах. Оцінювання минулого стає вираженням певної політичної позиції. Воно стає немовби тягарем, якорем, що фіксує суб'єкта на певному місці, не дає зрушити з нього, позбутися назавжди заданого в розмові.

Водночас специфічними є самі характер і спосіб розгляду

історичного минулого, які змінюють в одному твердженні історіографічні дослідження, персональну пам'ять і політичні оцінки своїх опонентів. Можливим поясненням такого стану є те, що вітчизняна історична наука достатньо довго перебувала в ідеологічному полоні і їй досі цей полон здається солодким. Так чи так, але брак філософської рефлексії щодо історії дається взнаки, тому не випадковим є те, що позбутися шкідливої звички ідеологічної заангажованості неможливо, лише змінивши політичну орієнтацію, лишаючи непорушними як спосіб розгляду та інтерпретації історичного процесу, так і розуміння місця історика в ньому. Вочевидь, йдеться про тривіальні питання філософсько-історичного гатунку, вкрай недостатньо розроблені в українській філософській думці. Це вже має загрозливі наслідки – незмінність історіографічної оптики, точніше – її невідрефлексованість – уможливили тільки зміну об'єктів розгляду, але залишили колишнім його спосіб: замість класу – нація, замість боротьби двох суспільно-політичних систем – конфлікт цивілізацій. Так чи так українська історична наука часто-густо вдається до афірмативного письма. Проте, як зауважує один із найвідоміших представників історичної епістемології Алан Меріл, “афірмативна історіографія підпорядковує минуле тим проектам, якими люди зайняті сьогодні. У неї відсутня критична позиція стосовно спогадів, які вона збирає, і традиції, яку вона підтримує. Насправді вона не лише не критична щодо обраних спогадів і традицій, але фактично має тенденцію до їх міфологізації” [1, 100].

Гадаємо, не є секретом, що філософія історії сьогодні переживає не найкращі часи. Після руйнівних для неї тез постмодерністів про загальну недовіру до метанаративів (Ж.-Ф. Ліотар) респектабельне історіографічне письмо зорієнтоване переважно на дослідження дрібних історичних реалій, що, проте, ґрунтується на цілком виправданих резонах: метанаратив завжди малює історичний процес, так би мовити, “великими мазками”, лишаючи поза увагою, на перший погляд, незначні й дрібні події, яким не надається належного значення. Метанаратив схильний до пояснення історичного минулого завдяки дії великих структур різного гатунку. Події постають як прояви специфічних структурних зрушень, як лише поверхові прояви дії непомітних, але фундаментальних механізмів. Особливості розчиняються, стають незначними і неважливими – вони втрачають свою вагу і все заради підтвердження загальної моделі.

Безперечно, це дещо схематичний опис, але безперечним є й те, що після постмодерністської фрагментації і заперечення мети історії саме мікроісторія та історична антропологія [2] стали визнаними орієнтирами актуального історіографічного письма. Адже, як зауважує Мирослав Попович, “постмодерн не створює альтернативного світу

політики чи альтернативної лівиці. Він претендує на позицію над усіма політичними світами, зверхньо і іронічно оцінює самі соціальні ідентифікації і оцінки. За цим насправді криється не позиція “над сутичкою”, не політична незаангажованість, а прагнення відділити світ соціальних дій, конформних і політично оформлених як елементи світового порядку, від світу моральнісних соціальних оцінок. Постмодерн не відкидає ідеї прогресу: він вимагає осмислення ситуацій розвитку, виходячи з самоцінності індивіда” [3, 798].

Втім, цей ухил в описування дрібниць важко визнати надійним орієнтиром, адже він не менш, ніж модерністський метанаратив, вдається до крайнощів, звертаючи увагу на дрібниці, відкидаючи навіть зонайменші узагальнення, перетворюючи в такий спосіб історіографічне письмо на антикварну справу. Зрештою, зникає, точніше – навіть не виникає, загальна картина, її позбавляють будь-якого сенсу і складається враження, що вона й насправді його позбавлена. Як слушно зауважив М.Копосов, “піднесення мікроісторії вписується скоріше в логіку розпаду і кризи соціальних наук, ніж у логіку його подолання. Ця криза дістала вираження у відмові історії, як і інших соціальних наук, від звичних методів узагальнення та експлікативних моделей функціоналістського типу. У 1990-ті рр. було здійснено спроби створити нову парадигму, проте вони не породили нової загальноновизнаної моделі узагальнення” [4, 156]. Безперечно, після постмодерністів вже не можна бути наївним, безоглядно наслідуючи історіографію Високого Модерну; проте, не сподіваючись на остаточне винайдення мети і логіки історичного процесу, не варто запевняти у відсутності будь-якого сенсу в історичних подіях і соціокультурних процесах. Але де і як знайти цей сенс?

“Червоне століття” намагається відповісти на зазначене питання. Мабуть, не випадково, що її автор визначає жанр книги як “філософія історії”, хоча порівняно з відомими творами цього жанру їй властиві деякі особливості. Передусім, у ній питання філософсько-історичного гатунку переважно розчинені в докладному розгляді найпомітніших подій і соціокультурних процесів ХХ сторіччя, вони, так би мовити, не абстраговані від розгляду конкретного матеріалу. Таким чином автор посідає позицію, надзвичайно наближену до позиції спостерігача, проте йому вдається утримуватися на належній відстані від цінностей і орієнтацій безпосередніх учасників розглянутих подій. В одному з небагатьох підрозділів книги, присвячених безпосередньо методологічним питанням (“Дещо про семантику історичних подій”), Мирослав Володимирович зауважує, що відповіді на історичні питання часто-густо підказуються вже самими їх постановками. Це змушує дещо проблематизувати і відрефлексувати позицію спостерігача.

“Безпосередньо ми спостерігаємо зовсім не “сили”, а дії реальних людей. Світ, населений абстракціями сил, буржуазій, пролетаріатів, капіталів, трудящих колоній і напівколоній, класових інтересів чи національних інтересів Німеччин та Англії, існує лише в уяві теоретика – політика і історика. Рішення, які ведуть до війни, приймають *люди*, наділені повноваженнями через державні посади – спираючись не на “сили”, а на інших людей, об’єднаних у впливові групи, на підпорядковані ними державні структури, на офіційні і неформальні зв’язки, керуючись почуттям, амбіціями, страхами, доброю чи поганою інформацією тощо. Чи не слід аналізувати дії цих конкретних людей, установ, груп, їх прозоріння і помилки, лише потім намагаючись визначити, чи міг той чи інший політик вчинити інакше, які його дії наштовхувались на непереборний опір? Адже тоді тільки й можна говорити про “сили”” [4, 106 – 107].

Окреслене бачення змушує до переоблаштування історіографічної оптики. З одного боку, воно у цілком постмодерністський спосіб проблематизує поширені у вітчизняній історіографії абстракції, сумнозвісні “сили історії”, з іншого – розташовує сенс історичних подій в проміжному між спостерігачем і учасником місці. Справді, позиція спостерігача-історика має свої переваги, яких позбавлений учасник. Історик здатний дослідити і проаналізувати не лише інтенції і наміри історичного діяча, а й оцінити його вдачу і ризики. На відміну від учасника, йому вже відомі наслідки і втрачені можливості й відома та політична гра, яка відбувається між уславленими історичними гравцями. Адже “в житті світової цивілізації поряд з реальними подіями немовби розгортається *модальне, можливе життя* – життя через фантомні воєнні конфлікти, які от-от стануться, хоча, можливо, так і не стануться, так і залишаться в історії втраченими можливостями, не реалізованими, але цілком серйозними і реалістичними замірами і планами дуже серйозних і відповідальних панів із генеральних штабів та міністерств закордонних справ” [4, 108].

Проте важко утриматися від подальшої радикалізації цієї тези про “гру у фантоми”, оскільки вона, гра, стосується не лише сьогодишнього і майбутнього, – до неї виявляється залученим і минуле. У цьому зв’язку в поле зору філософа історії має потрапити той вимір зазначеної гри, який розгортається в напрямі інтерпретації історичних подій. Безперечно, минуле дотичне не лише до історії та істориків, а й до звичайної людської пам’яті, на жаль, не позбавленої своїх фантомів. Історіографічне письмо – майже як велика політика, населена і гравцями, і конструкторами фантомів, і довірливими послідовниками всіляких “генеральних ліній”. Всі вони беруть активну участь у реконструюванні минулого, проте їхні наміри часто-



густо виключають один одного. Як зазначає вже згадуваний Алан Мегіл, “відповідно до однієї з полярних позицій, історіографічне письмо виконує функцію консолідації та підтримки спільноти (групи, Volk, держави, нації, релігії, політичної єдності та ін.), в якому воно виникає. Протилежна точка зору розглядає функцію історіографії передусім як критичну і негативну стосовно тієї спільноти, де вона виникає, і того минулого, яке вона вивчає. Між історіографією, яка підтверджує, та історіографією, яка займається критичним аналізом, існує третя, дидактична, позиція, яка намагається вказати народу чи групі шлях до найкращого майбутнього. Здавалося б, слід обрати середню, дидактичну позицію, тому що в ній є спроба зайняти проміжне положення між двома іншими позиціями – підтвердження і критики.

Але, з огляду на значення сучасного (і минулого, яке невід’ємне від нього), історія насправді має виконувати критичну функцію. Дидактична історіографія – це шляхетна, але невиправдана спроба змусити історію робити те, на що вона не має повноважень, тобто бути не лише критиком, а й наставником” [1, 110]. Втім, окреслене протиставлення здається дещо спрощеним, оскільки припускає, що історіограф являє собою свого роду самопрозорого суб’єкта письма, для якого не існує проблем з відокремленням завдань історіографії і політики, внаслідок чого ідеологічні й дидактичні ефекти історіописання виявляються спричиненими чіткими і цілком усвідомленими інтенціями. Інакше кажучи, воно є слухним лише у випадку прояснення намірів історика, тобто тоді, коли йдеться про завдання історіографічного письма. Справді, це актуальна проблема, зокрема і для пострадянських країн, проте питання стосунків історика й історичного минулого дещо складніше. Чи можна загалом сьогодні сподіватися на історіографічне письмо, цілком позбавлене невідрефлексованих інтенцій, якщо будь-який історик є не лише спостерігачем і дослідником історичного процесу, а й сам занурений в історію і, так би мовити, потрапляє в історію? Якою мірою вдається відокремити власні суб’єктивні проєкції та враження від “об’єктивістських” вимог історіографічного письма і як це вдається? Зрештою, як співвідносяться власна персональна пам’ять та історія, якщо історик намагається описати події, що відбулися за його життя? Як писати історію ХХ століття, якщо на нього припадає лівова частка твого власного життя?

Серед актуальних проблем філософії історії зазначені питання виявляються, мабуть, найпекучішими, адже пов’язування історії та пам’яті надзвичайно проблематичне [5]. Якщо історик ґрунтуватиме свої дослідження на пам’яті, тоді самодостатні й актуалізовані сучасністю, з усіма її проблемами, намірами і преференціями, спогади поставатимуть головним арбітром минулого. Відтак історик підпорядковуватиметься

актуальному “порядку денному” і йому не вдається уникнути політизації власного письма. Специфічним для людської пам’яті є вибірковість, адже увага, яка приділяється тим чи іншим спогадам, – це увага сьогодення. Вкрай небезпечно для історика некритично ставитись до спогадів своїх сучасників, навіть якщо це спогади жертв. Навпаки, для нього лишатиметься принципово важливим відмовитися від уявлень про спогади як про істинне джерело, відмежувати в них всі можливі проєкції сьогодення, якому зазвичай властиве виправдовуватися і уникати самокритики. Інакше кажучи, справжнє, що б сьогодні не означало це слово, історичне письмо розпочинається лише тоді, коли історику вдається (саме вдається, оскільки йдеться тут не лише про свідомий вибір) дистанціюватися від власних спогадів як адекватного матеріалу, яким можна скористатися для описування минулого.

Втім, лишається нез’ясованим і навіть загадковим те, в який спосіб історик може позбутися цього “особистісного” баласту і водночас спромогтися до узагальнення всього історичного процесу – адже його місце у світі, той життєвий контекст, лише в якому все стає зрозумілим, задає позицію і кут зору на описувані події і процеси. У цьому зв’язку вартим уваги виявляється пропонуване У. Беком розрізнення між двома різновидами універсалізму – *універсалістським* універсалізмом та універсалізмом *контекстуальним* [6, 147 і далі]. На відміну від першого, якому властиві всі тоталізуючі та есенціалістські риси Просвітництва, другий, контекстуальний універсалізм виходить із того, що неможливо не робити узагальнень, неможливо не втручатися в “справи світу”, проте будь-яке узагальнення та втручання мають бути позбавленими нестримної самовпевненості. Навпаки, узагальнення і втручання стають можливими тільки за умов усвідомлення своєї обмеженості, позаяк вони здійснюються з певної позиції, вони неминуче пов’язані з певною точкою зору.

Постмодерний контекстуалізм, стверджуючи неспівмірність різних точок зору, насправді сам робить узагальнення, і його теза може бути поширена й на нього. Гірше те, що він нібито звільняє від відповідальності, дозволяє не втручатися і позбавляє будь-яких можливостей змінити ситуацію. З огляду на це контекстуальний універсалізм є спробою подолання цієї постмодерної *розслабленості*. Йому вже не властиве модерне захоплення універсалізмом, але йому не властива і відмова від нього. Зрештою, річ не в тім, що модерн є незавершеним проектом, оскільки недалекоглядним було б повертатися до до-постмодерних настанов, а в тім, що самі постмодерні настанови позбавляють можливостей діяти, коли уникати дії було б просто безвідповідальним. Контекстуальний універсалізм бере до уваги постмодерну критику, проте відмовляється від остаточних

її висновків. Але те, що його відрізняє від модерного універсалізму, – це неостаточність висновків, відкритість їх для (само)критики. де висновок виявляється лише приводом для розмови. Інакше кажучи, репрезентуючи світ, контекстуальний універсаліст немигуче презентує свою власну позицію в ньому – і цього неможливо уникнути.

Проте цього поки що недостатньо, щоб пояснити можливість історіографічного письма. Що, власне, дає змогу історику підвестися над власним життєвим контекстом і здійснити універсальні за змістом твердження, узагальнюючи в такий спосіб історичний процес. Отже, йдеться про саме піднесення суб'єкта історичного письма і, безперечно, про піднесене як його результат. Як зауважує Ф. Анкерсміт, поява європейської історіографії була можливою завдяки виникненню нового сприйняття і розуміння історії, причиною чого став специфічний історичний досвід, безпосередньо пов'язаний з тими драматичними потрясіннями європейської історії, що змусили до розрізнення, навіть протиставлення минулого і сучасного. Неможливість жити так, як жили в минулому, неминучість історичних змін продукували європейській історичний розум, підносячи минуле до об'єкта спостереження та дослідження і водночас підносячи суб'єкта цього спостереження над своїм власним досвідом. Не випадково ці історичні драми (Велика французька революція, наполеонівські війни тощо) стали справжнім вододілом між старою дидактичною історіографією та історіографією модерну. Втім, не випадковим є й те, що "піднесене у багатьох, хоча й не з усіх, поглядів є філософським еквівалентом психологічного поняття травми" [6, 434]. Адже травматичний досвід призводить до дисоціації особистості, що, своєю чергою, спричиняє конфлікт всередині самої ідентичності й спонукає до розв'язання цього конфлікту, до примирення між досвідом та ідентичністю. "Травма і страждання в цій ситуації сприяють відокремленню себе від історичних драм і страждань, що змушує найчутливіших у своєму часі займати позицію, з якої минуле може бути об'єктивованим. І на цьому кроці минуле виникає як об'єкт, який вимагає уваги і напруженого історичного розуміння" [6, 484]. Травматичний досвід породжує заціпеніння [7], що споріднює його з досвідом піднесеного. Розрізняючи в самому собі минуле і сучасне, він породжує нову ідентичність, у протиставленні з якою ідентичність колишня може стати об'єктом спостереження, розташуватися в минулому не як частина мого сучасного Я, а як один із багатьох інших історичних об'єктів. Проте така самооб'єктивація жодним чином не означає невизнання чи відмову від самого себе. Насправді вона спонукає до рефлексії і до відповідальності за те, що відбувається у світі, хоча і в дещо модифікованому вигляді. Як слушно зауважив свого часу Ж. Дельоз, "ми винні не за жертви, ми винні перд жертвами". Саме

це “перед” уможливило шукану відповідальність.

Підводячи підсумок, важко не пов'язати питання сенсу історії і можливостей історіографічного письма із запропонованим Рут Бенедікт розрізненням між “культурою сорому” і “культурою вини”, що часто-густо застосовує в своїх працях і Мирослав Володимирович [8, 24 – 30], адже виникнення європейської історичної свідомості безпосереднім чином пов'язане з трансформаціями в самій культурі. Перетворення культури сорому на культуру вини змінило спосіб, за яким європейська людина почала дивитися на історичну реальність. Досвід піднесення, досвід нібито вилучення зі світу, а не занурення в нього, перетворило сором на вину, а відповідальність за самого себе – на відповідальність за світ. Втім, чи не спонукає такий висновок дещо модифікувати традиційні запити, що їх висувають до історичного процесу? Чи варто шукати сенс в історії, якщо щоразу історик доведеться підноситись над минулим, окреслюючи специфічну, неодмінно власну траєкторію вилучення зі світу? Чи не змушує це, радше, замислитись над питанням про сенс історичного письма?

### Література

1. *Мегилл А.* Историческая эпистемология: Пер. с англ. – М., 2007.
2. Щодо витоків, перспектив та проблем історичної антропології див.: *История и антропология: междисциплинарные исследования на рубеже XX–XXI веков // Под ред. М. Крома, Д. Сэбиана, Г. Альгази; пер. с англ. и фр. – СПб., 2006.*
3. *Попович М. В.* Червоне століття. – К., 2005.
4. *Копосов Н. О.* О невозможности микроистории // *Копосов Н.* Хватит убивать кошек! – М., 2005.
5. Наскільки це актуально для сучасної європейської думки, можна зрозуміти з матеріалів тематичного випуску колекції “Penser l’Europe”, в якому зібрано статті відомих європейських інтелектуалів, присвячені даній темі: *Identity and Memory // Identite et Memoire. – Paris, 2007.*
6. Докладніше див.: *Бек У.* Что такое глобализация: Пер. с нем. – М., 2001.
7. *Анкерсмит Ф.* Возвышенный исторический опыт: Пер. с англ. – М., 2007.
8. У схожій ситуації Мирослав Володимирович каже про відчуття *безсилля* перед проявами зла. “Чим старший я стаю, тим частіше в моїй пам’яті постає образ однієї дівчини, яку я майже не пам’ятаю. Її звали Світлана Коростій. <...> Ми були безсилі їй допомогти”. (Див.: *Попович М.* Вказ. праця. – С. 4.)
9. Серед останніх прикладів див.: *Попович М.* Григорій Сковорода: філософія свободи. – К., 2007.

## МИНУЛЕ СТОЛІТТЯ: КОЛІР ЧАСУ – ЧЕРВОНИЙ

Зміст більшості книжок цілковито визначений рубрикою, до якої вони належать. Кожна рубрика – певний реєстр почуттів або інформації, знань та картинок, міркувань чи вивертів. Одним словом, зміст більшості книжок очікуваний на 80 – 90%, і щастя, якщо автор бодай виправдає стандартні сподівання й додасть до них скромні 10% власної індивідуальності. То вже досягнення!

Чи погано це, чи добре? Пусте питання! Лише так може бути за доби масового споживання, конвеєра видавничої індустрії, перетворення літератури на “літературний процес” та галасливе шоу. Тільки там може бути в культурному середовищі типових смаків, спродукованих мас-медіа репутацій та всемогутності моди. Тому так важко розповісти про книжку, яка випадає за межі рубрик. Не рубрика визначає її, а вона сама створює рубрику. Цікаву й корисну для нинішнього українського читача.

Йдеться про масштабну працю академіка Мирослава Поповича “Червоне століття” (видавництво “АртЕк”, 888 с.). Ет, складно висловлюватися про щось нестандартне! Слова тебе хапають з першої ж фрази й таки тягнуть, тягнуть в усталену рубрику! Зважте самі: академік, відоме ім’я, грубелезний том. Інформації вже достатньо для того, щоб скласти враження, ще навіть не побачивши книги. Запевняю вас, воно помилкове. Хоча б тому, що шановний вчений такого ще не робив, зміст тексту цілком сторонній його академічним регаліям і навіть обсяг – оманливий. Досить страхотлива мало не тисяча сторінок розпадається на десятки більших та менших новел, кожна з яких вирізнена власним сюжетом, драматургією, своєрідністю персонажів. Водночас між новелами існують органічний зв’язок, численні змістовні резонанси; як хвилі, що накочуються на берег, вони посилюють одна одну. Як ціле – книга ще цікавіша, хоча що цілісність читач насправду сприймає наприкінці прочитання, як чудовий переможний приз. Перефразуючи відомий вислів, скажу: ця книга – на всі смаки, окрім поганого.

Тема її велетенська і разом з тим сумна – ХХ століття. Отак просто: вона увібрала все те, що донедавна ми називали “нашим часом”, навіть не усвідомлюючи, що, власне, маємо на увазі. Велика книга стала маленьким скельцем, яке дає змогу побачити майже неосяжне розмаїття в єдності живої картини – й усвідомити те, в чому протягом життя ми просто перебували.

Важлива перевага книги – вона не містить підсумку. Недоліком багатьох історичних праць є те, що з перших рядків розумієш, який баланс автор підіб'є наостанку. Це нудно і образливо для її Величності Історії, надто далекої від бухгалтерської прози. М. В. Попович зовсім не уникає ані висновків, ані висловлювання власної позиції. Але головний результат книги – вона дозволяє ї заохочує думати. І розумієш: лише майбутнє підведе достеменні підсумки того, що сталося в період від початку Першої світової війни до краху системи “реального соціалізму”.

Книга присвячена не фактографічному опису знаменних подій, які склали історію ХХ століття; вона реконструює *сенси* цих подій. Тому її справжнім предметом є не історія ХХ століття як така, а доля людства – власне, людини – протягом останньої сотні років. Це робить працю академіка Поповича цікавою не тільки професійним гуманітаріям, а й усім, хто хоче зрозуміти нинішній стан речей у світі.

Чимало значущих фактів можна було б долучити до висвітлення історії ХХ століття чи радянського тоталітаризму. Навіть така велика за обсягом книжка, яку тримаємо в руках, не може вмістити всього важливого за століття, без ланок – у цілісній оптиці авторського бачення. Навіть те, що автор згадує лише побіжно, навіть подія, яка висвітлюється через окрему деталь, – все це засвідчує і розкриває себе перед читачем. Надзвичайно важливий інтелектуальний результат! Адже часто ми маємо історичні праці, насичені майже безмежною кількістю фактів, які разом з тим мало що прояснюють у розумінні минулого.

Наважусь стверджувати, що “Червоне століття” має неабияке методологічне значення для історичних студій, особливо для студентів-істориків, політологів та культурологів, які опановують свій фах. Для підтвердження пошлюся хоча б на ті сторінки книги, де йдеться про умовний спосіб історії, зокрема про вищий *вибір* європейцями Першої світової війни (с. 27). Специфіка власного предмету – позірна закінченість минулого – схильна мимоволі перетворювати історика на фаталіста чи-то навіть фетишиста подій або, ще більшою мірою, макросил історії. Схильність сучасної історіографії до знищення чи відкидання подієвої історії затуляє стохастичний, вірогіднісний зміст історичних процесів. Книга М.В.Поповича є якісною протиотрутою проти цього викривлення історичного розуму.

Відзначу ще одну важливу рису. Чимало знаменних історичних подій перетворилися в загальній – а часто-густо і в історичній – свідомості на ідоли. Один із “близьких” прикладів – Велика

Жовтнева соціалістична революція. Вона видається історичним монументом, який не міг не постати. Натомість конкретика подій Жовтневого перевороту засвідчує зовсім інше. Точністю і продуманою конкретністю своїх повідомлень академік Попович демістифікує і цього ідола, і багато інших. Історія знову починає дихати. Майстерність автора дає нам одну з найбільших насолод, які може подарувати історик, – відчуття себе сучасником того, що відбувалося. Щодо нашої вітчизняної історії – це досягнення неоціненне і вкрай потрібне сучасності.

Чимало сприяють загальному сильному ефекту книжки її мова та стиль, інтонація. Це мова, в якій немає нічого зайвого і є все потрібне. Вона лапідарна, але не суха; виразна, але без утомливої барвистості. Інтонація не менш важлива. Вона дає змогу відчутти автора як *співрозмовника*, ставити його питання і діставати відповіді на них. Чимало людей не прочитають книги одразу і всю, але вони матимуть чудову можливість вести з нею тривалий і плідний діалог, відкривати все нові й нові шари історичного сенсу і, врешті-решт, пізнавати багато важливого не лише про переживання людством “червоне століття”, а й про самих себе – сучасників ХХІ століття. За це – щира подяка авторові книги.

## **МИРОСЛАВ ПОПОВИЧ – ДОСЛІДНИК ПОСТАТІ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ**

Мирослав Попович є автором цілої низки цікавих розвідок про життя та творчість Григорія Сковороди, які побачили світ упродовж останніх чотирьох десятиріч рокам. За звичного історико-філософського підходу тема, зазначена в заголовку, потребує передусім аналізу сукупності цих розвідок у діахронічній площині, зокрема розгляду послідовності постановки та розв'язання в них певних проблем з метою оцінювання їх здобутків. Водночас, оскільки історико-філософські студії є далеко не єдиною галуззю зацікавлень М.Поповича, такий аналіз був би неповним без з'ясування місця історико-філософських студій у сфері його філософських інтересів (що передбачало б, своєю чергою, реконструкцію його інтелектуальної біографії в цілому), з одного боку, та розкриття ідейних, інституційних та ідеологічних контекстів, відповідних різним періодам його досліджень – з іншого [1]; загалом такий підхід був би спрямований на з'ясування місця постаті Сковороди у філософських студіях Поповича. Натомість, звертаючись головним чином до книги М.Поповича про Г.Сковороду, яка нещодавно побачила світ [2], обмежусь вужчим, але не менш цікавим предметом, так само окресленим цією темою, – позиціонуванням доробку Мирослава Поповича в сучасній історико-філософській перспективі Григорія Сковороди, оскільки, на мою думку, лише за такого підходу його дослідження можна розглядати як місце рівноправної зустрічі думок обох філософів.

Перш ніж перейти до з'ясування умов можливості такої зустрічі, зроблю кілька попередніх зауважень щодо самої книги. Вона дещо незвична для історико-філософської праці за композицією, за задіяними в ній матеріалами та методами роботи з текстами Г.Сковороди. Автор звертається до тем, більш-менш відомих кожному освіченому українцю, який познайомився з постаттю мислителя в школі чи університеті і слідує за тими запитаннями, які не могли не постати щодо цієї постаті у кожного з наших сучасників, наділених елементарною інтелектуальною допитливістю. Водночас це – серйозна історико-філософська праця (хоча й не перевантажена рутинним академічним апаратом): як і будь-який текст такого жанру, вона, присвячена філософській думці минулого, з необхідністю переміщується в контекст дискусій щодо цієї думки і поглиблює її розуміння.



Жанр рецензії чи відгуку на книгу, попри свою академічну корисність, є в певному сенсі нествдичним – претензія рецензента на об'єктивну оцінку може створити у читача хибне враження, що рецензент відібрав найсуттєвіше, а отже, прочитавши рецензію, можна вже не брати до рук саму книгу. Зовсім не бажаючи позбавити читача задоволення від прочитання книги М.Поповича, хотів би підкреслити, що мої роздуми будуть принципово суб'єктивними: це – роздуми історика філософії, предметом яких є лише моменти, цікаві з суто професійного погляду, зокрема аналіз, в порядку дискусії, того нового і цінного, що є в Сквородинівських студіях М.Поповича. Відтак, зосередившись на питаннях методологічних, залишу знайомство з тим, яким є “Скворода від Поповича”, читачам останнього.

Ці виправдання щодо суб'єктивності не є черговою ввічливістю – вони пов'язані з серйозною історико-філософською проблемою, невід'ємною від згаданих нами умов можливості рівноправної зустрічі думки двох філософів, які належать різним історичним часам. Претензія на об'єктивність могла б створити враження, ніби в моєму тексті є два сталі й цілком досягнуті елементи: постать Сквороди та книга Поповича, присвячена їй. Ця претензія нав'язувала б під час розгляду останньої дві можливих стратегії: стратегію “справжнього Сквороди”, єдиного і незмінного для всіх часів і народів, та стратегію “свого Сквороди для кожного”. У першому випадку рецензентові (який набував би через претензії на об'єктивність статусу останньої інстанції) лишилось би оцінити, наскільки близько автор підійшов до досягнення “справжнього Сквороди”, а в другому – наскільки “Скворода від Поповича” є цікавим. Поза суто епістемологічними та герменевтичними аспектами цієї ситуації, в її основі лежить суперечність між претензією на об'єктивність, яка поміщує і дослідника, і досліджуваного на одну площину, та історичним часом, який непозбутньо розділяє їх.

Цю ситуацію можна описати за допомогою формули, народженої вже в середньовіччі, яка досі тяжіє над сприйняттям часу в історико-філософських студіях: згідно з образом Бернара Шартрського, ми, люди свого часу, є карликами, котрі сидять на плечах велетнів, а тому можемо бачити більше речей і на більшій відстані, аніж самі велетні – не завдяки гостроті нашого зору чи зросту, а тому, що велетні високо підняли нас. Згідно з цим образом, час має дві протилежні тенденції: регресивну тенденцію, завдяки якій ми позбавлені можливості зрівнятися з нашими попередниками і, тим більше, перевершити їх, та прогресивну тенденцію, завдяки якій ми обіймаємо вищу позицію

стосовно минулого [3, 39 – 45] Поставивши з самого початку питання про умови, які роблять можливою зустріч думки двох філософів не в ролі велетня і карлика, а як двох рівновеликих величин, я звернусь до історико-філософської стратегії, завдяки якій, на мою думку, М.Поповичу вдалося подолати ці дві згубні тенденції історичного часу шляхом поєднання у книзі предметності й історичності. Щоб зрозуміти цю стратегію, розглянемо принципи, котрі сьогодні дискутуються істориками філософії як подібні умови можливості, точніше – простежимо, наскільки ці принципи задіяні в аналізованій книзі Поповича.

Першим принципом, якого неодмінно повинна дотримуватись на практиці “філософська історія філософії”, є принцип “загальної проблематизації” [4, 86]. Згідно з ним, філософії минулого розглядаються не як рішення, що містять остаточні розв’язання певних філософських проблем, а як відповіді на запитання свого часу, розуміння якого дає нам змогу позиціонуватись щодо них. На мій погляд, необхідною умовою такої проблематизації у книзі Поповича була відмова від тлумачення творчості Сковороди у звичній, особливо для радянської історії філософії, перспективі, яку можна умовно назвати “історією метафізики”, в якій твори українського філософа витлумачувались так, ніби їх писав Декарт, Кант чи Гегель, без огляду на те, що контекст написання цих творів, їх прагматичний та інтелектуальний статус були принципово відмінними. Така перспектива не лише звужувала коло філософських проблем будь-якої доби до прийнятої за точку відліку дослідником *philosophia prima* (це стосується і поширених сьогодні у сковородинознавстві випадків *theologia prima*): вона є суто історичною і, строго прив’язуючи певне вчення чи постать до історичної осі минуле/майбутнє, зводить їх до статусу ланки в ланцюгу спадкоємництва та передування. Умовою подолання такого підходу зовсім не є відмова від часової диференціації взагалі та поміщення постаті або філософії, що вивчаються, в абстрактний простір “вічних проблем”. Книга Поповича переконливо демонструє, що позитивна альтернатива полягає в задіянні філософії історії, яка враховує часові й культурні відмінності, за якою минуле й майбутнє є не лише у нас, але й у тих, кого ми вивчаємо, а ці вчення та постаті розуміються з погляду їх сучасності, що передбачає вибір свого майбутнього та різноманітні ставлення до свого минулого. Задіяна ним філософія історії бере до уваги не лише плін історії, але й різні можливі часові виміри, спираючись передусім на історію культури, а не на телеологію становлення філософського чи релігійного вчення, яке вважається єдино істинним. Розглянемо елементи цієї

проблематизації та її засоби докладніше.

З огляду на тривалу історію студій, а також на те значення, яке сьогодні йому надається, проблематизація історико-філософської перспективи Сковороди має своєю передумовою посідання критичної позиції в сквородинознавчих дискусіях. Саме тут, на мій погляд, – відправний пункт стратегії М.Поповича: відштовхуючись від надто вже різних інтерпретацій сквородинівського вчення, автор намагається передусім зрозуміти причину, з якої ми так по-різному бачимо це вчення: “Неважко помітити, що наявні тлумачення феномену Сковороди найчастіше взаємно несумісні. Якщо розбіжності в розумінні доробку Григорія Сковороди настільки суттєві, то чи не дав він сам приводу для цього? Чи нормально, коли написане і сказане поетом і філософом кожен може розмальовувати по-своєму, як дитячу картинку? Може, мали рацію перші автори спогадів і нарисів про Сковороду, які дивувалися його оригінальності і самобутності, але не надавали серйозного значення його мудруванням? А чи не стали виною всьому ювілеї, що мимоволі налаштовують усіх на урочисто-панегіричний лад у дусі панівних настроїв епохи? Існує тільки один спосіб відповідати на подібні запитання: мусимо поставити все сказане і написане людиною, яка належить далекому минулому, в безпосередній контекст її життєдіяльності і великих духовних зрушень її епохи” [2, 19 – 20].

Відтак проблематизація історико-філософської перспективи Г.Сковороди неминуче фокусується на постаті самого Сковороди у двох сенсах: це проблематизація вже традиційної теми зв’язку життя і творчості філософа та проблематизація власне його творчості. Стратегія М.Поповича полягає у поєднанні цих двох тем, але не під гаслом вже банальних для сквородинознавства тез “життя Сковороди – це його найкращий твір” чи “творчість Сковороди слід вивчати в контексті його життя”. Автор піддає твори та життя Сковороди контекстуальному прочитанню, вільному від канонізації, яка намагається вбачати в кожному його кроці чи рядку прояв геніального задуму і для якої життя є лише місцем аплікації ідей, або ж, навпаки, творчість – лише виразом пережитого. На мій погляд, ці два контексти – життя і творчість – постають у книзі по-справжньому рівноцінними, лишаючись при цьому принципово асиметричними: аналізуючи твори Сковороди відповідно до хронології його життя, а отже, як такі, що за своєю тематикою і експресивністю відповідають певним життєвим етапам, докладно аналізуючи паралельно найрізноманітніші обставини самого життя, М.Попович намагається розкрити Сковороду як самостійного і свідомого автора, який з усіх сил розбудовує свій “Сад божественних пісень”, пропускаючи

одночасно античні чи біблійні мотиви крізь своє життя, де присутні не лише внутрішні спонування, а й дуже потужні зовнішні чинники.

Саме поєднання в книзі традиційних філософських методів аналізу тексту та застосування соціологічних і психологічних моделей до реконструкції життєвого шляху дає змогу побачити Григорія Сковороду як блискучого мислителя свого часу, одного з кращих представників могилянської вченості і, водночас, як фрустрованого інтелектуала (якщо скористатись виразом Роже Шартъє [5]), який не зміг ужитися в школі з причин особистого характеру і/чи з причин надмірної відданості своїм інтелектуальним ідеалам. М.Попович дуже ретельно проробляє цю версію, оскільки вона зачіпає центральну тему книги – тему свободи. Одночасна розробка і життєвої і творчої біографії Сковороди дає йому змогу продемонструвати, що свобода для останнього – не просто теоретичне поняття чи ідея, більше того, що вона не є свободою у звичному для нас абстрактно-піднесеному сенсі, а щоденним плеканням свободи всупереч обставинам і людям, постійним інтелектуальним і вольовим зусиллям захистити простір своєї свободи, яке виглядає не так героїчно, як буденно. Саме в розкритті цієї обставини, яка, мабуть, значною мірою породила легенди про Сковороду, і полягає новизна і цінність книги М.Поповича, який не спиняється на рівні красивих гасел чи мудрих сентенцій, а демонструє особистість, що протистоїть і спокусам, і примусам, долає життєві незгоди і страждає від них. Саме звідси випливає один із найсуттєвіших висновків “Епілогу” книги, який суперечить “урочисто-панегіричному ладу у душі панівних настроїв епохи”:

“Сковорода зовсім не шукав того статусу мандрівного бездомного філософа, на який його приречло життя. Він зумів вижити і навіть бути по-своєму щасливим у тих екстремальних умовах, в яких опинився, не прийнятий чернецько-професорською громадою до кола своїх. Він нічим не поступився і з гордою гідністю пройшов свій життєвий шлях до кінця, не виказуючи своїх страждань і слабостей. Але образ всім вдоволеного мандрівного філософа із сопілочкою, щасливого тим, що є особою без постійного місця проживання, не відповідає дійсності” [2, 248].

Такий висновок був би непереконливим, якби М.Попович не спирався на філософію історії, яка розроблялась впродовж його попередніх контекстуальних студій і спрямована на побудову “нелінійної, багатовимірної картини, в результаті чого в центрі уваги виявився б індивід, людина як багатовимірна особистість” [6, 35]. Ця філософія історії робить можливим осягнення Сковороди не лише як людини, з її життєвими незгодами, а й як автора з його творчими

амбіціями, які іноді стають загадковими і непроникними для дослідника. Так, наприклад, Попович констатує, що “гарячковість, з якою Сковорода добивається визнання легкості свого, насправді страдницького, життєвого шляху, і засуджує твердження про трудність істини, як диявольський наклеп, ані психологічно, ані за змістом не знаходить пояснення” [2, 174]. Саме таке налаштування дослідницької оптики дає авторові книги змогу вловити точку зародження у нього власне філософської рефлексії, яка є способом осмислення світу та життєвого досвіду і водночас розриву з ними. Цей розрив як відправна точка філософування може набувати різних форм – *здивування* у Аристотеля чи *сумніву* у Декарта; на думку Поповича, у Григорія Сковороди це – “мука люта”, яка проходить червоною ниткою крізь його тексти, а отже “для того, щоб виділити власне Сковородинське ... із загального християнського тла, мусимо нам’ятати про пекучі питання, що мучили Григорія “измлада”” [2, 97].

Останній висновок підводить нас до другого принципу, який, здається, “перебуває в серці будь-якої справжньої історії філософії, якій вдасться уникнути спокус історизації чи увіковічнення”: “схоларизації” [4, 88]. Цей принцип вимагає аналізу філософської думки в межах певних форм її інституювання: свободи мислення в межах певного концептуального поля, дотримувannya і порушення традицій тощо. Попович “схоларизує” Сковороду в межах контекстів, у яких його розглядає, але до яких його не зводить, критично ставлячись до прямого ототожнення його постаті із загальноприйнятими історико-філософськими чи історико-культурними періодами і течіями. Він пропонує передусім “виходити з того, що було для Сковороди *сучасним*, що ставило перед ним запитання, відповідями на які стали його вірші, есеї, діалоги, лекції, листи. Виходити з того, що було для нього *минулим*, тобто традицією культури – саме в тому вигляді, якою вона дійшла до нього крізь усі історичні фільтри. Щоб прийти до того, чого для Сковороди ще не існувало, бо воно було тоді майбутнім. ...Головною метою пропонованого увазі читача чергового дослідження про Сковороду є вивчення його доробку в якомога ширшому філософському і взагалі культурному контексті” [2, 19].

Тут розкривається основний принцип стратегії Поповича щодо вивчення творчості Сковороди – він не намагається розкласти Сковороду “по полицях”, пояснивши, що той думав і чому робив те чи інше, прагне, проблематизувавши сучасний йому контекст і традицію, відділити те, що належить самому Сковороді, від невластивого йому. Така стратегія, окрім того, дає змогу оминати численні сквородинознавчі дискусії на кшталт  $x \in P$ , де  $x$  – це

Сковорода, а *P* – якийсь “ізм”, і спрямована на поміщення постаті Сковороди в різні інтелектуальні перспективи відповідно до їх конкретно-історичних контекстів: “аналіз літературного простору творчості Сковороди виявляє різноманітні елементи, з яких можна вибудувати дуже вже різні за смыслом мозаїки. ... труднощі правильного тлумачення світогляду Сковороди – не стільки в недослідженості текстів самого Сковороди, скільки в недослідженості контекстів, в розумінні історико-культурного смислу його епохи” [6, 35].

Перед читачем книги не може не виникнути запитання про підстави постійного задіявання на сторінках книги контекстів, часто суто побутових (гідних автора “Нарису історії культури України”). Адже така тотальна контекстуалізація становить проблему – наскільки ми можемо зводити того чи іншого мислителя до його контекстів, наскільки ми припускаємо його самостійним, критичним, наскільки він долає ці контексти, адже саме ця здатність подолання є тим, що забезпечує філософу власне простір його думки. Це питання постає і перед автором, який перед тим, як вдатись до розкриття самих контекстів, встановлює принципи співвідношення загальноприйнятого, “ментальностей” та філософського досвіду: “чи мають ці відомості якесь відношення до спрямованості думок і почуттів Григорія Сковороди? Адже духовне життя суспільства, особливо його інтелектуальної еліти, має справу з такими абстрактними питаннями, як доля і свобода, віра і істина, добро і зло, життя і смерть. У цьому світі великих слів і великих думок найважливішим є те, наскільки людина здатна мислити і почувати самостійно, не так, як “усі”; коли вона зупиняється в пошуках розгадок світових таємниць і якими відповідями здатна буде вдовольнитися” [2, 24]. На мій погляд, контекстуалістська стратегія тут є не просто даниною культурній історії у стилі Роже Шартьє, соціальному аналізу в стилі П'єра Бурдьє чи навіть психоаналізу (втім, писати історію сьогодні неможливо без, щонайменше, врахування здобутків цих методів), її метою є розчистити місце для думки самого Сковороди, місце, яке не зводилось би ні до його історичного контексту, ні до історичного контексту автора, що пише про Сковороду, намагаючись перевершити свого героя власною ерудицією та винахідливістю. Проте зустріч з “автентичним Сковородою” не можлива без задіяння ще одного принципу.

Третій принцип, покликаний “оберігати будь-яку історію філософії, яка не хоче опуститись до рівня історії ідей”, намагаючись залишитись на рівні філософування, – принцип “секондаризації” [4, 90]; він визначає параметри культурної вторинності, усвідомлення

якої передбачає визнання свого зв'язку з власною спадщиною та визнання власного боргу щодо минулого. Забування такого, втрата почуття своєї вторинності – того, що до нас в історії було чимось вартісним, призводить до культурного варварства: якщо сучасник вважає себе вищим за минуле, він може дозволити собі ліквідувати його чи “відредагувати” відповідно до власних потреб. Гіпертрофія такого почуття спонукає до традиціоналізму, який, прийнявши цінність минулого, не припускає створення чогось цінного сьогодні чи завтра. Віднаходження середнього шляху між цими двома способами ставлення до спадщини, один із яких обезцінює минуле, а другий – сучасність, уможлиблює зустріч з минулим як з рівноцінним собі, бо як це не парадоксально, намагаючись піднятися над досліджуванним, історик філософії, відповідно до образу Бернара Шартського, перетворюється на карлика.

Принцип секондаризації дає змогу зберегти складність, різношаровість, незвідність до простих альтернатив філософського вчення, позбавляючи дослідника почуття вищості, переконаності в тому, що, знаючи, як закінчилась історія, він знає, яку роль у ній відігравав той чи інший дієвець. Так, ставлячи завдання вивчення творчості Г.Сковороди з погляду того, “що було для нього минулим, сучасним і майбутнім”, М.Попович не поміщує його в строгу й односпрямовану історичну перспективу, яка вела б від нього до нас, – часові координати, задіяні в його розвідці, є різновимірними. Це можна простежити на прикладі двох питань, постійно присутніх у сквородинознавчих дискусіях.

На відміну від багатьох дослідників, які сприймають тезу про “просвітництво” Сковороди буквально, намагаючись знайти чи заперечити наявність у нього ідей і переконань у дусі Дідро, Вольтера чи Канта, М.Попович розглядає і Просвітництво і Бароко не як сутності, котрі визначають характер думки чи дії мислителя, а передусім як елементи історико-філософської та історико-культурної періодизації, дають змогу позиціонувати Сковороду серед його сучасників, близьких чи далеких, однодумців та опонентів. Коротше кажучи, він розглядає цю постать у координатах доби, які визначають множинність проявів одного й того ж явища і, головне, різноманітність форм його маніфестації в історії, не зводячи його до впливів, запозичень чи ідеальних типів. Це виявляється, зокрема, у сміливому, але обережному порівнянні Григорія Сковороди з його пізнім сучасником – Фрідріхом Шляєрмахером. Зіставлення Сковороди і Шляєрмахера як двох реакцій на просвітництво, що коріняться в різних його варіантах і етапах, дало змогу М.Поповичу увиразнити один із визначальних, на його думку, пунктів філософії

Сковорода: “рішучий поворот, який здійснює Сковорода в розумінні теології і філософії, полягав у відмові від традиційних претензій філософів на створення загальної картини світу і зосередженні філософської думки навколо проблеми, що таке щастя і чи може досягти його кожен” [2, 189].

Цей важливий висновок дає змогу позиціонувати вчення Г.Сковорода стосовно релігії та філософії, розрізняючи їх тодішні і теперішні розуміння. Уникнувши спокуси розглядати Сковороду як філософа в сучасному чи “пізньомодерному” сенсі цього слова, М.Попович критично підходить і до оцінювання його релігійної позиції в координатах сучасного розуміння релігії: “залишається сумнівною аналогія між Сковородою та різними релігійними системами, в тому числі течіями протестантизму, адже Сковорода наполегливо відмовлявся прийняти церковний статус і залишався світським філософом і поетом” [2, 104]. Підкреслимо, що визначення Сковорода як філософа та релігійного мислителя (яке потребує встановлення не лише ідейної позиції, а й інституційного статусу) не може бути простим і однозначним з огляду на те, що йдеться про період, коли (якщо перефразувати Жоржа Гусдорфа) філософія була більше, ніж філософією, а релігія – більше, ніж релігією. На думку М.Поповича, в цю добу, коли для багатьох християн філософське витлумачення проблем віри здавалося найкращим шляхом до примирення релігій, а раціональне витлумачення св. Письма – найкращою філософією, “Сковорода пропонує певне *філософське тлумачення* Святого письма і засад християнської віри, прийнятне для всіх християн і навіть, можливо, для не-християн, а не своє власне релігійне або антирелігійне вчення, чергову християнську доктрину, альтернативну панівній православній” [2, 187].

Відтак складність визначення постаті Сковорода значною мірою полягає в його свідомому (про що свідчить хоча б його автоепітафія) філософському самовизначенні, яке апелює до античних ідеалів і водночас передбачає подолання умов і примусів свого часу. Ця здатність Сковорода, розкрита М.Поповичем, робить його, на думку останнього, філософом свободи, філософом одночасно близьким і загадковим для нас так само, як і для свого часу: “Тригорій Сковорода не пасував сучасному йому суспільству з багатьох причин. Він належав до безповоротного минулого, бо втілював гуманітарну університетську культуру старої України” [2, 248]. Та й сьогодні “Сковорода залишається... людиною минулої доби, оскільки всі його образи і поняття, вся його ерудиція належать до тієї університетської освіченості, яка була невіддільною від вірувань, текстів і обрядовості православ'я. Але під поверхнею традиційності і, навіть,



консерватизму ховається інший Сковорода. цілком новочасний і навіть дещо постмодерний” [2, 249]. Ця апеляція до “постмодерності” Сковороди, яка неодноразово має місце на сторінках книги, с, на мій погляд (нехай це й прозвучить парадоксально), симптомом подолання її автором традиційних історико-філософських і історико-культурних настанов сучасності – як би ми не ставились до самого концепту постмодерності, слід визнати, що саме тут Мирославу Поповичу вдалося окреслити те місце, в якому рівноправна зустріч з думкою Григорія Сковороди стала можливою.

## Література

1. Для того, щоб зрозуміти важливість врахування цих контекстів, достатньо лише пригадати, що книжка “Григорій Сковорода: Біографічна повість”, написана М. В. Поповичем у співавторстві з І.Ф.Драчем та С.Б.Кримським у 1970 році, напередодні широко відзначуваного ювілею Сковороди (1972), вийшла друком лише у 1984 році.
2. *Попович М.* Григорій Сковорода: філософія свободи. – К., 2007.
3. Докладніше див.: *Pomian K.* L'ordre du temps. – Paris, 1984.
4. *Coutel C.* Histoire des idées ou histoire de la philosophie: les enjeux d'une controverse // Comment écrire l'histoire de la philosophie? – Paris, 2001.
5. *Chartier R.* Espace sociale et imaginaire sociale: les intellectuels frustrés au XVII siècle // Les universités européennes du XVI au XVIII siècle. Histoire sociale des population étudiantes. – Paris, 1986.
6. *Попович М. В.* Григорій Сковорода на тлі філософсько-релігійних рухів “раннього Модерну” // Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність. – К., 2003.



*С. Кримський, Н. Вяткіна, С. Вовк, М. Попович*

Під час виїзного засідання відділу логіки наукового пізнання  
у Чернівецькому держуніверситеті (1975 р.)



*Н. Чавчавадзе, М. Попович, М. Мамардашвілі, С. Кримський*  
Школа молодих філософів (Алушта, 1987 р.)



*М. Попович, О. Климентьєва та ін.*  
Під час зйомки телепередачі  
програми "Грані пізнання"



*О. Кропик, О. Роджеро,  
І. Герасимова*  
(Полтава, 1982 р.)



*О. Гомілко, Л. Соловей, О. Кедровський, М. Попович*  
Святкування 50-річчя М.В. Поповича (1980 р.)



*В. Міхальов, Н. Вяткіна, Б. Парахонський, В. Мельников*  
Святкування 50-річчя М.В. Поповича (1980 р.)



*Н. Іванідзе*

Школа молодих філософів  
(Тбілісі, 1988 р.)



*Е. Соловійов*

Школа молодих філософів  
(Алушта, 1988 р.)



*Л. Базєнов*

(Алушта, 1988 р.)



*Н. Чавчавадзе*

Школа молодих філософів  
(Алушта, 1987 р.)



(Київ, 1971 р.)

*М. Попович*



(Київ, 2006 р.)



**Після вченої ради інституту  
(Київ, 2008 р.)**

К портрету філософа на фоні епохи.....	
<i>Анатолій Єрмоленко</i>	
Етична раціональність у контексті трансцендентальної прагматики.....	
<i>Анатолій Конверський</i>	
Розробка М.В. Поповичем логіки науки в контексті традиційних філософських проблем.....	
<i>Сергій Йосипенко</i>	
Проблема людини як філософська тема: вічність та історичність.....	
<i>Віктор Малахов</i>	
Свобода як невимушеність.....	
<i>Віктор Пазенок</i>	
Софійний світ філософії.....	
<i>Віталій Лях</i>	
Філософія як “підкування про себе” та “мистецтво бути”.....	
<i>Петро Йолон</i>	
Феноменологічне розуміння онтології науки та Іммануїл Кант.....	
<i>Галина Ковадло</i>	
Толерантність у сучасному світі дисенсусу.....	
<i>Сергій Пролєсв</i>	
Новинна свідомість: культурні витоки і сучасні колізії.....	
<i>Григорій Тульчинський (Санкт-Петербург)</i>	
Логическая культура и свобода: логика в советском и постсоветском обществе.....	
<i>Станислав Гусев (Санкт-Петербург)</i>	
Особенности синтаксической организации коммуникативных действий.....	
<i>Мурад Ахундов (Филадельфия)</i>	
Наука: объективное знание или социальный конструктивизм.....	
<i>Ірина Добронравова</i>	
Методологічні підстави дій в умовах не лінійності.....	
<i>Ольга Гомілко</i>	
Концепт тілесності: “примирення” антропології та онтології.....	

<i>Валентин Омелянчик</i>	Екзистенціональна свідомість і проблема істинного вірування.....	255
<i>Ніна Поліщук</i>	Плюралістична методологія Б. Кістяківського в контексті західноєвропейської інтелектуальної культури початку ХХ ст.....	276
<i>Ірина Кисляковська</i>	Спонтанне та раціональне користування розумом.....	288
<i>Геннадій Шалашенко</i>	Виміри людського буття та їх трансцендентальна перспектива у філософській антропології Г. Геффнера.....	315
<i>Ярослав Кохан</i>	Непомічена металогічна дисципліна.....	325
<i>Олена Кодьєва</i>	Джерело буття: невмирущі традиції естетики Г. Сковороди.....	341
<i>Євген Андрос</i>	Раціональність як вимога сьогодення.....	345
<i>Костянтин Зарубицький</i>	Людина та природа в світлі деонтології.....	359
<i>Наталія Кирпач</i>	Особливості майєвтичного діалогу та формування внутрішнього світу людини.....	369
<i>Вікторія Шамрай</i>	Соціальна спадщина “червоного століття” та суспільство сьогодення.....	384
<i>Наталія Вяткіна</i>	Мирослав Попович: ефект структури. (Опыт послесловия).....	398
	Роздуми над творами ювіляра.....	413
<i>Володимир Фадєєв</i>	Про сенс в історії. (Роздуми над книгою Мирослава Поповича “Червоне століття”).....	413
<i>Сергій Пролєєв</i>	Минуле століття: колір часу – червоний.....	421
<i>Сергій Йосипенко</i>	Мирослав Попович – дослідник постаті Григорія Сковороди.....	424
	Із “сімейного альбому” ювіляра.....	434

Наукове видання  
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ імені Г. С. СКОВОРОДИ

## **ФІЛОСОФСЬКІ ДІАЛОГИ'2009**

**Виміри людського буття:  
логіка, методологія, семіотика культури**

*Попович М.В.,  
Коваadlo Г.П.,  
Вяткіна Н.Б.  
Колодний А.М.  
Ішмуратов А.Т.*

Художнє оформлення *Шалашенко Г. І.*  
Комп'ютерна верстка *Ничай І.Б.*  
Редактор *Попова Я. Б.*

Підписано до друку 12 лютого 2008 р.  
Формат 60x84 1/16. Папір офсетний, Ум. друк. арк. 25,58  
Гарн. Times. Офсетний друк. Наклад 500 прим.





Науковий збірник «Філософські діалоги» започатковується темою: «Виміри людського буття: логіка, методологія, семіотика культури». Збірка відбиває зміст доповідей, виголошених учасниками конференції, що була приурочена до 75-літнього ювілею відомого українського філософа, доктора філософських наук, професора, академіка НАН України, заслуженого діяча науки і техніки України, лауреата Національної премії України імені Тараса Шевченка М.В. Поповича.

У статтях автори прагнуть висловити бачення явищ людського буття не тільки з точки зору раціональності, логіки, але й з точки зору семіотики та філософії культури.

Звернення до діалогу як філософського дискурсу, з якого починається збірка, має стати традиційним для даного наукового видання.

ФІЛОСОФСЬКІ ДІАЛОГИ  
ВИПУСК 1  
2009

