

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ ІМЕНІ Г.С. СКОВОРОДИ

ТЕОРІЯ СМISЛУ В ГУМАНІТАРНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ ТА ІНТЕНСІОНАЛЬНІ МОДЕЛІ В ТОЧНИХ НАУКАХ

За редакцією академіка НАН України
М.В. ПОПОВИЧА

*ПРОЕКТ
«НАУКОВА КНИГА»*

У книзі представлені різнопланові дослідження з теорії смислу. Особлива увага приділяється загальній теорії смислу як частині семіотики та логічної семантики, зокрема теорії смислових (інтенціональних) моделей людського спілкування.

Для науковців, викладачів вищих навчальних закладів, аспірантів, студентів.

Р е ц е н з е н т и:

В.С. Лук'янець, доктор філос. наук, професор,

І.В. Хоменко, доктор філос. наук, професор

Рекомендовано до друку вченою радою

Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

***Видання здійснено за державним замовленням
на випуск видавничої продукції***

© М.В. Попович, С.Б. Кримський, П.Ф. Йолон,
В.І. Кузнецов, Я.В. Шрамко, Я.О. Кохан, Н.Б. Вяткіна,
В.Й. Омелянчик, А.А. Васильченко,
В.В. Навроцький, О.Л. Маєвський, І.В. Кисляківська,
А.А. Артюх, Ю.Г. Писаренко, 2012

© НВП «Видавництво “Наукова думка” НАН
України», дизайн, 2012

ВСТУП

Пропонована увазі читача книга складається з трьох на перший погляд цілком різнорідних частин. У першій вміщено статті загального характеру, що характеризують процес смислоутворення і загальні проблеми, які виникають при побудові формальних аналогів — або моделей — смислових відношень у мові і мовленні. Друга частина присвячена різним і досить спеціальним проблемам сучасної, себто символічної, логіки, пов'язаним з теорією смислу і значення в логічній семантиці. Третя частина включає декілька статей, сюжети яких належать до гуманітарної сфери і зазвичай не обговорюються в логічному контексті. Що ж об'єднує такі різнорідні предмети обговорення, чи можна вказати хоча б спільний для всіх цих сфер метод постановки і розв'язання проблем?

Щоб відповісти на це питання, доцільно почати якраз із загально-гуманітарної сфери. Не буде перебільшенням сказати, що основним питанням філософії суспільства чи філософії історії є питання про сенс історичного процесу. Який смисл мали події і порівняно недавньої, і дуже далекої від нас історії? Ми постійно debatємо навколо подібних проблем, адже вони не просто цікавлять нас, — нерідко уяснити їх життєво необхідно, щоб визначити свою світоглядну позицію в найактуальніших дискусіях сучасного суспільного життя.

А чи можна взагалі говорити про смисл реальних подій, і як можна визначити цей смисл, не вдаючись до чисто суб'єктивних оцінок? Це питання вже близьке до семіотики культури, в якій вчений апелює до чітких визначень понять і процедур доказу чи принаймні аргументації. І врешті-решт інтелектуальний пошук приводить до засадничих питань, до тієї сукупності уявлень, яка лежить в основі і гуманітарних дисциплін, і так званих точних наук. У таких випадках дослідники завжди звертаються до логі-

ки, яка має більш-менш надійний понятійний апарат. У даному випадку йдеться про логіко-семантичні теорії смислу і значення, що впродовж останнього століття зробили великий ривок у своєму розвитку.

Звичайно, було б корисно представити читачеві систематичний виклад усіх досягнень і проблем сукупності дисциплін, що її називають семіотикою в англо-саксонській, переважно логічній, або семасіологією у французькій, переважно лінгвістичній традиції. Однак час для таких підсумків ще не настав, і в тих шкіцах, які читач тримає перед собою, окреслимо лише контури здобутків і перспектив, що мають бути наповнені систематичними результатами. Можна лише зауважити, що такі результати обіцяють бути цікавими як технічно, так і з боку ідейного.

Поки праця готувалася до друку, не стало одного з найяскравіших і найбільш плідних учених, з яким мали щастя співробітничати всі ми, — і молодші, і старші члени авторського колективу, — Сергія Борисовича Кримського. Його світлій пам'яті ми і присвячуємо це видання.

М.В. ПОПОВИЧ

ІНТЕНСІОНАЛЬНИЙ АНАЛІЗ У ФІЛОСОФІЇ НАУКИ І ФІЛОСОФІЇ КУЛЬТУРИ

ЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ ІНТЕНСІОНАЛЬНОСТІ

Інтенціональними моделями називають моделі смислових відношень, тобто змісту мовлення і мислення, тоді як екстенціональні моделі відображають мислення через відношення між об'єктами (понять і суджень). Логічні закони застосовуються до будь-яких текстів незалежно від їхнього смислу; тому мова логіки побудована на абстрагуванні від смислу речень, відносини між якими логіка цікавлять лише через оцінку їхньої істинності й хибності. Однак бурхливий розвиток логіки (особливо впродовж ХХ століття) насправді спрямований саме на аналіз смислових структур з метою уникнення неосмисленості й абсурду, особливо в таких небезпечних і ризикованих сферах абстрактного мислення, де доводиться оперувати неперервним і безконечним. Як виявилось, сфера інтелектуально ризикованого насправді набагато ширша, і послизнутися розум може в найнесподіваніших місцях. Тим самим формулюється проблема осмисленого і неосмисленого (безглузлого, абсурдного, ірраціонального тощо), яка має дуже широкий обсяг і форми вияву в різних галузях культури.

Аналіз смислових відношень у мові і пізнавальній діяльності, що його називають інтенціональним, має сформулювати вимоги, яким задовольняє осмислений вираз і осмислена дія. Щоб будь-яке твердження було прийняте як істинне, воно повинно задовольняти двом вимогам: воно має бути *зрозумілим (осмисленим)* і *доказовим*. Критерієм істинності є не практика, як часто кажуть, а осмисленість і доказовість. Щоб практика зробила свій внесок в оцінювання певних тверджень на предмет істинності, її результати повинні бути сформульовані таким чином, щоб вони *за своїм смислом* містили відповідь на питання, поставлене теорією.

Про сенс і безсенсовність, розум й ірраціональність кращі уми людства розмірковували з давніх часів. Ці проблеми обгово-

рювалися і в точних науках (насамперед у математиці — починаючи з теорії ірраціональних чисел і до спроб усунення логічних суперечностей в основах математики), й у філософії, та й практично в усіх сферах людської життєдіяльності, що природно потребують уникнення абсурду, безглуздості й алогічності. Проблема безконечності також є намаганням уникнути абсурду: з одного боку, безконечність постулювалася здоровим глуздом як альтернатива інтуїтивному уявленню про «кінець шляху» — «останній крок», що забороняв би ставити питання «а що далі?». З другого боку, інтуїція необмеженості напряду, відсутності останнього кроку, себто ідея безконечності, призводила до інтелектуально вкрай сумнівних висновків.

Так, вважається, що множина чисел натурального ряду «більша», ніж множина квадратів цих чисел, але це «нормально» тільки для кінцевої множини чисел. Коли ж і ряд натуральних чисел, і ряд їх квадратів продовжуються в безконечність, то виходить, що безконечна множина і її підмножина еквівалентні. Можна вважати цей т. зв. парадокс Галілея абсурдом; парадоксальним виявом безглуздості самої ідеї безконечності; але можна розуміти його і цілком раціонально, як особливість специфічних об'єктів — безконечних множин. Тоді слід сформулювати *логічною мовою* цю властивість як аксіому (одну з «аксіом безконечності») і спробувати довести несуперечливість логічної системи з такою аксіомою. Якщо несуперечливість доведено, то абсурду ми уникли. Спроба мислити безконечне уявляється уподібненням безконечного кінцевому з деякими дивними, але логічно припустимими властивостями безконечного об'єкта.

Проблема здатності людського розуму осмислити безконечність набула точного і спеціально-наукового формулювання у метаматематиці, однак не одержала настільки ж точного і однозначного загального визначення. Ми знаємо лише, що якщо певна частина метаматематики несуперечлива, то приєднання до неї аксіоми безконечності не веде до суперечності. Щось подібне маємо і у випадку ідеї неперервності: можна вважати її формулюванням так звану континуум-гіпотезу, і доведено, що приєднання континуум-гіпотези або її заперечення до метаматематичної теорії не веде до суперечності. Проблема уникнення абсурду, сформульована як проблема логічної несуперечливості теоретичних систем з поняттями безконечності і неперервності, розв'язується методами логіки, що були названі вище екстенсійними. Однак до логічної експлікації цих безумовно небезпечних понять справа не зводиться.

Серйозні проблеми виникли в таких логічних конструкціях, які уявлялися найприроднішими і найпростішими. Здавалось би, найлогічніше було б виходити з номіналістичного припущення, що в світі існують тільки одиничні речі, а все інше ми їм приписуємо як властивості чи відношення, щоб об'єднати індивідів у класи. Це загальне місце здорового глузду і було прийняте у метаматематиці частиною вчених, що дотримувалися принципів номіналізму. Однак для математичної побудови необхідні абстрактні сутності — множини або класи. Коректному введенню поняття «множина» на основі поняття «властивість» було присвячено багато зусиль, але можна сказати, що ясності тут немає і донині. Принаймні не вдалося побудувати коректної метаматематичної теорії, яка реалізувала б номіналістичні принципи і виходила б тільки із припущень про існування одиничних речей та їхніх властивостей і відношень, а потім на цій основі вводила б поняття класу (множини). Всі спроби зберегти номіналістичні передумови і ввести поняття «клас» («множина») за допомогою яких-небудь хитрих визначень або не давали змоги побудувати достатньо багату конструкцію, або неявним чином містили в собі «платоністські» елементи. Врешті-решт метаматематика ХХ століття змирилася з долею, просто поточнивши межі наших можливостей: обходитися в абстрактному мисленні без припущень про існування абстрактних сутностей (об'єктів).

Після відкриття Б. Расселом парадоксів теорії множин вважалося, що саме вони несуть в собі небезпеку абсурду. Пізніше, однак, було побудовано (в тому числі і самим Расселом) декілька парадоксів, які — принаймні явним чином — впливали зовсім з інших джерел. Підсумовуючи результати багаторічних досліджень в галузі теорії множин, Й. Бар Гілел та М. Френкель писали, що всі труднощі коріняться в несумісності двох аксіом, без яких не можна обійтися, — т. зв. аксіоми екстенсійності та аксіоми згортання. Згідно з першою, два класи (дві множини) є один і той самий клас (одна й та ж множина), якщо вони «складаються» з *одних і тих самих елементів*. Але згідно з аксіомою згортання сукупність елементів «утворює» клас (множину), якщо ці елементи мають *спільну властивість*. Отже, якщо властивості, за наявності яких елементи об'єднуються в клас, різні, то й класи різні, незалежно від того, з яких елементів вони складаються. Всі теорії множин можна представити як різні способи узгодити ці дві несумісні позиції. Проблема раціональних основ найраціональнішої серед інших наук, математики, виявляється пов'яза-

ною з дуже абстрактною проблемою взаємозв'язку екстенціонального та інтенціонального вимірів мовних виразів.

Побудова логіки як науки, здійснена Аристотелем, виходила з припущень екстенціонального характеру і прагнула виразити інтенціональні відношення через об'ємні (екстенціональні).

Введення абстрактних об'єктів в теорію мислення вважається наслідком філософських уявлень Платона, а Аристотель гостро критикував платоністів за припущення про реальність цих утворів людського розуму. Це в принципі так, але при ближчому розгляді виявляється, що припущення про наявність у реальному світі абстрактних об'єктів («ідей», «ейдосів») є лише одним із наслідків основних положень платонізму, тоді як абстрактні об'єкти з'являються в теорії саме завдяки логічному вченню Аристотеля.

Згідно з О.Ф. Лосєвим, у старогрецькій мові слово *εἶδος* мало багато значень — «вид», «образ», «зразок», «рід», а споріднене з ним слово *ιδέα* означало просто «те, що видно або що зрозуміло» — сприйняту річ, об'єкт. Древні греки, і в тому числі Платон, не розрізняли в слові *εἶδος* значення *вид-різновид* і *вид-вигляд*, натомість різниця між тим, що дає змогу бачити-розуміти (вид як *спосіб* розрізнення і ототожнення) і тим, що є наслідком застосування цього способу (*те, що видно*, тобто *ідея*), уявлялася їм істотною. При цьому головну увагу Платон приділяв саме ейдосу взагалі, а не ідеї-об'єкту; за підрахунками О.Ф. Лосєва, термін *εἶδος* він вживає 408 разів, а термін *ιδέα* — всього 96. Як зовнішній вигляд, *εἶδος* може бути синонімом слова *σχήμα* і навіть — у Аристотеля, у якого це поняття було таким значущим — *μορφή*, тобто *форма*. «Внутрішню форму» (структуру) і «зовнішню форму» («вигляд») в літературі почали розрізняти набагато пізніше.

Мислителі тих часів займалися водночас, сказати б, і онтологічним, і логіко-лінгвістичним, чи, краще, семантичним аналізом. Вони говорили про реальне буття і водночас про слова. Тому *εἶδος* є в той же час логіко-граматична категорія — «те, що мовиться про...», або *присудок*, або — латинською — *предикат*. «Присудок» мається на увазі не у спеціальному вузько-граматичному сенсі, як частина основи речення, а в широкому, логічному — як все те, що *присуджується* об'єкту, *мовиться* про певний предмет (рос. *сказуемое* — «то, что сказывается о...»). Підмет же, річ, або *те, про що мовиться*, називався *ὑποκειμενον*, що означає в той же час і логіко-граматичний *суб'єкт*, і певний суб-

страт або речовинну основу. Отже, вираз «А є В» («В є ейдосом А») розумівся як «про підмет А мовиться В», або «мовиться, що субстрат А має вид-вигляд В», або «мовиться, що А є видом-різнovidом якогось В», — або, за Арістотелем, «В присуще А».

Тому коли Демокріт твердив, що є тільки атоми і порожнеча, він насправді говорив, що будь-який сприйнятий нашим зором предмет (підмет, субстрат) тільки здається якоюсь цілою річчю, а насправді, якби ми були дуже маленькими і могли його роздивитися зсередини, він мав би *вигляд* атомів і порожнечі. Скажімо, солодкий плін, нектар, *насправді* «має вигляд» кругленьких атомів, що плавають у порожнечі (Демокріт вчив, що атоми солодкого круглі). Є вигляд речей «для нас», а є «справжній вигляд», — атоми і порожнеча. *Філософія шукала «справжній вигляд» речей*. Через багато століть Кант показав парадоксальність самої задачі: «вигляд» можна мати тільки для когось.

Можна припустити, що основною моделлю для атомістичних уявлень послужила мова. Як слово складається із звуків (або — на письмі — літер), так предмет складається з елементарних частинок. Не забудьмо, що Давня Греція була першою цивілізацією, яка ввела послідовно фонетичне письмо, де літери відповідали фонемам (звуковим елементам слів). Для стародавніх греків була не настільки важливою та обставина, що атоми неподільні, — адже їм була добре відома проблема безконечної подільності (апорії Зенона), — скільки те, що з елементів складається щось зовсім нове, *ціле*, яке більше, ніж сума частин. Наполягаючи на тому, що все складається з атомів, Демокріт насамперед твердив, що ціле зовсім не схоже на свої елементи, або що ціле *походить* із елементів, які в цьому відношенні первинні. Антитеза Платона полягала якраз у визнанні *первинності цілого над частинами*. Не заперечуючи того, що на якомусь рівні всі речі, можливо, мають вигляд атомів у порожнечі, — тобто, що *атоми є ейдосами*, — Платон виходив не з елементів, а з цілого, бо як не ліпи докупі окремі складові, цілого з них не вийде без смислу, плану чи *зразка* (ейдосу-парадигми). Загадковим чином у цілому містяться не тільки всі елементи в сукупності і порядку, але й, як у зерні, у ньому є можливості і мета, тобто майбутнє. Отже, «лінія Платона» і «лінія Демокріта» протистояли не як ідеалізм матеріалізму, а як уявлення про первісність цілого уявленню про первісність елементів або частин.

Рішучим кроком до абстрактно-аналітичної репрезентації мовних, а разом з тим і онтологічних структур стало логічне вчення Аристотеля. Як показав Я. Лукасевич, основна ідея побу-

дови логічної теорії у Аристотеля виражена в операції обернення суджень (речення «Всі А суть В» перетворюється на логічно еквівалентне йому «Деякі В суть А»). У виразі типу «А суть В» на предмети певного роду (тобто на обсяг чи екстенціонал поняття) вказує підмет А, а присудок В «мовиться про А» і є сутністю інтенціональною. Обернення суджень і представлення умовиводу як простого категоричного силлогізму («Всі А суть М, всі М суть В, отже, всі А суть В») ґрунтується на тому, що присудок є так само екстенціональною сутністю, як і підмет. Так, спільним елементом двох речень-засновків є середній термін М. Але середній термін у першому реченні є ейдосом-присудком, а в другому — підметом-субстратом, екстенціоналом. Проте для виведення їх треба ототожнювати і, отже, представляти і в другому реченні присудок як певного роду об'єкт (екстенціонал). При цьому присудком, за Аристотелем, може бути і дієслово «бути». Так, вираз «людина» не є висловлюванням і не може бути оцінений на істинність чи хибність, але «людина є розумною істотою» і навіть просто «людина є (існує)» суть вирази-висловлювання, які можуть оцінюватись на істинність. (Слово «є» розглядалося Аристотелем не як зв'язка, «копула», як у середньовічній логіці, а як повноцінний присудок-ейдос).

Таким чином, силлогістика Аристотеля мала екстенціональний характер. Все, що виводило її за межі екстенціональності, або за межі оцінки на істинність чи хибність, відкидалось з логіки до інших сфер досвіду.

Отже, Аристотель розрізняв три види «мовлення», які належали відповідно до логіки (точніше, *аподейктики*), *риторики* і *поетики*.

В сучасній логіці *інтенціонал* і *екстенціонал* — поняття технічні, вони часто будуються (наприклад, у Р. Карнапа в «Значенні і необхідності») на основі концепції Фреге як формальні конструкції, що експлікують поняття *смысл* і *значення* і мають відповідники в традиційній логіці (*зміст* і *обсяг*, або *коннотація* і *денотація*). Визначення чи формальні експлікації інтуїцій, що лежать в основі цих понять, належать до логіко-семантичної теорії імені і значення (знака, значення і смислу), хоча насправді це коло понять належить не до власне логічної теорії, а до тих вихідних інтуїцій формальних теорій, які не можуть бути цілком точно введені дефініціями і приймаються угодою (конвенціонально). Цю обставину слід мати на увазі у зв'язку з величезною кількістю теорій значення в логіко-філософській та логіко-лінгвістичній літературі першої половини ХХ ст.

Вільною від неявних припущень, що містили б певну гіпотезу відносно понять «множина» («клас») і «властивість» («предикат»), має бути теорія смислу, що на ній ґрунтується подальша понятійна схема в логіці і метаматематиці. Серед різних теорій значення фундаментальний характер має запропонована Готтлобом Фреге концепція *імені, смислу і значення (денотату)*. Значення розглядається в ній як *денотат* імені (знака), тобто об'єкт, названий даним іменем, а смисл — як «те, що ми розуміємо, коли сприймаємо ім'я» (А. Черч). Основна ідея Фреге полягає в тому, що денотат (значення-об'єкт) є функцією смислу (однозначно визначається смислом імені). Функція взагалі вказує на один і тільки один об'єкт, що є її значенням.

Від логічної теорії Фреге легко перейти до математичних понять. Те, що в традиційній логіці називають терміном *поняття*, в символічній логіці визначають як *предикат*. Предикат $P(x)$ є особливим видом функції $F(x)$, а саме функцією, значенням якої є істина або хиба. Предикат перетворюється на речення, коли замість змінних підставимо їхні значення. Функцію можна зіставити з предикатом як її моделлю. Наприклад, вираз « $127+13$ » є функцією, значенням якої є число 140; її моделлю є вираз « $127+13 = 140$ », значенням якого є істина (тоді як, наприклад, значенням виразу « $127+13 = 540$ » є хиба). Як цілісна послідовність знаків речення є іменем своєї логічної валентності (значенням речення є істина або хиба).

Альтернативні теорії значення походять від концепції Вітгенштайна (*meaning as use*), який значення ототожнював із *вживанням* імені (варіанти — *правилами* його вживання або *множиною контекстів*, в якому воно вживається). Суперечність між обома цими концепціями зникає, якщо ми приймемо, що правильно вживати вираз можна тоді і тільки тоді, коли зрозумілий його смисл. Якщо ж ми наполягатимемо на тому, що смисл імені і є *правилами* його вживання, то виникне проблема неповноти таких правил.

Варто підкреслити, що функція однозначно визначає своє значення. Іншими словами, засвоєння смислу або правильне розуміння імені об'єкта забезпечує *розпізнавання* цього об'єкта серед інших (в термінах традиційної логіки — вказівку на *об'єм* відповідного поняття), правильне розуміння імені *предиката* (змісту відповідного поняття) — виділення *класу* об'єктів, на які вказує предикат, правильне розуміння імені *судження* (речення, висловлювання) — оцінку його на істинність чи хибність. Уже ця обставина повинна викликати сумніви, тому що вона обмежує

теорію аналітично істинними і аналітично хибними судженнями. Предметом логічного аналізу може бути тільки те речення, зрозумівши смисл якого ми вже можемо сказати, істинне воно чи хибне. Якщо ж розуміння смислу речення недостатньо для вирішення питання, істинне воно чи хибне, речення не є функцією (пропозиційною функцією) і, отже, не має смислу (неосмислене). Воно стає осмисленим лише при деяких підстановках значень змінних, коли в результаті маємо одне-єдине значення функції.

Функція, в тому числі предикат як її особливий (логічний) «різновид», не є об'єктом («річчю»), а є дією або *операцією*, яка ставить у відповідність певному об'єкту-виразу певний об'єкт-значення. Отже, інтенціонал є з точки зору символічної логіки не об'єктом, а дією, операцією. Але він може бути визначений через об'єкти — через імена і денотати, тобто екстенціонально. А саме, дві функції (дві дії або дві операції) є однією і тією ж самою функцією (дією, операцією), якщо вони, застосовані до одних і тих самих об'єктів з області визначення функції, мають однакове значення (дають один результат). Отже, предикати (поняття), які поза межами даної теоретичної мови є різними за смислом, можуть бути в даній мові нерозрізнявані за смислом. Це дає змогу твердити, що теорія Фреге, припускаючи існування інтенціоналу (смислу) як логічної сутності, залишається тим не менш по суті теорією екстенціональною.

Визначення істиннісного значення як денотата речення може здатись надто штучним і таким, що не відповідає інтуїції. Насправді воно є цілком природним, якщо взяти до уваги, що взаємозамінні вирази (тобто вирази, які мають одне і те ж значення) вважаються такими, що називають один і той самий об'єкт. Визначення Фреге є іншим формулюванням логічного принципу перетворень виразів *salva veritate* (перетворень зі збереженням істинного значення). Всі вирази, які мають одне й те ж логічне значення при однакових значеннях змінних, розглядаються в логіці як синоніми. Очевидно, що цей принцип може діяти лише в рамках логічних теорій і недостатній уже в лінгвістичних моделях*.

Разом з тим важливим і навіть ключовим елементом теорій значення і смислу Фрегевського типу є перетворення смислу на денотат у непрямих («інтенціональних») контекстах. В інтенціональних контекстах типу *X знає, що p* значенням (денотатом) речення *p* стає смисл цього речення. Так, денотатом речення «Те-

* Про істинність і хибність як об'єкти див. статтю Я. Шрамка в цьому збірнику.

гусігальпа — столиця Гондурасу» є істина, денотатом цього ж речення в контексті « X знає, що Тегусігальпа є столицею Гондурасу» буде його смисл. Іншими словами, в цьому реченні говориться не про те, яке місто є столицею Гондурасу, а про те, чи знає X , що столицею цієї держави є місто Тегусігальпа. Тому речення p з даного прикладу може бути істинним, але в контексті «Кожен X знає, що p » — хибним. Інтенсіональні контексти можливі різного роду — « X знає, що p », « X вірить, що p », « X сказав, що p », « X припускає, що p », « X не хоче, щоб було p » і так далі. В цих реченнях розрізняються інтенсіональні оператори (наприклад, « X знає, що...») і підоператорні вирази (« p »).

Р. Карнап показав небезпеку безконечного «помноження сутностей», якщо знову й знову «занурювати» речення в інтенсіональний контекст. Адже ітерацію інтенсіональних операторів можна продовжувати до безконечності, і сенс підоператорного виразу тоді втрачається. Нехай маємо речення p ; його денотатом є об'єкт «істина» або «хиба», смислом — те, що твердиться в реченні. Поставимо його в інтенсіональний контекст: « X знає, що p ». Денотатом p в цьому контексті буде смисл речення p . Поставимо і це нове речення в інтенсіональний контекст, наприклад, « Y знає, що X знає, що p ». Що буде денотатом p в цьому контексті? Що таке смисл смислу, смисл смислу смислу і так далі? Ітерація подібного роду теоретично можлива до безконечності, і це виглядає як черговий абсурд.

Однак аргумент Карнапа проти теорії інтенсіоналу Фреге втрачає силу, якщо ми візьмемо до уваги, що з додаванням нового інтенсіонального оператора змінюється підоператорний вираз, його значення і смисл. В реченні « X знає, що p » підоператорним виразом є p , і значенням його є смисл імені p . В реченні ж « Y знає, що X знає, що p » підоператорним виразом буде « X знає, що p » (а не просто p !), відповідно денотатом стане смисл виразу « X знає, що p ». Подібного роду ітерації мають цілком реальний сенс — вони необхідні там, де описуються ігрові ситуації і гравці повинні передбачати можливі ходи противника. Ітерація інтенсіональних контекстів приводить не до виразу на кшталт *смысл смыслу ... смыслу p* , а, наприклад, до виразу типу *M знає, що N знає, що O знає, ...що P знає, що p* . Аналіз виразів подібного роду стає цілком раціональною задачею в так званих рефлексивних іграх (В. Лефевр), де необхідно враховувати уявлення гравців про наміри їхніх партнерів.

Подібні міркування мають особливе значення в логічній теорії істинності.

Істинність з інтуїтивної точки зору ми приписуємо певним твердженням, проте не літерам на папері чи звукам в реальному спілкуванні (мовленні), а радше смислу того, що мовиться. Однак, в теорії Фреге істина — це об'єкт, що його називає речення (денотат речення), а в теорії істини Тарського властивість істинності чи хибності приписується імені речення або послідовності знаків.

Зараз приймається як загально визнана концепція, викладена А. Тарським в славнозвісній праці про поняття істини, де за вихідне служить формула

X істинне, якщо і тільки якщо p , де X — ім'я p ,

Наприклад,

«Сніг білий» істинне якщо і тільки якщо *сніг білий*, де «*сніг білий*» (в лапках) — ім'я (речення) *сніг білий*.

У мовленнєвій практиці речення, які оцінюються на істинність чи хибність, оформляються за допомогою операторів « X твердить, що...», « Y заявляє, що...», « Z завіряє, що...», « W передбачає, що...» і т. д. Найголовніший оператор в цьому ряду — «істинно, що...» (скорочено $T(...)$). Парадокс «Брехун Епіменід» («Критянин Епіменід говорить, що всі критяни завжди брешуть») має форму:

$$a = T(b)$$

$$b = F(a)$$

і після здійснення підстановок замість b

$$a = T(F(a)).$$

Уникнути парадоксу можна лише через заборону подібних підстановок, тобто через заборону вважати рівноцінними пропозиційні константи і змінні, і вирази з інтенціональними операторами, хоча останні теж, як і інші речення, можуть оцінюватися на істинність і хибність. За Тарським, слід розрізняти мову і метамову («мову про мову»), так що істиннісні оцінки є метамовними виразами і не можуть без обмежень певного роду підставлятися замість речень мови-об'єкта.

Звернемо увагу, що залишається відкритим питання, іменем чого є речення «сніг білий». Можна вважати речення іменем реальності чи «події» білизни снігу, і взагалі будь-якої реальності, про яку говориться в реченні. Можна вважати істинність або хибність — у відповідності до теорії Фреге — об'єктом, який приписується реченню або імені речення у випадку, коли воно істинне або хибне.

Для Тарського дуже важливою є та обставина, що властивість *істинний* приписується не самому реченню, а його *імені* (тобто реченню, взятому в лапки). Істинність є метамовною характеристикою, інакше виникає парадокс. Саме тому в синтаксичному аналізі можна говорити про істинність *формул*, які є просто знаками, слідами чорнила на папері. Про розрізнення значення і смислу тут не йдеться: є знаки на папері — і є те, на що вони вказують, і годі.

Тут ми маємо справу з проблемою *кореспондентного* та *когерентного* визначення істини. Чи не тягне за собою вираз «відповідає дійсності» уявлень про «платоністські» абстрактні об'єкти, що перебувають у одно-однозначній відповідності з об'єктами реальної дійсності? Нищівна критика «*кореспондентної* теорії істини» виходила з номіналістичних позицій і спростовувала саме ідею екстенсiональної (об'ємної і об'єктної) відповідності як зіставлення речі з річчю («об'єкт в голові, об'єкт в дійсності»). Але з позицій, викладених вище, істина як кореспонденція, відповідність думки і стану речей характеризує *не відношення слів і об'єктів, а відношення смислу твердження до реальності*.

Краще для ілюстрації взяти не побутовий, а абстрактний приклад:

Так, вираз

$$\text{«}127+13 = 140\text{» істинний, якщо } 127+13 = 140$$

говорить про те, що речення « $127+13 = 140$ » *відповідає дійсності*. Для логіка не важливо, про яку «дійсність» тут ідеться: адже сто двадцять сім плюс 13 *справді* дорівнює ста сорока, а не, скажімо, ста п'ятдесяти (можна було б взяти складніший приклад, де нам довелось би довго обраховувати результат дії, щоб наочнішим був шлях до істини). А встановлення відношення чисел до зовнішньої реальності є окремою філософською проблемою.

Суто номіналістична концепція не має справи з загадковим смислом, для неї існують тільки об'єкти — імена і речення. Але можна зберегти Фрегеву концепцію імені, смислу і значення, коректно узгодивши її із застереженнями Тарського. Така філософія була б інтенсiональною на відміну від чисто екстенсiональної концепції істинності за Тарським. А якщо (метамовний) предикат «істинний» розглядати як скорочений запис виразу «Істинно, що...», а сам цей вираз розглядати як один із інтенсiональних операторів, то властивість «бути істинним» (відповідно «бути хибним») приписується саме смислу речення, а не знакам та їх послідовностям.

Таке «інтенсіональне» тлумачення вихідних понять логічної теорії істини узгоджується з інтуїцією і відповідає вимогам, які пред'являються до абстрактних теорій: у певному граничному випадку абстрактні формальні теорії відповідають вимогам «здорового глузду». Сам Тарський власне так і знаходив виправдання своїй логіко-математичній теорії істини. Принаймні не можна твердити, як це роблять деякі філософські коментатори, що аналітична філософія і метаматематика довели, що істинність є всього лише операційним поняттям, яке характеризує зв'язок між ланцюжками формул.

ТЕКСТ І КОНТЕКСТ

Логічна теорія інтенсіоналу і екстенсіоналу виходить з ряду досить великих припущень. Серед них — припущення про те, що смисл мовного виразу зрозумілий *незалежно від контексту*. Справді, якщо смисл слова повністю залежить від контексту вживання, відкриваються шляхи для безмежної софістики, закон тотожності перестає діяти, і мислення і доказ стають неможливими. В реальності контекст певною мірою впливає на смисл слів і речень, вживаних в процесі мовлення, але деяка розмитість смислу не заважає дискурсивному мисленню.

Аналітична філософія на перших порах орієнтувалась на аналіз логіки і математики як мови точної науки, що відповідало настановам післякантівської критичної філософії — вивчати не емпіричну реальність мислительних і комунікативних процесів, а *норми*, не те, що *є*, а те, що *мусить бути* в доказовому мисленні. Єдиний емпіричний матеріал, на який може спиратись такий аналіз, — це матеріал самої логіки, чому аналітична філософія і одержала назву «логічного емпіризму». Звернення до контексту мислительної і мовленнєвої діяльності значно розширило «сферу інтересів» аналітичної філософії і, головне, перенесло центр уваги з *мови* як структури на *мовлення* як емпіричну реальність реалізації мови. Врешті-решт аналіз мовлення встановлює певні *структури* комунікативного процесу, збагачує уявлення саме про мову, але з нового боку, — через аналіз дискурсу. Логічний емпіризм як аналітична філософія розширився до емпіризму логіко-лінгвістичного.

В логіко-філософській літературі з кінця 50-х років все більше «прав громадянства» набували дослідження, що виходили з принципової важливості контексту *мовлення*, розширивши тим самим межі припустимого аналізу логічних структур *мови*. Мож-

на сказати, що вслід за Грайсом, Остіном, Серлем та іншими англійськими філософами-аналітиками структури мови вивчаються через матеріал мовлення, «зануреного» в контекст. Це зближувало аналітичну філософію з лінгвістикою, не полишаючи надійного ґрунту логічної методики і способів формалізації. Розширення методів аналізу мови на явища мовлення означало спроби детальнішого вивчення смислу і смислових відношень і пов'язане з долею структуралізму в лінгвістиці і культурології.

Теорія мовних (мовленнєвих) актів розрізняє в актах комунікації *локутивну*, *іллокутивну* та *перлокутивну* цілі. Яку мету переслідує учасник комунікації, вимовляючи певне речення? Звичайно, насамперед ми просто хочемо щось висловити, сформулювати певну думку, і ця ціль називається *локутивною*. Наприклад, я хочу висловити думку про те, що завтра буде сонячна погода, і саме по собі це формулювання переслідує локутивну ціль. Але кожне висловлення може мати подвійну, потрійну і так далі мету. Що я мав на увазі, коли сказав: «завтра буде гарна погода»? Це може бути просто повідомлення або прогноз погоди, тобто передача певного знання. Це може бути натяком на те, що ми згідно з попередньою домовленістю маємо разом піти на пляж, тобто спонуканням до певної дії. Нарешті, це може бути *виразом почуття* задоволення від того, що дощі, нарешті, закінчилися. Локутивна ціль реалізувалася у висловленні «завтра буде сонячна погода», але іллокутивні цілі в усіх трьох випадках різні. Всі ці цілі мовленнєвого акту, яким є проголошення речення *p*, можуть бути зрозумілі лише через контекст мовлення.

Класифікація цілей мовленнєвих актів дає змогу уникнути т. зв. парадоксу Мура, сформульованого Джорджем Муром, багатолітнім керівником Клубу моральних наук Кембріджського університету і родоначальником британської школи аналітичної філософії: речення «*p*, але я не вірю, що *p*» в силу якихось лінгвістичних тонкощів, нами неясно відчуваних, сприймається як парадоксальне, хоча явних логічних суперечностей тут немає. Насправді логічної суперечності немає, якщо речення *p* вживається з локутивною ціллю, тобто має смисл «проголошується *p*, але я не вірю, що *p*». Якщо ж *p* твердиться і приймається як істинне, тобто обов'язкове до прийняття всіма співрозмовниками, то ті, хто його приймає, не можуть в нього не вірити; і навпаки, якщо хтось не вірить, що *p*, то він не приймає *p* як істину. Логічним еквівалентом слів «приймається з необхідністю (усіма)» є вираз «доведено, що...» (позначається « $\vdash$ »). Отже, парадоксальною фразою стає тоді, коли вона формулюється як « $\vdash p$ і я не вірю, що

р», оскільки «|—» означає необхідну прийнятність для всіх, в тому числі і для мене.

Речення має не тільки прямий смисл — як показав Дж. Остін², у реченнях, що розглядаються, як *мовленнєві акти* (*speech acts*), виражається не тільки буквальный смисл, але й певна дія — твердження про щось, запитання, наказ, попередження, обіцянка тощо. Ці акти мають різні цілі, і можлива класифікація речень не тільки з точки зору їхньої істинності чи хибності, але і з точки зору цілей відповідних мовленнєвих актів. Згідно з Серлем³, маємо всього п'ять класів мовленнєвих актів, до яких можна звести всі наявні типології контекстів:

Асертиви (в термінології Остіна — *констативи*), констатації стану справ, оцінювані на істинність/хибність. Дієслова, якими може починатися мовленнєвий акт цього типу, — *твердити, заявляти, передвішувати, повідомляти* тощо.

Комісиви — дії, направлені на суб'єкта даного виразу, починаються дієсловами *зобов'язуватися, обіцяти, погрожувати, погоджуватися* тощо.

Директиви — дії, направлені на об'єкт виразу, можуть починатися словами *просити, наказувати, пропонувати* тощо.

Декларативи — дії, направлені самі на себе; своїм здійсненням вони створюють нову реальність. Їм відповідають слова *присягатися, проголошувати, твердити, виносити вирок, давати ім'я, здаватися* тощо.

Експресиви — вирази ставлення суб'єкта до дії: *поздоровляти, дякувати, шкодувати* тощо.

Таким чином, можна розглядати як інтенціональні оператори не тільки вирази типу «М знає, що...», але й вирази «М твердить, що...», «М заявляє, що...», «М припускає, що...», «М дякує за те, що...». «М наказує, щоб...», «М погрожує, що...» і так далі. Вираз, який перебуває під дією оператора (після слів «що», «щоб»), є непрямою мовою, і денотатом речення як цілого виступає смисл підоператорного виразу. Отже, теорія мовленнєвих актів ґрунтується на класифікації речень за їх інтенціоналами.

Серль і Вандервекен вважають, що запропонована ними класифікація мовленнєвих виразів є остаточною і не може бути поліпшена. Однак звернімо увагу на те, що комісиви, директиви і декларативи об'єднує спільна ознака — всі ці види мовленнєвих актів характеризують в різний спосіб *спонукання* співрозмовника до дії. Директиви з різною силою формулюють це спонукання прямо і безпосередньо, комісиви містять спонукання шляхом послаблення позицій суб'єкта дії (дієвця), а декларативи спону-

кають певним чином до дії самого мовця шляхом зміни його статусу в комунікації. Тому природно було б об'єднати ці три види комунікативних дій в один вид — *силових* або *спонукальних* мовленнєвих актів. Аналогічним чином класифікація може бути розширена, якщо асертиви та експресиви розбити кожен на три групи за тими ж критеріями, за якими поділені спонукальні речення ⁴.

Спонукальний вимір має справу з тією сферою діяльності людини, яку називають *воля*, тоді як когнітивний характеризує діяльність *розуму*. Експресивний вимір належить до сфери *почуття*.

Ми повернулись таким чином до давньої характеристики людської душі за допомогою понять розуму, волі і почуття. Не випадково повертаємося до Аристотелевої класифікації мовлення на висловлювання (повідомлення), предмет *логіки* і оцінки на істинність/хибність, і види мовлення, не оцінювані на істинність і хибність, — предмет *риторики* і *поетики*. Надалі будемо називати ці виміри чи параметри комунікативних процесів *когнітивним*, *спонукальним* і *експресивним*. Відповідно ці виміри характеризують види контекстів, в яких вживаються дані мовленнєві акти, або *дискурси* комунікації. Можливі і більш детальні класифікації дискурсів, але для потреб даного викладу обмежимося трьома основними.

Поняття «дискурс» сформульоване ще Ф. де Соссюром, вживалося у французькій лінгвістиці як синонім слів «мова» і «мовлення», і лише після праць Бенвеніста дискурс починають розуміти як «мовлення, невід'ємне від того, хто говорить» ⁵. Взагалі дискурс розуміють як мовлення плюс його широкий соціальний або конкретний контекст. Пропонується поточнити поняття дискурсу, визначивши його як *умови прийнятності та неприйнятності* певних текстів або типів текстів. У випадку, якщо ці умови включають певних учасників акту комунікації, беруться до уваги їхні особистості. У вищенаведених прикладах інтенціональних операторів ішлося про дискурс, який можна назвати *когнітивним* і який відповідає *асертивам* у класифікації мовленнєвих актів Серля — Вандервекена. Тут приймаються тільки істинні речення і відкидаються хибні, а решта осмислених речень входить до «можливих світів». Поряд з дискурсом когнітивним автор пропонував відрізняти дискурси спонукальні і експресивні (відповідно до тієї ж класифікації Серля — Вандервекена, з деякими узагальненнями) ⁶.

Кожен клас мовленнєвих актів характеризується різними вимогами, які пред'являються до виразів для визначення їхньої прийнятності чи неприйнятності. Прийнятність/неприйнятність когнітивів (асертивів) оцінюється як їхня істинність чи хибність за допомогою доказу чи спростування, інші ж види мовленнєвих актів вимагають інших критеріїв прийнятності (неприйнятності). Аристотель не бачив можливості логічного аналізу за межами «висловлюючого мовлення», віддаючи ці сфери риториці та поезії; сучасна ж логіка застосовує логічні моделі до аналізу всіх видів, розширюючи області дії логіки на силові (спонукальні) та експресивні контексти, ми розширюємо також можливості аналітичної філософії в області емпіричного аналізу. Однак застосування критеріїв істинності чи хибності має допоміжний характер в аналізі не-когнітивних дискурсів — як справедливо зазначає Аристотель, прохання не оцінюється на істинність чи хибність.

Дискурс, у якому мовець *повідомляє чи стверджує* (asserts) щось співрозмовнику, має два основних виміри: осмисленість і доказовість повідомлення (твердження). Повідомлення в цьому дискурсі оцінюється як істинне або хибне на підставі критеріїв прийнятності, що їх називають *доказом*. Істинне речення (твердження) *відповідає дійсності*, хибне не відповідає.

У спонукальному дискурсі теж маємо справу з відповідністю думок і реальності. Однак ідеться про відповідність *замірів* до *наслідків дії*, тобто про ефективність дії (до якої можна включати не тільки фізичну, а й духовну, інтелектуальну дію). При цьому смисл знаходить вираз не тільки в реальних ефектах чину, а й у його відповідності певним нормам (критерії добра і зла, що аналогічні осмисленості в когнітивному вимірі).

Загальний філософський інтерес становить теорія інтенціоналу Венсана Декомба⁷. Декомб приймає феноменологічну концепцію інтенціональності (яка походить від Мейнонга і Brentano) і розрізняє фізичний і інтенціональний зв'язок. Він показує, що більшість тем людського спілкування відноситься до інтенціонального зв'язку, не розрізняючи при цьому інтенціоналу і інтенціоналу. Декомб має цілковиту рацію, коли говорить, що людина живе в світі інтенцій, — ширше кажучи, у світі *смыслів і намірів*. Однак намір має інші параметри, ніж когнітивні смысли.

Розглядаючи кожен ментальний акт як спрямований «назовні», на якийсь об'єкт, феноменологічна філософія і семантика логічної теорії інтенціональності починає з ототожнення інформації з об'єктами певного роду. Інтенціонал визначається через множину об'єктів, на які спрямована інтенція (А.Т. Ішму-

ратов), і це цілком відповідає принципам побудови будь-яких логічних моделей. Однак тут виникає небезпека на рівні тлумачення втратити той вимір моделювання, який власне і виходить за рамки чисто екстенціональної репрезентації. Мимоволі напрошується аналогія зі стрілою, яка летить кудись, до такої ж речі, як і вона сама, але означається нами як *ціль* польоту. Образ стріли, спрямованої до цілі, неявно присутній в міркуваннях про інтенцію — і саме тому, що інтенція немовби додається до об'єктів особливого роду, хоч і інтенціональних, але все ж об'єктів («речей»). Маємо певну аналогію зі зведенням інтенціональності до екстенціональності.

Інтенціональний вимір не тотожний інтенціональному тому, що вони належать до різних типів дискурсу. *Інтенціонал* характеризує смисловий бік повідомлення, що має місце в когнітивному дискурсі. *Інтенціонал* характеризує *спонукальний* тип дискурсу, в якому йдеться про стимулювання чи заборону дії. Метою когнітивної діяльності є продукування істинних речень, метою прагматичної — продукування ефективних дій. У зв'язку з цим у філософії прагматики основним питанням є співвідношення ефективності і моральнісних оцінок: дія, визнана ефективною, може бути злом, і навпаки — добро може виявитись неефективним.

Неважко зрозуміти, що логіка (і основи математики) неявно приймають тезу про тотожність мови і продукованих за її допомогою текстів: якщо дана мова, тобто словник і правила побудови і перетворень виразів, то тим самим дані і всі можливі тексти. Володіння мовою є *мовною компетенцією*, і можна в ідеальному випадку вважати всі можливі тексти заданими, якщо наявна мовна компетенція. Зрозуміло, що це — прийнятна, але надто сильна абстракція. Очевидно, що в загальному випадку мовної компетенції недостатньо для того, щоб побудувати бодай всі осмислені і зрозумілі вирази, не кажучи про те, щоб відібрати з осмислених виразів істинні.

Маючи на увазі цю обставину, лінгвістика вслід за Ф. де Соссюром виходить із принципової різниці між поняттями *мова* і *мовлення*. Це істотно змінює основні семіотичні настанови, починаючи з відношення «знак — значення». Якщо в логіці ім'я або знак розглядається як фізичний об'єкт, — рисунок на папері або звук, артикульований в процесі комунікації, — то в лінгвістиці де Соссюра елементарний фонетичний знак — фонема — це ідеальний або психологічний об'єкт, те спільне в різних актах говоріння і сприймання, що *в даній мові* відрізняє дане звучання від іншого. Людське вухо сприймає близькі за фізичними харак-

теристиками звучання як одну й ту саму — або як різні — фонем в залежності від звукового ладу даної мови, й ідентифікації та диференціації на рівні фонем і на вищих структурних рівнях мови являють собою величезні проблеми для машинного моделювання. Проблема ідентичності є найголовнішою з погляду лінгвістичного і взагалі з погляду загальної семіотики, що й породило великі труднощі структуралізму.

Суттєва різниця між лінгвістичним та логічним підходами до мови полягає в тому, що в лінгвістиці неможливо абстрагуватися від контексту. Встановити смисл елементів мовлення, а потім іти до цілого як до функції елементів можна лише в певній абстрактній моделі, яка неминуче буде враховувати ефект цілісності. Власне, виділення елементів мови і мовлення починалося з того, що враховувалося ціле як той фон, з якого виділяється фонетичний елемент як його функція.

Поєднання логічного і лінгвістичного аналізів призвело до формулювання загально-семантичної концепції, яка дає змогу сумістити різні семантичні підходи, як логічні, так і лінгвістичні. Йдеться про виділення різних рівнів аналізу за принципом семантичної глибини.

Людська мова являє собою багатоповерхову ієрархічну структуру, де складне повідомлення передається завдяки комбінації різних засобів: фонетичних, морфологічних, синтаксичних та семантичних. Ці рівні структурної організації мають ще й *поверхневі* та *глибинні* підрівні. Аналіз на поверхневому рівні описує конструкції конкретних етнічних мов, тоді як глибинний рівень є універсальним для всіх мов. Певні інтелектуальні операції здійснюються на глибинному рівні і трансформуються на рівнях, ближчих до «поверхні», так що в кінцевому рахунку породжують тексти «природної» (конкретної етнічної) мови.

Аналіз структурних рівнів здійснювався за двома різними орієнтаціями: прагматичної і прикладної в моделях штучного інтелекту та власне лінгвістичної. Лінгвістична модель «смисл — текст», запропонована І.О. Мельчуком⁸, виходить із експлікації поняття «володіння мовою», що, за Мельчуком, має означати: (1) здатність виражати один і той самий заданий смисл багатьма різними способами, тобто будувати множину синонімічних текстів, (2) здатність вилучати смисл із заданого речення, а також розпізнавати синонімію зовні різних та омонімію зовні однакових речень, (3) здатність відрізнати правильні у мовному відношенні речення від неправильних⁹. Поняття «синонімічний вираз» чи «еквівалентність виразів за смислом» матиме різне значення

на різних рівнях структурної ієрархії; на поверхневому рівні «синонімами» будуть і різні конкретні звучання, що сприймаються носіями даної мови як реалізації однієї й тієї самої фонемі. Лінгвістичний аналіз смислових відношень дає можливість встановити класи еквівалентностей, тобто синонімічних за смислом мовних виразів, а, отже, розглядати множини еквівалентних за смислом виразів як перетворення, інваріантні щодо певних смислових (чи осмислених?) одиниць.

Поняття поверхневої та глибинної семантики може бути узагальнене для випадків, коли аналізуються *тексти* в певному розширеному розумінні слова — як *будь-які послідовності об'єктів*, що мають смисл для людини.

«ПРИРОДНИЧО-НАУКОВИЙ СТРУКТУРАЛІЗМ»

Аналітична філософія тільки посилила свої позиції внаслідок того, що відбулося поєднання «логічного емпіризму» з лінгвістичною філософією британської школи. Взаємодія з течіями гуманітарної думки, що ґрунтувалися на основних ідеях лінгвістичного структуралізму, поширила сферу впливу аналітичної філософії на етнологію, фольклористику, психоаналіз. Як зазначав Вяч.Вс. Іванов¹⁰, багатолітній глава французької психоаналітичної школи Лакан намагався переосмислити психоаналіз на лінгвістичній основі, ґрунтуючись на працях Романа Якобсона. Як психоаналітичні, так і етнологічні дослідження не перекреслювали вихідних положень структуралістської ідеології в гуманітарній сфері, а розширювали сферу структуралістських методів.

В кінці 60-х років XX ст., після гострої критики структуралізму з боку філософів постмодерну — Дерріда, Лакана, почасти Умберто Еко, пізніше Дельоза, — загальна семіотика все більше використовує ідеї етнології та психоаналізу. Однак класичний структуралізм спадкоємців Леві-Стросса дещо втратив свої позиції, і тепер все частіше говорять про «постструктуралізм» як епоху в розвитку наукової думки, що настала після руйнації певних структуралістських ілюзій.

Критики структуралізму, як правило, не звертали уваги на спорідненість основних його ідей з ідеологією сучасного природознавства. Між тим в сучасному теоретичному природознавстві методи структурного аналізу мають не тільки аналогії, але й коріння й опертя. З другого боку, структурний аналіз точних наук уможливорює новітні експлікації старої філософської проблеми істини в застосуванні до науки і культури.

Коли в 60-х роках минулого століття внаслідок осмислення неповноти формалізації виявилась обмеженість суто логічних методів аналітичної філософії, методологія науки повернулася від дескриптивних до історико-еволюціоністських моделей. Раніше історія науки не враховувалася формальною епістемологією у зв'язку з непродуктивністю психологізму, емпіризм приймався тільки в логічному вигляді. Після праць Томаса Куна, Тулміна та інших епістемологія повернулася до конкретного історико-наукового матеріалу в пошуках *парадигм*, зразків, що ними керуються вчені на шляхах до справжніх відкриттів. Теорія парадигм узгоджується із суто інструменталістським розумінням номологічних висловлювань, оскільки з її погляду радикальне наукове відкриття є відкриттям парадигми, а не нових фактів. Формування нової парадигми є формуванням нової наукової мови. А нову мову важко назвати «новим знанням».

Історико-наукова методологія, зокрема метод аналізу парадигм, має зв'язки з лінгвістичною філософією. Поступово після лінгвіста П. Суріо все більше прихильників завойовувала ідея парадигмальних механізмів розвитку мовознавства. Зрештою, звернення до поняття парадигми само по собі є певною даниною гуманітарній методології, оскільки парадигма як зразок розглядалася в лінгвістиці поряд із *синтагмою* — способом побудови. Парадигма близька до *метафори* — структури-зразка, за допомогою якого можна порівнювати віддалені образи, тоді як синтагма — до поняття *метонімії*, такої побудови образу, коли ціле задається через якусь виразну його частину. Звернення до поняття парадигми в лінгвістиці знаменувало перехід до аналізу одиниць тексту, більших за речення ¹¹.

Характерно, що історико-наукові праці, присвячені проблемі парадигм, в основному виконувалися на матеріалах ранніх стадій розвитку науки. Тут наочні образи, що служили зразками для сформульованих математичною мовою точних понять, мали характер метафор, будувалися за принципом «немовби». Є прекрасні дослідження історії механіки часів Кеплера, Галілея, Ньютона, але сучасні переосмислення класичних галузей природознавства залишалися, як правило, поза увагою методологів, хоча сьогодні фізика розуміється і викладається зовсім не так, як за часів Ньютона і Ляйбніца. Ї саме ця обставина вкрай важлива для розв'язання проблем «нового знання» чи «нової інформації».

Суть підходу, що знаходить вираз у поняттях «система» і «структура», в тому, що він об'єднує ідеї інваріантності, відносності та симетрії.

Певний фізичний об'єкт може бути заданий через координати його елементів; наприклад, трикутник можна задати через координати його вершин. Але координати можуть змінюватися — або внаслідок переміщення трикутника на площині чи повороту його на певний кут, або внаслідок таких самих переміщень системи координат при нерухомому об'єкті. Іншими словами, координати є величинами *варіантними*, тоді як предмет — в даному разі трикутник — це те, що не змінюється при змінах даного роду (в Евклідовій геометрії — повороті на кут або переміщенні в площині), тобто це *інваріант* щодо даних перетворень.

Здавалося б, такі прості міркування нічого не додають до основних ідей геометрії. Однак уявлення про Евклідову геометрію як теорію інваріантів щодо поворотів на кут та переміщень на площині змінили всю ідеологію геометрії, і не тільки геометрії. Найповніше ця нова ідеологія сформульована була в т.зв. Ерлангенській програмі — лекції, прочитаній видатним німецьким математиком Феліксом Кляйном 1872 р. Ідеї «Ерлангенської програми» Фелікса Кляйна ще й досі недостатньо оцінені як основа «природничо-наукового структуралізму».

Погляд на геометрію як на систему інваріантів щодо перетворень певного роду збігається з формулюванням *принципу відносності* — наприклад, у тому вигляді, якого він набув у Галілея, що показував нерозрізнюваність (тотожність) станів спокою і рівномірного прямолінійного руху. Принцип відносності понять «рух» і «спокій», що покінчив зі старим уявленням про «місце» об'єктів і процесів у безконечному світі, дає змогу розглядати класичну механіку як «геометрію Галілея», в якій поряд з просторовими координатами введено координату часу.

Далі, «те, що залишається незмінним, коли змінюється щось інше», є дуже вільним визначенням поняття *симетрії*. Наприклад, при відображенні правого в лівому «те, що не змінюється», дає змогу ототожнювати об'єкт з його дзеркальним симетричним образом таким чином, що насправді ліве не є образом правого, праве не є образом лівого, вони є одне й те саме, а «правизна» і «лівизна» є різними варіантними образами одного й того ж об'єкта. Звідси також близькість до основоположної концепції природознавства — концепції законів збереження.

Із загальної, методологічної точки зору зрушення, що призвели до істотних змін у теоретичній мові науки, пов'язані з узагальненням поняття *простору*, яке набуло суто абстрактного смислу. Поняття простору узагальнюється таким чином, що простором вважається будь-яка *структура*, описувана за допомогою

певних *параметрів*. Простір є системою *вимірів* взагалі. Класична механіка розуміється як геометрія Галілеєвого простору. Аналогічно формулюється «геометрія Ейнштейна» — спеціальна теорія відносності, що математично є однією з неевклідових геометрій.

У прикладі Галілея процеси, які відбуваються в каюті корабля, що рухається рівномірно і прямолінійно, не відрізняються від аналогічних процесів, які відбуваються в каюті нерухомого корабля. Але «здоровий глузд» підказує нам, що *насправді* ці два процеси різні, і *реально* нерухомим є корабель, що стоїть на місці. Концепція відносності в механіці Галілея не заперечує поняття «насправді» і «реально», але надає їм нового змісту. *Не існує* «місця» в нерухомому просторі, *не існує* виділених систем, що їх слід вважати нерухомими, — *насправді* рухатись рівномірно і прямолінійно і є те ж саме, що перебувати в стані спокою.

Невідповідність теоретичної реальності уявленням «здорового глузду» стала особливо очевидною з появою (спеціальної) теорії відносності Ейнштейна. Але теорія відносності — це не простий математичний формалізм, вона виходить із того, що при субсвітлових швидкостях *насправді* розміри тіл не скорочуються, ніякого «стискання» тіл не відбувається, але тим не менш розміри тіл щодо інших об'єктів змінюються. Те саме відбувається з «уповільненням часу».

З точки зору ідеології науки центральним положенням «механіки Галілея» є нерозрізнюваність спокою і рівномірно-прямолінійного руху. За аналогією з засадами емпіризму це положення можна було б назвати «принципом неспостережуваності», бо воно говорить про принципову неможливість постановки будь-якого експерименту чи спостереження, які *зсередини системи* констатували б, чи система «насправді» перебуває в інерційному русі, чи в спокої.

Одне коло ідей, таким чином, стоїть за наочними образами трикутника, який переміщується на площині, ритмів, що упорядковують послідовність звуків, симетричних візерунків сніжинок, уявленнями про еквівалентність стану спокою і інерційного руху тощо.

Разом з тим слід зазначити, що найсучасніше уявлення про структуру як упорядкування хаосу базується на інших парадигмах і в певному розумінні повертає нас до уявлення про структуру як цілісність, що забезпечує єдність взаємопов'язаних елементів. Саме новітні уявлення про порядок і хаос дають змогу ввести поняття *інформації*, що є експлікацією поняття «смысл».

Інформація є там, де є вихідна невизначеність вибору при діях певного роду; кількість інформації, що її несе певний сигнал, вимірюється зменшенням невизначеності внаслідок сприйняття сигналу. Невизначеність характеризується теоретико-імовірносними методами; максимальна невизначеність існує там, де імовірність знайти об'єкт в довільно обраній ділянці простору дорівнює $\frac{1}{2}$, тобто однаково імовірно знайти чи не знайти об'єкт в довільно обраній точці. В теоретико-імовірнісному формулюванні вдалося природно зв'язати поняття невизначеності й інформації з поняттям ентропії, яке на початку мало суто термодинамічний смисл.

Підсумовуючи сказане, можна стверджувати, що смисл наукових понять змінювався не стільки зі зміною парадигм, скільки з розвитком і зміною синтагм — способів наукової конструкції та реконструкції абстрактних об'єктів. Узагальнення, які на перших порах виглядають як пошуки і знаходження нових способів розв'язання задач, врешті виявляються узагальненнями фундаментальних понять теорії і наповнюють останні новим теоретичним смислом, контролем і правилами логічної та математичної побудови, і емпіричним досвідом. При цьому в найкраще упорядкованій теорії найчіткіше задані способи вимірювання, і всі фундаментальні поняття мають операційне визначення.

Спочатку імовірнісна парадигма, а потім парадигми синергетики відкрили новий вимір світу — інформаційний. Інформація не є річчю чи сукупністю речей. Об'єктивність інформації загадкова: інформація належить саме речам і подіям, світу феноменів, але її не існує, якщо ніхто чи ніщо не може її сприйняти. Інформація виявила властивості, які раніше економісти приписували корисності чи споживній вартості: кам'яне вугілля має корисну властивість горіти, але, щоб розкрити цю свою корисність, воно повинне *стати паливом*. Синергетика поставила інформаційні властивості світу в залежність від такого чинника, як *цілісність* системи. Старий парадокс «ціле більше, ніж сума частин» набув реального фізичного змісту.

ВІД АНАЛІЗУ МОВИ ДО ПСИХОАНАЛІЗУ

Від природничо-наукових і математичних аналогій повернемося до аналітичної філософії з її лінгвістичними вимірами.

У сучасній соціологічній літературі маємо певні аналогії пошукам, що мали місце в логіці і метаматематиці півстоліття назад. Йдеться про потребу сполучити поняття «клас» і поняття

«індивід». Однією з провідних ідей на ранньому етапі розвитку метаматематики була ідея введення поняття «клас» («множина») на основі більш простих понять «індивід» і «предикат» («властивість і відношення»). Така номіналістична філософія математики мала уникнути введення абстрактних сутностей платоністського характеру, що відповідало б нашій інтуїції. Однак мета виявилась недосяжною: суто номіналістичні метаматематичні теорії не побудовані. Переносючи ці уявлення на область соціального знання, можемо сказати, що там так само спокусливо було б виходити з поняття «людський індивід» і розглядати абстрактні сутності, — такі, як зло чи добродетель, інтереси класів та інших соціальних груп чи інтереси держави тощо — всього лише як абстракції, що вводяться на підставі встановлення якихось властивостей конкретних особистостей.

Характерною рисою соціологічних концепцій сучасності є інший підхід до вивчення співвідношення індивідуального і загального в житті людства. Як окремий випадок вивчається і об'єднання індивідів у соціальну групу зі створенням певних норм поведінки, обов'язкових для членів нової групи. Однак у будь-якому випадку розглядається *входження* індивіда в соціальну групу, і питання стоїть не про те, яким чином характеристики групи як цілості породжуються властивостями чи інтенціями індивідів, а про те, які риси індивідів уможливають їхню інтеграцію в цілісну групу.

Так, наприклад, проблему формулює американський соціолог Мелвін Кон. Останній разом зі своїми співробітниками (в тому числі київськими — В. Паніотто, В. Хмельком та ін.) багато років вивчав «відносини двох найбільших вимірів (dimensions) соціальної структури — соціального класу та соціальної стратифікації — із особистістю»¹². Соціальний клас визначається Коном, в принципі, згідно з К. Марксом, через відношення соціальної групи до засобів виробництва, яке може бути відношенням власності або часткового контролю. Соціальна страта формується завдяки єдиному відношенню нерівності, яке включає владу, привілеї, престиж, що індексуються в індустріальному суспільстві через статус занять, освітній рівень та дохід. З точки зору семіотики культури для нас тут не так істотна природа соціальних параметрів, що характеризують соціальні групи, як ті виміри (параметри) індивідів, що можуть служити входженню їх у групи.

Пропонується перейти від класифікації *дискурсів* на когнітивний, спонукальний та експресивний типи до *вимірів особистості* за тими ж параметрами. Автором цих рядків було проведено

відповідні аналогії з психоаналітичною схемою Еріха Фромма¹³. Ця ж схема пропонується в дещо узагальненому вигляді. Індивідуальна психіка розглядається в *просторі вчинків*, де під словом *вчинок* розуміється не тільки фізична, а й духовна дія, що потребує *розуму, волі і почуття*. Процес судження і взагалі розв'язання інтелектуальних задач з цієї точки зору теж є вчинком. Відповідно традиційні поняття розуму, волі і почуття розглядаються як виміри чи параметри, що характеризують вчинок.

Більшість вчинків нормальної людини розміщується в поясі норми, де параметри прийнятності і неприйнятності найбільш віддалені один від одного. Якщо йдеться про інтелектуальний вимір вчинку, то на схемі у випадку *некритичного* сприйняття *впливів середовища* маємо розміщення вчинку *вгорі*, над нормою, у випадку *гіперкритичності щодо свого Я і оцінок власних вчинків* — розміщення *внизу*, під нормою. Таким чином, в інтелектуальному вимірі «внизу» розміщується суто альтруїстичний тип, а «вгорі» — суто егоцентричний.

Лінії, що моделюють виміри, проходять через вершини трикутників і з'єднуються вгорі і внизу. Там, де лінії вимірів сходяться, маємо «точку святості» (вгорі) і «точку розпаду особистості» (внизу). У цих точках особистість отожднює різні критерії прийнятності і неспроможна розрізнати дискурси. В нормі можливі різні флуктуації, але діють стандарти поведінки, в тому числі інтелектуальної. Якщо у індивіда середня частота поведінкових відхилень зміщена «донизу», в бік егоцентризму, це ще зовсім не означає його нездатності застосовувати потрібні критерії: зміщення пояса норми до «нижньої лінії» за наявності сильних соціальних і моральних мотиваций створює немовби проекцію «вгорі» — там, хоч і в небезпечній близькості один до одного, діють критерії когнітивного, спонукального й експресивного характеру, які стримують натиск інстинктів «знизу».

Крізь призму психоаналітичної репрезентації розглянемо проблему індивідуального і колективного осмислення в комунікативних процесах.

МІФОПОЕТИЧНА СВІДОМІСТЬ І ВИМІРИ ЛЮДСЬКОГО «ПРОСТОРУ ВЧИНКІВ»

Філософія міфу й аналіз архаїчної свідомості стали чи не першими формальними філософіями культури, які виявили інтерес до структурно-семантичних досліджень. Це, треба думати, пов'язано з помітними структурними різницями мислення і мовлення

в архаїчних культурах порівняно з культурами сьогодення. Прагнення виділити параметри, за якими можна встановити схожість і відмінність, стимулювало формулювання культурного простору як системи вимірів (параметрів), за якими можна дати оцінку вчинку в кожній культурі і поточнити для неї поняття «істина» і «хиба» чи «добро» і «зло».

Архаїчні культури ґрунтуються на міфопоетичній свідомості, і їх характеристика має враховувати такі риси міфології: (1) Міф — на відміну від казки чи художнього твору — оцінюється як розповідь про те, що відбувалося *насправді*, тобто претендує, за сучасним формулюванням, на істинність. (2) Міф є також вказівкою на те, як слід або не слід діяти за тих чи інших обставин, тобто виражає *норми поведінки* такою ж мірою, як і повідомлення про дійсність. Нарешті, (3) міф водночас має функції художнього твору, він сповнений щирого почуття і емоційних оцінок, він *виконувався*, нерідко в театралізованій формі.

Таким чином, у міфопоетичній свідомості спостерігаємо риси, що наближають її до індивідуальної психіки з її когнітивним, спонукальним і експресивним параметрами. При цьому виміри збігаються, і для пояснення світового порядку людиною архаїчної свідомості використовуються аргументи, що стосувалися водночас усіх трьох параметрів. Міфопоетична свідомість нагадує індивідуальну свідомість або людини з гіпертрофованим Я, або людини з повною некритичністю щодо пануючих уявлень.

Слід зазначити, що міфопоетичний характер мають тільки найзагальніші уявлення людини архаїчної культури про світ, тоді як у сферах практичного повсякденного життя людина чітко відділяє різні параметри. Розвиток культури відокремлює одну від одної три сфери духовного життя і комунікації — *розум, волю і почуття*, але й у сучасному суспільстві бачимо приклади змішування умов прийнятності в різних дискурсах (наприклад, прийняття або відкидання теоретичних положень з ідеологічних мотивів). Отже, ступінь незалежності параметрів один від одного може бути мірилом цивілізаційного розвитку. Разом з тим характерні риси міфу, наведені вище, мають відповідники в розвинутих цивілізаціях, що дає змогу їх зіставляти.

Прикладом збігу чи близькості структур є уявлення про просторові структури і структури часу. Природно, що часові структури (ранок — день — вечір — ніч, весна — літо — осінь — зима) мають відповідники в просторових (схід — південь — захід — північ). Поділ на чотири частини чи напрямки не є єдино можливим — класифікація залежить від культурних обставин, існу-

вала класифікація на дві і на три пори року. Проте, в цілому, в тенденції, структура простору і структура часу збігаються.

Н.І. Толстой зауважив, що добовий і річний цикли подібні за своєю структурою саме з погляду сакралізації їх певних ділянок: період по півночі в добі відповідає періоду після Різдва в річному циклі. Зимовий і нічний часові відтинки не схожі на всі інші. Так, полудень триває дуже недовго, власне одну мить, ту, коли *полуденник* або *полуденниця* за народними повір'ями може погубити людину, — тоді як північ тільки починає глухий і небезпечний період ночі, що тягнеться до перших півнів. Аналогічно в річному циклі існує тільки одна літня ніч присутності і безчинства нечистої сили — ніч на Івана Купала. А глухому періоду різдвяної ночі (від півночі до перших півнів) відповідає цілий період *тринадцятидення* — *святки*, або *Нехрещені* чи *Погані дні* ¹⁴. Поділу дня на чотири частини відповідає в давньослов'янських уявленнях чотири основних дати року, що було сакралізовано вже в язичницькій свідомості і перенесено на християнський святковий календар. Йдеться про дати сонцеворотів і рівнодень і їхні святкові відповідники — Різдво (полуніч=північ), Благовіщення (світанок=схід), Івана Хрестителя (Купала) (полудень=південь), Воздвиження (вечір=захід) ¹⁵.

Характерною рисою архаїчних уявлень про просторову структуру світу є нерівноцінність напрямів у просторі. Пізніша, наукова картина світу ґрунтується на еквівалентності напрямків (закони збереження як закони симетрії), а з прийняттям принципу Галілея елімінує і поняття «місце». Архаїка ж приймає оцінку напрямів у просторі, ототожнюючи кожен із них із часовими параметрами (ранок = схід = весна і т.д.)

В індійській традиції деякі боги були безпосередніми владиками «сторін світу», покровителями одного з чотирьох напрямків у просторі — *локапалами*. Слов'янські божества не були локапалами, не були вони однозначно прив'язані й до однієї із трьох «вертикальних» сфер буття. Однак роль богів все-таки була різною в різні пори року, тому вони мали і свої хронотопи, що відобразилося після християнізації у виділенні особливих свят, з якими поєднувалися також і архаїчні язичницькі асоціації. В історії релігії найцікавішим виявляється питання про *функції* богів, а, отже, про структуру пантеону, а не про характеристики тих чи інших божистих персонажів, і тут співвіднесення їх з просторово-часовими структурами має іноді вирішальне значення.

Міфологічний час архаїчних культур мав циклічний характер, і це може здатися дивним — адже життя людське незворотне, і

кожному зрозуміло, що молодість не вернеться. Життя спрямоване до смерті, природного кінця (*своєї* смерті). Так влаштований світ живого — життя індивіда неначе приноситься в жертву існуванню виду, роду, популяції. Невиразне відчуття жертвовності людського існування і лежить в основі уявлення про життя особистості як цикл «народження — дитинство — молодість — зрілість — старість — смерть», який набуває смислу лише тоді, коли він включений у вічне, надчасове існування *роду*. В архаїчних культурах життя особистості немислиме поза родом, який контролює всі його етапи.

На матеріалах співвідношення архаїчних «язичницьких» структур з християнськими, головним чином задіяними в «народному християнстві», можна наочно бачити можливості пояснень культурних явищ через співставлення фундаментальних структур.

Поряд із канонічними святами і відправами в народній свідомості існували міфологічні структури, що в них церковний зміст асимілював архаїчні міфологічні уявлення. Не враховуючи апокрифів, важко зрозуміти сенс суто церковних справ. Так, може виникнути питання, чому таким значним церковним святом було Успіння Богородиці — день, взагалі кажучи, жалобний. Успенських церков побудовано на Русі дуже багато. Успінню Богородиці присвячений головний храм Києво-Печерського монастиря, який відіграв особливу роль в історії культури в Україні. В Євангелії, як відомо, згадок про Матір Божу всього декілька, зате апокрифічна легенда («Успіння Марії», в пізніх російських виданнях названа «Хождение Богородицы по мукам») про подорож Богоматері до пекла і про її заступництво перед Богом за грішників, засуджених на вічні муки, була дуже поширена¹⁶. За цією легендою Матір Божа невимовно страждала після відвідин пекла, співчуваючи грішникам, дуже змарніла і врешті тихо відійшла у вічність. Мотив смерті — преображення з «тварного» образу в духовний пов'язується тут з дуже давнім мотивом подорожі через «країну мертвих», що існував у світовій культурі в різних варіантах, зокрема в міфі про Орфея. Тема подорожі через «той світ» поширена і в слов'янській міфології, відображаючись потім у казкових сюжетах. Могутній вплив образу «подорожі через той світ», зокрема в міфологемі про Орфея і Евридику, можна побачити на всій європейській культурі; як уявлення про «шаманський політ» (Еліаде) він взагалі має універсальний характер.

Безпосередньо пов'язана з канонічними євангельськими текстами дуже популярна серед кліру і віруючих тема Спаса — Преображення Христа на горі Фавор. Популярність цього сюжету

також може пояснюватися тим, що він резонує з найдавнішими міфологічними мотивами. Преображення Христа з тварної людської істоти в Бога із зримою ознакою небесної харизми — світлом Слави трактується як спасіння, віднайдення Божого імені і духовної сутності. Церква вчила боятися не смерті як такої, а посмертних страждань. Той, хто *побачив* Світло Христове, одержує спасіння — тобто внутрішнє преображення і просвітлення, а з цим і безсмертя, тільки не тут, в земному житті, а після смерті. Найдавніші богословські тлумачення пояснюють, що «велике видовище Світла Преображення Господнього є таємниця восьмого дня, тобто майбутнього віку, що має відкритися після погибелі світу, сотворенного впродовж шести днів»¹⁷. Важко сказати, наскільки подібні пояснення доходили до масової свідомості, але за християнською образністю могли вгадуватися деякі загальні міфологеми.

Христос таємно від людей відкриває Свою божественну природу невеликому гурту учнів *на горі*, еквіваленті світового дерева; ця харизма — «Царство, Сила і Слава» — виявляється у вигляді світла. Бачити, світити і розуміти — явища одного міфологічного порядку; їх антитезою є темрява і сліпота. Життя в земному світі уподібнюється сліпоті; той, хто побачив Бога, прозирає. Трагічність образу Боголюдини-Христа полягає в тому, що Він приречений на тривалу невпізнаність; зважимо на те, що одне з найстрашніших нещасть, яке може спіткати людину традиційного суспільства, є самотність, *незнаність*, втрата імені і втрата оточення. Ходіння по землі невпізаного Христа, як і ходіння по землі Богородиці, їх відвідини «того світу» — *гадесу* — мотив, який входить в християнську міфологію аж до «Легенди про великого інквізитора» Ф. Достоевського і поетики «двох Миронів» І. Франка.

Розкриття універсального характеру «шаманського польоту», пов'язане з культом покійних предків, дає можливість по-новому поглянути не тільки на художню реальність, але й на владні відносини в соціальних структурах.

В українській мові старовинне *долг* (в українському етимологічному словнику є і *довг*) витіснене германським за походженням *борг*, що означало чисто економічне відношення. В російській збереглося архаїчне *долг*, *одолжить* в значенні моральнісного стану: *вы меня одолжили* констатує моральнісний стан особистого обов'язку, *вы мне одолжили* — економічний стан боргу. Російське *сделайте одолжение* перекладається українською *зробіть ласку*, тобто ідея особистого доброго вчинку, який вимагає у відповідь аналогічного вчинку-відповіді, втрачається, натомість

замінюючись ідеєю доброї ласки, яка у відповідь не вимагає нічого. За цими мовними тонкощами приховано призабуту давню глибоку різницю між *культурою сорому* і *культурою вини* (Рут Бенедікт). З почуття особистого обов'язку продовжити «обмін» і «повернути» добрий вчинок виростає «культура сорому», властива феодальній дружині. «Культура вини» є культура не особистої, а абстрактної відповідальності перед законом (принципами, самим собою чи перед Богом, що в даному випадку не так істотно).

Аналіз структур, таким чином, дає змогу побудувати щось на зразок глибинної семантики культурних явищ. У сучасній культурі ці глибинні структури можуть відігравати роль фонду для неявних цитат, а можуть діяти самостійно на підсвідомому рівні. Аналіз конкретного матеріалу може бути збагачений психоаналітичними методами, і таким чином може бути встановлено глибинні зв'язки психології масових явищ з індивідуальною психікою і психічною патологією. Однак, як і в поясненні природних явищ, описаних абстрактною мовою математики, сама лише послідовність структур не відкриває цілісного механізму функціонування соціуму.

Виникає спокуса побудови абстрактного простору людської культури за аналогією з абстрактними просторами сучасного природознавства, який був би основою для різних культурних варіантів. Самі образи і сюжети релігійно-міфологічного характеру можна вважати лише *кодами*, що репрезентують певну культурну сутність специфічними для епохи знаковими засобами. Можливий, таким чином, процес *декодування*, що перекладає основну структуру іншими знаковими засобами.

Пошуки основних структур з цієї точки зору звелися б до декодування, декодування нової структури і так далі — аж до останньої найпростішої структури чи найабстрактнішого простору. Власне, критика структуралізму видатним письменником і філософом Умберто Еко і полягала в доведенні неможливості закінчити процес декодування і відшукати найглибиннішу фундаментальну структуру.

РІВЕНЬ ІНДИВІДА І РІВЕНЬ СПІЛЬНОТИ

Тим не менш структурний аналіз гуманітарії, або формальна філософія інтелектуальної та гуманітарної дії, успішно розвивається, і якщо не розв'язує проблем суспільної і культурної історії, то принаймні прояснює їх і сприяє розумінню їхньої природи. Вже постулювання абстрактних структур в житті людських

спільнот виводить як на побудову відповідних формалізмів, так і на аналіз смислових відношень, втілених у даних структурах.

Основне питання гуманітарії можна сформулювати так: чи мають події людського життя, суспільства, культури об'єктивний смисл, чи смисл цих подій є лише сукупністю людських оцінок, у тому числі оцінок істориків?

Одна з задач історика, в тому числі історика культури, полягає у відтворенні *справжнього ходу подій*. В цьому відношенні історик подібний до слідчого: йому треба встановити, хто вчинив дію і за яких обставин. В праві оцінку дії — кваліфікацію її і визначення санкції, тобто міри відповідальності — здійснюватиме суд на основі певних правових норм. Суб'єктивні фантазії щодо дійсного ходу подій, не підкріплені доказами, і вигадкування нових норм оцінок в ході розгляду справи виключаються. В історичній науці й історичній свідомості подібної ясності немає.

В соціальній дійсності, описуваній істориком, маємо справу з певним *станом речей*, тобто сукупністю індивідів, інституцій і соціальних груп, що мають свої інтенції і засоби для їх реалізації. Якщо керуватися аналогіями з природничими науками, то смисл соціальних подій слід розглядати як інформацію, що її несе ця подія *щодо даного стану речей*, тобто щодо замірів і можливостей індивідів, інституцій і груп. Інформацію не для історика-спостерігача, а для реального стану дій чи «смислів та інтенцій» спільноти людей (Декомб). Це означає, що реальність (реальний стан речей) має розглядатися як *сукупність можливостей* («можливих світів»), і подія має той смисл, що вона ліквідує деякі можливості, відкриває нові або перерозподіляє імовірності майбутніх подій.

Як же визначити об'єктивні можливості, на що слід спиратися — на можливості окремого індивіда чи можливості суспільних інститутів? Зробивши висновок про те, що людина живе в світі інтенцій, Декомб робить наступний крок — визнає, що смисл твориться не індивідами, а суспільними інституціями. Такий висновок уявляється передчасним. Можна тут же заперечити, що осмислення є феноменом психічним, а поза індивідуальними психіками, індивідуальними свідомостями і підсвідомостями не існує жодних психічних явищ у суспільстві. Немає іншої свідомості й іншого смислу, крім індивідуального. А між тим звести всі соціальні дії до особистих реакцій неможливо.

Аналіз інтенцій (замірів) є сьогодні водночас справою й аналітичної філософії, й емпіричних досліджень в історії і теорії культури. Зокрема аналіз факту дарування, що в аналітичній

традиції служив лише одним із прикладів інтенціональності, став важливою частиною досліджень в структурній антропології.

Тваринний світ живе за нормами, які вироблені в процесі еволюції на над-індивідуальному (генетичному видовому) рівні і служать для розв'язання все складніших проблем індивідуальної адаптації до середовища, підтримання особистого існування та продовження роду. Природа, наділяючи тварину інстинктом і — у вищих формах життя — певними протоінтелектуальними здатностями, винесла пошук розв'язання проблеми за межі індивіда, в родо-видові спадкові механізми, там, у мутаціях, сконцентрувавши механізми пошуку адаптації і доцільної поведінки кожного індивіда — аналоги цілераціональності. Рівновага між інтересами Я та інтересами роду підтримується на рівні інстинктів (в рамках популяції — агресія щодо чужих і захист та навчання потомства). Механізми пристосування ускладнюються і розвиваються на рівні популяції і потім — виду («популяція — кузня еволюції»).

Основна проблема для соціального психолога — проблема *над-особистісного* регулятора поведінки. Якщо не зводити його до особистих інтересів і зацікавленостей, то такий регулятор має бути сильнішим від усіх суто особистих мотивацій, у тому числі страху смерті? Чи є він в основі раціональним, як гадали люди Просвіти? Сьогодні, в світлі даних етнології та психоаналізу, ми можемо упевнено сказати, що ні. Однак *опис і аналіз* цього в сутності своїй позараціонального процесу цілком досяжний раціональними методами і при цьому з опертям на суто емпіричний матеріал.

У зв'язку з цим особливого значення набуває емпіричне дослідження норм взагалі і зокрема *обов'язку*.

Нову сторінку в теорії й історії обміну дарами як обміну соціальними цінностями відкрила праця Марселя Мосса «Есей про дарування» (1923 — 1924)¹⁸. Мосс піддав сумніву звичне уявлення про економічний обмін матеріальними цінностями як основу, користуючись виразом К. Маркса, «обміну людською діяльністю». Водночас він показав роль обміну як фундаментального соціального відношення, зокрема роль обміну шлюбними партнерами, що пояснював суть систем спорідненості в архаїчних суспільствах. Вивчаючи звичаї індіанських племен північної Америки, пов'язані з колективними трапезами з різних приводів (т.зв. *потlach*), переважно у зв'язку з шлюбами, Мосс звернув увагу на те, що безмірна щедрість ритуальних частувань ніяк не може бути пояснена раціональною матеріальною мотивацією. Єдиний

мотив, який може породити таку нестримну трату засобів, — це прагнення поставити гостей в ситуацію обов'язку (рос. *долга*), зобов'язання відповісти таким самим безмірним жертвуванням ресурсів. Дарування, таким чином, має сенс не простого переміщення певного об'єкта з рук в руки для задоволення певних потреб, — головним у ньому є створення такої «ментальної сутності», такої інтенції, як обов'язок, що створює структуру взаємних залежностей.

Переривання процесу дарування/віддарування породжує стан невиконаного обов'язку; саме слово *долг* пов'язане з поняттям *довгий* — це ніби *продовження* процесу обміну, викликане відкладанням дару-відповіді. Якщо дару-відповіді взагалі не буде «боржник» опиниться в ситуації *безчестя, сорому*. Честь, отже, це такий стан, коли на вчинене добро — символічно позначуване як дар в процесі «обміну людської діяльності» — людина відповідає добром же. На безмірний дар — безмірним добром.

Надособистісне існує в архаїчних культурах як обов'язок В людських спільнотах обов'язок (еквівалент «вищого блага») походить із обміну, а обмеження індивідуальних прагнень має характер *жертви*. Як показав уже Марсель Мосс, первісний обмін полягав не стільки в задоволенні матеріальних потреб у ході розподілу праці, скільки в створенні особливої духовної взаємозалежності між спільнотами, що обмінюються. Так було пояснено такі позірно ірраціональні явища, як надмірна з економічного погляду щедрість дарування / віддарування у весільних обрядах (*потлач* у індіанців Північної Америки, що його вивчали американські етнологи Ф. Боас та його учениця Рут Бенедікт). Саме вивчення індіанського потлачу дало змогу Рут Бенедікт розшифрувати особливості японської культури.

Емпіричні дослідження ситуацій, коли дії спрямовані на задоволення загальних інтересів, які нікому конкретно не приносять матеріальної вигоди, вивчаються на базі тієї ж ситуації дарування і віддарування, яка поставила стільки проблем перед логіками і соціологами. Обмін дарами — постійний процес, що відбувається в спільноті, яка прагне до консолідації. Економічна вигода від обміну була спочатку лише окремим випадком або стороною загального «обміну людською діяльністю». Найдавніші приклади обміну дарами — спільні трапези і обмін шлюбними партнерами — перетворювали «чужих» на «своїх чужих».

Жертва — центральний пункт язичницького культу. Жертва мислилася як частина універсального процесу обміну, що тримав у цілісності і спільноту, і природу. Давно минув час кривавих

людських жертв, залишивши по собі лише невиразну пам'ять у вигляді казок про викрадення змієм дівчат або поїдання дітей Бабою-Ягою. Довго трималися будівельні жертви — колись в основу будинку клали вбитого коня, потім жертва пом'якшувалася аж до монетки під фундамент. Рудиментами цього жертовного обряду залишилися також дерев'яні «коньки» на дахах.

Але з жертви виростало і поняття обов'язку і честі. Первісний смисл щедрих частувань і обдарувань сородичів, а також випадкових гостей, зокрема на весіллі та поминках, полягав у тому, що гість ставав зобов'язаний відповісти тим же. Перерваний акт обміну даруваннями, — так би мовити, *подовжений обмін* — породжував стан *довгу* (рос. *долг*, старослов'янське *длъг*). В такому стані перед людиною опинялося і божество, якому принесли жертву. А невиконання довгу-обов'язку було ганьбою і каралося богами і людьми.

Обов'язок (почуття обов'язку) сильніше страху смерті у японській «культурі сорому», тому що зганьблена людина не може жити в своєму суспільстві. Це стосувалося і тих корпорацій, для яких аморальність була фаховим обов'язком. Професійні шпигуни, зрадники й убивці *ніндзя* мали свій корпоративний кодекс, порушення якого вело до ганьби і унеможливлювало життя *в своєму суспільстві*. Подібний над-особистісний регулятор можливий тільки в невеликих закритих суспільствах із безпосередньо міжособистісним спілкуванням. Первісні нормативи реалізуються тільки в корпоративній моралі. Характерно, що норма подібного роду вища за інстинктивні норми, навіть за інстинкт збереження життя; взагалі ставлення до суїциду в примітивних суспільствах буває дуже різним, що відображає культурну природу поведінкових норм. Гостре засудження суїциду в іудаїзмі та християнстві має культурні корені, а не є продовженням інстинктивного страху смерті. Аналогічно панівне в Середньовіччі аскетичне ставлення до життя як наслідок осмислення першородного гріха людини породило ставлення до сексу виключно як до способу продовження роду і засудження сексуальної насолоди як гріха.

Ситуацію «продовженого обміну дарами» і обов'язку, породженого затримкою віддарування, ми прекрасно знаємо, коли йдеться не про відплату добром за добро, а про відплату злом за зло — *помсту*. Невідплачене зло точно так само, як дар без відповіді, ставить ображеного в ситуацію безчестя. Смерть краща за сором: «мертвые срама не имут», сказав перед битвою князь Святослав Ігорович. Кровна помста оголює особливість родовой

організації: відповідати мусить не обов'язково персональний винуватець зла — помста переслідує *будь-якого представника роду*, відповідальність колективна, отже, колективний і автор дії, дієвець, агент. Суб'єктом дії, таким чином, виступає і той, хто безпосередньо спричинив зло, і надособистісний елемент, що ніби перебуває в ньому — *рід* як сутність і найважливіша частина *Я*. Тому і відповідає за моє діяння і *Я*, і мій рід.

У консервативних (традиційних) системах протистояння традиції і можливості змін фіксується в наявності у спільноті поодиноких асоціальних осіб — грецьке *ιδιотеσ* і пошані до нього (те ж — юродивий, божевільний і тому подібні прояви асоціальності й акультурності). Саме слово *особа* означає те саме, що *ιδιотеσ*: слов'янське *о-собь*, людина з-поза *собі*, групи *своїх*. Аналогічні явища *антиструктур* вивчені антропологом Віктором Тернером: в усіх суспільствах утворюються групи з «антинормами», які немов би підкреслюють необхідність «правильних» структур. Такими антиструктурами були зокрема монастирські спільноти в різних конфесіях, ненормальність яких полягала в аскезі, тобто пом'якшеному варіанті відмови від життя — варіанті смерті. Асоціальність і підвищена жертвовність зміцнює в суспільстві відчуття необхідності Super-ego, над-Я. Риси антиструктурності знаходимо в сучасних молодіжних субкультурах, в епатажних формах мистецтва.

Спуск «вниз» до точки злиття параметрів (святості або розпаду) є також явище культури. Очевидно, що тут втручається інша класифікація, яка є предметом психоаналізу, — класифікація за *механізмом* взаємодії свідомого, підсвідомого та «надсвідомого». Йдеться не про це, а про *хаос* інстинктів, що тисне з-під нижньої лінії, саме про їх хаотичний і руйнівний характер. Проведення нижньої лінії є функцією над-Я, і слабкість її призводить до залежності Его від «нижнього світу» людини (який надзвичайно різноманітний. Кожен має свого Диявола). Super-ego може бути таким же підсвідомим, як і Его.

Залежність — одна з форм зв'язку між Его та Super-ego. Тим самим йдеться і про *незалежність*, себто свободу. В принципі індивід «приречений на свободу» (Сартр) — він має вирішувати всі свої проблеми сам, вільно і незалежно, на відміну від тваринного світу, де стандарти способів розв'язання проблем задані на надіндивідуальному рівні в програмі виду. Однак вся справа в тому, що таке «свої проблеми». Людина передоручає частину своїх проблем суспільству через культуру, зокрема морально-правову, залишаючись на самоті із середовищем в колі повсякденності.

Руйнація цінностей означає, що кількість альтернатив припустимих дій різко збільшується і навіть стає безконечною (втрачається механізм класифікації і таким чином зведення безконечності до кінцевого числа безкінечних класів).

Залежність зазвичай розуміють як постійне тяжіння до «нижньої» сфери, сфери пороку. Тяжіння до святості (самозречення) може бути настільки ж сильним, бо є відчуттям небезпеки, страхом перед перспективою розсіпатися (духовно померти). Форма такого самозречення — схиляння перед харизматичним лідером, який має умерти *за всіх*. Політик має страждати за народ. Таким чином відбувається «передоручення» самозречення з членів маси на лідера (спасителя).

Спільноти типу кварталів-махалля в азіатських містах або національних чи релігійних анклавів в Європі та США розривають інформаційний простір на окремі ділянки. Те, що було *подією* в одній спільноті, перестає бути нею для іншої спільноти. Інформація не виходить за межі анклаву. Надзвичайно ускладнюється слідство, держава — суспільство (*Gesellschaft*) як ціле — не може ефективно виконувати свої функції, передані їй спільнотою. Максимум відчуженості — передача суду і слідства від держави етнорелігійній спільноті (*райя* в імперії Османів). Аналогічна картина і з соціальними групами. Не кажучи про касту, зневага до поліційних органів як вияв корпоративної солідарності характерна для націй, у яких не було главенства права.

Оцінка минулого завжди є — або, точніше, прагне бути — оцінкою з відстані майбутнього. Щоб досягнути смислу історичного сьогодення, доводиться зайняти позицію десь в царині тих віддалених подій, що стануть наслідками сьогоднішніх вчинків. І зазирнути в час, що настане після смерті Его, перейти через власне небуття.

Романтичний спосіб мислення, залишений нам XIX і навіть XVIII століттям, викликав до життя давню тему *Exegi monumentum*, тему «пам'ятника собі», для Росії та України — «Пам'ятника» Пушкіна та «Заповіту» Шевченка. «Пам'ятник собі» завжди є поетичним заповітом, тобто словом для нащадків та спадкоємців, які прийдуть після смерті автора — точнісінько як і в майновому заповіті, де голос покійного чується серед живих суб'єктів права як голос рівного серед рівних. Сюжет «пам'ятника» зобов'язує поета зайняти романтичну пророцьку позицію: глас поета — глас народу — глас Божий. Зайняти в такий спосіб, щоб переступити через смерть.

Якщо проводити якомога ширші культурні паралелі, то найдоцільніше згадати проаналізований Мірчею Еліаде «шаманський політ» через «нижній світ», «світ предків» і розмову шамана з богами. Піднесене пророцтво «Пам'ятника» — це розмова про світ з пограничної ситуації і по суті розмова про себе з позицій майбутнього, досяжних тільки при переході через рубежі власного небуття, через дороги «того світу». В той же час це розмова з майбутнім, бачення сучасного через пророцтво з майбутнього. В ХХ столітті «Пам'ятників» і «Заповітів» більше не писали. Не через скромність — поети модерну нерідко виявляли нечувану в старі часи самовпевненість. Просто в наше століття ніхто вже не вірив, що глас поета є глас Божий.

«Я» Й «ІНШІ»: ГЛИБИННА СЕМАНТИКА

Як писав відомий лінгвіст Карл Уленбек, «для примітивного мислення вищою причиною є не той, хто фактично робить дію, а таємні сили, що діють помимо людини, яка служить для них тільки слухняним і пасивним знаряддям»¹⁹...«Для примітивної мовної свідомості дієвець у власному розумінні слова є якоюсь таємною силою, яка, в свою чергу, може вжити вторинне знаряддя. Візьмемо речення “він убиває птаха каменем”. Мовою блекфут (північно-американське індіанське плем'я. — *М.П.*) це буде виражено таким чином: “птаха через-посередництво-його-є-вбитий-через-нього камінь”. Той, хто вбиває, називається зазвичай дієвцем, але для дикуна він є лише первинним знаряддям, що перебуває під владою якоїсь таємної сили. Уявний дієвець, будучи залежним, сам, своєю чергою, діє на логічний об'єкт (тобто граматичний суб'єкт). Коли останній виступає як логічний суб'єкт якої-небудь неперехідної дії, що являє собою нерідкий випадок в мисленні народів, які не знають протиставлення між перехідною і неперехідною дією, а знайомі лише з протилежністю активного і пасивного, тоді він діє також за допомогою цієї магічної сили»²⁰.

Не втручаючись в полеміку щодо власне мовознавчих питань, можна твердо сказати, що тези Уленбека щодо особливостей архаїчного світогляду підтверджуються даними етнології. Певній стадії розвитку свідомості людини відповідають уявлення про *різні сили*, що здійснюють свій вплив на людину в ході її життєвої діяльності. А приписування авторства дії не «персоні»-*Я*, а різним силам, створює відмінні від наших сучасних уявлення про свободу, відповідальність і обов'язок.

В архаїчних концепціях свободи і відповідальності *Я* розпадається на декілька субстанцій-«душ», кожна з яких має свою компетенцію. У філософській термінології можна говорити про різні *суттєві сили* людини. З пропонованої точки зору найголовніше полягає не в множинності «душ», а в тому, що кожна «душа» (духовна сила) «міститься» не тільки в моєму *Я*, але й у моєму середовищі. Навіть моя неповторна індивідуальність почасти міститься в дзеркальному відображенні, в тіні, в імені й інших образах *Я*. «Душа» поєднує моє *Я* з іншими людьми таким чином, що рішення приймається (і відповідальність за рішення покладається) не тільки на моє *Я*, але і на мою групу як ціле. *Я* як агент дії виявляється ніби розмазаним між реальним психологічним *Я* і тим у мені, що невіддільне від *мого світу*. Насамперед в історії таким співвідповідальним корелятом *Я* виступає мій рід, так що моя дія є водночас дією мого роду, який за неї має відповідати згідно з принципом обов'язку, зокрема кровної помсти. З другого боку, якщо на мене діяв певним чином хтось із іншої спільноти, то відповідальність за наслідки цієї дії покладається на всю його групу (сім'ю, рід, «народ»).

Ранній стадії розвитку свідомості людини відповідають уявлення не просто про різні душі — про *різні сили*, що здійснюють свій вплив на людину в ході її життєвої діяльності. Можна було б сказати, що це не просто душі, а різні властивості людського ества і різні маніфестації людської *долі*. Але при цьому слід було б мати на увазі, що присвоєння властивості певному об'єкту розумілося в тих культурах не як *володіння чимось*, а як певне часткове *ототожнення* різних об'єктів. Таким чином, з певної точки зору суспільство являє собою множину індивідів, що постійно знаходиться в процесі обміну цінностями, повертаючи добром за вчинене добро і злом — за вчинене зло. Цей «кровообіг» цінностей регулюється глибинними базисними нормами, що мають історичний характер і разом з тим тримають в цілості всю людську історію. При цьому в історії набуває різного трактування сам суб'єкт чину, агент дії, — ним може бути і окремий індивід, і — в якомусь розумінні — також ціла спільнота.

Таким чином, пояснення природи колективного інтересу через його (договірне) узгодження з індивідуальними інтересами ґрунтується на перебільшених припущеннях. Вихідне відношення групи й індивіда не можна ототожнити з добровільною взаємовигідною угодою, оскільки тут завжди присутній владний вимір, а влада означає примус і не виключає прагнення до насильства і завдання зла підлеглим як самоціль. Утвердження пріоритетів

колективного характеру не виключає зла як основного мотиву індивідуальної дії. При цьому від початку виникає загроза задоволення індивідуальних інтересів владних груп через завдання зла підвладним.

Моністичні соціальні теорії, зокрема марксистська, виводили владні відносини з якихось інших, зокрема економічних. За концепцією Маркса, насамперед склалися ті відносини, які зумовлені первинними розподілами праці, звідки з'являється економічна нерівність і класи; нарешті, експлуататорські класи утворюють державу — орган влади і насильства. Фактичні обставини, вивчені етнологією, не відповідають подібним історичним реконструкціям. Владні відносини старіші, ніж економічна нерівність, і ґрунтуються на владі батьків у сімейно-споріднених структурах. Етнологія знає спільноти, що діляться на групи з різним соціальним статусом їх членів, — вікові групи, чоловічі та жіночі таємні товариства, групи воїнів або жерців, родо-племінні, етнічні та інші соціальні групи, — але не мають груп з економічними привілеями («класового розшарування»). Водночас вона не знає таких спільнот, в яких немає структури влади та послушенства відповідно до місця індивіда в груповій ієрархії. Як показала наука про поведінку тварин, — *етологія*, — корені влади і престижності, ієрархія впливів і соціальних позицій цілком розвинені уже в тваринних співтовариствах.

Розширення кола інтересів від вузько особистісних до всеохопних, хоча й не очевидно властивих кожному індивіду — члену спільноти, притаманне будь-якій спільноті, навіть найменшому колективу первісних збирачів, мисливців чи рибалок, який не потребує складних взаємодій з близькими чи далекими етнічними родичами. Такою спільнотою, в якій співіснують індивідуальні інтереси кожного з верховенством колективного інтересу групи як цілого, є зокрема так зване плем'я з його трибальною свідомістю, де «свій» чітко відділений від «чужого». Власне плем'я коректно називати групу, всередині якої між її членами переважно укладаються шлюби і яка складається з екзогамних підгруп (тобто груп, всередині яких шлюби не дозволені). Трибальна самосвідомість побудована на визнанні кровної спорідненості всіх членів племені, що знаходить вияв у легендах чи міфах про першопредків. Найчастіше ж ієрархія предків в її найдавнішій частині є наслідком переосмислення і перебудови напівреальних, напіввигаданих зв'язків спорідненості, і «народ»-плем'я, або етнос, взагалі слід вважати псевдоспорідненою (квазіспорідненою) групою.

В історії моральнісної культури мікроетнос-«плем'я» — найперша спільнота, що може промовляти до своїх членів з позицій інтересів *Я*, вищих за індивідуальні, за окремі, тобто нібито з позицій *людини взагалі*, що збігаються для неї з інтересами «своїх». При цьому поза сферою етносу, поза колом «своїх» залишаються не «люди взагалі», а «чужі». Трибальна за характером самосвідомості спільнота не знає поняття інтересів і цінностей, вищих за інтереси і цінності свого етносу-племени: більш високі інтереси і критерії оцінки з'являються тоді, коли з'являється надетнічна релігія.

Родова структура взаємодопомоги і безпеки включає в себе систему владних (потестарних) відносин, що включає також і санкції за порушення правил поведінки, але зовсім не зводиться до страху перед можливим покаранням. Родові відносини (відносини спорідненості) містять потестарний елемент, але вони не є власне чи головним чином потестарними. Системи «влада — підвладний» складаються на основі зразка чи парадигми спорідненості, але остання є лише моделлю для потестарних відносин. В цьому розумінні П'єр Бурдьє говорить про «соціальне використання рідні»²¹. Архаїчні владні системи осмислюються їх учасниками як система «батьки — діти», що може включати в себе і санкції за порушення правил поведінки, і самовіддану любов. Це залишається дійовою формою влади інколи і за сучасних умов, коли подекуди володаря люблять, як рідного батька, хоча ніколи, можливо, не бачили його («я Леніна не видала, но я его люблю»).

Можна констатувати, що владний вимір є відносно незалежною складовою багатоманітних соціальних зв'язків, що в сукупності утворюють структуру суспільства. Це не завжди очевидно, оскільки владну сторону мають і всі інші виміри суспільного життя, — духовний, інформаційний, економічний тощо. З другого боку, силові відношення можуть осмислюватися в інших поняттях, як, наприклад, сімейно-родові структури в їх силовому використанні, де влада осмислюється як батьківське, патерналістське покровительство («цар-батюшка»). Вичленування силового виміру із сукупності інших і аналіз його як такого являє собою інколи дуже непросту задачу. Проте він старий, як і саме суспільство, і має виміри і оцінки, що тільки йому притаманні.

Європейська християнська цивілізація успадкувала дві різнохарактерні спадщини давньої середземноморської культури: біблійну давньоєврейську та античну греко-римську. Різні форми узгодження самотутніх досягнень заальпійських європейців із своєрідно сприйнятими стандартами цих двох архетипічних культурних

джерел призвели до істотного синтезу обох напрямів. Але синтез ніколи не був остаточним, і культурне ціле завжди доповнювалося неорганічними елементами. Цивілізаційний розвиток не був лінійним і однозначним, в ході його мали місце і зleti, і катастрофи. Це стосувалося і глибинної семантики європейської етико-моральнісної культури.

У застосуванні принципу еквівалентності злочину і кари в Старому заповіті є своя логіка: безмірне і жорстоке покарання Богом «своїх» за скоєний злочин поширюється на чотири покоління — відстань, за якою кровна спорідненість перестає рахуватися. Тобто справжнім суб'єктом дії і відповідальним за вчинок є *рід, свої*. «Не вклоняйся їм і не служи їм (чужим богам. — М.П.), бо Я — Господь, Бог твій, що карає за провину батьків на синах, на третіх і на четвертих поколіннях тих, хто ненавидить Мене...», і далі надзвичайно характерний текст, що свідчить про безмірність Божої *доброти* до «своїх»: «...і що чинить милість тисячам поколінь тих, хто любить Мене і хто тримається Моїх заповідей»²². Гнів Божий на *своїх* безмірний, але конечний в тому розумінні, що поширюється «всього» на чотири покоління, добро Боже щодо *своїх* безмірне і безконечне (поширюється на «*тисячі поколінь*»). Ну, а щодо *чужих* все ясно — тут не може бути жодного компромісу. Зрештою, всі морально-правові системи створювалися для *своїх*, в тому числі і християнська — Новозаповітна. Тільки християнська після апостола Павла («немає ні елліна, ні іудея») орієнтована на конфесійно, а не етнічно «своїх».

В Новому заповіті теж маємо різні культурні шари, і найбільше староеврейської міфології — в Апокаліпсисі. Однак в цілому євангелія побудовані на іншому фундаменті. Людина вільно входить до християнської громади (приймає хрещення) і відповідальна за свій вибір (хоча пізніше інститут оглашених, «кандидатів на хрещення», практично відпав у зв'язку з раннім хрещенням дітей). Злі чини діляться на *злочини* — порушення закону і *гріхи*, — порушення моралі: за злочин правом передбачена *кара*, карає держава, а моральнісною санкцією за гріх є *покаяння*. Власне, тут закладено основу для індивідуалістичного гуманізму Європи: людина, особистість має сама себе судити за скоєний гріх, сама оцінювати заміри і наслідки свого чину і сповіщати про свої душевні порухи духовного пастиря, священика, який може відпустити гріхи. Тут сформована саме внутрішня структура слова і дії, яка знає вибір і відповідальність перед принципами — перед «Богом в душі». Ритуал сповіді формує здатність вірного проаналізувати і оцінити свої власні душевні порухи, що з новою

силою розвиває самосвідомість. Про цінність цих принципів для формування самосвідомості християнина сказано багато.

Життя вимагає рівноваги між еросом і танатосом, осмисленості смерті як жертви в ім'я роду. Препарована в неоплатоністському дусі антагонізму духовного і тілесного, смерть перестала бути жертвою в ім'я продовження роду, і природна урівноваженість еросу і танатосу розвалилася. Породжується абстракція душі, абсолютно протилежної тілу, як верхній (горній) світ, протилежний Низу. Така душа геть позбавлена «нечистої» чуттєвості, цілком віднесеної до Низу; смерть таким чином охоплює як неживе, так і чуттєвість, а отже, і життя взагалі, як ланцюг народжень і смертей. Смерть і життя, ерос і танатос обоє протистоять духовному Верху.

Прокляття на адресу «цього світу» («мира сего»), що їх виголошував монастирський світ, компенсували загальне світовідчуття, робили можливим життя в чеканні смерті. Через таку модель життя пройшов європейський Захід. Через Рабле і навіть через Еразма (порівняймо в «Хвалі глупоті» його сміх з приводу безглуздості людського тіла) видно іншу сторону, яка урівноважувала ціле — грубу сміхову простонародну плотськість, а також не менш грубий рицарський войовничий дух, який тим не менш породжував аскетичну поезію кохання, дякуючи культу самопожертви. Рицар має бути вищим від речового світу, тому скупість рицаря — останній крок до повного виродження.

Християнство переосмислило ідеологію жертви і самопожертвування, продовживши і утвердивши біблійну традицію заборони кривавих жертв. Нове розуміння жертвовності стало значним кроком в розвитку засад гуманізму. До жертви були прирівнені різні види стримування пристрастей, що їх можна розглядати як види аскези.

До античної цивілізаційної спадщини належать уявлення про *правову особистість*. В понятті правової особистості реалізована філософія свободи і відповідальності, що співвідносить смисл індивідуальної дії з принципами суспільного буття. Саме ідея правової особистості стала базовою для ліберальної традиції в європейській культурі.

Сутність римських уявлень про правову особистість з точки зору, яка нас тут цікавить, проаналізував знову ж таки Марсель Мосс²³. На відміну від психологічного *Я*, наявного у всі часи у людей всіх культур, на певній стадії розвитку з'являється поняття *особи*, латиною *persona*, що є в певному розумінні ідеальним

абстрактним об'єктом. Особа — це наче двійник, дзеркальне відображення реальної особистості в системі суспільних відносин, ніби концентрований вираз *ролі*, яку дана особистість відіграє в суспільстві. Саме ця постать-роль є суб'єктом правових і моральнісних вчинків реальної людини. Корінний римлянин як персона мав усі права громадянина, включаючи право на маску (латиною *persona*, власне, і значить «маска»).

«Особа» за Моссом подібна до «ідеальних об'єктів» за Гільбертом, будучи немовби абстрактним двійником людини в соціумі і концентруючи в собі всі соціальні сили.

Ми бачимо, таким чином, і різноманіття відношень *Я* і середовища *Я*, форм зосередження свободи, вини і відповідальності в особистості або в середовищі близьких, способи ототожнення *Я* з владними структурами. Слід поставити питання про еволюцію глибинних структур свободи і відповідальності, про вищі і нижчі щаблі цієї еволюції.

Владні, силові структури виступають перед нами в усьому їх різноманітті, коли ми розглядаємо суспільство як сукупність структур чи, висловлюючись по-старому, як сукупність соціальних форм. Коли ж ми виходимо з реальності соціальних дій, перед нами — людина в усій повноті її психіки, її поле переживань, її прагнення, її чесноти і пороки. Але і в цьому випадку, в випадку аналізу буття як діяння, не психологічна структура вчинку є предметом досліджень, а *соціальна владна* структура як щось, що стоїть «за спиною» емпіричного матеріалу. Нагадаємо, що *персона* як цілісна відповідальна особистість є не психологічною реальністю, а системою соціальних функцій чи ролей, подібною до «ідеальних елементів» аксіоматичних систем, але відділення абстрактної «особи» (фізичної і юридичної) від психологічного *Я* дає змогу побудувати чітку систему прав і відповідальностей реального індивіда в реальному суспільному середовищі.

Можна розглянути силовий або спонукальний вимір людської діяльності з психологічного боку. Після Ніцше і Фрейда увага дослідників тут була звернена на приглушене і витіснене в глибини психіки відчуття гніву і образи на світ як наслідок травм, нанесених психіці людини її середовищем (*ressentiment*). Одним із варіантів такого психологічного підходу є концепція людської деструктивності, сформульована Еріхом Фроммом. Концепція ресантименту та людської деструктивності дає змогу встановити небезпеку розпаду особистості і навіть діагностувати її стани.

У найархаїчніших з відомих нам культур відповідь проста: критерієм прийнятності вибору є інтереси свого «роду-племені», інтереси кривних «своїх». Вищого рівня об'єктивності така (*трибальна*) моральнісна культура не знає. Можливі девіації, відхилення, можливі індивідуалістичні спроби обманути свою спільноту, — дія вкрай рідко має такий алгоритмічний характер, як в інстинкті. Але остаточна апеляція спрямована на цінності «своїєї» групи. В цьому суть трибальної свідомості.

На іншому цивілізаційному полюсі маємо індивідуалістичну моральнісну структуру сучасного Заходу, для якої характерне перенесення всієї драми вибору всередину «персони», в «душу» дієвця. Там, в «душі», формулюються його інтереси і прагнення, там же самим індивідом вони і оцінюються — завдяки тому, що нормативна система оцінок неначе вмонтована в «структуру душі». Європейська людина відповідальна перед самою собою, перед аксіомами, що визначені системою її цінностей (а отже, для релігійної людини перед Богом), бо християнський Бог має бути також і в душі вірного як критерій його поведінки.

Чи означає це, що західний індивідуалізм є вищою формою розвитку моральнісної культури? Визнання *структури* взаємовідношення Я і суспільства, властивої «гуманному індивідуалізму» Заходу, високим досягненням моральнісної культури, зовсім не означає автоматичної переваги західної «філософії життя». Західний індивідуалізм може давати прояви егоїзму, огидніші за найдикіші трибальні забобони. Індивідуалістична етична структура може мати різну наповненість: все залежить від того, як буде трактувати індивід моральнісні засади, перед якими він відповідальний, і як він буде узгоджувати свої особисті цілі з його моральнісною аксіоматикою. Адже опертям моральнісної легітимації дії може бути також моральність людозера. Характеристика глибинної семантики моральнісної свідомості належить лише до її *структури*, в яку може бути вкладений різний зміст. Однак важливо, що саме індивідуалістична структура моральнісної свідомості забезпечує максимальну автономію особистості і можливість найповнішої оцінки власних рішень і власного вибору.

¹ Аристотель. Об истолковании. — 4-5, 17а.

² Austin J.L. Sense and Sensibilia. — Oxford, 1962.

³ Searle J.R. Expression and Meaning. — Cambridge, 1979.

⁴ Див.: Попович М.В. Раціональність і виміри людського буття. — К., 1999.

⁵ Див.: Штерн І.Б. Вибрані топіки та лексикон сучасної лінгвістики. — К., 1998. — С. 88.

⁶ Див.: Попович М.В. Рациональность і виміри людського буття. — К., 1997. — С. 69 і далі.

⁷ Див.: Декомб В. Інституції сенсу. — К., 2007.

⁸ Мельчук И.А. Опыт теории лингвистических моделей «Смысл → текст». — М., 1974.

⁹ Див.: Штерн І.Б. Вибрані топіки та лексикон сучасної лінгвістики. Енциклопедичний словник. — К., 1998.

¹⁰ Иванов Вяч.Вс. Лингвистический путь Романа Якобсона / Роман Якобсон. Избранные труды. — М., 1985. — С. 28.

¹¹ Див.: Паршин П.Б. Теоретические перевороты и методологический мятеж в лингвистике XX века // Вопросы языкознания. — 1966. — № 2.

¹² Kohn, Melvin L. Class, stratification, and personality under conditions of apparent social stability and of radical social change (1056—2006). Lecture, 2010. — P.1.

¹³ Див.: Попович М.В. Рациональность і виміри людського буття. — К., 1997.

¹⁴ Толстой Н.И. Времени магический круг // Н.И. Толстой. Очерки славянского язычества. — М., 2003. — С. 35.

¹⁵ Там само.

¹⁶ Див.: Сирицова О. Апокрифічна апокаліптика. — К., 2000.

¹⁷ Преображение Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. Беседа святителя Григория Паламы, архиепископа Фессалоникийского // Настольная книга священнослужителя. — М., 1979. — С. 683.

¹⁸ Рос. переклад див.: Очерк о даре // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. — М., 1996.

¹⁹ Цит. за: Климов Г.А. Очерк общей теории эргативности. — М., 1973. — С. 206.

²⁰ Там само. — С. 207.

²¹ Див.: Бурдье П. Практичний глузд. — К., 2003.

²² П'ятикнижжя: Вихід 20:5,6 // Святе Письмо Старого та Нового Завіту. — Ukrainian Bible 63 DC // United Bible Societies, 1992. — С. 77.

²³ Див.: Об одной категории человеческого духа: понятие личности, понятие «я» // М. Мосс. Общества. Обмен. Личность. — М., 1996.

С.Б. КРИМСЬКИЙ

СМИСЛОУТВОРЕННЯ

ЯК ПРЕДМЕТ МЕТОДОЛОГІЧНОГО АНАЛІЗУ

ЛОГІКО-СТРУКТУРНИЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМИ СМISЛУ

Людина — істота, що приречена на трансценденцію. Вона прориває кордони фактичного буття і окреслює обрії ідеально значимого. Відповідно до такого способу існування у світі Альфред Уайтхед затвердив дві передумови її присутності у світі — принцип значимості і принцип фактичності. Ці принципи він пов'язував з таким екзистенційним покликанням людини, коли «на всесвіт чуттєво заданих речей (фактичність. — С.К.) накладається перспектива ідеально значимого»¹.

Погляди подібного гатунку були наскрізними для історії філософії від конфуціанської проповіді покращення життя «виправленням імен» до локківської семіотики та сучасного аналізу відношення іменування. У ХХ столітті вони набули раціонально довершеного виразу в логічних концепціях знакових систем. Внаслідок цього виявилось, як підкреслював Ч. Морріс, що ідея знакових актів є такою ж фундаментальною для аналізу наук про людину, як і поняття атому для розвитку природничих дисциплін.

Методологічною основою дослідження знакової діяльності стала теорія іменування (що її заклав Фреге) та концепція смислу і значення. Вона і породила низку питань як про інтенціональні (сміслові), так і екстенціональні (об'ємно денотативні) аспекти мовних систем, як про істиснісно значимі, так і логічно виражальні характеристики знакових конфігурацій, як про референційні, так і про логіко-рефлексійні ракурси аналізу мислення. Дослідження відношення іменування виявилось широко проблемною галуззю логіки, семіотики та філософії, що включала аналіз типології знаків (імен, термінів, символів), висвітлення функцій означення та вираження, актів референції, верифікації повідомлень та специфічного лексичного знання.

Оскільки ім'я має значення, воно є вказівкою на об'єкт (де-нотат) і передбачає референційні процедури, оскільки у випадку іменування істиннісних значень воно виступає як висловлювання, з ним пов'язані верифікаційні акти. При цьому представлення характеристик об'єктів та їх функціонування окреслює смисл імені. Смисл і дає змогу встановити, чи має ім'я одне, чи декілька значень. Смисл є показником змісту повідомлень про об'єкт, на який вказує ім'я та задає його значення.

Смисл характеризує ідеальні сутності нашого концептуального досвіду та відповідність значень імені виражальним засобам мови наукових теорій; він обмежує варіанти опису об'єктів щодо їхньої адекватності нашому уявленню про предмет дослідження. Завдяки своїм функціям смисл є причетним до фундаментальної здатності людини виділяти з Універсуму його окремі частини, ті об'єкти, що задають предметне поле знання. Об'єкти, що виділяються через смислові показники, включаються у мовних актах пізнання в особливу інформаційну зону знакового опізнання та функціонування, тобто в текст. У референційному аспекті ця інформаційна зона асоціює особливе лексичне знання.

Тут на перший план висувається мовне мислення, в якому, завдяки знаково-символічному представленню смислів, виявляється можливим широке застосування аналогій, асоціацій з людською діяльністю, а з ним — лінгвістичне членування реальності. «Коли ми говоримо, — зауважує автор мови для космічного сполучення Г. Фрейденталь, — що вітер рухає гілками дерев, чи що він може їх рухати, ми поділяємо природу на деякий пасивний фон можливостей і на діючу причину, яка здійснює ті можливості, подібно до того, як індивідуальна воля реалізує потенції індивіда. Надаючи більш сильний акцент цій рисі, ми можемо конструювати та розуміти машини»². Такі особливості лексичного знання є важливими для аналізу семантичних колізій пізнавального процесу.

Вже Юм звернув увагу на розрив у пізнанні між досвідом та розумом, на відсутність зв'язку чи переходу від фактів, свідчень про одиничне до всезагальності теоретичних заключень. Відповідно Кант підтвердив проблемність переходу від суджень факту до суджень про необхідність. Тим самим була зафіксована свого роду епістемічна прірва між фактами і універсальями.

Помітну роль у заповненні тієї прірви відіграє лексичне знання як сфера смислоутворення. Адже воно поєднує чуттєвість і навіть образність значення слів (про що свідчить аналіз їхньої внутрішньої форми) із семантичними абстрактами теоретичної мови.

З другого боку, ця проектна здатність лексичного знання є важливою для встановлення семантичного зв'язку між підметом та присудком у висловлюваннях, що стосуються суб'єкт-об'єктної взаємодії. Річ у тім, що пізнавальна дистанція між суб'єктом та об'єктом потребує заповнення семантичним полем культури.

Розглядаючи граматичне вираження суб'єкт-об'єктної взаємодії через підмет і присудок, С. Булгаков ставив питання про «загальну проблему тотальності: як перекинути міст від суб'єкта до об'єкта; від підмета до присудка? Як реалізувати судження, образ якого наявним чином був би причетним до субстанції?»³

Стосується проблема смислоутворення і зв'язку між дійсним та можливим у модальних контекстах пізнання. Адже при розгляді конкретного денотату смисл є свідченням того, що у різних можливих світах описується один і той самий об'єкт.

Вказані проблеми смислоутворення мають філософський аспект, аналіз якого виходить за межі точності формально-логічного дослідження. Це обумовило настороженість фахівців з логіки щодо феномену смислу. Більшість з них вважає поняття смислу непрозорим. Б. Рассел навіть пропонував відмовитись від цього поняття, а Р. Карнап замінював його категорією інтенціоналу, тобто концептом, який визначається внутрішньою логікою формалізованої теорії і є незалежним від інформації зовнішнього світу. Але при всьому критичному відношенні до феномену смислу неможливо було ігнорувати те, що аналіз формалізованих систем потребує змістовної метамови, яка поряд з поняттям істини все одно вводить міркування смислу. І не випадково Б. Рассел був вимушений ввести ще більш непрозоре поняття пропозиціональної установки в логічних дослідженнях, яка пов'язується з орієнтацією на об'єкт, на гадку, на понятійне освоєння світу та навіть віру. Більш того, Б. Рассел шукав дологічні основи пропозиціональних форм.

Потреба врахування змістовних контекстів і визначала важливе місце в формальній логіці феномену смислу, яке обґрунтовували А. Черч, У. Куайн, Я. Хінтиikka та інші фахівці. Так, Я. Хінтиikka, погоджуючись із думкою У. Куайна, пише: «Необхідно відрізнати сутності, які ми повинні припускати, оскільки вони, за нашою гадкою, існують в реальному світі, чи в якому-небудь можливому світі, від тих сутностей, які необхідно вводити, оскільки вони невід'ємні від нашого способу понятійного освоєння світу та є частиною нашої концептуальної системи». Далі Я. Хінтиikka, продовжуючи цитувати Куайна, підкреслює: «Сукупність припущень першого типу утворює онтологію, а су-

купність припущень другого типу, є нашою ідеологією». «Мені здається, — підсумовує свій виклад Я. Хінтикка, — що можливі світи, за якими ми здійснюємо квантифікацію, належать скоріш до ідеології, ніж онтології»⁴.

«Ідеологія» (за термінологією Куайна та Хінтикки) як система необхідних концептуальних припущень і є сферою смислоутворення. Ці припущення дають можливість проводити референційні вимірювання висловлювань, переводити їх у ранги доказового, формально правильного знання.

Чинник смислу окреслює семантичний перехід від когнітивних практик до семантичного навантаження фактів, тобто виявлення їх пізнавального значення. Приклади такого роду наводить А. Пуанкаре. Він вказує, що, скажімо, аналіз факту сонячного затемнення є опосередкованим певними семантичними обставинами. Чуттєвий факт «стало темно», пише вчений, потребує часової фіксації («коли») та врахування орбітального руху планет, знання законів небесної механіки тощо. Ілюструючи цю думку другим прикладом, А. Пуанкаре пише, що «фраза “по цьому контуру проходить струм у стільки-то ампер”, означає таке: якщо я ввімкну в цей контур певний гальванометр, то побачу світловий зайчик на позначенні “А”, але це рівним чином означає: якщо я ввімкну в цей контур певний електродинамометр, то я побачу зайчик на позначенні “В”. Та сама фраза буде означати багато інших речей, бо струм може проявитись не тільки механічними діями, але також діями хімічними, тепловими, світловими тощо». Пояснюючи цю смислову завантаженість фактів, Пуанкаре підсумовує: «Чи не впливає з цього, що факти побутового життя створюються граматиною»⁵, тобто способом вираження, смисловими варіантами розглядання даних. Річ у тім, що семантична функція способів вираження може по-різному розподілятися між екзистенціальними та інтенціональними установками. Спосіб вираження, пише Н. Мулуд, не має чітко фіксованої власної предметної сфери. Він визначає «можливості використання лінгвістичних форм як моделей, змістом яких можуть стати поки що невизначені категорії об'єктів»⁶. Орієнтиром визначення об'єктів і виступає смисл.

Інтенціональні контексти дають навіть можливість оперувати виразами, що позначають пустий клас об'єктів, як, наприклад, вираз «колоподібний квадрат». Але головна функція смислу визначається його здатністю конструктивного застосування інформації, що стосується змістовної характеристики певних логіко-математичних понять. Скажімо, поняття «рівність» потребує враху-

вання знання про реляційні властивості симетрії. А вимогам відношення рівності повинні задовольняти ті закономірності порядку композицій певних сутностей, що причетні до поняття «числа». І що істотно, смисл виступає гарантом загальної значущості логічних виразів.

Щодо аналізу самої інтенціональності, то треба виходити з того, що смисл характеризує відмінності в інформаційному змісті суджень тотожності. Крім того, він притаманний лише синтаксично точним, правильним виразам, бо строго побудовані тексти обмежують число варіантів пошуку мислимого змісту. У випадку аналізу висловлювань смисл позначається як їх істинність у всіх можливих світах. У таких обставинах прийнято говорити про пропозиційний концепт.

За призначенням інтенціональні чинники (сенси) виступають критерієм селекції виразів тексту як у напрямі встановлення еквівалентних висловлювань, так і в ракурсі рефлексії адекватності виражальних засобів змісту повідомлень. В цьому відношенні смислові орієнтири в трансформаціях тексту виконують важливу функцію осягнення множини їх варіантів та їх обмежень.

Відтак для того, щоб з'ясувати сенси певного тексту, потрібно здійснити таку процедуру. Слід розглянути множину можливих рефлексій щодо світу, котрий описує цей текст, і встановити, які з них відповідають його описовим засобам, а які не відповідають, і, врешті-решт, обмежитись лише адекватними виразами тексту. Враховується і те, що усі смислові можливості тексту охоплюються мисленням, тобто, за термінологією Гуссерля, є ноетичними.

Отже, смислу можна дати з логічного боку таку дефініцію. Смысл — ноетичний зміст знакових утворень тексту, що окреслюється позначенням характеристик певних об'єктів та визначається вибором тих альтернативних можливостей їх представлення, які задовольняють виражальним, логічним засобам цього тексту (або його контекстів). Смысл розкривається через умови комунікації та порядки вираження знань через мережу кореляцій між символікою ідеальних сутностей та предметністю прагматичних дій.

За думкою Я. Хінтиккі, вказані процеси можна визначити через поняття поверхової семантичної інформації. Вона відрізняється від глибинної інформації тим, що є явленою, в той час як глибинна інформація є сумарною, тобто охоплює і прямі, й опосередковані контексти ⁷. Інформаційний підхід до аналізу приро-

ди смислу пов'язаний з вибором альтернативних семантичних варіантів розглядання певного тексту як можливостей, що допускаються в рамках засобів вираження цього тексту. Відповідно, текст є тим більш інформативним, чим більше число альтернатив він обмежує, тобто протистоїть невизначеності. Отже, семантична інформація виступає як міра визначеності.

Ідея смислу як семантичної інформації робить зрозумілими багато питань класичної теорії іменування.

Зафіксуємо основні поняття цієї теорії. Відповідно знак будемо характеризувати як ім'я, котре щось позначає і виражає. Під функцією позначення будемо розуміти ізоморфне зіставлення імені з певним предметним класом, а під функцією вираження — здатність імені інформувати про властивості цього класу.

Очевидно, що знаходження об'єкта іменування, тобто того, що позначається, буде залежати від тієї інформації, яку ми одержуємо про нього і яка виражається ім'ям. Це дає змогу представити ім'я у вигляді функції $d = P(a, b, c...)$, де d є значенням функції, яка визначає предмети іменування, а (a, b, c) будуть аргументами відповідної предметної області вираження, тобто області інформації, що фіксована концептом.

Розглянемо імена, речення та розумування⁸ деякої фіксованої мови, що піддається формалізації, тобто мови, що неявно обмежена рамками логістичної системи. Взявши до уваги головну закономірність імені, згідно з якою денотат виступає значенням функції $P(a, b, c...)$, спробуємо інтерпретувати логічний аспект позначення та вираження таким чином:

ім'я — позначає поняття і виражає судження;

речення — позначає судження і виражає умовивід;

розумування — позначає умовивід і виражає логістичну систему.

Якщо наявному денотату імені відповідає визначаючий його концепт, то ім'я називається непустим.

Якщо ім'я не має денотату, тобто нічого не позначає (хоч, з точки зору А. Черча, і дещо виражає, тобто має концепт), то воно безпредметне, пусте, як, наприклад, ім'я «король Франції, що правив у 1905 р.». У такому випадку краще говорити про пустий денотат, а значить, і про випадіння, невідповідність наявного концепту (тобто деякого судження, що визначає пусте поняття) даній логістичній системі чи вимогам осмисленості даної системи мови.

Якщо денотат імені не визначається ніяким концептом і в той же час не є пустим, то ім'я позначає вихідне, базове (тобто таке, що не визначається у даній логістичній системі) поняття.

Таким чином, головні варіанти «поведінки» денотату та концепту в імені (при прийнятій нами логічній інтерпретації цих категорій) ми можемо записати символічно так:

$$(I) [(d \neq 0)] \cdot (k \neq 0) \rightarrow (N \neq 0),$$

$$(II) [(d = 0)] \cdot (k = 0) \rightarrow (N = 0),$$

$$(III) [(d = 0)] \cdot (k \neq 0) \rightarrow (N = 0),$$

$$(IV) [(d \neq 0) \cdot (k = 0) \rightarrow (N = A)],$$

де d — денотат, k — концепт, N — ім'я, A — невизначений, вихідний елемент аксіоматики.

Дані залежності характерні не тільки для описання простих імен, а також для речень та розумувань. Покажемо це, опустивши в силу очевидності випадок (II).

(I). Якщо денотату речення відповідає концепт, що його визначає, то речення є істинним, тобто воно позначає істинне судження, яке можна довести в рамках даної логістичної системи.

(III). Якщо речення позначає хибне судження, то його концепт виступає таким умовиводом, який, за правилами висновку даної логістичної системи, не може служити доказом вказаного (хибного) судження.

(IV). Якщо денотат речення є істинним судженням, яке не має концепту, то речення позначає аксіому (у рамках даної логістичної системи).

Відповідно і на прикладі розумувань ми також одержимо варіанти, які підлягають цим залежностям (I— IV). Так (I), якщо розумування позначає умовивід, побудований у відповідності до вимог логістичної системи, то розумування вважається логічним. (III) Якщо денотат розумування (умовивід) суперечить, не відповідає концепту (логістичній системі), то розумування вважається нелогічним. (IV) Якщо розумування позначає істинний умовивід, якому не відповідає концепт (точніше, йому відповідає він сам), то розумування позначає *правило висновку* даної логістичної системи.

Отже, при заданому розумінні денотату і концепту виявляється можливим логічне виведення з правил їх співвідношення головних елементів аксіоматики — у даному випадку імен, речень і розумувань, що позначають відповідно вихідні (базові) поняття, аксіоми та правила висновку: отже, можна говорити про збіг денотату і концепту.

Можна обрати й іншу точку зору, але тоді ми одержимо новий метод.

Відмінність методів розглядання денотату і концепту буде визначатися тим, якого характеру набуває ім'я, коли його концепт — пустий, а денотат — не пустий. Тут можливі три варіанти: коли ім'я приймається за невизначальне (що було показано нами вище); коли ім'я розглядається як пусте (що неявно припускається, наприклад, А. Черчем [6]); коли ім'я розглядається як непусте.

Оскільки перший випадок був покладений в основу нашого викладу, проаналізуємо матричним засобом два останніх випадки. Для цього визначимо d і k на множині $\{1,0\}$, пустих і непустих імен. Будемо також розглядати ім'я (N) як функцію двох перемінних, k і d , тобто як $N = F(k, d)$.

Коли вважати, що при $k = 0$ та $d = 1$ $N = 0$, то ми одержимо матрицю:

k	d	$F(k, d)$
1	1	1
0	0	0
1	0	0
0	1	0

тобто матрицю операцій кон'юнкції. Таким чином, виявляється, що прийнятий А. Черчем розгляд співвідношень денотату та концепту в імені набуває вигляду:

$$N = F(k, d) = k \quad d$$

Коли ж прийняти, що при $k = 0$ та $d = 1$ $N = 1$, то ми одержимо матрицю:

k	d	$F(k, d)$
1	1	1
0	0	0
1	0	0
0	1	1

Але з неї випливає, що $N = F(k, d) = d$.

Аналіз феномену смислу, що був проведений, є здебільшого логічним. Але сама ця проблема має широкое поле застосувань у пізнавальних процесах, що свідчать про значимість логічних методів аналізу в сучасній науці. Адже засоби логіки науки, що пов'язані з розглядом істиннісних значень висловлювань є базисними не тільки для розуміння референційних акцій смислу та знання, а й узагалі для пошуку істини.

Проблема референції знань та смислів наукових тверджень завжди опиралась на процедури верифікації, тобто виведення емпірично перевірених наслідків. Тим самим ідея осмислення була

причетна до пізнавального розподілення теоретичних положень на істинні та хибні. Такі положення розглядались як осмисленні, бо вони допускають верифікацію, незалежно від того, якою вона виявляється за своїм значенням. В усіх інших випадках положення, істинність чи хибність яких не можна встановити, вважались неосмисленими⁹. Здавалося б, сфера неосмислених висловлювань повністю виходила за межі науки і стосувалась безвідповідальних спекуляцій. Проте ситуація виявилась більш складною.

Річ у тім, що наукові напрями переднього краю сучасного природознавства вийшли за межі можливостей здійснення експерименту. Експериментальна точність у перевірці положень сучасної інфляційної космології, чи концепцій теорії струн, суперсиметрії взагалі стала співрозмірною з внутрішніми шумами приладів. Наймодерніші галузі сучасної науки перестали відповідати умовам застосування верифікаційних процедур. Такі припущення сучасної інфляційної космології як початок виникнення мультивсесвіту з розширенням (в перші секунди світотворення) простору в 10^{30} разів ще до появи енергії та речовини, кидає виклик людській здатності осмислення дійсності. З другого боку, в ультрамалій області мікросвіту, за межами так званої «планківської довжини», припускають відсутність просторово-часових характеристик. Тут ідеться, роз'яснює Б. Грін, про «вихідний безструктурний стан, в якому немає простору та часу у звичайному смислі»¹⁰.

І все ж таки припущення про науковий статус положень, що не верифікуються, визнається можливим за умов їх узгодження з фундаментальними законами природи, парадигмами наукового пізнання, базисними симетріями суцього. Але й тут виникають певні казуси. Адже в сучасній фізиці стверджується можливість неспоглядального, віртуального порушення фундаментальних законів чи симетрій. Річ у тім, що в ультрамікроскопічній ділянці світу відбувається свого роду квантове кипіння вакууму, «квантова піна» реальності, що обумовлює невизначеність нашої фіксації її явищ. Отже, проблема смислу в сучасному науковому пізнанні ніби затьмарюється внаслідок оточення осмислених (верифікованих) висловлювань неосмисленими (у верифікаційному відношенні) положеннями та заключеннями щодо віртуальних ефектів, які осмислені у парадигмальному плані, але не є верифікованими.

Ця диференціація тверджень наводить на думку: чи не міститься елемент неосмисленості у будь-якому осмисленому науковому положенні, особливо в інтервалі між старою та новою парадигмою в розвитку знань? Чи не є ця частка неосмисленно-

сті джерелом виникнення парадоксів та колізій нашого пошуку істини? Так, добре експериментально перевірене положення теорії відносності про уповільнення часу в системах, що рухаються зі швидкістю, близькою до швидкості світла, породжує парадокс близнюків. Згідно з ним, якщо один із близнюків переміщується в ракеті, що рухається зі швидкістю, близькою до світової, а другий залишається на Землі, то може статись ситуація, коли пасажир ракети не переросте віку дитини, а його близнюк опиниться (за земними мірками) у віці дідуся. Але неосмисленність такої ситуації припускається науково осмисленим знанням.

Переходячи до більш узагальненого, філософського розгляду, зазначимо, що смисл є категорією поліфункціональною. Він може розглядатись у логіко-структурному плані, у герменевтично-дійовому ракурсі та ціннісно-культурному аспекті. У першому випадку смисл характеризується (згідно з концепцією семантичної інформації) мірою визначеності, яка протистоїть невизначеності ймовірнісних свідчень. У другому випадку йдеться про міру явленності концептів знакових утворень нашій свідомості, тобто про ступінь представленості смислу у пізнанні. У третьому випадку мається на увазі міра прилученості людини до когнітивних феноменів, яка визначає культурну цінність цих явищ.

КОДИ КУЛЬТУРИ В ГЕРМЕНЕВТИЧНОМУ АНАЛІЗІ СМИСЛІВ

Логіко-структурний аналіз смислу має ту характерну рису, що він дає змогу абстрагуватись від позиції суб'єкта й узагалі від психологічних обставин. Проте смисл як феномен явленності інформаційного змісту знакових утворень стосується також адресатів цієї явленності, представлення інформації в сфері актів комунікації. З цього боку смисл виступає як розуміння, тобто опізнавання та реконструкція інформаційного змісту знакових систем тексту. Причому під опізнаванням цього змісту мається на увазі усунення невизначеної частини тексту, абстрактних можливостей вираження його змісту заданням адекватної семантичної моделі тексту. А реконструкція смислу пов'язується з запитальними ситуаціями комунікативного випробування цієї моделі.

Торкаючись комунікативного аспекту смислоутворення, А. Черч зауважує, що за межами формального розгляду «смисл — це те, що буває засвоєним, коли ім'я стає зрозумілим, оскільки неможливо засвоювати смисл імені, нічого не знаючи про його денотат, крім того, що він визначається цим смислом»¹¹.

За такого підходу виникає необхідність вписування об'єктів знакової сфери в контекст комунікації та усвідомлення комунікативних ситуацій. А це здійснюється відповідно до кодів культури, тобто перетворення стихійного буття на соціальні феномени людської екзистенції. Завдяки культурно-історичній трансформації природних стихій в об'єкти людського освоєння та дії, речі можуть виступати «голосами смислів» інформаційно знакових моделей дійсності. У цьому аспекті, за висловом М.М. Бахтіна, світ «постає як події, чреваті потенційним словом»¹². Інакше кажучи, в культурі стає можливою зустріч речей зі словом, резонанс свідомості в предметах людської дії, ситуація почутості буття.

Культура і є базовою системою смислоутворення; вона визначається перетворенням речей на речення. «Значення тут, — пише Шеллінг, — збігається з самим буттям, воно переходить у предмет, складає з ним єдність»¹³.

Через розгортання культурних подій завжди складається представлення смислів, те герменевтичне відношення, що розкривається як розуміння. Особливо істотним таке відношення виявляється в сучасних процесах теоретизації буття, коли на передній план виступає конституювання понять як конденсатів розуміння.

Культура характеризується формуванням внутрішнього досвіду освоєння світу, традиціями, нормами, цінностями. А розуміння виступає як відтворення досвіду зсередини, нібито він виникає внаслідок внутрішнього споглядання інтенціональних засновків дослідної діяльності. Цей перехід від внутрішнього споглядання до зовнішнього виявлення і може бути охарактеризований як регресивний досвід.

Однією з форм цього регресивного досвіду виступає метод смислів як шлях вписування об'єктів в інтенціональні контексти, транспонування їх у предмети розуміння. Йдеться про те, що розуміння чи дослідження якогось процесу не зводиться до простого відтворення фактичної історії його перебігу, а є встановленням смислових, концептуальних умов цієї історії, такої генези подій, яка реконструює їх логіку, розкриває процесуальність істини. Такий метод і позначає специфіку сучасної феноменології.

Феноменологічний підхід виявляє культурну реальність буття як світу людини, що живе перебігом смислів своєї діяльності, духовними ритмами екзистенційного перетворення кінченного часу предметних подій на інтенцію запитів вічності, пошуком відповідей «згори» цінностей культури. «Культура, — пише Л. Баткін, — не “була”. Вона завжди повинна бути. Тому що зупинений смисл —

відрізаний від подальшого запитання, — не здатний стати відповіддю на питання, які ще не поставлені — мертвий смисл. Між тим смисл, що з'явився колись у світі, вмерти вже не може. Тим самим, якщо ми маємо справу зі справжньою культурою, а не з чимось іншим, то вчорашній день ще не народився»¹⁴.

Запитальні ситуації та відповіді на них характеризують комунікаційний аспект як самої культури, та і «життя смислів». Адже смисл завжди виявляється «диспозицією до відповіді» (Ч. Морріс). Креативна функція такої диспозиції маніфестується в культурі принципом діалогу. Цей принцип визначає нашарування змісту на зміст, потребу глибинного осмислення можливих контекстів та засобів зондування мовної реальності в усій її духовній безмежності.

У сократичному тлумаченні принцип діалогу полягає у виявленні того, що істина належить не якій-небудь одній позиції в комунікативних ситуаціях, а є спільним, інтерсуб'єктивним надбанням, вищою цінністю для всіх учасників діалогічного спілкування.

Комунікативний аспект діалогу не зводиться, проте, тільки до обміну інформацією; він відіграє в системі герменевтичних відносин особливу роль конституювання колективного духовного досвіду. Тут вимальовується ситуація, загальна для всіх комунікативних процесів: знайти через інтерпретатора А центральну зону запитань, відповіді на які становлять загальну для всіх індивідуальних позицій частину власних міркувань реципієнтів Б, С, Д. У таких центральних зонах суб'єктивне переходить в інтерсуб'єктивне, а гадки стають колективним здогадом.

У культурі центральні зони спілкування окреслюються нормативними, парадигмальними цінностями, що втілюють зразкові типи світовідношення, ідеали думки та дії. Вони й обумовлюють смислотворення текстів різного (художнього, наукового, технотропного, сакрального та міфологічного) гатунку. Так, у міфологічну епоху смислотворення було пов'язане з осмисленням тілесності (кінетичною мовою, жестами, мімікою, танком). Показовим тут може бути експеримент, що його здійснили дві аспірантки Московського університету, яким А. Лосев доручив інтерпретацію складного діалогу Платона «Парменід». Намагаючись виявити його смисл, аспірантки кінематично, танцювальними рухами почали зображати ті 8 логічних позицій, якими Платон характеризує діалектику «одного» та «другого». Врешті-решт, — пише А. Лосев, — виявилось, що «вісім логічних позицій Парменіда в

умовах ясного їх розуміння дійсно виступають сюжетом для справжнього танцю»¹⁵. Звісно, тут ідеться про релікти міфологічного мислення в умовах формування античної культури на шляхах раціонального світовідношення.

Пізня античність передбачає вже іншу сферу ідеальності. Образом світу стає Космос як гармонізована геометричним чином система чотирьох стихій (землі, води, повітря та вогню), що увінчана ідеєю Блага. Останнє, за філософією Платона, є вищим навіть за істину.

Примітним тут є те, що 4 стихії складають сировину гончарного виробництва. А на його базі виникає ейдос горщика (тобто самої ідеї виробу) як принципу форми, що став ідеальним зразком смислоутворення життя, чи ентелехії. Тому з гносеологічного боку горщик уподібнюється черепу, «посуду» думки. Існують язичницькі обряди, за якими з черепа п'ють, а горщик кладуть у могилу не тільки як посуд, а й як ритуальний знак духовного початку життя.

Подібний сфері ідеальності, чи центральній галузі смислоутворення відповідає ейдетичне мислення, ідеація форми, що притаманна логіці та «скульптурі» ідей, пластиці духу в античній культурі. Суб'єктом ейдетики виступає Деміург — володар форми (Бог, одним з лінгвістичних позначень якого стає лексема «ремісник», «горшечник», «гончар»). У цьому ракурсі смисл виявляється функцією формоутворення, особливої програми запліднення пасивного матеріалу, матерії творіння. Отже, осмисленим є тільки те, що оформлене теоретично чи практично.

Центральною галуззю ідеальності в епоху Середньовіччя була концепція слова як Логоса, згідно з якою світ розглядається як текст Бога. Адже християнський Бог є особистістю, яка має свою біографію та вдачу. Але як зв'язати особистісне божество з предметним світом? І тоді розвивається концепція, за якою речі — це породження Божих смислів, це символ Божої мови. Тим самим предмети розглядаються не тільки як утилітарні об'єкти вжитку, а й як знаки софійної мудрості, символічний гарант явлення Логоса.

Тут принциповим є розрізнення знака як терміна (що має одне, фіксоване значення), як імені (що може мати декілька значень) та як символу (що є безконечнозначним знаком). Інакше кажучи, символи занурені у семантичне поле культури та здатні зондувати його в неосязності виразів думки. Так, євангелічні тексти дають зразок широкого використання жанру притчі як особливої мови за межових смислів, поєднання трансценден-

тального та трансцендентного. А така здатність, користуючись висловлюванням Йосипа Бродського, дає змогу характеризувати символічне смислоутворення як третю сигнальну систему. Саме символи позначали софійність світу, тобто прообрази речей у мисленні Бога, за якими він, з погляду християнського віровчення, створив світ. Тому створеному світу, як вважалося у Середньовіччі, відповідає образ книги (насамперед Біблії з її символіко-алегоричним тлумаченням буття).

Звернення до цієї книги становило базис безсумнівності у людському смислоутворенні. А сам смисл виступав як модус Духу. Тим самим буття перетворювалось на сферу предметних смислів. Наприклад, у системі культури Візантії її столицю, Константинополь, розцінювали як символ усього світу, світ в свою чергу інтерпретували як алегорію часу, час являв собою рухливий образ вічності, а вічність уявляли іконою Царства Христового. «З таких реальних категорій і катахрез складалось, — зазначає С. Аверинцев, — життя, державність і культура великої епохи»¹⁶.

Нарешті, за часів Ренесансу та в подальшому розвитку культури центральною зоною смислоутворення виступала аналогія світобудови з моделлю регулярного механізму, подібного до годинника, дія якого є детермінованою в кожній точці руху маятника. «В епоху Відродження, — пише Д. Стройк, — годинник розглядався як модель Всесвіту. Це істотно вплинуло на розвиток механічної моделі світу»¹⁷. Так виникає машиноцентричне світовідношення, коли час експропріюється у Бога і стає функцією механічного автомату. А Бог виявляється лише «світовим годинником», який дав перший поштовх цьому механізму, запустивши його в дію. Цей механізм наочно представлений у регулярних небесних рухах планет. Вони стають зразковою моделлю для виникнення аналітичної механіки з її причинною матрицею та експериментальною перевіркою істинності тверджень. Тим самим з'являється новий тип аргументацій, коли смисли формуються за емпіричними даними, а не зводяться виключно до свідчень Біблії чи античних авторитетів. Внаслідок цього стає можливою селекція осмислених та неосмислених висловлювань, тобто виникає верифікаційна модель смислу.

У подальшому розвитку машиноцентризм перетворюється на дослідження кібернетичних систем машинного мислення, машинних мов, машинного перекладу, які пов'язані з представленням знання як семантичних сіток та фреймів (тобто операційних схем дії), за якими можна моделювати розуміння певних ситуа-

цій. Скажімо, розуміння поняття «подарунок» можна розкласти на операції типу: взяти гроші, обміняти їх на певний товар, репрезентувати товар певному одержувачу. Кожна дія представляється у вигляді вузла семантичної сітки та його відношення до інших її вузлів.

При всій зовнішній схожості таких систем з машиноцентризмом поняття машини тут змінюється і замінюється парадигмою інформаційної системи алгоритмічного гатунку. Концепція смислу набуває інформаційного тлумачення. Завдяки створенню комп'ютерних мереж глобального діапазону формується інформаційне поле планети, а смисл стає центральною зоною ідеації сушого, яка представлена Інтернетом. Тут вже описується не Бог, а співрозмірна йому іпостась планетарної людини. Адже через Інтернет людина підключається майже до усіх знань, що виділені людством.

З другого боку, в системах, що визначені сучасною електронною цивілізацією, на передній план досліджень висуваються системи самоорганізації. А в них, як показали Ф. Ватрела і У. Матурана, можна виділити підсистеми з патернами, що характеризують петлі самоспричинення та самовідтворення. Такі процеси притаманні життєдіяльності та самому пізнанню. Ця спорідненість широкого класу природних систем самоорганізації з життєдіяльністю та пізнанням дала змогу створити новий науковий напрям — когнітологію, стрижневою тезою якої стало положення «життя — це пізнання»¹⁸, пізнання за суттю, а не тільки за орієнтацією.

З цього погляду інформаційну концепцію смислу можна розцінювати як заглиблену в аналіз буття, життя та пізнання. А це, в свою чергу, дає можливість розглядати культурну ділянку формування смислів як центральну галузь ідеації сушого.

Отже, з розвитком цивілізації центральні системи смислотворення змінювались. В історичній послідовності ними виступали типи міфологічного мислення й ейдетичного інтелекту софійної ідеології та аналітичного розуму, гарантом яких був абсолютний суб'єкт — Бог (персоніфікований як Деміург, Логос, світовий Годинник), а потім, в сучасності, — планетарна людина.

З цим підходом узгоджується (а може, навіть, пояснюється) ідейна позиція В. Гейзенберга. Він вважає, що в людському пізнанні є свого роду алтарна частина знання, що характеризується певною центральною ділянкою позаутилітарного функціонування. «У ній, — пише Гейзенберг, — якщо можна так сказати, — чисте мислення намагається пізнати сховану гармонію світу. У попере-

дні роки люди по-різному говорили про цю центральну ділянку, вони вживали поняття “Смисл” та “Бог”»¹⁹.

Проблема вищого санкціонування смислових зон освоєння буття межує з фундаментальною задачею культури — засвоєння світу як реальності, котра зі стихійного існування трансформується в «тіло» цивілізації. Без засвідчення реальності вона сама по собі не має смислу. Світ потребує впевненості спостерігача у його (світу) достовірності, яка визначається чи самим мисленням (принцип *cogito*), чи передкогнітивною перспективою розвитку матерії (онтологічний постулат). Поза таким засвідченням достовірності виникає ситуація, яку жартівливо описує А. Платонов. «Світ, — пише він, — офіційно ніким не затверджений, і тому юридично не існує. А якщо й був би посвідчений, то мав би статут і свідоцтво. Але цим документам нема віри. Адже вони видаються на підставі заяви, а заява підписується “пред’явником цього”. А яка може бути віра в останнього? Хто посвідчить самого “пред’явника” раніше, ніж він подасть заяву про себе?»²⁰.

Упевненість у реальності, що посвідчується суб’єктом, задається смислами людської діяльності, котра орієнтована так званим антропним принципом. Він проголошує, що Всесвіт є таким, яким він нам являється, бо передбачає свого споглядача. Але не тому, що цей споглядач творить його, а тому, що сам Всесвіт розвивається в напрямі виникнення суб’єкта пізнання та самого життя.

Отже, антропні виміри реальності дають змогу розглядати буття як текст і відповідно аналізувати смисл в аспекті його явлення, тобто як феномен розуміння. Причому текст виступає знаковою маніфестацією смислоутворення, є виразом герменевтичних ситуацій.

У культурі виявляється дворівневість людського освоєння світу, коли його об’єкти виступають і як природні речі, і як певні іносказання, символи певних смислів. Цей предметний символізм спостерігається не тільки в художньому пізнанні, а й, насамперед, у математичному мисленні, в якому об’єкти виступають і як знаки, і як денотати. Навіть у експериментальному дослідженні оперують знаками апаратних показників, мовою спостережень. Врешті-решт, предмети розвитку виявляють текстові характеристики, що й дає змогу використовувати аналогію між об’єктами пізнання та текстами.

Текст та його розуміння є двома сторонами однієї й тієї самої логіко-лігвістичної діяльності. Вони визначаються, як показав Н. Хомський, однаковими правилами утворення та перетво-

рення, вибору та оцінки висловлювання²¹. Це означає, що процесуально експлікація смислу зводиться до деяких операцій з висловлюваннями тексту, які здійснюються за його власними правилами. Проблема розуміння тим самим може бути представлена як проблема «чорної скрині», на вході до якої розташована система висловлювань тексту, а на виході — семантична модель цієї системи, тобто деяка інформація, що одержана за правилами перетворення даного тексту.

Ця інформація не схована в тексті і не є його духовною субстанцією. Вона визначається як функція тексту, як результат його власних трансформацій, котрі й ведуть до його розуміння. Коли ці трансформації постають як процес перекладу лінійної послідовності знаків тексту в представлення їхніх смислів (чи інформаційних ознак), фіксується акт розуміння.

Діяльнісно розуміння постає через мову, яка розкриває смисли знакових конфігурацій мовлення. Звичайно, розуміння як смислоутворення є більш складним процесом, ніж мовне спілкування. Воно передбачає вироблення певного коду, зіставлення його з текстом, тобто дешифрування, вироблення семантичної моделі, що пов'язана з певними кроками:

1. Представлення основних властивостей об'єктів розуміння як системи інформаційних ознак.
2. Знаходження подібності цієї системи (за складом, вагою, частотністю, конфігурацією ознак) до інших системних об'єктів.
3. Вписування вихідної системи у більш широкий контекст з метою виділення інваріантних ознак та переоцінки висловлювань про об'єкти розуміння в новому тезаурусі.
4. Скорочення невизначеної частини тексту за допомогою тих узагальнень вихідної інформаційної системи, що формуються у ході її використання.

Ефективність указаних процедур залежить від рівня складності системи інформаційних ознак об'єктів чи ситуацій, які вивчаються. Якщо система буде надто детальною (тобто при дуже дрібному членуванні предмета аналізу), ситуація настільки ускладниться, що її розуміння стане невизначеним. Ускладнює розуміння і членування предмета опису на більш великі частини (елементи). Тут виникає проблема кордонів членування предмета опису на елементи (ознаки). Деталізація не повинна послабляти розпізнавальної здатності опису нижче специфіки сіток характеристик предмета розуміння. І, навпаки, рівень узагальнення опису специфіки ситуації розуміння не повинен обмежувати можливості її аналогій з іншими ситуаціями.

Процес розуміння будується за свого роду євритміями (творчими аналогами алгоритмів), тобто має процедурну природу, потребує смислоутворення через експлікацію певних схем дії, чи в особливих випадках застосування фреймів. Наприклад, через них розуміння, скажімо, торгівлі можна уявити за такою схемою:

$$(A \text{ має } X; B \text{ має } Y) \rightarrow (B \text{ має } X, A \text{ має } Y)$$

За її допомогою можна далі виділити стратегії дій, що керуються такими правилами: 1) запропонувати більше X за Y , 2) пояснити, чому X потрібен для B , 3) створити для B доповняльний ефект від наявності X , 4) примусити B думати, що C бажає одержати X тощо ²².

Взагалі смисл завжди постає через зображення того, що підлягає розумінню, у вигляді ланцюга подій, реакцій, дій. Отже, герменевтична ситуація може бути охарактеризована через «поведінку» її елементів. Таким чином, розв'язується парадокс герменевтичної філософії, котра усю дійсність розглядає як втілення розуміння. Проте зрозуміти можна лише те, що має смисл. А чи мають смисловий потенціал атоми, зірки, космічні промені? Це питання одержує раціональну відповідь при врахуванні того, що пізнання у герменевтичному ракурсі є діпольним, двонаправленим. Воно водночас звернено і до природного Універсуму в його об'єктивності, і до мікрокосму в його соціокультурних смислах, які задані людською діяльністю.

В першому випадку пізнання реалізується актами каузального, інтерсуб'єктивного опису світу, а у другому — потребує доповнення культурною діяльністю в її інтенції на смислоутворення. Тим самим у гносеологічному ракурсі розуміння виступає як прилучення суб'єкта до смислів діяльності. Тут спрацьовує своєрідний «синдром Пігмаліона» — створити об'єкт життєвої уваги та прилучитись до нього.

Зрозуміло, стратегії діяльності не вичерпують герменевтичний потенціал пізнання. У гносеологічному контексті розуміння постає як виявлення смислів у процесі зустрічі різних свідомостей, як пошук єдності духовних світів різних суб'єктів, як становлення інтегральних структур досвіду та утворення єдиного духовно-культурного фонду цивілізації. А це потребує звернення до певного базису безсумнівності, тобто базових смислів передрозуміння.

Вони задаються багажем емпіричної очевидності, нерелективним досвідом, парадигмами та моделями смисловідношення в ту чи іншу епоху. Так виникає предметна сфера культурної ін-

терсуб'єктивності смислоутворення та, відповідно, екзистенційне передрозуміння, що окреслюється презумпцією почутості у «коридорі голосів» питань та відповідей людського пізнання.

Відтак, підсумовуючи аналіз герменевтичних ситуацій у культурі, зазначимо, що розуміння включає відповідно експлікацію семантики текстів, прилучення об'єктів до смислів діяльності, комунікаційний процес формування загальних структур досвіду, звернення до базису безсумнівності (з його моделями світовідношення та предметного передрозуміння). Звичайно, тут ідеться не про кожний конкретний акт розуміння, який може стосуватись одного чи декількох компонентів загальної характеристики герменевтичних відношень.

Процесуально ці відношення передбачають певні регулятивні принципи, серед яких можна назвати такі:

1. Настанова на згортання смислового змісту множини висловлювань, що генеровані суб'єктами герменевтичного відношення, до їхньої концептуальної єдності. Це логічний принцип можливості єдиного концепту.

2. Гносеологічний принцип презумпції осмисленості, згідно з яким зрозуміти можна лише те, що має смисл та гарантується передрозумінням, тобто означено духовним досвідом, традицією та нормами діяльності.

3. Принцип культурно-історичної інтерсуб'єктивності, тобто вимога звернення до тієї культурної онтології, яка окреслена предметним символізмом, подвійним поданням речей як знаків (імен чи апаратних показань у мові науки) і як денотатів; всього того, що робить можливим «текстове» завдання предметів розуміння.

4. Психологічний принцип розуміння як презумпція почутості, відгуку на ситуації запитування, тобто розрахунок та надія на адекватне спілкування.

Своєрідним, якщо не принципом, то вимогою герменевтичних ситуацій є потреба лінгвістичної однозначності, тобто умова усунення софістичної гри та позаконтекстуальної невизначеності тверджень. У процесах смислоутворення та розуміння можливі і логічні ускладнення.

Формування смислу не завжди прозоре чи безкомпромісне. В цій сфері виникають колізії. Як приклад можна навести зауваження Аристотеля про проблемні ситуації побудови конфігурацій типу поняття про поняття, з їх ітерацією позамежового надбудування одного смислу над іншим. З другого боку, привертає увагу некоректність так званого «трикутника Огдена», в якому

знак зображає вершину, а його функції вираження та позначення зображаються сторонами трикутничкової фігури. Але знаком виступає як ім'я, що може мати й одне, і декілька значень, так і символ з його безконечнозначимістю. Отже, аналіз смислу може призвести до ситуацій, що чреваті безконечністю, як у парадоксі Аристотеля, так і в трикутнику Огдена. Причому можливості прояснення цієї безконечності не є логічно запрограмованими.

Показовим у цьому відношенні є випадок, про який свідчить сучасний англійський математик Р. Літвуд. За пропозицією свого паризького колеги, професора Рибо, він написав статтю для французького часопису. Рибо люб'язно переклав статтю на французьку мову. Тоді Літвуд додав до своєї публікації епіграф: «Я вдячний професору Рибо за переклад тексту, що розташований нижче, на французьку мову». Але й цю фразу потрібно було перекласти на французьку. Тому англійський математик надбудував над нею фразу такого ж самого змісту, але в англійській транскрипції. Здавалося б, такій надбудові над англійською фразою французького перекладу не буде кінця. Але вже другий французький переклад епіграфу вдячності виявився достатнім, бо Літвуд міг його механічно повторити (переписати французькими літерами, як четверту за порядком надбудову ідентичних за смислом позицій). Отже, ітерація фраз може автоматично обриватись, але у ситуації різномовного повтору. Існують у метафізичному ракурсі й інші незвичайні ситуації смислоутворення.

Річ у тім, що смисли у практичному використанні можуть розпорошуватись. Альтернативою цьому виступає сам історичний процес, який здатний здійснювати концентрацію смислів завдяки кумуляції культурного досвіду, традицій та метамовних утворень. Але такі засоби не завжди ефективні.

У темні часи історії трапляються й декструкції смислів, і, що дивно, паралельно до цієї декструкції вникають процеси концентрації інтенціональних зон культури. Інакше кажучи, може виникати сумісне, паралельне розгортання і конструктивних, і декструктивних процесів у галузі смислоутворення. Прикладом тут може бути діонісійський рух у стародавній Греції, чи «розрив часів» на кордоні XV-го та XVI-го століть, коли в Європі розповсюдились фобії диявольської сили, почались процеси над відьмами, фаустиянські спокуси продажу власної душі, набула поширення астрологія, алхімія, карточна гра та ворожіння.

Існує одна показова, хоч і ненаукова, версія декструкції смислових зв'язків людства. Це відома біблійна картина «вавілонського стовпотворіння» — перша в історії спроба розкладу світо-

вого духовного спілкування. Адже в автентичному, давньоєврейському тексті йдеться не просто про поділення на різні мови, «язици», а й про термін «сафа ахад», що позначає душі. Це означає, що Біблія описує вибух смислового поля людства.

У подальшому інтерпретатори по-різному розуміли цю подію. Була висунута навіть версія, згідно з якою вавілонське стовпотворіння стосується розкладу первісної єдності людей з Небом у міфологічну епоху, що створила мегалітичні споруди, котрі конструктивно втілювали астрономічні величини та архайчні обсерваторії, що нібито перекачували небулярну інформацію (бо свідчили про обізнаність з реальним діаметром нашої планети та величиною сонячного року, тобто часом зодіакального руху Сонця).

Більш того, міфологія стосувалась як природи, так і соціуму, стала підґрунтям ідеології, котра формувала уявлення людей про весь земний світ. Дехто з прихильників гностицизму навіть припускає, що за тотальністю міфологічного буття стояла Єдина Істина, а вавілонське стовпотворіння було її вибухом, внаслідок якого люди й досі користуються лише скалками істини, уламками вихідного глобального смислового поля.

Звичайно, таке уявлення є радше метафоричним, ніж історичним. Справа полягає не в омріяному постулюванні єдиної істини, а у наголосі на базових умовах інтеграції смислового поля екзистенції. Людина за своєю природою входить у буття через заклик смислів. І цей заклик є екзистенційним. Ось чому дослідження смислу та смислоутворення — це фундаментальна проблема і логіки, і метафізики, і культурології.

¹ Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. — М., 1990. — С. 345.

² Цит. за: Калужний Л.А. О книге Фрейдентала «Линкос». — К., 1963. — С. 36.

³ Булгаков С.М. Философский смысл троичности // Вопросы философии. — 1989. — № 12. — С. 93.

⁴ Див.: Хинтиikka Я. Логико-эпистемические исследования. — М., 1980. — С. 80.

⁵ Пуанкаре А. О науке. — М., 1983. — С. 259.

⁶ Мулуд Н. Анализ и смысл. — М., 1979. — С. 200.

⁷ Хинтиikka Д. Логико-эпистемологические исследования. — М., 1980. — С. 183.

⁸ Ми вводимо цей термін за аналогією з російським терміном «рассуждение».

⁹ Неосмисленність тут розглядається не як предмет подальшого розуміння певних положень, а як вирок щодо їхньої невідповідності та негарантованості раціональних основ.

- ¹⁰ Грин Б. Элегантная Вселенная. — М., 2005. — С. 243.
- ¹¹ Черч А. Введение в математическую логику. — М., 1960. — С. 18.
- ¹² Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. — М., 1975. — С. 365.
- ¹³ Шеллинг Ф. Философия искусства. — М., 1966. — С. 111.
- ¹⁴ Баткин Л.М. Культура всегда накануне себя // Красная книга культуры. — М., 1989. — С. 130.
- ¹⁵ Лосев А.Ф. О значении истории философии для формирования культуры мышления // А.Ф. Лосеву 90 лет со дня рождения. — Тбилиси, 1983. — С. 149.
- ¹⁶ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. — М., 1971. — С. 110.
- ¹⁷ Стройк Д.Я. Краткий очерк истории математики. — М., 1964. — С. 114.
- ¹⁸ Див.: Капра Ф. Паутина жизни. — К. — М., 2002.
- ¹⁹ Гейзенберг В. Шаги за горизонт. — М., 1972. — С. 32.
- ²⁰ Платонов А. Город Градов // Потомки Солнца. — М., 1974. — С. 359.
- ²¹ Хомский Н. Логические основы лингвистической теории // Новое в лингвистике. — Вып. IV. — М., 1965.
- ²² Див.: Минский М. Фреймы для представления знания. — М., 1979.

П.Ф. ЙОЛОН

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ОБ'ЄКТА В ОНТОЛОГІЇ НАУКИ

ПОНЯТТЯ ОНТОЛОГІЇ І ВИТОКИ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОГО ЇЇ ТРАКТУВАННЯ

Звернення до теоретико-пізнавального чи логіко-методологічного аналізу наукового знання, його структури та предметного змісту неодмінно виводить на проблеми, що окреслюються поняттям онтології. Воно потужно використовується тоді, коли треба 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 їхніх предметних областей. Воно відіграє ключову роль в ситуації означення смислових меж універсуму розумування.

Звертаючись до самого поняття онтології, яке в етимологічному відношенні споріднене з морфемою «сущє», варто брати до уваги, що його зміст та обсяг зазнають постійних трансформацій. Вони істотно обумовлюються історичними особливостями та рівнем наукового пізнання і духовно-практичного освоєння реального світу. Сучасне розуміння онтології окреслює широке коло проблем, котрі далеко виходять за межі, відведені їм вченням про абсолютні початки світобудови. При цьому слід особливо підкреслити, що якісна своєрідність сучасної онтологічної проблематики, окрім іншого, полягає ще й в тому, що визначення статусу об'єктивних сутностей, котрі фігурують в процесі наукового пізнання, тепер тісно пов'язується з функціонуванням суб'єктивної сфери, з категорією суб'єктивності.

За цих умов поняття онтології ніби розщеплюється на два взаємозалежні, але все-таки різні поняття. З одного боку, онто-

логія — це філософське вчення або дисципліна «про загальні, фундаментальні основоположні визначення буття»¹ тією мірою, якою воно (буття) конститується в об'єкти достовірного знання і суспільної практики. Причому філософська онтологія не складає якої-небудь єдиної цілісної теорії, а розпадається на окремі філософські вчення, засновані на різних, часом протилежних принципах. Фактично кожен філософський напрямок так чи інакше розробляє свою систему онтології, що перебуває у певних відношеннях з проблематикою логіки і теорії пізнання.

З другого боку, під онтологією мають на увазі сам предметний світ, що співвідноситься із суб'єктом, з його знаннями та свідомістю. Оточуючий людину природний і соціальний світ розглядається при цьому як єдиний світ, у якому людина живе, діє і який вона сприймає, перетворює й освоює. Даний світ складає природні передумови людського існування й у певному відношенні сам стає продуктом діяльності суб'єкта. Такий світ уже не є абсолютно об'єктивним. Він суб'єктивується, наповнюється людськими смислами і трансформується у 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 сутнісних сил людини. В такому розумінні природне і соціальне довкілля набуває ознак особливої форми онтології — онтології людини.

У цьому випадку поняття онтології включає у свій обсяг уже не тільки системи реальних речей і явищ так, як вони існують самі по собі, у своєму природному взаємозв'язку, але також і продукти людської діяльності, теоретичного і духовно-практичного освоєння світу. Унаслідок цього перед філософською рефлексією відкривається велике проблемне поле, усередині якого виділяються різноманітні напрямки онтології суб'єктивності і, насамперед, онтологія свідомості, онтологія психічного, онтологія культури. 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.

За своїм визначенням онтологія науки є гранично широкою категорією й охоплює всю природну, соціальну і ментальну дійсність, що потрапляє у сферу суспільної практики і стає об'єктом застосування пізнавальних здатностей суб'єкта. Власне кажу-

чи, в екстенційному відношенні онтологія науки цілком порівнянна з онтологією людини та простягається до меж «олюдненої природи». Однак у власному розумінні онтологія науки є лише частиною онтології людини, а саме — тою її частиною, у якій світ людини визначений у системі пізнавальної суб'єкт-об'єктної взаємодії. Тому онтологія науки акумулює в собі весь наявний і потенційний світ людини, з яким співвідноситься наукове знання і який складається з нескінченної безлічі різноманітних матеріальних і ідеальних об'єктів, наділених пізнавальним смислом і значенням.

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. Звісно, не йдеться про те, щоб за допомогою феноменологічного методу пізнавати сутність реальних речей і явищ такими, якими вони є самі по собі в контексті природного існування, що є безпосередньою прерогативою кожної конкретної науки в своїй галузі. Феноменологічний підхід акцентує увагу на тому, як і яким способом, 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. Він ставить собі за мету пояснити і з'ясувати механізми того, як і яким чином наукове знання, особливо високого рівня абстракції, набуває предметного змісту так, що теоретично сконструйовані його об'єкти набувають онтологічного статусу і адекватно репрезентують об'єктивну реальність. Феноменологічний підхід спрямований на з'ясування природи, механізмів конституювання і логіко-методологічних норм функціонування об'єктів у сфері науки та наукового мислення, формування ієрархії їхніх систем. Як методологічний принцип феноменологічний підхід орієнтує філософську рефлексію на процеси пізнавального освоєння реального світу й ставить завдання пояснити, як цей реальний світ сприймається та усвідомлюється.

Феноменологічний підхід до розуміння природи світу об'єктів має давню традицію в історико-філософському процесі, в межах якого було сформульовано низку засадничих положень і вироблено певні категоріальні схеми його застосування в методології науки. Початкові ідеї феноменологічного характеру та їхнє кон-

цептуальне вираження можна знайти вже в античній філософії. Так, давньогрецький філософ, засновник античної софістики Протагор сформулював основний онтологічний принцип софістики, що має виразне феноменологічне забарвлення. Відповідно до нього саме людина виступає мірилом всіх речей, дійсне існування і сутність яких обумовлюється тим, як і в який спосіб вони даються людині або являються їй. В філософських настановах Сократа на чільне місце висувається образ «шукаючого мислення», завдання якого — торувати шлях до істини за допомогою інтелектуального діалогу, та обстоюється думка про пізнання зовнішнього світу через пізнання самого себе. Тим самим замість космоцентристського утверджується антропоцентристське уявлення про будову всесвіту. Відштовхуючись від сократівських настанов, Платон будує онтологію світу, яка посідає визначальне місце в усій його філософській системі, на основі вчення про впорядковану систему ейдосів, які обумовлюють достовірність буття речей. Божественний розум-творець (деміург), модифікуючи матеріальний субстрат, створює світ чуттєвих речей відповідно до їхніх образів-ейдосів. Через феномен «природжених ідей» стверджується принцип пізнавальної активності суб'єкта.

У філософії Нового часу у зв'язку з бурхливим розвитком природознавства феноменологічні виміри процесу пізнання набувають значно конкретнішого вигляду. Вже Томас Гоббс, враховуючи досвід розвитку науки того часу, обстоював тезу про здатність суб'єкта формувати об'єкти пізнання, істотно трансформуючи предмети зовнішнього світу. Навіть Джон Локк, хоч і спростовував уявлення про існування «природжених ідей», все ж не наважувався надати всім властивостям абсолютної уречевленості. Як відомо, він розділив, зокрема, всі якості предметів на первинні і вторинні, останні з яких конститууються при визначальній участі чуттєвих здатностей людини.

Суб'єктивний фактор є домінуючим і в гносеологічній концепції Рене Декарта. В основу своїх філософських роздумів щодо природи пізнання і достеменності існування реального світу як джерела його об'єктів Декарт покладає принцип універсального сумніву, згідно з яким визнавати в категорії сущого дозволяється лише те, що за будь-яких обставин не знаходить підстав для заперечення. На думку Декарта, такою абсолютною самодостатністю володіє лише мислячий суб'єкт. Його знамените *cogito, ergo sum* стає відправним пунктом для пошуку надійних шляхів, що ведуть до конституювання і ствердження об'єктивної реальності. За цих умов достовірність існування світу матеріальних речей

впливає з достеменності існування мислячого суб'єкта. Тому цей світ постає перед суб'єктом пізнання не безпосередньо, а опосередковано. Він задається через пізнавальні здатності суб'єкта — самосвідомість, розум і мислення. На цьому шляху Декарт сподівався розбудувати міцний методологічний і онтологічний фундамент розвитку та функціонування позитивних наук.

Розгорнуту і цілісну гносеологічну концепцію феноменологічного розуміння онтології науки, як і онтології взагалі, вибудував Іммануїл Кант. Вона спирається на тогочасний пізнавальний досвід математики, природознавства, в першу чергу фізики, та метафізики. Свою філософію пізнання І. Кант не називав феноменологією, хоча такою вона була за своїм призначенням, постановкою і способами розв'язання гносеологічних проблем. В основу своєї концепції він поклав обґрунтоване 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 І. 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 якесь уявлення про сутність будь-якої онтології без звернення до пізнавальних здатностей суб'єкта.

Феноменологічна складова теорії пізнання І. Канта втілюється у системі положень, що відіграють роль вихідних засад для постановки і розв'язання логіко-методологічних проблем, з котрими явно чи неявно зіштовхувався кожний аналітик, що прагнув осмислити нетрадиційні ситуації, що виникли у зв'язку з бурхливим розвитком науки Нового часу. І. 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 у просторі і часі суб'єкт постулює наперед, інакше стає неможливим визначити перший крок, що започатковує пізнання;
- в) усвідомлення свого власного існування суб'єкт набуває через сприйняття речей, що знаходяться 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 зовніш-

ній досвід, котрий є єдиним джерелом пізнання і визначає внутрішній досвід, що оформлюється у вигляді системи знання; ж) хоча «все наше знання починається з досвіду», але не все в ньому «походить від досвіду»², 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 складають 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 цілісності та у своїй тотальності. Вона в процесі пізнання певним чином членується, трансформується, препарується і виокремленими онтологічними одиницями включається, втягується в предметне поле науки відповідно до логіки самого процесу пізнання. Як стверджує І. Кант, втягування природи у 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 результаті 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. Тим самим І. Кант свідомо і не безпідставно допускав онтологічне подвоєння природного світу. Він розділив його на світ, що існує сам собою, та світ предметів пізнання. Кожен з цих природних світів характеризується своїми власними, притаманними йому якостями і визначеннями.

Природний світ, що існує сам собою, характеризується онтологічною самодостатністю. Його складають матеріальні речі, котрі існують поза межами людського досвіду, до актів мислення і пізнання. Такі речі І. 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 ноумена може вживатися в розумінні об'єкта пізнання в двох сенсах: в негативному сенсі, коли мається на увазі, що він не є об'єктом чуттєвого спо-

глядання, та в позитивному сенсі, коли мається на увазі, що він є «об'єктом нечуттєвого споглядання», тобто «особливого способу споглядання, а саме інтелектуального споглядання». У позитивному сенсі ноумени не можуть виступати реальними об'єктами ні в математиці, ні в природознавстві. Такими вони можуть мислитися лише у сфері чистого умоглядного, тобто спекулятивного розумування, що є цариною метафізики. Ця обставина робить об'єкти в позитивному сенсі чисто 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 знання³. Основна гносеологічна функція світу ноуменів, за І. Кантом, полягає в тому, що він становить собою єдину об'єктивну, матеріальну причину, що породжує другу частину природного світу і зумовлює його дійсне існування. В процесі спричинення трансцендентний світ ноуменів перетворюється на 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 у результаті дії трансцендентних предметів на органи відчуття, чим породжуються певні суб'єктивні враження. За допомогою просторових і часових форм зовнішнього споглядання породжені враження відповідним чином фіксуються, впорядковуються й усвідомлюються як щось зовнішнє, що існує поза суб'єктом. Ці похідні онтологічні утворення, що існують в просторі і часі, І. Кант називає явищами, або феноменами, котрі складають «природу як сукупність предметів в досвіді». Вони конституюються на двох принципово різних основах: матерії, даної в 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 І. Кант надає їм статусу об'єктивної реальності. Проте на відміну від об'єктивної реальності речей у собі об'єктивна реальність явищ або феноменів обумовлюється «об'єктивною реальністю зовнішнього споглядання», котра, своєю чер-

гою, «необхідно пов'язана з реальністю внутрішнього чуття, чим уможлиблюється досвід узагалі»⁴. Якщо існування ноуменів задається суб'єкту 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 апіорних форм мислення і самосвідомості, емпіричного досвіду відводить суб'єктивній сфері роль необхідного компонента процесу формування онтології науки.

Осмислюючи кантівське подвоєння світу, можна зробити цілком очевидний висновок, що широко вживаний закид І. Канту 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 те, що поза межами того, що ми знаємо, простягається безмежний непізнаний пласт реальності, котрий постачав, постачає і постачатиме все нові і нові об'єкти, постійно розширюючи наше знання і роблячи процес пізнання невичерпним. Трансцендентне не встановлює меж пізнання як такому, а фіксує історично обумовлену їх реальну наявність, котра долається подальшим розвитком науки. Без існування трансцендентного світу речей у собі пізнання робиться настільки ж неможливим, наскільки воно неможливе поза існуванням світу емпіричних явищ. Розмежуванням і взаємним обумовленням можливого і дійсного в пізнанні І. Кант відобразив одну з фундаментальних закономірностей реального процесу наукового пізнання.

Предметний світ, який утворюють якісно різноманітні феномени і якому не притаманна онтологічна самодостатність, І. Кант наділяє зате тією фундаментальною перевагою, котра позиціонує його у вигляді впорядкованої за внутрішніми принципами причинності 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 виступа-

ють не тільки одиничні явища та їхні властивості, але й їхні конструктивні поєднання, узагальнені в поняттях. Ця думка І. Канта про синтез одиничного і загального у формуванні об'єкта є надзвичайно плідною для розуміння сутності онтології науки.

Кантівське трактування природи об'єкта відзначається також тим, що воно не обмежується поняттям уречевленої субстанційності. Об'єктом пізнання І. Кант вважає усе, що усвідомлюється. Ними можуть бути предмети природи, що співвідносяться з уявленнями суб'єкта, а також всілякі уявлення про предмет, оскільки вони в той самий час самі виступають «предметами свідомості». Таке розуміння дало змогу І. Канту відійти від традиційного стереотипу ототожнення об'єкта лише з матеріальними сутностями, поглибити і поширити його поняття на ментальні та ідеальні сутності. Онтологічний статус об'єкта пізнання вже перестає бути виключно ознакою його уречевленості, а визначається в структурі пізнавального відношення своєю контрапозицією щодо суб'єкта, його мислення і свідомості. На той час це була смілива думка, яка неоднозначно сприймалася і мала чимало критиків. Проте в подальшому розвитку науки вона знайшла цілкове виправдання.

Власне, для І. Канта окреслене розуміння стало логічною підставою для проведення першої у філософії конкретної типології об'єктів пізнання в сучасному розумінні. За логічну ознаку вичленування та означення того чи іншого типу приймається вирішальне місце, яке посідає кожна з пізнавальних здатностей людини у 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, — отримують онтологічний статус 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 названі теоретичними. І. Кант називає їх величинами. Ті ж із них, котрі вводяться в предметне поле пізнання за допомогою форм чистого розсудку, чистого споглядання і чистого розуму, можна вважати ідеальними чи ідеалізованими об'єктами, тобто чистими. 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 «споглядання а ргіогі» і знайти йому відповідник в емпіричному спогляданні. Емпіричний об'єкт конструюється у сфері зовнішнього досвіду через відповідну предметну дію. Ідеальні або чисті об'єкти конструюються у сфері чистого спекулятивного пізнання, коли розум вивиснується над повчаннями зовнішнього досвіду і сам «обирає собі об'єкт для мислення». Він конструює його, виходячи з «конструкції понять» та своїх власних принципів без звернення до зовнішнього досвіду, притримуючись лише дисципліни чистого розуму, тобто певних раціональних правил. Теоретичні об'єкти, або величини, конструюються у сфері логічного мислення при застосуванні формальних процедур абстрагування. При цьому мислення повністю відволікається від своєрідності і конкретного змісту предметів, встановлює для них «певне позначення» і за допомогою «символічної конструкції» впроваджує їх у «дискурсивне пізнання», вибудовує в спогляданні зображення усіх операцій конструювання відповідно до певних загальних правил. З операційного боку конструювання об'єктів у математиці здійснюється через набір дефініцій, прийняття і реалізацію системи аксіом, проведення демонстрацій в спогляданні на емпіричному або знаковому рівнях⁵.

У зв'язку з останньою обставиною І. Кант впроваджує у філософський обіг іще одну категорію типів об'єктів, розрізнених в 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 предмета зовнішнього світу і пошуку його відповідника серед емпірично даних явищ. У цьому відношенні сконструйовані об'єкти, вважає І. Кант, мають двояку природу і можуть розглядатися з двох боків. Перше, це — предмети, дані у формах чуттів і мислимі в категоріях розсудку, значення яких розкривається у відкореспондентуванні до об'єкта і для яких знаходиться відповідник серед предметів зовнішнього досвіду. Друге, це — предмети, мислимі в категоріях «розуму, що прагне за межі досвіду». Якщо виявляється, що існує спосіб, зокрема, експеримент, котрий забезпечує дієвість пошуку відповідника, то сконструйований об'єкт слід вважати реальним. Якщо такий спосіб жодним чином не даний, то сконструйований об'єкт є «суто трансценден-

тальним», тобто таким, що реально не існує, але зумовлює можливість пізнання. Висловлюючись в сучасному стилі, можна з упевненістю сказати, що тут І. Кант має вже на увазі особливі компоненти теоретичних мов, які зараз мають найменування конструктів, тобто теоретичних побудов, що не знаходять собі реальних відповідників і 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, тісно пов'язаних між собою. Перший із них являє форми споглядання і мислення, у сфері функціонування яких продукується, систематизується й існує знання. Тобто перший компонент — це світ знання. У другому компоненті зосереджена 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 і з них являє собою об'єктивний світ ноуменів, або речей у собі, котрі хоч і не є безпосередніми об'єктами пізнання, однак слугують безпосередньою причиною їх існування і, тим самим, необхідною умовою можливості будь-якого пізнання.

Значимість феноменологічної концепції І. Канта полягає в тому, що вона справила неабиякий вплив на розвиток природознавства та його методології, а також і на подальший розвиток теорії пізнання і філософії в цілому — вплив, який важко переоцінити. По суті немає жодного скільки-небудь серйозного напрямку подальших 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. Зокрема, в критичній філософії Канта знаходять свої ідейні витоки своєрідні феноменологічні концепції таких видатних мислителів, як Артур Шопенгауер, який висуває й обстоює важливу тезу про істотну зумовленість онтології пізнання властивостями Інтелекту та Волі, котрі реалізують себе через переживання та дію; Георг Вільгельм Фрідріх Гегель, який відслідковує феноменологію духу від чуттєвої достовірності до абсолютного знання через творення і подолання онтологічних форм; Едмунд Гуссерль, що за допомогою трансцендентальної редукції формує універсальну конкретну онтологію, яка претендує на абсолютне обґрунтування позитивних наук.

Якщо Кант прямо і не називав свою теорію пізнання феноменологічною (але, як зазначалось, вона була такою за своїм змістом і спрямуванням), то Гегель свідомо і переконано розглядав процеси формотворення людського знання від його позірних виявів до абсолютного знання та одночасного конституювання його онтологічних відповідників як феноменологію духу. При цьому саму феноменологію духу Гегель розглядав у двох аспектах: як дійсний рух людського пізнання від чуттєвої достовірності до достеменної істини і як науку про цей процес, «про знання у його виявах». В основу своєї гносеологічної моделі Гегель поклав ідею тотожності мислення і буття, згідно з якою вся різноманітність предметного світу є ні чим іншим, як розгортанням самої свідомості, а пізнання цього світу являє собою процес відшукування свідомістю самої себе в предметному світі. Ідея, що «буття — це мислення», а мислення — це буття, стала визначальним фактором усього процесу формотворення знання та його предметного світу, провідним принципом науки Феноменології духу.

Другою визначальною підвалиною гегелівської феноменології стає уявлення про творчу активність духу і визнання того, що «дух ніколи не перебуває у спокої», а постійно перебуває у стані «поступового руху», спонукальні мотиви якого носять іманентний характер, тобто вміщені від природи всередині духу. У своїй визначеності поступальний рух знаходить вираз у самодіяльності або доцільній діяльності духу, у процесі якої дух реалізує себе. Він конструює себе у вигляді різноманітних форм предметного світу і, поборюючи предметність, трансформує його у новий ідеальний світ, що «має завершену реальність». Діяльність духу здійснюється через акти усвідомлення і самоусвідомлення. Дух усвідомлює і реалізує себе як суб'єкт, то як об'єкт пізнання, то як їхнє взаємне проникнення і абсолютна єдність.

Фактично Гегель прийняв ідею Канта про подвоєння предметного світу, що має місце в процесі пізнання, однак надав цій ідеї принципово іншого забарвлення. Предметний світ Канта розподілявся на дві частини за субстанціональною ознакою, що виражало ступінь їхнього уречевлення, і, отже, мав дуалістичний характер. Гегелівський же предметний світ у субстанціональному відношенні є однорідним, будучи інобуттям духу. Він має, отже, моністичний характер і його внутрішнє розрізнення відбувається лише за порядком даності його для свідомості. Тому Гегель уявив собі предметний світ таким, що складається з двох якісно різних частин, одна з яких визначається як світ сутностей, а

друга — як світ явищ, феноменів. На відміну від кантівських світів, у Гегеля ні той, ні той світ не є самодостатнім. Їх існування зумовлюється лише відношенням до свідомості, коли сутність становить собою явище, котре виступає для свідомості з'явленням сутності.

Свідомість покладає себе суб'єктом, спрямовує свою пізнавальну діяльність на ці світи, трансформуючи їх в єдиний предметний світ як світ об'єктів пізнання і започатковує формотворення знання. Первісне знання гранично абстрактне, але воно збагачує, а отже, змінює свідомість, котра, своєю чергою, змінює реальний предмет і розширює онтологічні горизонти. Такий підхід дає змогу Гегелю вибудувати динамічну модель пізнавального процесу, сутністю якого стає взаємодія суб'єкта й об'єкта. Характерною рисою цієї взаємодії є те, що обидва її компоненти постійно якісно змінюються, розвиваються, набуваючи все нового змісту і форми. Джерело цих перетворень зосереджене в суб'єкт. Провідна роль неодмінно належить свідомості, духові, якому притаманна онтологічна самодостатність. Об'єкт є пасивним, «свідомість втягнена в його становлення» завдяки своєму рухові. В цих положеннях чітко проглядається феноменологічна позиція Гегеля в трактуванні природи знання та його онтології.

У розрізі зазначених засновків в гегелівській гносеологічній моделі онтологія знання або предметне поле науки має вигляд сукупності різноманітних об'єктів, котрі у всезагальному контексті самодіяльності духу характеризуються одними і тими самими властивостями, що дає право вважати цю сукупність єдиною онтологічною формою, тобто просто об'єктом, або об'єктом взагалі, що репрезентує діалектику сутності і явища. Суб'єкт теж в кінцевому підсумку виступає єдиною інтерсуб'єктивною формою, оскільки «чиста одинична діяльність» індивіда «здійснюється завдяки загальному підтримному середовищу, могуті всього народу». Те, що робить індивід, — це «загальне практичне вміння і звичай усіх»⁶. Тому кожний індивідуальний суб'єкт є просто суб'єктом, або суб'єктом узагалі. На цьому ґрунті Гегель намагається підняти до загальнофілософського рівня і водночас спростити розв'язання всієї гносеологічної та онтологічної проблематики, редукувавши її до з'ясування діалектики суб'єкта й об'єкта взагалі. При цьому слід зазначити, що між суб'єктом і об'єктом не існує субстанційних відмінностей, бо вони є різними формами однієї і тієї самої субстанції. Різниця між ними пролягає по лінії функціональності. Вони різняться між собою за функцією, яку виконують в конкретному акті пізнання або на

конкретному його етапі. Суб'єкт та об'єкт перебувають в опозиції один до одного та їхні характеристики набувають визначеності у взаємному протистоянні. Перший є чимось, протилежним другому, а другий є чимось, протилежним першому. Загальні властивості об'єкта певним чином варіюються на різних етапах пізнавальної діяльності.

На рівні чуттєвої достовірності в своїй опозиційності до свідомості об'єкт відзначається чуттєвістю, загальністю й абстрактністю. У своїй сукупності об'єкти утворюють чуттєвий предметний світ, котрий по суті є світом явищ, за яким ще не проглядається світ сутностей. На цьому етапі об'єкт — це явище, яке сприймається свідомістю і за яким стоїть сутність, хоч вона ще не пізнана. Предмет чуттєвого світу не становить об'єктивної реальності, а є лише її позірністю. Коли свідомість проникає всередину явищ чуттєвого світу і пізнає їхню сутність, то з'ясовує, що ця сутність є сама свідомістю і саме вона конститується в об'єкт пізнання, але вже в іншій онтологічній формі — не в статусі явища, а в статусі сутності: об'єкт із явища чуттєво-об'єктивного світу трансформується в сутність позачуттєвого, суб'єктивного світу. Важливим підсумком цього процесу є те, що в ньому об'єкт втрачає свої визначення чуттєвості і в новій онтологічній формі стає надчуттєвим утворенням, зберігаючи всі інші попередні характеристики. У цій своїй функції сукупність об'єктів утворює надчуттєвий предметний світ, якому притаманні свої особливі характеристики. На відміну від чуттєвого, який був чужим для мислення, надчуттєвий предметний світ стає своїм, внутрішнім світом свідомості.

Надчуттєвий світ Гегель знову подвоює, виставляючи його у двох формах, які фактично знову відновлюють діалектичну єдність сутності і явища, але вже на вищому рівні пізнання. Перша з них визначається тим, що вона є «безпосередньою копією сприйнятого світу». Однак ця форма істотно відрізняється від чуттєво-об'єктивного світу, бо є світом знятих, скасованих, усунутих чуттєвих явищ і безпосередньо покладених сутностей як «незмінного царства законів». У цій своїй формі він є для свідомості світом поняття, але «вона ще не знає природи поняття». Проте перша форма надчуттєвого світу є світом сутностей тільки для нижчого рівня свідомості, зокрема, для безпосереднього сприйняття, коли «свідомість об'єктивно бачить перед собою сутності». Коли ж свідомість зосереджує свою увагу на сприйнятому світі і робить його своїм предметом, об'єктом пізнання, вона розглядає його як світ явищ, тобто знову відновлює феномен

явища, але вже як явища духовного. З цього моменту розпочинається конституювання другої форми надчуттєвого світу, внаслідок чого «внутрішнє стає завершеним» явищем. Цю другу форму Гегель називає «перевернутим світом..., перевернутою формою першого світу»⁷. Надчуттєвий світ стає об'єктом, через який свідомість пізнає саму себе, свої власні прояви. Процес пізнання підіймається до рівня, який у Гегеля набуває форми самоусвідомлення, а «самоусвідомлення — це розум». Таким чином, пізнання вступає у сферу розуму, коли розум пізнає себе у формі поняття.

Через різні форми свого прояву розум розбудовує предметний світ, збагачує зміст і якісні визначення об'єкта, довершує його онтологічний статус, підводячи об'єкт під поняття об'єктивної реальності. У поступальному русі свого самоусвідомлення об'єкт висвічується багатством своїх якісних самовизначень. «Об'єкт почасти є безпосереднім буттям, або річчю взагалі, яка відповідає безпосередній свідомості; почасти своїм переходом в іншість, своїми відносинами, або буттям для іншого і буттям-для-себе, визначеністю, що відповідає сприйняттю, а почасти сутністю», що відповідає поняттю⁸. Він є чимось цілим, що поєднує в собі сукупність якісних визначень, та чимось загальним, що репрезентує безкінечну множину різноманітної суцільності. Спостережливий розум у своїй діяльності «осягає природу, дух і, на решті, відносини їх обох як чуттєве буття і прагне знайти себе як реальність, що існує»⁹. Раціональне самоусвідомлення сприймає об'єктивну реальність, де «об'єкт має форму речовості» і є незалежним, але в той самий час «цей незалежний об'єкт аж ніяк не чужий для нього». Розум як дух покладає себе «всією реальністю», «усвідомлює себе як свій світ, а світ як самого себе». Досягнувши в своєму русі рівня, коли «дух ототожнює своє існування зі своєю сутністю», суб'єкта з об'єктом, буття зі знанням, ставши абсолютним духом і абсолютним знанням, він завершує свою конструктивну діяльність, — на цьому і «закінчується феноменологія духу». Дух знає себе у формі духу, істина постає у формі істини, а формою істини є «наукова система», або наука. Досягнувши форми наукової системи, дух стає об'єктивною реальністю і завершує «процес свого формування». У такий спосіб Гегель розв'язує логіко-методологічну проблему реального існування онтологічних форм, пов'язавши його з теоретичним рівнем пізнання, утворенням та функціонуванням теоретичних систем.

Характеризуючи гегелівську феноменологічну концепцію в цілому, варто відзначити, що вона у порівнянні з кантівською

має безперечні переваги в одному відношенні і поступається їй в іншому. У порівнянні з Кантом Гегель робить крок назад у трактуванні природи суб'єкта пізнання. Якщо для першого суб'єктом пізнання виступає реальна людина, обдарована пізнавальними здатностями від відчуття до чистого розуму, то для другого він є безтілесним феноменом, фактично зведеним до чистої свідомості, духу, діяльність якого зосереджена в самому собі і вихід якого за свої межі є позірністю. Кроком назад є трактування об'єкта пізнання в тому аспекті, в котрому він безпосередньо дається в процесі пізнання. Якщо для Канта об'єкт є спільним продуктом, з одного боку, незалежної, існуючої до акту пізнання матеріальної природи і, з другого боку, діяння пізнавальних здатностей суб'єкта, то у Гегеля він є тим самим суб'єктом, тільки лиш у формі інобуття, відносною та минушою формою самодостатнього духу. Звідси процес пізнання у нього має вигляд руху за колом всередині свідомості, який, досягнувши абсолютної істини, припиняється. Цим Гегель фактично окреслює межі пізнання світу, в той час як Кант хоч і встановлює границі розуму, що, зрештою, має історичне виправдання, проте не покладає меж пізнанню.

Зате безперечною заслугою Гегеля є те, що він весь процес пізнання ставить на ґрунт соціальності. Становлення суб'єкта й об'єкта, їхню взаємодію Гегель зумовлює «народним середовищем», загальними вміннями і звичаями, усіма формами духовності — моральністю, релігією, освітою, культурою. Внаслідок цього процес пізнання набирає вигляду суспільно-історичного процесу, що послугувало Гегелю логічною підставою ввести в методологію принцип історизму, який і нині плідно використовується в багатьох галузях науки і філософії. Наступне досягнення Гегеля полягає в тому, що він розробляє і впроваджує у філософську рефлексію категорію предметної діяльності, котра концептуалізує реальну практику, в якій суб'єкт виступає предметною істотою і може діяти лише предметним способом. Завдяки цьому істинне наукове пізнання світу реконструюється як предметна діяльність, в процесі якої через опредметнення суб'єктивності розбудовується вся різноманітність зовнішнього світу, а через розпредметнення наукове знання знаходить відповідні онтологічні форми, чим утверджує себе істиною. Поза цією настановою, котра відводить для суб'єктивної сфери чільне місце у конструюванні об'єктів пізнання, сучасне розуміння природи онтології науки робиться просто неможливим. Глибокий методологічний сенс криється в сформульованому Гегелем положен-

ні, що проблема об'єктивної реальності як онтологічна проблема виникає і може знайти розв'язання не на початковому, а лише на завершальному етапі пізнання, коли наукове знання отримує форму замкненої наукової системи, що пройшла випробування на предмет істинності, і коли розбудовується її предметне поле. Тим самим приймається, що об'єкти істинної наукової системи являють собою об'єктивну реальність. Це положення отримало свій розвиток в сучасній методології науки. Зокрема, один зі способів розв'язання проблеми реальності сучасна методологія якраз і вбачає в дослідженні внутрішньої структури наукових теорій, природи мови науки і характеру заданого мовного каркасу, чим задається об'єктивність та реальне існування її онтологічних форм.

Особливо цікавою є феноменологічна концепція Едмунда Гуссерля, котра далеко виходить за межі логіко-гносеологічної проблематики і кладе початок широкому напрямку філософських досліджень, що вербалізується як феноменологічна філософія. Гуссерль концептуально збагачує і поширює феноменологічний метод на дослідження всієї сфери людської суб'єктивності — феноменів психічного складу особистості, культури та культуротворення, науки та наукового пізнання, історії та соціально-історичного світу. Основним предметом феноменологічної філософії Гуссерль робить свідомість, її структури та творчу активність, смислове поле та інтенцію на об'єкт, свідомість, котра конститує і проявляє себе у співвідношенні із зовнішнім «чимось» як усвідомленням «чогоось», що перебуває поза нею. На цьому ґрунті Гуссерль вибудовує всю багатоманітність суб'єктивного та об'єктивного світу¹⁰. На думку Е. Гуссерля, феноменологічний метод дає змогу надати філософії рис точної науки, створити філософську методологію, здатну адекватно осмислити природу наукового знання як такого, що спрямоване на об'єкт.

У логіко-гносеологічній частині своєї феноменологічної філософії Гуссерль виходить з кантівського розрізнення трансцендентного світу речей у собі (ноуменів) та трансцендентального світу явищ (феноменів), а також з картезіанської «аксіоми абсолютної самодостатності его», мислячого суб'єкта, в її застосуванні до сучасного стану і потреб позитивних наук, «характеру прагнень та способів дії наук», враховуючи ту обставину, що фінальною метою кожної науки є обґрунтованість презентованого нею наукового знання. В онтології Гуссерля цей шлях пов'язаний з феноменологічним дослідженням структур свідомості і мислення, які є формами переживання і творення світу. Свідо-

мість, відправляючись від безпосередньої очевидності, виробляє різні типи світів як модусів самосвідомості.

Основними з них виступають суб'єктивний світ, який формується всередині свідомості як процес смислотворення; інтерсуб'єктивний світ, який постає в процесі комунікативної взаємодії всередині наукового співтовариства і набуває аподиктичності через логічні форми; об'єктивний світ як інтенціональний феномен, що конститується мислячим суб'єктом як процес смислопокладання, тобто включення зовнішніх предметів в інтерсуб'єктивний досвід; трансцендентний світ, що існує сам собою й ідентифікується через об'єктивний світ. «Конституювання світів, — стверджує Гуссерль, — якого б то не було типу, починаючи з потоку власних переживань з його відкрито-безкінечними різноманітностями і аж до об'єктивного світу з його різними рівнями об'єктивності, підпорядковане закономірностям орієнтованої конституції»¹¹. Шляхом застосування феноменологічної редукції як способу «конституції перманентної предметної дійсності», логічних операцій ототожнення, абстрагування, найменування, систематичної дескрипції тощо Гуссерль конститує онтологію як об'єктивну реальність, котра, своєю чергою, розглядається як сукупність об'єктів.

Для Гуссерля об'єктами в найширшому розумінні виступають реальні речі, модуси та положення речей, переживання, числа, закони, теорії, тобто вся різноманітність матеріальних і ментальних сутностей, на які спрямована свідомість. Хоча світ об'єктів і ототожнюється зі світом модусів свідомості, однак Гуссерль вводить поняття обрїю і розмежовує світ об'єктів на актуальний, що є безпосереднім наслідком інтенціональних актів свідомості, та потенціальний, що розкривається як предметний смисл, імпліцитно означений у дійсному акті мислення. Тому об'єкти як об'єкти науки розбудовуються в процесі їх пізнання, де мислячий суб'єкт відволікається від усього, що привнесено людиною в об'єктивну дійсність. Вони конститууються за допомогою операцій ототожнення різних модусів явлення речей та предметів, де ототожнення розглядається як «основна форма синтезу». З позицій різних форм операціональності Гуссерль розподіляє всі об'єкти на формально-логічні, або формально-онтологічні об'єкти, що являють собою загальні модуси одиничних речей і виявляють відмінності між «реальними предметностями» та «предметностями категоріальними»; «матеріально-онтологічні об'єкти, які пов'язані з поняттям реального індивіда». Тотальна сукупність означених об'єктів лежить в основі конституювання

усіх можливих форм світів у межах «усіх мислимих форм буття взагалі та їхньої ієрархічної системи». Така універсальна конкретна онтологія, яку він ще називає універсальною і конкретною теорією науки, конкретною логікою буття, на думку Гуссерля, може слугувати надійним «фундаментом справжніх наук про факти», достатнім «універсумом наук з абсолютним обґрунтуванням»¹².

Однак серйозні вади гуссерліанського феноменологічного методу, зокрема, пов'язані з тяжінням до елементів соліпсизму, не дали змоги довести розв'язання проблеми реальності онтологічних форм до логічного завершення. Для Гуссерля зовнішній світ є світом фантомних, або чуттєвих речей з властивими їм шарами об'єктивності, які становлять собою просту єдність чуттєвих модусів явища та їхнього синтезу. Реальні речі конститууються на більш високому рівні пізнання, тобто актів мислення та розуму, коли річ «подається як річ каузальна, як тотожний субстрат (субстанція) каузальних властивостей». На цьому рівні реальності об'єктивного світу зводяться до «витлумачення смислу, яким цей світ володіє для всіх нас до будь-якого філософування..., — смислу, який може бути по-філософському розкритим, але ніколи не може бути зміненим»¹³. За такого розуміння існування предметів зовнішнього незалежного світу стає другорядним і навіть проблематичним, а пошук зовнішніх реальних онтологічних відповідників щодо конституйованих смислових форм втрачає для дослідника будь-яку актуальність. Проблема об'єктивної реальності, таким чином, як вважає сам філософ, виноситься за дужки.

Разом з тим, Гуссерль сформулював і розгорнув плідні ідеї, які посіли належне місце в подальшому розвитку методології науки. Зокрема, він розробив проблему інтерсуб'єктивності, розкрив нові аспекти трактування суб'єкта пізнання, виявивши його характеристики як соціокультурної спільноти і трансцендентального (наукового) співтовариства, — ідею, що стала однією з центральних категорій методології та філософії науки в історичній школі. Він звернув увагу на принципову різницю між формально-онтологічними об'єктами, що задаються теоретичними, формально-логічними засобами, та об'єктивно-онтологічними, що вводяться в предметне поле науки за допомогою емпіричних операцій практичного досвіду. Гуссерль представив реальність у вигляді аподиктичного світу, котрий наділений логічною достеменністю і конституювання об'єктів якого здійснюється шляхом феноменологічної редукції та онтологічного ото-

тоження. У результаті відбувається «абстрагування від усього психічного і від тих предикатів об'єктивного світу, походження яких особистісно зумовленим», виявлення незалежних від форм дескрипції сутностей та їх ототожнення. У цьому криється ідея, котра згодом набула вигляду визначення реального змісту теоретичних конструкцій за допомогою інваріантів.

Згодом великою мірою завдяки Гуссерлю феноменологічний метод набув популярності і широкого застосування в різних галузях філософського знання, психології, культурології тощо. Стосовно розробки онтологічної проблематики для прикладу можна послатися на «феноменологічну онтологію» Жана-Поля Сартра, яка вбачає сутність буття в неподільній єдності суб'єкта й об'єкта. В «критичній онтології» Ніколая Гартмана вводиться смислове розрізнення функцій філософських категорій: як форм буття і як принципів його пізнання, що особливо має значення для розуміння сутності абстрактних теоретичних побудов. Гартман звертає увагу на дві форми представлення реальності: безпосередню — у сфері чуттєвого сприймання та опосередковану — у сфері раціонального пізнання (мислення). Між цими формами та дійсністю існує певний розрив. Подолання розриву він вважає важливим завданням філософської рефлексії. Тим самим він схоплює справді основну проблему онтології науки, яка полягає в пошуку і виробленні механізмів подолання розриву між світом об'єктів і реальною дійсністю, автентичного явлення буття.

У підсумку, завдяки цим та іншим феноменологічним концепціям склалася необхідна концептуальна система, осердям якої є категорії дійсного буття, предметної діяльності, явленого буття й 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.

В своїй основі феноменологічний підхід полягає в трактуванні природи об'єктів науки та їхніх систем, онтології науки в цілому як предметно-смислових структур, що є результатом формувань пізнавальної діяльності та їхньої натуралізації. При феноменологічному підході об'єкти знання або науки виступають такими, що не існують до чи поза процесом пізнання, а такими, що конститууються в ньому. Вони є результатом перетворення реальності засобами пізнавальної діяльності та її препаратії до потреб та умов пізнання, спроможностей її відтво-

рення пізнавальними здатностями суб'єкта. Об'єкт постає як продукт теоретичного та духовно-практичного освоєння реальності, як специфічна її модифікація у сфері суб'єктивності — модифікація, яка набуває інтерсуб'єктивного статусу через пізнавальну діяльність та пізнавальну комунікацію.

При феноменологічному підході проблема реальності, яка настійно постає при осмисленні онтології майже в кожній природничій та соціогуманітарній науці, редукується до проблеми **феномену** реальності, онтологічна ідентифікація котрого вимагає особливого логіко-методологічного інструментарію та спеціальних пізнавально-вимірювальних процедур. Приймаючи імідж певного феномену, виокремлена реальність виступає вже не просто зовнішньою щодо акту пізнання реальністю, а усвідомленою й осмисленою реальністю, причому усвідомленою й осмисленою як об'єкт дослідження. За цих умов конструювання об'єкта набирає вигляду двоякого процесу: з одного боку, воно набуває форм наділення зовнішньої реальності пізнавальними смислами, з другого — опосередкування в акті пізнання зовнішньої реальності через об'єкт, який виступає її репродукцією. Тут має місце як апеляція до суб'єктивності реальності, так і редукція об'єкта до його реальнісних витоків.

Феноменологічний підхід характеризується належним рівнем універсальності, оскільки в пізнавальному процесі не існує якоїсь онтологічної конструкції, яка була б геть незалежною від суб'єктивності, пізнавальної діяльності, від способів членування реальності та вичленування з її безперервної тотальності, з її універсуму окремих одиниць — конкретних утворень, що мають модус об'єктів науки. Більше того, в процесі пізнавальної діяльності об'єкт зазнає постійних змін, трансформацій, по-новому, різнобічно і часто неоднозначно репрезентуючи зовнішню реальність.

АБСТРАКЦІЯ ОБ'ЄКТА В СТРУКТУРІ ПІЗНАВАЛЬНОГО ВІДНОШЕННЯ

Основними поняттями, що характеризують онтологію науки, є поняття об'єкта і поняття співвіднесеності. Навколо них стягується деяка група інших філософських понять, що 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 композиційуючих відносин. 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 їхній спрямованості стосовно наукового знання і означає корелятивність об'єктів концептуальним схемам. У результаті цього системи об'єктів конститууються як специфічні предметні області конкретних систем наукового знання і, зокрема, окремих наукових теорій.

Поняття об'єкта і співвіднесеності є основними й у сенсі фундаментальності, оскільки від їхнього розуміння і трактування вирішальною мірою залежить суть концепції онтології в цілому, визначення її місця і ролі в процесі наукового пізнання.

Саме по собі поняття об'єкта так, як воно вживається в літературі з теорії пізнання, логіки, методології та філософії науки, є далеко не однозначним. Воно навантажене різноманітними смислами, котрі тою чи іншою мірою відповідають різним характеристикам і обрисам об'єкта, які він демонструє у своєму функціонуванні в системі пізнавального відношення людини до зовнішнього світу. Одним з найбільш розповсюджених його трактувань є те, котре під об'єктом пізнання має на увазі об'єктивну реальність, яка існує незалежно від суб'єкта, що пізнає, і поза його свідомістю. Основними ознаками об'єкта в даному випадку виступають його матеріальність і самодостатність, завдяки якій об'єкт детермінує не тільки зміст наших знань, але так само методи, форми і способи його адекватного відтворення в мисленні. Таке трактування об'єкта в найпершому і загальному наближенні може вважатися виправданим, оскільки спирається на конкретну практику природознавства, яке вбачає свою безпосередню задачу в досягненні істинного знання про природу, якою вона є в дійсності.

Однак неважко помітити, що в межах наведеного трактування об'єкт пізнання може мислитися в двох різних аспектах. У першому аспекті поняття об'єкта співвідноситься з об'єктивною реальністю в цілому, так що його зміст охоплює всю сукупність предметів і явищ існуючого світу — дійсних і потенційних. Об'єкт пізнання ототожнюється з об'єктивною реальністю як такою, а сама об'єктивна реальність виступає у вигляді деякої тотальності, яка у своїй цілісності протистоїть суб'єкту взагалі. У гносеології в такому сенсі вживається поняття об'єкта, коли розкривають сутність процесу пізнання через взаємодію суб'єкта й об'єкта¹⁴.

У другому аспекті, історичне та логічне розгортання якого і стане предметом подальшого розгляду, поняття об'єкта пізнання

співвідноситься з окремими фрагментами об'єктивної реальності, що фігурують у пізнавальному процесі і на яких зосереджені пізнавальні здатності суб'єкта. У цьому випадку об'єктивна реальність ніби розпадається на безкінечну множину різноманітних систем, кожна з яких окремо може бути дана спостерігачеві і протистояти науковому знанню як щось зовнішнє щодо нього. Тут об'єкт пізнання — це вже частина об'єктивної реальності, виділеної дослідником з навколишнього світу і зафіксованої ним за допомогою відповідних засобів. Сама ж об'єктивна реальність виступає деяким універсумом, що включає все наявне різноманіття об'єктів, досліджуваних наукою. У такому значенні вживається поняття об'єкта, коли говорять про властивості і поведіння об'єктів, про взаємодію об'єктів з приладами або один з одним, про адекватність наукової абстракції своєму об'єкту тощо. Область визначення об'єкта тут значно звужена. Він уже корелює не із суб'єктом узагалі, а з певним дослідником, не з науковим знанням у цілому, а з визначеною концептуальною структурою. Даний аспект у трактуванні об'єкта, власне кажучи, є переважаючим для всього природознавства, починаючи, принаймні, з часів «Фізики» Аристотеля, який вважав, що «наука про природу» повинна досліджувати існуючі предмети, їхні «початки, причини й елементи»¹⁵. Пізнаваними предметами можуть служити речі, явища, різні речовини, організми, події тощо, які наділені безмежним числом якостей, що досягаються за допомогою відчуттів і відтворюються в знанні методом якісного опису. Удосконалення даної точки зору надалі йшло у двох напрямках.

В міру розширення можливостей математичної мови здійснюється перехід від якісного опису до кількісного опису природи¹⁶, котрий супроводжувався посиленням схематизації і до деякої міри формалізації реальних процесів шляхом застосування різних способів ідеалізації дійсності. У той же час усвідомлювалася єдина субстанціональна основа всіх речей і явищ, що знайшло своє закріплення у формуванні філософського поняття матерії як субстрату усіх властивостей і відношень. На цій основі виробилося узагальнене теоретико-пізнавальне уявлення про досліджувані предмети як про матеріальні об'єкти взагалі.

Загальність і певна формальність даного уявлення уможлилювали широкі його екстраполяції у всілякі області наукового пізнання і допускали інтерпретації, що конкретизували його на різноманітному речовинному матеріалі. Якщо звернутися до фактів із класичної фізики, то в справедливості даного положення можна переконатися на прикладі її основних теорій. Для класич-

ної механіки матеріальний об'єкт експлікується у вигляді матеріального тіла, властивості і закони поведінки якого вона вивчає. Причому матеріальне тіло вже саме по собі являє собою досить сильну ідеалізацію реальності і поширюється не тільки на тверді тіла, але також на рідини і гази. У термодинаміці таким матеріальним об'єктом виступає власне специфічна матеріальна система та її різні енергетичні стани; в електродинаміці — електромагнітна хвиля і стаціонарні явища електромагнетизму. Поняття матеріального об'єкта зберігає свій гносеологічний статус і тоді, коли в неklasичній фізиці теоретична реконструкція фізичної реальності за необхідністю сполучається із «заміною властивостей на взаємодії», коли квантова механіка здійснила перехід до тієї мови опису, для якої елементами синтаксису є процеси, стани, а не властивості¹⁷, коли з'явився принципово новий клас об'єктів, що не спостерігаються. Воно зберігає свою силу і методологічну значимість для самих різноякісних предметів і явищ навколишнього світу, що осягаються сучасною наукою. Організми і їхні окремі частини, популяції, гени, окремі ділянки або одиниці молекулярного і субмолекулярного рівнів, індивіди і соціальні групи, соціальні й економічні процеси, екопроцеси, усілякі космічні утворення і процеси, матеріальні системи, структури і типи організації, інформація, технології тощо — одним словом, усе різноманіття проявів нано-, мікро-, макро- і мегасвіту.

В усіх цих випадках матеріальний об'єкт ідентифікується як дещо конкретне, що протистоїть досліднику і впливає на його в тій чи іншій формі, як те, що взаємодіє з приладом чи з чимось іншим. Його матеріальність асоціюється з речовинністю або із субстанціональністю, він має просторово-часову локалізацію і принципову можливість бути щоразу даним емпірично. Варто також підкреслити, що для класичного розуміння матеріального об'єкта було характерне проведення чіткої лінії гносеологічного розмежування суб'єкта й об'єкта, що безпосередньо відповідало світоглядно-матеріалістичним нормам незалежного наукового опису. І, все ж таки, як показав подальший розвиток природознавства і науки в цілому, таке розуміння об'єкта пізнання є відносним і далеко не повним. Можна сказати, в деякому відношенні воно є істотно звуженим. Як виявилось, його зміст не охоплює всього різноманіття предметів і явищ, що вивчає сучасна наука в дійсності, і в той же час припускає деякі характеристики об'єкта, що не мають, строго кажучи, загального значення. Крім того, у ньому не враховується ряд істотних параметрів, що характеризують взаємодію суб'єкта й об'єкта в їхньому реальному функціонуванні.

В іншому відношенні згадане означення об'єкта є занадто широким, бо не виправдано поширюється на будь-яку існуючу річ чи фрагмент реальності, навіть той, що не був безпосередньо включений у практику пізнавальної діяльності. Тут не враховується та очевидна обставина, що об'єктивна реальність фактично не дана нам як об'єкт дослідження вся цілком і в повному обсязі одночасно. В силу історичної і біологічної обумовленості пізнавальних здатностей суб'єкта процес пізнання актуалізує як свої об'єкти лише обмежену частину предметів і явищ природної й соціальної дійсності, саме ту, котра виявилася закономірно втягнутою у сферу суспільної та пізнавальної практики людини, викликає його безпосередній теоретичний і практичний інтерес, а також може бути зафіксована наявними в його розпорядженні засобами виразу. В узагальненій формі дане положення прекрасно сформулював відомий філософ П.В. Копнін, який свого часу писав, що «наділений властивістю об'єктивної реальності, котра існує незалежно від свідомості, предмет здобуває якості об'єкта тоді, коли вступає у взаємодію із суб'єктом»¹⁸. Усе, що існує за межами сфери пізнання, являє собою нескінченний простір предметів, явищ, процесів, що становлять джерело потенційних об'єктів, свідчачи про невичерпність об'єктивного світу.

З цих міркувань випливають принаймні два висновки. Перший з них полягає в тому, що процес конституювання об'єкта тісно пов'язаний зі сферою суб'єктивності. Зберігаючи генетичний зв'язок з об'єктивною дійсністю і залишаючись завдяки цьому спорідненою їй філософською категорією, об'єкт пізнання в той самий час принципово відрізняється від існуючої самої по собі реальності властивим йому гносеологічним статусом. Якщо оточуючий людину реальний світ має абсолютну суверенність, тобто існує не тільки незалежно від людини та її свідомості, але і до неї, то об'єкт практично пов'язується із суб'єктом і може бути визначений лише у співвіднесеності з останнім. Суб'єкт і об'єкт у цьому випадку створюють двомісну пізнавальну структуру, де обидва елементи залежні і взаємно обумовлюють один одного. Суб'єкт і об'єкт обоюдно виявляють і визначають себе тоді, коли суб'єкт цілеспрямовується до об'єкта і задіює на ньому свої пізнавальні здатності. Об'єкт конструюється, вибудовується суб'єктом.

Другим наслідком є те, що об'єкт пізнання, об'єкт знання перестає мислитись як деяка тотальність, котра інтегрує в собі все суще і фактично носить сингулярний характер. В справжньому процесі конституювання об'єкта перехід від потенційності

до актуальності супроводжується своєрідною атомізацією реальної дійсності, коли вона ніби розподіляється на окремі фрагменти, які трансформуються в певні об'єкти знання. Останні структуруються і синтезуються в множини, класи та ієрархії множин, котрі утворюють предметні області систем наукового знання — окремих абстракцій, системи наукових абстракцій, наукових теорій, теоретичних систем дисциплінарного та міждисциплінарного рівнів, науки в цілому. В такому контексті онтологія науки не може мислитися й уявлятися у вигляді одного нечленованого об'єкта пізнання, який презентує усю об'єктивну реальність. Онтологія науки являє собою особливим чином вибудований предметний світ, структурований і багаторівневий універсум об'єктів, осмислених в категоріях буттєвого існування.

Трактування природи об'єктів та їхніх систем у подобі предметно-смыслових структур в певному сенсі має ознаки феноменологічного підходу. Відповідно до цього об'єкти знання, онтологія науки розбудовуються в процесі свідомої пізнавальної діяльності як препарация реальності до потреб і спроможностей їх відтворення пізнавальними здатностями людини. Феномен об'єкта з'являється як продукт теоретичного і духовно-практичного освоєння дійсності, як специфічна модифікація реальності в лоні суб'єктивності і одночасна натуралізація суб'єктивності в лоні предметності. Статусу інтерсуб'єктивного утворення об'єкт як предметно-смысловий феномен набирає через пізнавальну діяльність і пізнавальну комунікацію.

Однак це зовсім не означає, що об'єктивне і суб'єктивне стають нерозрізненними, втрачають свій зміст та визначеність. Навпаки, вони й надалі залишаються самостійними якісно визначеними сутностями, кожна з яких локалізує себе в своєму онтологічному контексті, що взаємодіють між собою. Умовною, рухомою стає лише їхня лінія розмежування, завдяки чому діапазон взаємодії суб'єктивного й об'єктивного простягається від взаємного проникнення і зливання до принципового протистояння, як це має місце в пізнавальному відношенні.

Цілком зрозуміло, що таке трактування суб'єкта й об'єкта не вкладається в рамки уявлень, що ґрунтуються на дихотомії матеріального й ідеального, більш того, воно є прямим виходом за їхні межі. Це зумовлюється тим, що суб'єкт пізнання, який виступає як діючий та активний його початок, уже не може бути зведений до активності мислення чи свідомості, що пізнає, а являє собою предметну істоту, що діє предметним чином. Це означає, що суб'єкт пізнання репрезентує себе у вигляді специфічної

матеріальної системи, що взаємодіє з іншою матеріальною системою — об'єктом. У результаті такого підходу сам процес пізнання теж мусить розглядатися як матеріальна взаємодія двох предметних утворень, тобто взаємодія матеріального і матеріального. При цьому суб'єкт пізнання з усіма своїми матеріальними властивостями й ідеальними проявами включається в реальну систему природних відносин і може сам виступати зовнішнім стосовно себе предметом, на який спрямовані його пізнавальні здатності — суб'єкт пізнання конституюється як об'єкт пізнання.

Через цю рефлексивність суб'єкта виникає можливість поширити філософську категорію об'єкта не тільки на предмети об'єктивної реальності, але й на феномени суб'єктивної реальності, де об'єктом пізнання стають не тільки матеріальні структури суб'єкта, але і його психічні, розумові, духовні й інші якості, а також будь-які продукти його творчої діяльності й уяви, що мають за визначенням ідеальну природу. За цих умов гносеологічний статус об'єкта пізнання не асоціюється винятково з речовинністю чи із субстанціональністю як його необхідними і невід'ємними характеристиками, оскільки являє собою різні форми ментальності.

Введення ментальних сутностей в онтологію науки переміщає питання про вирізняючі риси об'єкта у філософському плані в якісно іншу площину, у якій вирішального значення набувають не категорії матеріального й ідеального, а категорії суб'єктивного й об'єктивного. Відповідно до цього фундаментальною гносеологічною ознакою всякого пізнаваного предмета, явища чи сутності незмінно виявляється лише його відмежованість від суб'єктивного, залежного від суб'єкта.

У гносеологічному плані до суб'єктивності, тобто залежного від суб'єкта і визначеного ним реального дослідницького процесу належать, насамперед, пізнавальні здатності, що властиві суб'єкту і є одним із проявів його активності. Йдеться про форми чуттєвості і раціональності, феномени свідомості і властивості пам'яті, методи та правила організації пізнавальної діяльності, природу мови, становище спостерігача і будову приладу тощо. Для ідентифікації об'єкта принципово важливим є те, щоб досліджуваний предмет у дослідницькому процесі однозначно був віддиференційованим від породжуваних ним відчуттів, сприймань і уявлень, від понять, ідей і теорій, одним словом, від суб'єктивності, і був протиставлений їй як щось зовнішнє, байдуже до того, якою в дійсності є основа предмета — матеріальною чи ідеальною. До речі, пізнавальні здатності самі являють

собою щось реально існуюче і здатне перетворитися на об'єкт пізнання. Але тоді вони повинні бути поставлені, як, між іншим, це і робиться в науці, у функціональне відношення, що надає їм відповідного онтологічного статусу і відокремлює їх від форм суб'єктивності дослідника.

Оскільки віддиференційованість може досягатися у сфері як пізнавальної предметної, так і пізнавальної розумової діяльності, у сфері уяви, то цілком на законних підставах до категорії об'єкта можна віднести такі компоненти з онтології науки, як абстрактні й ідеальні сутності, що є результатом абстрагуючих і ідеалізуючих операцій теоретичного мислення. Це — будь-які числа, математичні структури, геометричні фігури і тіла, ідеальні гази, непроникливі для інформації системи, багатомірні простори, віртуальні частки, боррівська модель атома, Всесвіт через три хвилини після вибуху і багато-багато іншого. Проте матеріальність залишається базовою характеристикою об'єктів пізнання, однак об'єктів особливого роду — даних емпірично і в формах чуттєвого сприймання, а також фіксованих засобами безпосереднього досвіду; об'єктів, що складають фундамент і кінцеву мету всякого справжнього наукового пізнання¹⁹. Вона висувається на передній план, коли необхідно акцентувати на пріоритетності онтологічного статусу базових об'єктів у їхній відмінності від теоретичних конструктів, або коли потрібно вказати на детермінацію всієї онтології науки з боку об'єктивної реальності.

Тут, однак, напрошується питання, як і яким чином ментальні сутності, здобуваючи властивості об'єкта і не володіючи субстанціональною основою, можуть стати компонентами пізнавальної взаємодії, що, як відомо, має предметну природу. Адже ідеальне не може так само впливати на суб'єкта і сприйматися ним, як це має місце у випадку з матеріальним предметом. Ідеальне тому й ідеальне, що не має властивостей матеріального і не може виявити себе подібним йому чином. Копати землю можна за допомогою лопати, однак, озброївшись думкою про лопату, копати не можна.

Щоб розібратися в даному питанні, необхідно врахувати відоме положення, згідно з якого ідеальне, духовне, розумове не існує у відриві від матеріального і не може виявити себе через самих себе. Вони можуть стати суб'єктивною реальністю і конституюватися в об'єкт пізнання тільки через матеріальне або як властивість чи певний стан матеріальних субстратів. Так, чуттєвою даністю людської свідомості і психічних феноменів, які можуть сприйматися відчуттями, є реальні фізіологічні процеси, що

супроводжують ментальні акти, факти поведінки індивідів у конкретних емпіричних ситуаціях, мовні системи і предмети праці. Достоту так само духовні цінності народу й окремої особистості знаходять своє матеріальне втілення у чуттєво даних предметах людської культури і т.д.

Втягуючись у процес пізнання і набуваючи якостей об'єкта, ментальні сутності взаємодіють із суб'єктом цілком предметним способом через свої речовинні носії — поєднані з ними матеріальні системи, процеси і стани. При цьому дослідницький інтерес концентрується не на природі цих матеріальних носіїв, а на ідеальних утвореннях, що ховаються за ними. Приміром, естетична теорія, досліджуючи той чи інший твір мистецтва, зокрема, художню картину, бачить у ній насамперед не сукупність властивостей полотна і нанесених на нього фарб, хоча і це у певному відношенні не позбавлене цікавості, а знакову систему, що символізує втілення художнього образу, естетичних ідеалів, світоглядних настанов і т.д., обумовлених особистістю художника і соціокультурними факторами. По суті, вона вивчає речі, ідеальна природа яких безсумнівна. Подібно до цього, логіка, для якої основною емпірією є природна мова та спеціальні мови науки, котрі вона безпосередньо аналізує, являє собою все-таки не лінгвістику, а теорію доказового мислення. Це дає підстави розглядати ідеальні об'єкти як цілком нормальний, але своєрідний тип об'єктів пізнання, які за своїми онтологічними характеристиками не зводяться до їхніх матеріальних носіїв.

Якщо відштовхуватися від цих положень, то можна відзначити одну з найважливіших рис, що характеризує конституційний аспект онтології науки і її окремих, достатньо розвинених теорій. А саме, уся різноманітна сукупність складових компонентів онтології науки може бути подана за допомогою двох великих субстанціональних груп альтернативного типу — матеріальних і ідеальних об'єктів, кожному з яких притаманні специфічні і спільні для них властивості. За іншими істотними ознаками вони структуруються, розрізняються й об'єднуються, утворюючи інші типи об'єктів, їхні системи та ієрархії. Своєю чергою це дає змогу звести все різноманіття онтологічних типів до деякої вищої єдності, фіксованої категорією об'єкта. Завдяки такій універсалізації стає тепер можливим усе, що вивчає наука, розглядати як об'єкт або систему об'єктів.

Наявність такої можливості стає переконливою ознакою того, що поняття об'єкта досягло у своєму розвитку гранично високого рівня абстракції, а предмет, що позначається цим понят-

тям, значною мірою набув рис формального утворення. Для філософського зображення об'єкта немає потреби прив'язувати його зміст до якого б то не було набору конкретних якостей, актуально чи потенційно приналежних йому як фіксованому фрагменту об'єктивної чи суб'єктивної реальності, скажімо, кольору, пружності, просторово-часової локалізації, уречевленості, організації або психічної реакції, образу, теоретичної конструкції, моделі, символу тощо. Філософське уявлення про об'єкт асоціюється з особливим становищем предмета в реальному пізнавальному процесі. Подібно того, як існування взагалі не здатне бути атрибутом сушого, об'єктність так само не належить структурам дійсності як щось первісне, притаманне їм самим по собі, як вони існують у своєму природному зв'язку, в жодній формі і жодною мірою. У силу даної обставини поняття об'єкта пізнання неможливо одержати на шляхах абстрагування від якихось конкретних об'єктних якостей, що належать реальним речам і явищам. Воно може бути абстраговано лише від безпосередніх пізнавальних ситуацій, в яких виявляються зв'язність і розмежованість конститuentів суб'єкт-об'єктного відношення.

Формальність поняття об'єкта може бути обґрунтована також іншим, логіко-лінгвістичним способом, на який звертає увагу А.Ю. Деґутіс. Розглядаючи різні аспекти аналітичної онтології і характер тлумачення основних її категорій, він відзначає, що поняття об'єкта стає суґубо формальним і може бути отримано лише «шляхом рефлексії над мовою». Воно ніяк не вводиться в систему онтологічних категорій шляхом послідовного переходу від одних класів предметів до інших, де поняття об'єкта оформилося б у вигляді завершального члена субординованого за законом узагальненості ряду, починаючи від індивіда і закінчуючи універсумом. Пояснюється це тим, що всередині предметної області наукового знання неможливо виявити якусь множину елементів, котра мала б певні свої властивості і завдяки цьому протиставлятися множині об'єктів, наділеній іншими властивостями, і тим самим давала б змогу наповнити поняття об'єкта предметним змістом, що описується засобами предметної мови. Але зате як формальне поняття воно досить просто вводиться за допомогою міжлінгвістичної дескрипції, де компоненти предметної області однозначно зіставляються з означаючими їх елементами мови. У цьому випадку «поняття об'єкта вводиться як формальне міжлінгвістичне, що виражає семантичні властивості лінгвістичних одиниць певного типу, а саме — сингулярних термінів та індивідних змінних... Універсальність поняття об'єкта є уні-

версальністю певної форми суджень про дійсність, а не універсальністю його дескриптивного змісту»²⁰. Якщо в першому випадку категорія об'єкта виводилася за допомогою деякої схематизації гносеологічних ситуацій і виділення властивих їм певних інваріантів, то в другому випадку вона спирається на лінгвістичні структури, виявлені засобами логіко-семантичного аналізу мови.

Природно, що відносна формальність і гранична загальність поняття об'єкта пізнання ґрунтовно збіднюють його зміст і максимально віддаляють його від того дійсного феномену, що фігурує в реальному науковому дослідженні. Це, здавалося б, мусить девальвувати його теоретико-пізнавальну цінність і зробити його малопродуктивним у методологічному відношенні. Однак у дійсності все якраз навпаки. Кожна наукова абстракція, закономірно віддаляючись від конкретної реальності, не тільки не втрачає свого пізнавального значення, але й стає здатною глибоко проникнути в сутність досліджуваного предмета і, абстрагуючись від випадкового, виявити його необхідні визначення. Що більшою узагальнюючою силою вона володіє, то фундаментальніша її роль у системі наукового знання.

Категорія об'єкта не є винятком. У своїй концептуальній універсальності і сутнісній значимості вона відіграє базисну роль у побудові загальних онтологічних концепцій. Варіюючи вихідні фундаментальні визначення об'єкта і приєднуючи нові, що специфікують його щодо конкретних наукових областей, вдається здійснити подальше структурування онтології науки і запропонувати розгалужену типологію її складових конститuentів. На цій підставі стає можливою розробка концептуальних моделей, що відображають динамічну будову і загальні закономірності функціонування онтологічних систем, їхніх елементів на всіх рівнях наукового пізнання. У підсумку досягається побудова загальних змістових і формальних онтологій, здатних реконструювати предметні області науки в різних, часом альтернативних зрізах. У цьому плані варто виділити логічну і гносеологічну концепції об'єкта, котрі інтенсивно розробляються відповідно в логіці, точніше в логічній семантиці, і гносеології, і які пропонують взаємно доповняльні онтологічні моделі, що посідають центральне місце в сучасній методології науки.

Філософською передумовою логічної концепції об'єкта є класичне положення про фундаментальність розрізнення речі і властивості.

Найбільш загальним пред'явленням речі є її визначення через абстракцію, коли під річчю розуміють усе те, що характери-

зується практичною чи теоретичною відособленістю, і виступає носієм якоїсь якості, котра виражає її сутність. Якість виявляє себе через нескінченну сукупність властивостей, що або відрізняють одну річ від іншої, або поєднують їх у доступні чи недоступні для спостереження сукупності. Між речами і властивостями в дійсності існує цілком визначений і нерозривний зв'язок. Кожна річ є носієм багатьох властивостей, а кожній простій властивості відповідає одна річ чи їхня сукупність. Наприклад, властивість «бути столицею України» виділяє тільки одне місто Київ, тоді як властивість «бути мільйонним» належить багатьом містам. Власне, нерозривність зв'язку речі і властивості взаємно обумовлює їхнє існування. Ніяка річ неможлива, якщо вона не володіє хоча б однією властивістю. У свою чергу ніщо не є властивістю, якщо воно не належить, принаймні, одній речі.

Поняття властивості може бути узагальнено таким чином, що його вдається екстраполювати на відношення між речами. Властивість буде унарною, якщо вона, наприклад, «бути багатомільйонним», визначається на одній, окремо взятій речі: «Київ — багатомільйонне місто». Бінарна ж властивість, наприклад, «бути більше» визначається на двох речах. Тернарна властивість, наприклад, «бути ближче», визначається на трьох речах: «Полтава ближче до Києва, ніж Харків». Вона може бути і *n*-нарною, якщо визначається на *n*-речах. Допускається також приналежність властивості іншій властивості. Так, освіченість, що характеризує особистість, може класифікуватися як гуманітарна, технічна тощо. Однак розмежованість речі і властивості не губиться, вона зберігається, якщо властивість першого порядку, у даному випадку освіченість, розглядається як річ, якій належить властивість першого порядку «бути гуманітарним». Тому у філософській логіці розмежування речі і властивості має не субстанціональний, а функціональний зміст.

Дана обставина посідає особливе місце в конституюванні об'єкта пізнання засобами логіки. Вона відкриває шлях до подальшої ідеалізації речі і властивості, завдяки якій поняття речі і властивості цілком формалізуються. Вони остаточно очищуються від будь-яких змістових характеристик і одержують суцільно формальне тлумачення. Тут уже немає суттєвого значення їхня субстрактна природа, стає неістотним, чи є вони чуттєво сприйнятими чи позачуттєвими, конкретними чи абстрактними, чи вони виділені за допомогою емпіричних чи теоретичних операцій, існують в дійсності чи належать до числа уявних та інше. У такому поданні річ трансформується в «безособовий» індивід, елемент, а

їхня сукупність — у клас, що конституюється тільки тим, що йому приписується якась властивість чи комплекс властивостей. Розмежування між індивідом і класом у певному відношенні не має вже принципового значення, оскільки індивід може бути витлумачений як клас з одним елементом.

У свою чергу властивість перетвориться на логічний предикат, що має лише той зміст, що визначає деякий клас. Оскільки фіксація (емпірична чи теоретична) якого-небудь предиката спричиняє виділення якогось класу індивідів, а побудова (емпірична чи теоретична) певного класу однозначно задає якийсь предикат, то в результаті утвориться своєрідна еквівалентність, втілена у формальній конструкції «предикат — клас», що має подвійне тлумачення. У предметній мові дана конструкція може бути проінтерпретована у вигляді властивості речі, узятій в узагальненому образі й такої, що означає приналежність індивіда до класу.

Що стосується формалізованої логічної мови, то в ньому наведена конструкція, яка вслід за А.Черчем²¹, буде представлена пропозиційною функцією, область значень якої складають істиннісні значення, а областю визначення будуть індивіди, упорядковані в співвіднесений з нею клас. Пропозиційна функція від одного аргументу називається сингулярною або одномісним предикатом $P(x)$, від двох аргументів — бінарною або двохи́мним предикатом $P(x,y)$, від n -аргументів — n -місним предикатом $P(x,y,...,n)$. Тим самим досягається переведення онтологічних категорій предметної мови наукової теорії у формалізовану мову логіки. Суть його полягає в семантичному тлумаченні предметної області або онтології²². При цьому допускається абстракція величезної сили, коли приймається, що онтологія чи предметна область формалізованої мови уже не складається з якісних речей зі своїми багатогранними властивостями, а являє собою сукупність упорядкованих індивідів, котрі володіють лише тією якістю, що, замінюючи собою місце індивідних змінних і визначаючи одне з двох істиннісних значень, роблять пропозиційну функцію здійсненою. Предметна область наукової теорії в такому випадку модифікується у вигляді семантичної структури, що охоплює світ значень, щодо яких робляться твердження і формулюються значущі вирази формалізованої мови як про свої об'єкти.

Власне У. Куайну належить визначення, що стало загально-визнаним, відповідно до якого об'єктом формального логічного міркування вважається все те, що може бути значенням зв'язаної

змінної, або, іншими словами, все те, чому може бути приписаний фіксований предикат. Звичайно, при інтерпретації пропозиційної функції логічними об'єктами можуть виявитися реальні тіла та їхні ідеалізації, абстрактні конструкти й утворення, що мають явний інтенсіональний характер. Так, наприклад, предметною областю визначення і значень логічних функцій числення висловлювань можуть служити сукупність станів релейно-контактних систем або універсум істиннісних значень. Логічна функція числення предикатів як предметну область визначення може мати множину натуральних чисел, а як область значень — універсум істиннісних значень. Однак наявність множинності інтерпретацій лише підкреслює формальний характер логічного об'єкта.

Формальна семантична структура служить підставою для категоризації компонентів формалізованої мови теорії, виділяючи з їхнього числа підмножину значущих виразів, тобто формул, що мають інтерпретацію на об'єктах з фіксованих предметних областей і називаються іменами. У цьому сенсі варто виділити логічні константи, що представляють собою власні імена або сингулярні терміни, що позначають конкретні індивідні об'єкти чи конкретні індивідні предикати, які фіксують деякий клас об'єктів. Потім варто виділити логічні змінні, котрі слід презентувати в ранзі загальних імен чи імен класів, що позначають довільний індивідний об'єкт із фіксованого класу (індивідна змінна) чи будь-який індивідний предикат з фіксованого їхнього числа (предикатна змінна)²³. Не буде зайвим зауважити, що вже тут виявляється принципова онтологічна обставина, котра стосується характеру об'єктів усякої формалізованої теорії і приховує у собі можливість ієрархічної реконструкції її предметної області. Йдеться про необхідність розмежування об'єктів універсуму міркування за ознакою різнопорядковості, де індивіди будуть розташовуватися на нижньому онтологічному рівні і трактуватися об'єктами першого порядку. На їхній базі будуються об'єкти наступних, більш високих порядків. Тому при побудові об'єктної мови формалізованої теорії потрібно в його метамові сформулювати чіткі критерії, що дають змогу однозначно віддифференціювати одні від одних категорії індивідів і класів, предикатів і операторів, логічних констант і логічних змінних, об'єктів одного рівня від об'єктів іншого рівня. В остаточному підсумку — відрізнити значущі вирази об'єктної мови теорії від відповідних їм компонентів, що утворюють предметну область значень.

Таким чином, з онтологічної точки зору для філософської логіки об'єктами всякої теорії виступатимуть специфічно препа-

ровані речі-індивіди, що у своїй сукупності будуть упорядковані в підкласи, класи й ієрархії класів, що складають цілісний універсум міркування. Це правомірно не тільки для формалізованих теорій, мови яких побудовані на базисних логічних численнях — численні висловлювань і численні предикатів першого порядку, але й для тих, мови яких побудовані на логічних численнях більш високих порядків і об'єкти яких конструюються на основі базисних об'єктних областей. У цьому випадку об'єкти вводяться в онтологію теорії шляхом побудови їх позалінгвістичними засобами, шляхом деяких емпіричних чи теоретичних операцій типу обчислення, абстрагування, узагальнення, моделювання й таке інше.

З логіко-лінгвістичної точки зору об'єктами наукової теорії виступає все те, що позначається ім'ям. Ім'я виділяє об'єкт зі сфери його потенційного виявлення, вводить його в предметну область формалізованої теорії і категоризує його відповідно до логічних методів, сформульованих у метамові. Зі свого боку кожен об'єкт, презентований в об'єктній мові теорії власним чи загальним ім'ям, здійснює його референтацію і робить його значущим мовним виразом. У рамках логіко-лінгвістичного підходу відбувається ніби обернення онтологічної операції. Тут уже не об'єкт, що міститься в онтологічній системі, вимагає введення в мову свого лінгвістичного еквівалента. Навпаки, наявність певного імені в об'єктній мові теорії вимагає введення в її онтологію відповідного йому об'єкта. Тому процес найменування об'єктів виглядає власне як процес включення їх у предметну область теорії. Загалом, суть логіко-лінгвістичної точки зору полягає у визнанні тези, що світ об'єктів наукової теорії, яка формалізується, задається через формування упорядкованої множини предметно значущих виразів її мови, тобто імен. Цей іменний кістяк мови Р. Карнапа свого часу назвав мовним каркасом теорії, винятково від сприйняття якого залежить сприйняття того чи іншого світу об'єктів. І питання про те, вводити чи не вводити нові об'єкти, є цілком «практичним питанням про те, включати чи не включати в мову нові мовні форми»²⁴, що розширюють вже існуючий мовний каркас. З методологічного боку таку процедуру розв'язання проблеми існування можна екстраполювати на інші операції типу мовно-об'єктних взаємозначень і узагальнити їх до рівня принципу онтологічної відносності.

Якщо не вдаватися в зайві подробиці, то принцип онтологічної відносності можна розглядати як специфікацію феноменологічного підходу при аналізі взаємообумовленості формальних мов та їхньої семантики, або взаємин формалізованої теорії та її он-

тологій. При цьому приймається, що онтологія повинна бути цілком корелятивною теоретичній мові. Якщо дана мова є формальною і до того ж референтативною, то прийняті в ній типи змінних задають класи об'єктів визначеного типу, індивідні константи вказують на вицленовані одиничні об'єкти, а предикати, займаючи визначене місце в ієрархії їхніх рівнів, тобто предикати 1-го, 2-го чи n -ного порядку, фіксують властивості, що можуть належати чи не належати виділеним індивідам і класам. Виражений у вихідних твердженнях мови, аксіомах, тип відношень упорядковує окреслений мовними формами набір об'єктів, перетворюючи його у власну семантичну структуру. Після здійснення цих і деяких інших дій теоретична (формальна) мова є прийнятою, а система об'єктів теорії заданою. Її властивості, характер, динаміка детермінуються властивостями, характером і способами перетворення формальних структур теоретичної мови, що задає дану онтологію. Усі логіко-гносеологічні проблеми онтологічного порядку повинні обговорюватися тільки усередині замкненої теоретичної системи. І зовсім позбавлено змісту за межами даної теорії та її мови запитувати, якою є природа досліджуваних ними об'єктів і якими є способи їхнього раціонального вираження. Постановка і вирішення проблем конституювання об'єктних областей і функціонування їхніх окремих компонентів має раціональний сенс тільки щодо прийнятої теоретичної мови.

У цілому методологічний аналіз, заснований на принципі онтологічної відносності, виявляється досить плідним. Завдяки йому вдається спростити цілий ряд змістових онтологічних проблем, редукуючи їх до лінгвістичних структур, і застосувати для їх точного виразу та послідовного вирішення розгалужений апарат формальної логіки. Зокрема, стають можливими логіко-семантичні експлікації поняття об'єкта, вироблення загальних формальних умов побудови, розрізнення й ототожнення об'єктів, установлення лінгвістичних еквівалентів для змістовно різних типів об'єктів і на цій основі здійснення їхньої формально-логічної типології і ранжування. Інакше вимальовується і проблема існування об'єктів, стає зрозумілим, якою мірою її можна вважати логіко-семантичною чи логіко-синтаксичною. Розмежовуючи зовнішні й внутрішні аспекти проблеми існування, вдається висунути деякі варіанти її внутрішньотеоретичного трактування і формально-логічного розв'язання; запропонувати окремі формальні критерії існування. Введення поняття індивідуальної функції дає змогу вказувати на об'єкти і вибирати дійсний об'єкт із числа можливих.

Концепція онтологічної відносності з практичного боку має і певні психологічні переваги. Будучи переконаним у її вірогідності, вчений може не турбуватися про питання, що виходять за межі внутрішньомовного методологічного дослідження як про такі, котрі не мають для нього раціонального сенсу. Вона відгороджує його від багатьох труднощів філософського плану, котрі погано усуваються формальними засобами, проте неминуче виникають при більш широкому підході, ніж логіко-лінгвістичний. Від них можна цілком абстрагуватися, не приносячи в жертву своїх дослідницьких цілей.

Очевидно, у цьому полягає одна з причин того, що багато методологів схильні до відомої абсолютизації логіко-лінгвістичних початків в методологічному дослідженні і до перебільшення їхньої здатності щодо усунення онтологічних ускладнень у процесі логічної реконструкції теоретичних систем. Не уникнув цієї погрішності і сам Р. Карнап, постулюючи положення про повну незалежність властивостей мовного каркасу від характеру об'єктних областей і обумовлюючи його прийняття не тими чи іншими онтологічними міркуваннями, а передусім міркуваннями зручності. Навіть позитивна чи негативна відповідь на серйозне логіко-філософське питання про реальність об'єкта мусить бути знайденою винятково усередині мовної системи, тому що «бути реальним у науковому розумінні означає бути елементом системи»²⁵, поза якою саме поняття реальності осмислено не застосовне.

У дійсності є вагомі підстави стверджувати, що існує необхідний корелятивний зв'язок не тільки мовного каркаса в бік об'єктних областей, але й від останніх у бік теоретичних мов. Подібно до того, як система об'єктів теорії, що реконструюється, задається каркасом прийнятої мови, точно так само обґрунтованість уживання тих чи інших виражальних форм істотно визначається міркуваннями онтологічного порядку. Більш того, сама перевага, що віддається тій чи іншій теоретичній мові в ситуації вибору, вирішальним чином диктується тим, наскільки ця мова здатна слугувати цілям адекватного вираження об'єктивних властивостей конститuentів онтологічної системи, що сформувалася до і поза процесом власне реконструкції. Практично ніяк не можна відійти від тієї обставини, що об'єкти притаманної їм якості вимагають для свого виразу мовних форм, що володіють саме тими, а не іншими достоїнствами. Топологічні об'єкти, наприклад, не можуть бути виражені в мовній схемі теорії хімічної будови, а властивості чисел — описані мовою, пристосованою для описання оптичних

явищ. Це свідчить про те, що предметні області і їхній об'єктний склад у деяких відношеннях виступають принципово незалежними від теоретичної мови та її каркасу, мають свої власні канали конституювання, відмінні від логіко-лінгвістичних.

Відсутність однозначної кореляції між мовними й онтологічними структурами можна продемонструвати на фактах із практики побудови тих самих наукових теорій на різних системах аксіом. У випадку повних наукових теорій незалежність онтології від властивостей теоретичної мови виявляється в тому, що варіабельність систем аксіом істотним чином не торкається якісних і кількісних характеристик систем описуваних об'єктів. Якщо порівнювати різні формалізації числення висловлювань, то виявиться, що логічна система, побудована на аксіоматиці Рассела й Уайтхеда і використана ними в *Principia mathematica*, логічна система, виведена з набору аксіом, виведених Д. Гільбертом; логічна система, отримана з аксіоматики Тарського; логічна система, що базується на аксіоматиці Г. Фреге; логічна система Лукасевича, в основі якої лежить перший закон гіпотетичного силогізму, закон приведення до абсурду і деякі інші закони логіки — всі ці формалізовані системи числення висловлювань будуть істотно відрізнятися за своїми синтаксичними характеристиками, але за своїми виражальними здатностями будуть рівносильними, описуючи ту саму сукупність логічних об'єктів. Іншими словами, їхні предметні області в екстенсціональному відношенні збігаються. У той самий час існують формальні мовні системи, аксіоматика яких визначає властивості, що охоплюють собою більш широкий універсум об'єктів ніж той, котрий міститься в інтерпретаційній моделі. У цьому випадку одному і тому ж мовному каркасу, тій же самій множині мовних форм можна поставити у відповідність більше, ніж одну онтологічну модель. Тоді онтологія мовної структури стає більш потужною, ніж онтологія формалізованої теорії, і складається з множини об'єктних областей різної природи, що перебувають в усталених між ними співвідношеннях, включаючи випадки неізоморфності. Вибір тієї чи іншої предметної інтерпретації, потреба в актуалізації тієї чи іншої об'єктної області мотивується, як правило, вже не логіко-лінгвістичними спонуканнями.

Ще більш помітна наявність свободи волі в характері взаємного відображення логіко-лінгвістичних і онтологічних структур у випадку аксіоматичних реконструкцій змістових, досить багатих наукових теорій, коли на основі якоїсь однієї системи аксіом не вдається виразити всі осмислені і безсумнівно істинні теоре-

тичні положення, що описують систему об'єктів, яка сформувалася в процесі пізнання. Предметне поле змістової теорії, яка реконструюється, в такому випадку відіграє роль своєрідного універсуму конституювання системи об'єктів формалізованої теорії за допомогою задавання тієї чи іншої аксіоматики. Онтологія змістової теорії є більш потужною порівняно з її формалізованим варіантом і значною мірою не охоплюється виражальними засобами формальної мови. Виразальна здатність системи аксіом тут, на відміну від вищезгаданих випадків, тягне за собою важливі онтологічні наслідки, оскільки вона дає змогу побудувати відмінні моделі однієї і тієї ж предметної області, між якими (моделями) можуть встановлюватися відношення еквівалентності, включення однієї в іншу, перехрещення чи взаємної доповняльності. Прикладом можуть слугувати різні формальні побудови наївної теорії множин Г. Кантора, багатьох спроб формалізації окремих фізичних, біологічних і соціологічних теорій.

Але навіть в онтологічних моделях, замкнених щодо даної теоретичної системи, можуть міститися об'єкти, що не мають безпосередніх лінгвістичних еквівалентів у прийнятій формальній мові, і тому явно не фігурують в ній. Проте їхня присутність в онтологічній системі дає про себе знати, і виявляється в ситуації так званої ω -суперечливості, властивій деяким формалізованим теоріям.

Така ω -суперечливість була виявлена в класичних формалізаціях змістовної арифметики, виконаних засобами референтативної мови. Суть явища полягає в тому, що у формалізованій теорії можна знайти формулу типу $F(x)$, підстановка в яку довільного індивідуального об'єкта породжує множину тверджень $F(0)$, $F(1)$, $F(2)$, ..., $F(n)$, доказових у прийнятій мові. Введення в систему аксіом такої теорії твердження $(\exists x)\sim F(x)$, тобто формули, що містить заперечення предиката F , повинно зробити, здавалося б, реконструкцію даної теорії логічно суперечливою. Однак цього не відбувається, ω -суперечлива теорія залишиться несуперечливою у загальноприйнятому значенні слова. Указуючи на це незвичайне явище, В.В. Петров вважає, що «факт ω -суперечливості можна витлумачити в такий спосіб: серед об'єктів теорії, яка має на увазі (якщо її інтерпретувати референтативно), містяться непомічені об'єкти»²⁶. Іншими словами, онтологія формалізованої теорії з лінгвістичного боку неявно містить клас об'єктів, що виконують формулу $(\exists x)\sim F(x)$.

Логіко-семантична причина ω -суперечливості полягає в тому, що ніяка скінченна система аксіом не може застрахувати нас

від прийняття онтології, котра допускає існування прихованих класів індивідних об'єктів, актуально не представлених відповідними іменами в об'єктній мові. З урахуванням цієї обставини висновок про існування непойменованих об'єктів в онтології формальної теорії стосується не тільки референтативних мов, але і формалізованих мов узагалі. Зокрема, Є.Є. Ледніков, аналізуючи логіко-філософський зміст так званих віртуальних класів індивідних об'єктів у логіці, зауважує, що реалізація критерію онтологічних допущень У. Куайна, сформульованого в першу чергу для логічних мов підстановочного типу, може стати причиною виникнення парадоксальних ситуацій і «веде часом до прийняття онтології таких об'єктів, що у принципі не можуть бути поійменованими»²⁷. Правда, він не бачить у цьому непереборного лиха, припускаючи, що за певних умов нескінченні онтології можуть редукуватися до скінченних.

Так чи інакше, сам факт наявності і функціонування у формалізованій теорії непойменованих об'єктів красномовно говорить про те, що для абсолютизації ролі мовних форм у конституванні предметних областей немає достатніх підстав. Дане положення підтверджується не тільки теоретико-пізнавальними міркуваннями, але й аргументами, що надаються психологічними дослідженнями. Зокрема, проробивши величезну роботу з вивчення формування і розвитку структур класифікації і серіації об'єктів в сфері психічної діяльності, а також щодо їхньої символічної репрезентації, Ж. Піаже і Б. Інєльдер були змушені визнати, що «мова не може, очевидно, складати необхідну і достатню причину подібних структурувань»²⁸. Цю точку зору розділяють О.М. Леонт'єв і О.К. Тихомиров²⁹, що критично проаналізували й гідно оцінили результати психологічних досліджень згаданих учених.

Той факт, що в онтології наукового знання, як і в онтології логічного мислення, можуть бути присутніми і функціонувати об'єкти, що не знайшли явного вираження у формальній і природній мові, очевидно, має більш глибокі психофункціональні підстави, які коріняться в самому відображальному механізмі психічної діяльності й обумовлюються первісними властивостями людської суб'єктивності.

Відповідно до психоаналітичної теорії З. Фрейда, що одержала досить широке застосування в практичній медицині, «архітектоніка душевного апарату будується, наскільки можна припускати, за принципом шарів, інстанцій, що розташовані одна на іншій»³⁰. Основними шарами структури психічного розглядаються різні рівні розташування засвоєного матеріалу за ступе-

нем його залучення до явних форм психічної діяльності. З урахуванням цього виділяють рівні свідомого, підсвідомого і несвідомого, межі між якими значною мірою умовні і не нездоланні. Сприймаючи предмети і події зовнішнього світу й усвідомлюючи їх, суб'єкт формує свій внутрішній світ переживань і образів, почуттів і думок, уявлень і знань, що складає власний зміст психічної діяльності. У процесі переробки вражень, що накопичуються, їхнього добору і сортування відбувається упорядкування і ранжування постійного потоку подій дійсності, що сприймаються за законами смислотворення і ціннісно-оціночного функціонування.

У силу конкретних причин і мотивів якась частина вражень та сприйнятих подій міцно фіксується свідомістю і затримується у сфері активного функціонування, складаючи неприхований зміст психічної діяльності, або рівень свідомого. Інша частина шляхом так званого витіснення виводиться зі сфери свідомого (забувається), переводиться у сферу підсвідомого й несвідомого та відкладається в ній. Зазнавши там певного перегруповання й поєднання елементів, сукупність витиснутих подій і їхніх образів конституюється у своєрідну онтологічну систему, що складає прихований зміст психічної діяльності. Його елементи розташовані за межами свідомості й у різному ступені доступні усвідомленню. Вони навіть можуть виявитися частково недоступними для усвідомлення в принципі. За фігуральним висловом З. Фрейда, цей прихований для свідомої частини Я зміст — «це чужа країна, внутрішній закордон, так само як реальність ... закордон зовнішній»³¹. З логіко-гносеологічної точки зору зазначені психічні процеси у своїй предметній спрямованості можуть розглядатися як процеси становлення онтології людської суб'єктивності, що існує в двох формах — явній та прихованій. Якщо першу цілком слушно інтерпретувати у вигляді онтології свідомості, то другу — онтології підсвідомого і несвідомого.

Однак, як вважає З. Фрейд, прихований зміст не є загубленим для психічного життя суб'єкта безповоротно. Він виступає лише як такий, що лежить за межами свідомості, як «притлумлений психічний матеріал, що, будучи витиснутий зі свідомості, усе-таки не позбавлений остаточно здатності виявляти себе»³². Елементи прихованого змісту різними способами зв'язані з елементами явного змісту й актуалізуються в явних феноменах психічної діяльності: в симптомах захворювання, у вигляді помилок пам'яті, хибних і симптоматичних дій, у вигляді оманних уявлень, обмовок в людському мовленні тощо. Даючи про себе зна-

ти таким чином, вони спотворюють часом картину дійсних подій і справляють нерідко негативний вплив на характер психічних процесів, що спостерігаються, і способів поведінки. Тут з усією очевидністю проглядається аналогія із ситуацією ω -суперечливості формалізованих теорій, де формули, що містять ствердження чи заперечення предиката F , однаковою мірою виконуються, з тією лише різницею, що множина об'єктів, які задовольняють висловлювання типу $(\exists x) \sim F(x)$, явно не представлені в онтології даної теорії, хоча їхня присутність відчувається через деякі відхилення від передбачуваного «поводження» мовних форм.

Існування неявної онтології забезпечується тим, що приховане належить до тієї ж самої онтологічної системи, до якої належить і явне. У психоаналітичній теорії предметний зміст свідомого, підсвідомого й позасвідомого утворює єдину онтологічну систему шляхом заміщення, зсуву та за допомогою інших механізмів переведення прихованого змісту в явні форми психічної діяльності людини. Тим самим обумовлюється збереження і можливість відтворення глибинних структур несвідомого. Саме відтворення прихованого змісту досягається в процесі психоаналізу шляхом тлумачення симптомів, що спостерігаються, сновидінь, помилкових дій тощо. У виявленні віртуальної онтології суб'єктивного світу людини мова відіграє ту ж таки роль, що й у випадку формальної реконструкції наукової теорії. Мова не може розглядатися в ролі єдиного відправного пункту формування онтологічних структур наукового знання і людської суб'єктивності взагалі. Однак прийняття тієї чи іншої мови задає логіколінгвістичні межі, в яких здійснюється формальна реконструкція наукової теорії і фіксуються конституенти людської суб'єктивності. За допомогою мовних засобів матеріалізуються і репрезентуються сформовані в ході природного розвитку концептуальний зміст і онтологічні передумови теоретичних систем, так само як виявляються приховані елементи онтологічних структур несвідомого.

* * *

¹ *Eisler R.* Wörterbuch der philosophischen Begriffen. — 1928. — S. 344.

² *Kant I.* Критика чистого розуму. — К.: Юніверс, 2000. — С. 39, 176.

³ Там само. — С. 189—193, 208—209.

⁴ Там само. — С. 27—37, 175—176.

⁵ Там само. — С. 411—420.

⁶ *Гегель Г.В.Ф.* Феноменологія духу. — Київ: Вид-во Соломії Павличко Основи, 2004. — С. 247.

⁷ Там само. — С. 110—120.

⁸ Там само. — С. 534, 545.

⁹ Там само. — С. 175.

¹⁰ Той, кого цікавить саме феноменологічна філософія, може знайти глибокий аналіз вчення Е. Гуссерля в ґрунтовній монографії: *Кошарний С.О.* Феноменологічна концепція філософії Е. Гуссерля: критичний аналіз. — Київ: Укр. Центр духовної культури, 2005. В книзі відслідковується розвиток філософських поглядів мислителя від дофеноменологічного періоду до створення цілісної феноменологічної системи включно з намаганням самоподолати наявні в ній тенденції до соліпсизму.

¹¹ *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. — Санкт-Петербург: Наука, Ювента, 1998. — С. 254.

¹² Там само. — С. 288—290.

¹³ Там само. — С. 273, 282, 283.

¹⁴ *Копнин П.В.* Гносеологические и логические основы науки. — М.: Мысль, 1974. — С. 76—79. Характеризуючи матеріальну основу процесу пізнання як практичну взаємодію суб'єкта й об'єкта, П.В.Копнін пише: «Пізнання виникає в результаті взаємодії суб'єкта (людського суспільства) і об'єкта (явищ і процесів зовнішнього світу). Ця взаємодія носить матеріальний характер: і людське суспільство, і явища, процеси природи є матеріальними системами» (С. 75).

¹⁵ Аристотель. Соч. в 4-х томах, т. 3. — М.: Мысль, 1981. — С. 61.

¹⁶ *Джеммер М.* Эволюция понятий квантовой механики. — М.: Наука, 1985. — С. 365—369.

¹⁷ Там само. — С. 367.

¹⁸ *Копнин П.В.* Гносеологические и логические основы науки. — М.: Мысль, 1974. — С.74.

¹⁹ Обговорення питань, пов'язаних з якісними і кількісними змінами усередині онтології науки, шляхами і способами введення нових об'єктів у предметну область наукових теорій, раціональними основами переходу від онтології класичної до онтології сучасної науки, можна знайти: *Йолон П.Ф., Крымский С.Б., Парахонский Б.А.* Рациональность в науке и культуре. — Киев: Наук. думка, 1989. — С. 225—266.

²⁰ *Дегутис А.Ю.* Онтологическая проблематика в современной аналитической философии // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. — Рига: Зинатне, 1988. — С. 211, 212.

²¹ *Черч А.* Введение в математическую логику. — М.: Издательство иностранной литературы, 1960. — С. 24—36, 279.

²² Семантичне тлумачення поняття властивості і його відмінність від інших екстраполяцій можна знайти: *Тондл Л.* Проблемы семантики. — М.: Прогресс, 1975. — С. 179, 185.

²³ Про формальне вираження індивідів і предикатів, логічних констант і змінних докладніше дивіться: *Тондл Л.* Проблемы семантики. — М.: Прогресс, 1975. — С. 65—67.

²⁴ *Гуссерль Э.* Вказ. праця. — С. 288—290.

²⁵ *Карнап Р.* Значение и необходимость. — М.: Изд-во иностранной литературы, 1959. — С. 301—307.

²⁶ *Петров В.В.* Проблемы указания в языке науки. — Новосибирск: Наука, 1977. — С. 92.

²⁷ *Ледников Е.Е.* Критический анализ номиналистических и платонистских тенденций в современной логике. — Киев: Наук. думка, 1973. — С. 88.

²⁸ *Пиаже Ж., Инельдер Б.* Генезис элементарных логических структур. — М.: Изд-во иностранной литературы, 1963. — С. 423.

²⁹ Там само. — С. 445.

³⁰ *Фрейд З.* Психология бессознательного. — М.: Просвещение, 1990. — С. 255.

³¹ *Фрейд З.* Введение в психоанализ. Лекции. — М.: Наука, 1989. — С. 334.

³² *Фрейд З.* Психология бессознательного. — М.: Просвещение, 1990. — С. 309.

В.І. КУЗНЄЦОВ
УКРАЇНСЬКІ
АНАЛІТИЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ НАУКИ
В ПОШУКАХ СМISЛУ СВОГО ІСНУВАННЯ

*Аналітичний аспект
має першорядне значення
для розуміння прогресу науки.*

Т. Кун

ВСТУП

За радянських часів аналітичні дослідження науки здійснювалися під гаслами зміцнення союзу філософії та природознавства¹; збагачення діалектико-матеріалістичного світогляду новітніми досягненнями, уявленнями та поняттями науки, необхідності філософського озброєння науковців чашею Грааля діалектико-матеріалістичної теорії пізнання, розгляду марксистсько-ленінської філософії як методологічної основи наукового пізнання тощо. Покоління філософів виховувалися у переконанні, принаймні офіційному, що вони спроможні допомогти науковцям, особливо суспільствознавцям, у розв'язанні проблем, які виникають на межі науки та філософії. Вважалося, що після філософської експлікації перебігу процесів наукового пізнання, того, як науковці оперують мисленням та знанням, як останні співвідносяться з дійсністю, якими є насправді стихійно й несвідомо використовувані науковцями методи й структури знання та пізнання, когнітивні здатності науковців значно посиляться та неминуче прискориться розвиток науки. В цілому радянські філософи, перебуваючи під захистом державної ідеології, яка суворо карала будь-яке відхилення від неї, й одночасно прикладаючи чималих зусиль для її обслуговування, так і не змогли навести переконливі та корисні для науковців розв'язки нетривіальних логічних, філософських, методологічних та світоглядних проблем, що породжує розвиток наукового пізнання. Здебільшого радянські філософи займалися не завжди професійним популярним переказом найновіших наукових досягнень, пишномовно трактуючи їх як чергове підтвердження діалектико-матеріалістичної філософії. Частиною цієї довготривалої та безплідної діяльності є і дилетантське переодягання ідей західних філософів у діалектико-матеріалістичні шати, яке супроводжувалося звинуваченням «дизайнерів» цих ідей у тому, що вони не доросли до цього плаття або вбралися в нього лише наполовину.

Зі свого боку, радянські науковці практично не враховували досліджень радянських філософів-сучасників і були схильні до вигадування своїх власних локальних філософій, в яких зв'язок з офіційною філософією обмежувався наведенням досить обмеженого корпусу цитат класиків марксизму-ленінізму та виданням декількох спільних праць з філософами.

Сучасний розвиток пострадянської філософії, яка орієнтована на дослідження науки, відбувається під впливом не офіційно визнаних в радянські часи її провідників, але їхніх західних сучасників, праці яких із запізненням на десятки років перекладаються з англійської, німецької та французької мов. Про це свідчить практична відсутність посилань на праці, які в пізню радянську добу офіційно тлумачились як суттєвий внесок у скарбницю марксистсько-ленінської філософії. До нечисленних винятків з величезного за обсягом корпусу таких «внесків» належать праці П.В. Копніна та представників заснованого ним напрямку філософсько-логічних досліджень наукового пізнання².

Даний розділ присвячений спробі з'ясування перспектив цього напрямку в нових суспільних й ідеологічних умовах, коли комуністична ідеологія та діалектико-матеріалістична філософія втратили свої панівні позиції, з огляду на необхідність по-новому осмислити засади та завдання аналітичних досліджень науки. Автор у жодному разі не претендує на повне і незаперечне висвітлення довгої низки болючих питань, що виникають у зв'язку з цим, пропонуючи викладені нижче міркування лише як полемічне запрошення до обговорення історії, сучасного стану та перспектив такого аналізу.

П. КОПНІН ТА ЛОГІКА НАУКОВОГО ПІЗНАННЯ

В опублікованій в 1988 р. біобібліографії П.В. Копніна міститься стисла й виразна характеристика підсумків творчого життя цього видатного радянського філософа й організатора науки, академіка АН УРСР та член-кореспондента АН СРСР, директора Інститутів філософії АН УРСР і АН СРСР. «Ним були розроблені ідеї та принципи філософсько-методологічного аналізу процесів пізнання, питання співвідношення філософського й конкретно-наукового знання, діалектичної й формальної логіки, проблеми розвитку й функціонування категоріального апарата наукового мислення, мови науки тощо»³.

Цій, на мій погляд, об'єктивній оцінці видатного мислителя радянської епохи, одного з нечисленних відомих у світі предста-

вників марксистсько-ленінської філософії⁴ передують ритуально-обов'язкові навіть у часи перебудови фрази про те, що основою його філософської діяльності було діалектико-матеріалістичне осмислення реальної практики наукового дослідження й критика сучасних буржуазних концепцій філософії науки.

Важливо підкреслити, що в межах аналітики науки як сукупності окремих наукових дисциплін, що вивчають науку, всі розмови про дослідження наукового знання мають сенс лише при використанні згаданими дисциплінами певних реконструкцій цього знання. У цьому відношенні не був винятком і напрямок, запропонований П.В. Копніним та його колегами. Для цього напрямку було характерне певне двомірне бачення таких систем. Перший вимір диктувався їхнім розумінням як таких систем діалектичного абстрактного відображення відповідних предметних галузей, що постійно розвивається, змінюється та вдосконалюється. Діалектико-матеріалістична філософія, як би до неї зараз не ставилися її колишні адепти, апологети, постглюсатори, коментатори, популяризатори та захисники, надавала певні концептуально-категоріальні засоби загального опису та аналізу цього виміру. Це загально-філософське бачення доповнювалося другим виміром — конкретно-науковим моделюванням систем знання як частково емпірично інтерпретованих формальних систем, що будувалися і досліджувалися за допомогою формальної логіки. Тому, навіть якщо відкинути перипетії боротьби марксистських консерваторів і модернізаторів, не випадково, що багато робіт П.В. Копніна були присвячені аналізу взаємин формальної й діалектичної логіки.

Разом з тим розвиток філософії, методології й історії науки в 60—70-ті роки минулого сторіччя виявив певну обмеженість трактування, моделювання й аналізу систем знання лише з позицій та засобами формальної логіки. Це не означає заперечення логіки як арсеналу потужних засобів та методів дослідження знання та пізнання, так само, як використання диференційного та інтегрального числень не заперечує важливості та необхідності арифметики у фізиці. Йдеться лише про те, що в аналізі систем наукового знання з'являються проблеми, для постановки та вирішення яких логічні методи мають бути доповнені іншими формальними, або, точніше, різними математичними методами.

Зокрема, на перший план висунувся аналіз форм структур внутрішньої організації систем знання, які мають більш складну побудову, ніж системи тверджень. Йдеться про абстрактні моделі різного гатунку, про проблеми та завдання, про процедури та проце-

си, про оцінки й евристики та інше. З того, що всі ці форми організації наукового знання, які обробляються мисленням науковця, описуються за допомогою асерторічної наукової мови⁵, не впливає, що вони редукуються до тверджень цієї мови. Але як раз у вигляді таких форм знання відбувається його зростання. Наприклад, у науці нове знання одержують переважно не за допомогою виведення тверджень із теорем, а за допомогою постановки, розв'язання проблем та емпіричної та теоретичної перевірки отриманих розв'язків проблем чи задач⁶. У такому разі гіпотеза з'являється не у формі запитання, а у формі проблеми. Якщо врахувати, що, як правило, наукова проблема формулюється стосовно певної абстрактної моделі, яка теж не має форми суб'єкт-предикатного твердження, то зрозуміло, що для аналізу процесів отримання нового наукового знання відверто не вистачає суто логічних підходів, базисним блоком яких є твердження.

П.В. Копнін інтуїтивно відчував, що логічний вимір був обмежений при описі такої «діалектичної» форми розвитку знання, як гіпотеза, тому він, у рамках філософських уявлень, які панували у Радянському Союзі, був змушений займатися загально-філософським «діалектичним» аналізом наукових гіпотез⁷.

Крім того, слід врахувати, що в сучасній науці гіпотези висуваються, обґрунтовуються й спростовуються не в когнітивній порожнечі, а в межах складних систем наукового знання, зокрема наукових теорій. Причому виявляється, що співвідношення між гіпотезами й теоріями не може бути редуковано, як вважав К. Поппер⁸, до лінійних послідовностей, що розгортаються в історико-науковому часі, типу гіпотеза₁ → теорія₁ → гіпотеза₂ → теорія₂ → Зокрема, у рамках навіть однієї реальної наукової теорії, звичайно, висувається й співіснує сукупність взаємовиключних гіпотез, що пов'язано з тим, що в теоріях міститься багато абстрактних моделей різного ступеня строгості та наближеності до об'єктів, що моделюються.

У часи П.В. Копніна у сфері логічного аналізу науки домінувала так звана стандартна концепція наукових теорій, що трактувала їх як частково інтерпретовані дедуктивні системи⁹. Природним засобом аналізу таких систем виступала формальна (математична) логіка, що, можливо, і обумовило назву проекту філософсько-методологічного аналізу науки: «логіка наукового пізнання/дослідження». Характерною рисою цієї концепції була абсолютизація дедуктивного характеру процесів приросту наукового знання, яка, як з'ясувалося при більш ретельному аналізі розвитку конкретних систем наукового знання, суперечила їх дійсному історич-

чному розвитку. Іншими словами, процес розвитку наукового знання розглядався крізь призму процесу логічного розгортання вже існуючої системи знання як дедуктивно упорядкованої системи тверджень. Ця картина була спростована культурно-історичною школою у філософії та методології науки.

На жаль, із заперечення адекватності застосування стандартної реконструкції наукової теорії до розгляду розвитку систем наукового знання чисельні прихильники цієї школи зробили висновок про неможливість застосування взагалі точних/формальних методів для опису та пояснення динаміки наукового знання. Ситуація радикально змінилася після виникнення так званої структуралістської реконструкції наукової теорії, що була запропонована Дж. Снідом. Але тому, що розуміння, застосування та розвиток цієї реконструкції, з одного боку, вимагає досить ґрунтовного та детального знання змісту та структур реконструйованих наукових теорій, а з другого, припускає володіння теорією множин, вона навіть після сорока років свого існування не посіла належного місця в аналітиці науки. Більш легкою та привабливою для багатьох аналітиків науки виявилась фактично поверхова імітація наукового аналізу систем наукового знання, або навіть взагалі заперечення у дусі постмодернізму та інших «постів» можливості такого аналізу. Замість прояснення побудови, функцій, взаємозв'язків та закономірностей розвитку конкретних систем наукового знання та узагальнення отриманого метазнання у вітчизняній аналітиці науки стала виходити на перший план постмодерністська стратегія занурення найзагальніших та майже тривіальних аспектів наукового знання у різні соціальні, етнографічні, феміністські, культурні та історичні контексти¹⁰.

Фактично в багатьох закутках пострадянського філософського простору постмодернізм заступив місце єдино правильною філософії та методології, яке раніше посідала значно більш раціоналістична діалектико-матеріалістична філософія. Філософа, який буде заперечувати будь-яке наукове значення в аналітиці науки постмодерністської філософії або виносити її за межі філософії та методології науки, на щастя, вже не чекає звільнення з роботи з вовчим квитком. Але звинувачення у застарілості та ретроградстві йому забезпечене.

На ці неминучі та передбачувані інвективи автор бажав би відповісти конкретним проханням. Вельмишановні адепти чисельних закордонних та вітчизняних постфілософій, будь ласка, продемонструйте переваги ваших філософій цілісним та детальним аналізом хоча б однієї системи наукового знання, аналізом,

який би прояснював, а не заплутував уявлення про її структури та процеси змін. Роблячи цю важку, відповідальну та професійну справу, не видавайте за філософський аналіз науки зловживання незрозумілою навіть вам самим науковою термінологією та надто часте використання модних слів на кшталт «синергетика», «катастрофа», «атрактор», «нелінійність», «нанofізика», «холізм», «дискурс», «плюралізм» тощо. Спустіться з постмодерністських небес псевдозагальнокультурних та квазіетнографічних міркувань на грішну землю ретельного аналітичного дослідження та прояснення конкретних систем наукового знання. Облиште безнадійні спроби пояснювати особливості наукового мислення донауковими міфами та забобонами. Те, що здається вам ірраціоналізмом сучасної науки, є лише відображенням вашої нездатності зрозуміти та аналізувати її головні ідеї і концепції, проблеми і методи, цінності і мови.

До речі, структуралістська реконструкція має справу не з переказом тією чи іншою логічною мовою довільно обраних та елементарних фрагментів систем наукового знання, а з точним дослідженням їхньої важливої модельної підсистеми. Її аналіз відкриває складність цієї системи, виявляє раніше невідомі структури та відношення, що значно збагачує уявлення про реальні цілісні системи наукового знання, дає можливість у термінах цих структур та відношень раціонально пояснювати багато закономірностей розвитку науки, що здавалися не по зубах попередній аналітиці науки, яка орієнтувалася виключно на логічні методи.

У світлі соціально-політичних подій, що відбулися після оприлюднення біобібліографії П.В. Копніна, природно виникають питання, цікаві й принципові для оцінки минулого й сучасного станів української філософії, а також для прогнозування її майбутнього. Відзначимо тільки деякі з них. Яким було дійсне його ставлення до діалектико-матеріалістичної філософії? Чи обмежувала або навпаки підсилювала вона можливості його творчого пошуку? Наскільки обґрунтованою і широкою була його критика «буржуазної філософії науки»? Чи вдалося його учням та послідовникам дати переконливі та визнані світовою філософською спільнотою розв'язки тих проблем, за «неправильне» розв'язування яких вони свого часу критикували західних філософів? Здається, що без розгляду подібних питань важко розраховувати на підвищення етичних стандартів вітчизняних суспільствознавців узагалі та філософів зокрема, які за будь-яких умов зобов'язані відстоювати інтереси наукової істини, а не «понаучувати» інтереси й замовлення влади чи пануючої ідеології.

Залишаючи пошук аргументованих відповідей на ці й подібні важкі запитання історикам філософської думки на Україні та авторам «Короткого нариса наукової, науково-організаційної, педагогічної й суспільної діяльності П.В. Копніна», двоє з яких особисто знали його й працювали під його керівництвом, зупинимося на сучасному стані та перспективах розвитку заснованого ним та його колегами проекту «філософсько-методологічного аналізу процесів [наукового] пізнання» або, інакше кажучи, «логіки наукового пізнання». Головні положення цього проекту викладені у книзі «Логика научного исследования»¹¹, яка в багатьох аспектах визначила розвиток філософсько-методологічного аналізу наукового пізнання в колишньому СРСР. Перед цим спробуємо викласти певну «спектральну» класифікацію аналітичних досліджень, під якими будемо мати на увазі логічні, методологічні та філософські дослідження наукового знання та пізнання. Йдеться про виокремлення спектра їхніх окремих ознак, специфічне поєднання яких фігурує як досить повна характеристика кожного окремого дослідження.

АНАЛІТИЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ ТА ЇХ КЛАСИФІКАЦІЯ

Враховуючи багатосторонність, багаторівневість та полісистемність наукового знання та пізнання, доречно розглядати їх аналітику як складну і величезну сукупність конкретних досліджень¹². Вони дуже різноманітні за своїм змістом, спрямованістю, метою, формою, характером, стилем виконання, відомістю і впливовістю. Кращому орієнтуванню серед них може допомогти їх попередня класифікація, яка базується на семи відносно незалежних ознаках, кожна з яких має багато значень.

Пропонована нижче умовна класифікація є емпіричним узагальненням, що спирається на характеристики досліджень, як вони подані в сучасній літературі. Вона не претендує на завершеність та повноту і, безумовно, потребує подальшого уточнення і розвитку. Ця класифікація будується за допомогою найпростішої теоретико-множинної формалізації поняття ознак різних порядків і уявлення про притаманність будь-якому аналітичному дослідженню специфічної сукупності ознак різних порядків та їхніх значень.

Наявність ознаки F у деякої сукупності об'єктів $O_1, O_2, \dots, O_k$ означає, що виконуються такі умови.

По-перше, фіксується об'єктний універсум $U(O) = \{O_1, O_2, \dots, O_k\}$, тобто множина U , елементами якої є певна кінцева кіль-

кість k об'єктів типу O . Це означає, що вже відбулося виокремлення певних об'єктів з безлічі всіх можливих сутностей. У даному випадку об'єктний універсум $U(O)$ включає аналітичні дослідження науки.

По-друге, допускається, що об'єкти універсуму можуть бути різними, оскільки деякі з них мають певну ознаку, а інші — не мають.

По-третє, твердження про наявність ознаки (ознаки першого порядку відносно об'єктів універсуму) F у деяких об'єктів універсуму ототожнюється з твердженням про існування класу $S(F)$, що є підкласом універсуму ($S(F) \subseteq U(O)$). Символ $\subseteq$ позначає входження класу $S(F)$ до універсуму $U(O)$ або його тотожність цьому універсуму. До класу об'єктів $S(F)$ належать ті і тільки ті об'єкти, що мають ознаку F , яка є так званою характеристичною ознакою для даного класу.

По-четверте, об'єкт, що має декілька ознак, належить до різних класів, що відповідають цим ознакам.

У межах такої формалізації говорять, що об'єкти, що належать до класу $S(F)$, є різними об'єктними значеннями ознаки F . Об'єкт із n ознаками $F_1, F_2, \dots, F_n$ належить до відповідних їм класів $S(F_1), S(F_2), \dots, S(F_n)$ й одночасно є об'єктним значенням кожної з цих ознак.

У самих ознак, в свою чергу, є властиві їм ознаки, тобто ознаки другого порядку щодо об'єктів первинного універсуму. Ця обставина є підставою для виокремлення універсуму $U(F)$ ознак першого порядку і виділення в ньому визначених класів тим самим способом, як і виділення класів в об'єктному універсумі $U(O)$. При цьому ознаки другого порядку як свої «об'єктні» значення мають вихідні ознаки, тобто ознаки першого порядку.

Природним узагальненням дворівневої класифікації є багаторівнева класифікація. Розглянемо класифікацію з g рівнями. У ній ознаки, що розміщені на найвищому, g -му рівні, мають g -й порядок. Цей порядок є вищим щодо даної класифікації, що змістовно означає таке. Як свої осмислені значення ознака вищого (g -го) порядку має ознаки, що розміщені на $(g-1)$ -му рівні, але сама не є значенням якої б то не було ознаки $(g+1)$ -го рівня. З метою спрощення подальшого розгляду будемо припускати незалежність ознак однієї від одної, що зумовлює незалежність заснованих на них класифікацій.

Повернемося до характеристики ознак аналітичних досліджень науки. З семи її ознак шість є інтерналістськими, тобто виходять з розгляду наукового пізнання як самодостатньої сфери

людської діяльності, що має внутрішні закономірності свого існування та розвитку. Сьома ознака є екстерналістською, тобто фіксує вивчення науки в широкому соціально-культурному контексті.

Значення ознаки масштабності фіксують різні масштаби розгляду науки. *Значення ознаки предметної спрямованості* вказують на особливі фрагменти, аспекти, функції, процеси, завдання тощо науки, на які спрямовані її аналітичні дослідження. *Значення ознаки реконструктивності* пов'язані з реконструкціями (аналітичними моделями), що використовуються при аналізі обраного предмета дослідження. *Значення ознаки інструментальності* відповідають використуванню методів та засобів аналізу, які притаманні дослідженню. *Значення ознаки метаеротетичності* асоціюються з проблемами, якими опікується та які намагається розв'язати дослідження. *Значення ознаки метааксіологічності* характеризують оцінки, які використовує аналітичне дослідження для оцінювання свого предмета¹³. Нарешті, *значення ознаки контекстуальності* детермінуються контекстами та зовнішніми чинниками, які визначають виникнення, розвиток та значення науки як суспільного інституту.

У цій праці не розглядаються інші важливі ознаки аналітичних досліджень науки, які пов'язані з тим, що ці дослідження, за визначенням, самі є науковими. Про ці ознаки йдеться у межах соціології пізнання взагалі та сильної програми соціології знання¹⁴. Серед них згадаємо лише *ознаку саморефлексивності* аналітичних досліджень, тобто можливість їхнього застосування до самих себе. Деякі аналітичні дослідження науки використовують адекватні уявлення про складну будову реальних систем наукового знання, що дає змогу відкинути звинувачення в їхній нерелевантності щодо дійсної науки та її розвитку¹⁵.

У першому наближенні можна запропонувати таку не дихотомічну класифікацію досліджень, яка для наочності репрезентована у вигляді таблиці. Нижченаведений перелік не є вичерпним.

У першому наближенні можна розрізняти між собою аналітичні дослідження шляхом їх асоціювання з цими ознаками та їхніми значеннями. Кожному аналітичному дослідженню відповідає характерний перелік ознак та їх значень, який є його своєрідною метрикою. Це дає змогу за деякими значеннями ідентифікувати його з певними дослідженнями, а за рештою — диференціювати від інших. Прикладом може слугувати аналітичне вивчення природи квантово-механічних понять. Воно відрізняється різними середньомасштабними значеннями і від вивчення природи біологічних понять, і від вивчення проблем інтерпретації квантової меха-

Таблиця 1

Деякі ознаки аналітичних досліджень науки

Ознака як критерій класифікації	Значення ознаки	Тип аналітичного дослідження
Масштабність	Наука як особливий суспільний інститут Наукове знання та пізнання в цілому Окреме дисциплінарне знання та пізнання в цілому (математичне, фізичне, економічне, соціологічне, соціальне, історичне тощо) Системи конкретно-наукового знання Конкретно-наукові теорії як інструмент пізнання	Наукознавче Дрібномасштабне Середньомасштабне Великомасштабне Метатеоретичне
Предметна спрямованість	Мови Логіки Моделі Закони Проблеми Евристики Процеси (дедукція, індукція, абдукція, розв'язування завдань, тестування тощо) Системність знання Статичний ракурс знання Динамічний ракурс знання Внутрішні оцінки знання	Мовне Логічне Модельне Номологічне Еротетичне Евристичне Процесуальне Системне Статичне Динамічне Аксіологічне
Реконструктивність	Знання як система тверджень Знання як система абстрактних моделей, яка репрезентує реальність, що вивчається Знання як система абстрактних дій Знання як система абстрактних завдань Знання як втілення цінностей Знання як система понять	Стандартне Структуралістське Операціоналістське Проблемологічне Оціночне Концептуальне
Інструментальність	Неформальні засоби Формальні засоби Формальні логічні засоби Математичні засоби	Неформальне Формальне Формальне логічне Математичне

Закінчення табл. 1

Ознака як критерій класифікації	Значення ознаки	Тип аналітичного дослідження
Метаеротетичність	Опис Пояснення Експлікація Розуміння Інтерпретація Приписи Передбачення Викладання та навчання Застосування Цивілізаційна роль Екологічні наслідки	Дескриптивне Пояснювальне Експлікативне Герменевтичне Інтерпретативне Нормативне/при- скриптивне Прогностичне Дидактичне Аплікаційне Цивілізаційне Екологічне
Метааксіологічність	Істинність Адекватність Обґрунтованість Доказовість Надійність Формалізованість Практичність Складність Раціональність	Метаістинне Метаадекватне Метаобґрунтоване Метадоказове Метанадійне Метаформальне Метапрактичне Метакомплексне Раціональне
Контекстуальність	Суспільство Соціум Історія Культура Економіка Філософія Релігія Математика Логіка Психологія Людські потреби	Соціальне Соціологічне Історичне Культурне Економічне Філософське Релігійне Математичне Логічне Психологічне Консюмеристське

ніки в цілому. Перше характеризується через середньомасштабне значення, яке конституюється вивченням квантово-механічних понять, а друге — біологічних понять. Зрозуміло, що перше і третє вивчення тісно пов'язані між собою, чому відповідає середньомасштабне значення, асоційоване з квантовою механікою.

Існують також зв'язки між усіма цими дослідженнями, тому що зазвичай вони свідомо чи несвідомо використовують ту чи ту модель поняття взагалі. Ці зв'язки віддзеркалюються за допомогою різних значень реконструктивності. Якщо ці дослідження використовують одну й ту саму модель поняття, то природно вважати, що вони характеризуються тим самим значенням, яке конституюється спільною для них моделлю понять. Якщо вони застосовують різні моделі понять, то відповідно мають різні значення відповідної спільної ознаки більш високого рівня.

Розглянемо трохи детальніше ознаку масштабності та деякі її значення.

ДРІБНОМАСШТАБНИЙ ВИМІР

Як об'єкт пізнання *науку в цілому* в першому, найдрібномасштабнішому, наближенні можна розглядати як багатопланову, складну, ієрархічно побудовану реальність, яку вивчають багато досліджень. Нас будуть цікавити лише ті її аспекти, на аналіз яких претендують *логіка, методологія та філософія науки* (ЛМФН). Виходячи з наявного стану справ, можна зафіксувати, що ці науки, по-перше, поки що не мають точно визнаних міждисциплінарних кордонів, і, по-друге, досліджують науку з точки зору наукового знання та процесів його породження. Якщо не враховувати їхню власну внутрішню диференціацію, то можна вважати, що всі вони спрямовані на дослідження наукового знання та наукового пізнання *в цілому*. Іноді для позначення наукового знання та наукового пізнання як предмета дослідження логіки, методології та філософії науки буде вживатися термін «наука», який, до речі, й фігурує у назвах кожної з цих окремих наук.

Характеристичною властивістю науки, що відрізняє її від решти створінь людського генія, є доказовий характер її тверджень про досліджувані реалії. *Логіка, методологія та філософія науки в цілому*, незважаючи на своє багаторічне існування, ще не впоралися з вичерпним дослідженням всіх синхронічних і діахронічних аспектів, сторін, ознак, проявів, динамічних і статичних структур й закономірностей розвитку науки¹⁶.

З точки зору отриманих результатів *логіки, методології та філософії науки в цілому* можна розуміти як зв'язану сукупність усіх обґрунтованих знань про об'єктивні властивості, формування, структури, функціонування й закономірності розвитку науки в цілому. Вони тісно пов'язані з історією науки. З одного боку, вони ґрунтуються на емпіричному матеріалі, який здобуває

історія, та свідоства науковців. З другого — розробляючи детальні та точні уявлення про внутрішні структури науки, ці наукові дисципліни утворюють теоретичні засади для історії, що дає можливість розглядати її розвиток у термінах змін цих структур.

Саме у межах дрібномасштабного виміру формулюються загальні уявлення про науку, її історію та ЛМФН у *цілому*, виокремлюються принципи організації й структури, які вважаються універсальними для всієї науки, вводяться й тлумачаться з посиланням на загальні знання освіченого непрофесіонала гранично загальні визначення основних характеристик науки і її методології. Відповідна інформація, звичайно, подається не в доказовій, аргументованій, строгій абстрактній формі наукових трактатів, а в демонстративно-переконливій, інтуїтивно-наочній, оглядово-ознайомлювальній формі початкових підручників, словників, енциклопедій, вступних курсів лекцій, популярних виступів і бесід.

Дрібномасштабне бачення науки, її історії та ЛМФН не є єдино можливим і достатнім для їх розуміння. Воно виступає, насамперед, як такий гранично абстрактний рівень узагальнення й систематизації знань про науку та її історію, що досить віддалений від формулювання та розв'язання конкретних злбоденних завдань наукової практики. Його можна порівняти з рівнем викладання, наприклад, фізики, коли засвоюються найпростіші фундаментальні фізичні поняття, принципи й положення, з яких виводяться якісні фізичні пояснення наочних, повсякденних явищ фізичного світу. Але на цьому рівні ніколи не розв'язуються фізичні проблеми, що вимагають для свого вирішення особливих і вузькоспеціалізованих концептуальних й експериментальних засобів. Ці засоби розвиваються в рамках тих окремих наукових дисциплін, на які розчленована сучасна фізика.

Будь-яка наука в ході її історичного розвитку неминуче диференціюється на окремі наукові дисципліни. Підставою для цього служить виняткова складність на невичерпність досліджуваних нею об'єктів. Спочатку відбуваються побудова їхніх моделей, які намагаються вкласти в усталені рамки існуючих понять, законів та принципів. З плином часу відбувається висунення нових понять, законів та принципів, які й приводять до побудови нових моделей й тим самим до виокремлення нових наукових дисциплін від їхніх попередників. У разі консервативного розширення йдеться про еволюційне розщеплення наукових дисциплін, у разі радикального розширення — про революційне.

Дрібномасштабне бачення ЛМФН в цілому, як і будь-якої іншої сучасної науки, формується на так званій доаналітичній¹⁷

стадії наукового дослідження відповідної предметної галузі. На цій стадії в майбутнього аналітика науки виробляється цілісне розуміння певного набору взаємозалежних явищ, що утворюють собою цілісний об'єкт для вивчення. Воно створює можливість постановки на наступній, аналітичній, стадії осмислених проблем щодо більш конкретної групи подібних наукових феноменів або їхніх загальних властивостей, їхніх зв'язків з іншими феноменами тощо. Тобто для дослідження науки як особливого предмета потрібно пройти професійний вишкіл з оволодіння власне науковими знаннями. Не є випадковим те, що більшість відомих справжніх авторитетів (не постмодерністського штибу!) у світовій аналітиці науки мають базову природничу освіту (Т. Кун, І. Лакатос, С. Тулмін, Дж. Поляні, Дж. Снід, В. Бальцер, К.У. Мулінес та ін.). Тому не дивно, що їхні дослідження науки є цікавими не лише для аналітиків та білянаукової публіки, але й для професійних науковців.

У дрібномасштабному вимірі відношення між ЛМФН у цілому і наукою в цілому як об'єктом, що досліджується, є досить синкретичним і не враховує їхніх внутрішніх диференціацій, що взаємно детермінують одна одну. З ускладненням і розвитком науки ці диференціації пронизують як науку, так і ЛМФН.

СЕРЕДНЬОМАСШТАБНИЙ ВИМІР

Можливість середньомасштабного бачення об'єктивно обумовлена тим, що наука не є безструктурним об'єктом. З погляду своєї внутрішньої будови вона являє собою велику й постійно зростаючу множину самостійних взаємозалежних областей/галузей/дисциплін. Своєю чергою, з плином часу практично кожна з них розщеплюється на підобласті/підгалузі/піддисципліни, кожна з яких досліджує певну досить вузьку частину відповідної початкової предметної галузі. Йдеться про так звані процеси диференціації та спеціалізації науки, які переплітаються з процесами інтеграції та теоретизації¹⁸. Відповідно до цього, ЛМФН також виявляється невпинно зростаючим комплексом взаємозалежних аналітичних дисциплін, кожна з яких спеціалізується на вивченні конкретного аспекту науки в цілому або конкретної наукової дисципліни. Прикладами останнього є виникнення в методології фізики методології квантової механіки, а в останній — методології квантової теорії поля. Крім того, конститууються й аналітичні дисципліни, які є «наскрізними» для всіх інших аналітичних дисциплін (наприклад, логіка науки, аксіологія науки).

У рамках середньомасштабного бачення реалізується перша фаза аналітичного вивчення науки. Вона характеризується тим, що в рамках уявлень про науку в цілому, що сформувалися на доаналітичній стадії, виокремлюється й заглиблюються знання про окремі наукові дисципліни й конкретні специфічні аспекти науки, конкретизуються й уточнюються притаманні тільки їм властивості й закономірності аналізу однотипних наукових явищ, розробляється специфічний для аналітичного дослідження окремих наукових дисциплін понятійний апарат, методи й прийоми міркування, формуються різні поля вирішених проблем і проблем, що вимагають свого розв'язання.

ВЕЛИКОМАСШТАБНИЙ ВИМІР

У рамках великомасштабного бачення конкретна наукова дисципліна з'являється у вигляді мінливого конгломерату як мирно співіснуючих, так і конкуруючих одна з одною конкретних дослідницьких програм (шкіл, напрямків, концепцій, підходів, проблемних полів тощо) і породжуваних ними систем знання. На відміну від попередніх, це бачення характеризується тим, що на опис і пояснення однієї й тієї ж досить вузької предметної області претендують, з одного боку, різні дослідницькі програми, а з другого — різні навіть у рамках однієї й тієї ж програми системи знання. Саме на цьому рівні з'являється необхідність використання такої ефективної форми знання й пізнання, як наукова теорія, й такого її конструктивного компонента, як моделі досліджуваних об'єктів.

Якщо звернутися до досвіду природничих, соціологічних й економічних наук, то можна виявити, що кожній науковій теорії властивий однотипний спектр взаємозалежних моделей. Вони задають, а по-перше, уявлення про те, що вважається існуючим у досліджуваній предметній області, а по-друге, проблеми, які можна розв'язати з її допомогою. Із прийняттям ученим теорії як важливого інструмента дослідження та бачення певної сфери чи аспекту реальності, він фактично займається тільки тими проблемами, які можна сформулювати мовою властивостей і відносин, репрезентованих моделями даної теорії. Існування теорії переводить метод висування *ad hoc* гіпотез у ранг безнадійно застарілих. Добровільно обмежуючись рамками певної нової теорії, дослідник заміщує свої інтуїтивні або попередні модельні уявлення про досліджуваний об'єкт його новими точними моделями. Безпосереднім об'єктом *теоретичного мислення* вченого, тобто *мислення в рамках теорії*, виявляються теоретичні моделі, тоб-

то моделі як притаманні даній теорії структури репрезентації деяких властивостей і відносин досліджуваних явищ. Висновки, отримані в ході аналізу теоретичних моделей, потім переносяться вченим на об'єкти, що моделюються. Але ці висновки обов'язково зіставляються з наявним масивом даних, і в ідеалі повинні приводити до одержання раніше невідомих даних, які мають бути передбачені або підтверджені цими висновками. У цьому сенсі кожна теорія дещо обмежує свободу польоту думки й творчої фантазії вченого, багаторазово підсилюючи при цьому, метафорично говорячи, швидкість, ефективність, економічність і дальність його мислення. Крім того, що точніша модель, то специфічніші та складніші методи її конструювання, аналізу та перевірки.

У ЛМФН 60—80 років ХХ століття ці обставини зазвичай нівелювалися завдяки тому, що більшість використовуваних у ній змістовних моделей науки носила винятково словесний та фрагментарний характер і рідко вимагала для свого вираження допомоги точних засобів. Тоді, коли «класики» ЛМФН обмежувалися точним логічним аналізом якихось простих аспектів чи фрагментів систем наукового знання, то вони сподівались, що їх достатньо для адекватного відтворення уявлень про системи в цілому. Фактично, такий підхід, якщо використовувати як критерій пізнавальної цінності принцип верифікації, давав змогу провести демаркацію між наукою та ненаукою, але не був ефективним, коли виникала потреба аналізувати відмінності між різними науками та окремими дисциплінами в їхніх межах. Тому аналітичні дослідження цих років були, як правило, дрібномасштабними.

Крім того, не позбавлене підстав припущення, що більшість радянських методологів і філософів науки, що не використовували єдині на той час точні/формальні, тобто логічні, засоби, інтуїтивно як адекватний апарат дослідження науки розглядали діалектико-матеріалістичну філософію, яку багато хто з них цілком щиро намагався розвивати й модернізувати. Зрозуміло, що її категоріальний апарат не давав можливості займатися такими «дрібничками», як розгорнуті реконструкції конкретних систем наукового знання. Такий аналіз розцінювався як занурення в деталі, які апіорі не мали філософського значення.

Підсумовуючи, підкреслимо, що з виникненням точних реконструкцій наукових теорій починається справжній за духом та методами *науковий* аналіз власне самих наукових теорій.

Дійсно, наукове дослідження за допомогою наукової теорії певної сфери реальності починається з того, що науковець дивиться на цю сферу крізь призму моделей, притаманних цій тео-

рії й займається лише тими проблемами, які є сенс формулювати мовою цих моделей. Відповідно, виникнення точних реконструкцій наукових теорій не залишає аналітику іншої можливості, ніж застосовувати ці реконструкції в аналізі теорій. Він вимушений відмовитися від різних непов'язаних наративів про теорії, від застосування хаотичних відомостей про історію її виникнення, від фрагментарних цитувань засновників теорії та їхніх послідовників, від використання загальних тривіальних філософських та культурологічних посилянь. Все, що аналітик має сказати про наукову теорію, повинно бути сказано в рамках застосованої ним реконструкції цієї теорії. Це не означає, ще він назавжди приречений залишатися в залізній клітці обраної реконструкції. Якщо вона виявилася неадекватною для вирішення певних проблем аналізу теорії, то методолог вільний, ба більше, зобов'язаний вийти з цієї клітки, щоправда, лише для того, щоб перейти до іншої. Якщо аналітик бажає бути науковцем, а не оповідачем цікавих анекдотів та байок про теорію, її творців та історію, у нього не залишається іншої можливості, як аналізувати теорію на ґрунті побудови, удосконалення та зміни її реконструкцій. Точно таким чином, при з'ясуванні обмеженості конкретної наукової теорії науковець відмовляється від неї, але не відмовляється від пошуків, конструювання та застосування більш ефективної та адекватної теорії. Фіксація конкретної реконструкції теорії та проведення аналітичних досліджень у її рамках відкриває шлях для впровадження критерію фальсифікації в самі аналітичні дослідження науки, тому що за допомогою точних реконструкцій відкривається можливість робити стосовно наукових теорій припущення, які можуть бути спростовані шляхом «емпіричного» дослідження самих теорій.

Будь-яка реконструкція будується не на пустому місці, а на ґрунті деяких попередніх уявлень про об'єкт, який реконструюють. Викладемо, на нашу думку, сучасні змістовні уявлення про наукові теорії.

ПОЛІСИСТЕМНІСТЬ НАУКОВИХ ТЕОРІЙ

З'ясування того, чим є реальні наукові теорії як евристичні й ефективні форми організації знання та його зростання, тобто пізнання, є найважливішим завданням та фундаментом аналітичних досліджень науки. Необхідно підкреслити, що наукові теорії не є універсальними «чарівними паличками», використання яких без зайвих інтелектуальних зусиль дає можливість розв'язати будь-

які питання, що виникають у ході пізнання. Багато проблем, особливо у сфері соціального пізнання, можуть бути розв'язані на основі здорового глузду, інтуїції, практичного досвіду, загальних міркувань тощо. Реальна потреба в теоріях з'являється тільки на «просунутих» етапах пізнання досліджуваного об'єкта, коли вже досить накопичено достовірної інформації про його властивості й відносини з іншими об'єктами, висунуті й підтверджені розумні припущення про його внутрішню будову й закономірності його функціонування й зміни, виділені осмислені і реальні завдання його дослідження. Серед факторів, які уможливають створення наукової теорії, варто згадати й появу реальних можливостей для перевірки висунутих у її рамках гіпотетичних тверджень шляхом їхньої фальсифікації й верифікації за допомогою емпіричного (в ідеалі, експериментального кількісного) дослідження й т.п. Інакше кажучи, побудові теорії (а часто й декількох теорій) досліджуваного об'єкта передують тривала й трудомістка «чорнова», «нетеоретична» робота з його вивчення. Підсумком є свого роду концептуальне огранування об'єкта, що відокремлює істотне від несуттєвого, випадкове від необхідного, універсальне від одиничного, об'єктивне від суб'єктивного, абсолютне від відносного, гадане від дійсного, зовнішнє від внутрішнього тощо.

Більше того, для виконання покладених на теорії функцій, а це насамперед з'ясування, опис і пояснення статичної, динамічної й взаємозв'язків досліджуваного об'єкта, а також прогнозування, принаймні, деяких аспектів його майбутньої поведінки, теорії повинні містити в собі цілий комплекс складних внутрішніх структур. Тільки деякі з них, а саме — логічні й лінгвістичні структури, вважаються більшістю сучасних аналітиків структурами, які складають головну родову ознаку наукових теорій. Практично тільки меншість із них звертає увагу на структури, у центрі яких перебувають абстрактні моделі досліджуваних об'єктів.

Роль і значення моделей як необхідних структурних компонентів наукових теорій знайшли своє відображення в деяких аналітичних реконструкціях наукової теорії, що виникли наприкінці минулого сторіччя. З їхнього погляду, абстрактні моделі є необхідними й фундаментальними компонентами будь-якої наукової теорії. Мається на увазі насамперед структуралістська реконструкція, висунута американським філософом Дж. Снідом в 1971 р. Протягом останніх тридцяти років вона розвивається ним і його німецькими колегами В. Бальцером, К.У. Мулінесом¹⁹, а також їхніми німецькими та іспанськими послідовниками. Фактично на змістовному рівні аналізу на принципову роль

абстрактних моделей звертали і звертають увагу й інші дослідники²⁰. Але на відміну від структуралістів вони обмежуються лише змістовним, неформальним розглядом будови, властивостей та функцій абстрактних моделей, що істотно звужувало евристичний потенціал такого підходу. Запропонована в 1985 р. структурно-номінативна реконструкція²¹ поєднує та розвиває ці та інші реконструкції наукової теорії.

Відповідно до структурно-номінативної реконструкції, будь-яка наукова теорія як високорозвинена система знання й інструмент пізнання, тобто інструмент отримання нового знання, містить п'ять підсистем найвищого рівня ієрархії. Це — логіко-лінгвістична, модельно-репрезентативна, проблемно-евристична, прагматико-процедурна і об'єднавча підсистеми. У рамках структурно-номінативної реконструкції на конкретних прикладах аналізу (*case-studies*) реальних наукових теорій із найрізноманітніших наук продемонстровано, що всі вони дійсно мають ці підсистеми. Зрозуміло, що в різних наукових теоріях ці підсистеми перебувають на різних рівнях розвитку.

У гуманітарних науках майже всі претенденти на звання теорії мають підсистеми, які сформульовані за допомогою практично звичайної мови з деякими вкрапленнями спеціальної термінології. Притаманні їм моделі не дуже відрізняються від наочних уявлень про досліджувані реалії. Методи та процедури розв'язування завдань переважно ґрунтуються на застосуванні неформальної логічної аргументації. Близькість до звичайних уявлень та буденної мови обумовлює відсутність чітких меж між різними гуманітарними теоріями і створює ілюзію легкості переходу від однієї до іншої такої теорії, не породжує певне коло стандартних проблем, які повинні бути вирішеними, не змушує дослідників обмежитися розв'язанням цих проблем тощо. Переконливість тієї чи іншої гуманітарної теорії поки що значно більше залежить від письменницьких та риторичних здібностей і адміністративного статусу її автора, ніж від сили використаних аргументів.

У деяких суспільних науках, наприклад, економіці та соціології, спостерігається тенденція до побудови та використання точних моделей досліджуваних реалій. Вражаючим прикладом є нова галузь фізичної економіки (*econophysics*), яка плідно застосовує методи математичної фізики для моделювання економічних процесів²². Це поступово призводить до якісних змін в усіх підсистемах відповідних теорій.

У природничих науках, які систематично використовують різні математичні мови для побудови точних моделей досліджува-

них реалій, математика пронизує всі підсистеми, наприклад, сучасних фізичних теорій.

У математичних науках ще більш, ніж у природничих, математизуються проблемно-евристична та прагматико-процедурна підсистеми. Але навіть у них дослідження математичних об'єктів здійснюються за допомогою конструювання їхніх математичних моделей.

Проведені структурно-номінативні *case-studies* наукових теорій з різних наук дають змогу висунути аналітичну гіпотезу про те, яку внутрішню будову повинна мати будь-яка теорія, щоб виконувати належні їй функції. Дотепер спроби фальсифікації цієї гіпотези шляхом конкретного аналізу найрізноманітніших теорій були безуспішними.

Узагальнено кажучи, у природничих і математичних, а також у деяких соціально-економічних науках теорії функціонують як такі необхідні форми організації пізнавальної діяльності, без яких неможлива постановка, формулювання й розв'язування проблем дослідження конкретних предметних областей²³.

Опишемо коротко деякі з існуючих точних реконструкцій наукових теорій.

СТАНДАРТНІ РЕКОНСТРУКЦІЇ

Головні ідеї стандартного моделювання наукових теорій сформулювали представники Берлінської школи (Г. Рейхенбах) та Віденського кола (М. Шлік, Р. Карнап та інші). Вони прагнули зрозуміти за допомогою строгих термінів математичної логіки побудову та характер теорій некласичної фізики, зокрема теорії відносності та квантової механіки. Їх намагалися реконструювати наступним чином. Теорію моделювали як деякий фрагмент першопорядкового числення предикатів із тотожністю. Відповідно до цього, в теорії виділяли три класи термінів: 1) логічні та математичні; 2) так звані теоретичні та 3) терміни спостереження, які отримували інтерпретацію за допомогою посилання на безпосередньо спостережувані об'єкти або їхні безпосередньо спостережувані властивості. Теоретичні терміни розуміли як прості скорочення описів, що посилаються на спостережувані явища та відповідні терміни спостереження. Іншим важливим компонентом стандартної реконструкції є правила відповідності, що встановлюють зв'язки між термінами спостереження та спостережуваними (вимірюваними) фактами.

Як наслідок розвитку та уточнення цих ідей з'явилося декілька різних стандартних реконструкцій знання. Вони мають дві спільні риси. Перша пов'язана з використанням математичної логіки і математичної лінгвістики для побудови та аналізу реконструкцій теорій. Друга — з розгляданням теорій як упорядкованої системи тверджень. Своєю чергою, твердження конструюють із застосуванням засобів теоретичної мови та/або мови спостереження. При цьому деякі елементи теоретичної мови отримують часткову інтерпретацію за допомогою елементів мови спостереження.

Таким чином, стандартні реконструкції розглядають теорії як специфічні системи тверджень і займаються перш за все вивченням їхніх дедуктивних та лінгвістичних структур. Враховуючи те, що теорії є основою наукового знання, не дивно, що мали місце спроби відтворити за допомогою тільки цих структур всі інші структури наукового знання та пізнання. Прикладом є модель наукового пояснення, що була висунута К. Гемпелем та П. Опенгаймом²⁴.

Як і будь-які інші наукові моделі, стандартні реконструкції дають змогу розв'язувати в їхніх межах лише деякі специфічні проблеми. Вони стосуються, зокрема, питань про ґрунтовність дедуктивних та індуктивних виведень (висновків); про такі властивості систем наукового знання як повнота, послідовність, замкнутість; про відношення між системою знання та її предметною галуззю тощо. Отримані в цій сфері доробки належать К. Гемпелю, А. Тарському, К. Геделю та іншим²⁵.

Більшість прихильників стандартних реконструкцій вважає, що ці реконструкції можуть бути застосовані до аналізу будь-яких систем математичного та емпіричного (фізичного, хімічного, біологічного, соціологічного тощо) знання. Залежно від рівня претензій відповідні дослідження можуть характеризуватися через різні комбінації дрібномасштабних, формально-логічних, дескриптивних, прескриптивних значень класифікаційних ознак. З точки зору використання лише фрагментів окремих систем знання, здебільшого лише як ілюстрацій до отриманих результатів, а не як об'єктів повного аналізу, ці дослідження мають такі окремі значення предметності, як мовні, логічні та процесуальні.

Враховуючи нехтування будь-якими позанауковими чинниками філософської чи культурної природи, стандартні дослідження можна розглядати як такі, що належать до інтерналістської аналітики науки.

Орієнтація стандартних реконструкцій на аналіз спільних рис існуючих зрілих теорій й незначна кількість спроб застосу-

вання їх до опису й пояснення генезису й еволюції конкретних теорій не дає змоги впевнено асоціювати більшість стандартних досліджень як динамічні. Поряд із цим деякі аналітики застосовують стандартні реконструкції до опису процесів розвитку наукового знання, що мало наслідком появу так званої кумулятивної моделі розвитку знання. Відповідно до цієї моделі розвиток знання трактують як послідовне та незаперечне додавання фрагментів нового знання до існуючого. Природно поставити запитання про адекватність кумулятивної моделі дійсному історичному розвитку систем наукового знання. Здається, що ця модель суперечить відомим емпіричним закономірностям розвитку наукового знання.

Одним з найважливіших етапів на цьому шляху були праці К. Поппера, який звернув, зокрема, увагу на важливість урахування в процесі розвитку системи наукового знання процесу фальсифікації та висунення й розв'язування наукових задач²⁶.

ІСТОРИКО-КУЛЬТУРНІ РЕКОНСТРУКЦІЇ

Більшість досліджень, об'єднаних під цією назвою, належить до великомасштабних, неформальних, динамічних та контекстуалістських. Вони базуються здебільшого на детальному вивченні історії розвитку окремих систем наукового знання і беруть до уваги не лише внутрішньонаукові, а й зовнішні соціальні та культурні чинники їхньої зміни.

Незважаючи на те, що прихильники історико-культурних реконструкцій за малим винятком не використовують точних та формальних засобів, вони включають до своїх реконструкцій більше конститутивних компонентів знання порівняно зі стандартними моделями, тобто їхні окремі випадки всі разом охоплюють всі значення критерію предметності.

Наприклад, модель наукового розвитку, запропонована І. Лакатосом²⁷ і відома під назвою методології науково-дослідницьких програм, розглядає розвиток систем знання як зміну відповідних програм. Як компоненти програм вона тлумачить специфічні норми та евристики, а також тверде ядро та захисне коло допоміжних гіпотез. Добре відома модель розвитку науки, що належить Т. Куну²⁸, виділяє інші конститутивні елементи систем знання та їхнього розвитку. Серед них парадигми, загадки, інтердисциплінарна матриця, нормальний та революційний етапи наукового розвитку тощо. В моделі Л. Лаудана²⁹ значну увагу приділено цінностям і проблемам як компонентам систем знання, що розвиваються.

Більшість прихильників історико-культурних реконструкцій скептично ставляться до застосування формальних засобів у методології науки і, як правило, не будують і не використовують формальні реконструкції будови та розвитку систем наукового знання. Це дає підставу вважати відповідні дослідження неформальними. Таке ставлення можна пояснити тим, що історико-культурні реконструкції виникли як реакція на неадекватність стандартних реконструкцій при описі процесів розвитку систем наукового знання. Останні здебільшого застосовували формальні засоби математичної логіки, які не є здатними для значної частини конститутивних компонентів наукового знання, що індукують значення предметності, за винятком тих, що пов'язані з формальними численнями (логіками) та логічними процесами виводу. Не застосовуючи інших засобів, крім неформальних, більшість аналітиків культурно-історичного зразка дійшла висновку про неефективність будь-яких формальних і точних засобів в описі процесів зростання науки. Але ситуація змінилася з початком застосування в методології науки теоретико-множинних засобів.

СТРУКТУРАЛІСТСЬКІ РЕКОНСТРУКЦІЇ

Аналітичні реконструкції цього типу використовують теоретико-множинні засоби. Базисними конститутивними компонентами цих реконструкцій є абстрактні моделі об'єктів з предметної галузі систем знання. Ці моделі описуються за допомогою теоретико-множинних засобів і репрезентують властивості та відношення модельованих об'єктів. На множинах таких моделей визначають різні теоретико-множинні структури, які відтворюють на аналітично-реконструктивному рівні розмаїття типів моделей об'єктів, обмеження, закони, аплікації (застосування систем знання) тощо. З цього можна зробити висновок, що структуралістські дослідження є метатеоретичними, статичними та динамічними, формальними, мовними, дескриптивними, експлікативними, аплікаційними, метаадекватними тощо.

Взагалі стандартні аналітичні реконструкції відтворюють упорядкованість систем наукового знання, що пов'язана з дедуктивними відношеннями між твердженнями. Навпаки, структуралістські реконструкції відтворюють упорядкованість системи знання, що пов'язана з репрезентацією її предметної галузі в самій системі знання. У цьому сенсі структуралістські реконструкції відображають не дедуктивні, а репрезентативні властивості та структури систем знання.

Дж. Снід запропонував серію застосувань структуралістських реконструкцій до аналізу конкретної системи фізичного знання — класичної механіки³⁰. У наступних працях³¹ він та його співавтори В. Бальцер та К. Мулінес, а також В. Штегмюллер розробили структуралістський опис різноманітних систем наукового знання (від фізичних до соціологічних і психологічних), процесів їх розвитку, а також відношень між ними³². Цей опис стосується як окремих систем знання, так і всього знання в цілому, тому відповідні дослідження можуть характеризуватися залежно від предмета вивчення всіма значеннями критерію масштабності. Понад те, існує можливість включити до структуралістських реконструкцій деякі структури, що репрезентують індивідуальних носіїв знання, наукові спільноти та наукові генерації. Це дає підстави вважати деякі структуралістські дослідження контекстуалістськими. Цікаво, що структуралістські моделі можуть функціонувати як теоретичні засади для опису та пояснення деяких закономірностей розвитку науки, що створюють базу для історико-культурних моделей³³.

ІМІТАЦІЙНІ РЕКОНСТРУКЦІЇ

Новий тип формальних динамічних аналітичних реконструкцій пов'язаний з комп'ютерною імітацією систем наукового знання. Імітаційні реконструкції реалізуються у вигляді програм для обчислювальних машин. Ці програми, які обробляють сукупності даних, що репрезентують уявлення аналітиків та істориків науки про деякі факти та гіпотетичні закономірності історії науки на фіксованому етапі її розвитку. Отримані після комп'ютерної обробки нові дані інтерпретують як фактичні твердження про наступний етап розвитку і порівнюють з уже відомими фактами. Таким чином, вдається перевіряти правдоподібні припущення про існування тих чи тих закономірностей розвитку систем наукового знання. Прикладами є імітаційне моделювання деяких закономірностей формування систем знання³⁴ та його розвитку³⁵, зокрема, таких його епізодів, як наукові відкриття³⁶.

Побудова та ефективне застосування імітаційних реконструкцій стають можливими завдяки тому, що вони відтворюють такі важливі компоненти систем знання, як операції, процедури, алгоритми та методи. Будь-які зміни наукового знання моделюють як застосування таких компонентів або їх систем до деякого початкового стану системи знання. Аналітичні імітаційні досліджен-

ня здебільшого є метатеоретичними. Але з них можливо абстрагувати принципи, що можуть бути використані для розроблення з будь-якими значеннями критерію масштабності.

СТРУКТУРНО-НОМІНАТИВНІ РЕКОНСТРУКЦІЇ

У процесі розвитку структурно-номінативного напрямку було запропоновано декілька реконструкцій систем наукового знання³⁷. Кожна наступна реконструкція включала попередню і відтворювала більше аспектів, властивостей та структур, ніж попередня. Спільними рисами всіх структурно-номінативних моделей є: 1) полісистемність будь-якої окремої системи наукового знання, в якій можна виокремити логіко-лінгвістичну, модельно-репрезентативну, прагматико-процедурну, проблемно-евристичну системи та систему зв'язків; 2) ієрархічна побудова підсистем системи наукового знання, кожна з яких налічує кілька десятків рівнів; 3) застосування теорії іменованих множин³⁸ та теорії абстрактних властивостей³⁹ для опису властивостей, структур, внутрішніх та зовнішніх зв'язків систем наукового знання.

Структурно-номінативні реконструкції систем наукового знання дають змогу з'ясувати зв'язки між раніше запропонованими аналітичними реконструкціями⁴⁰. Зі структурно-номінативної точки зору вони відтворюють різні, але тісно пов'язані аспекти та підсистеми систем знання. Деякі загальні міркування та численні конкретні дослідження дають підстави стверджувати, що ці аспекти лише частково були репрезентовані попередніми реконструкціями знання. Наприклад, стандартні реконструкції відтворюють деякі важливі, але не всі властивості та структури логіко-лінгвістичних підсистем систем наукового знання, а структуралістські реконструкції — модельно-репрезентативних підсистем. У цьому сенсі структурно-номінативне моделювання дає більш повну, детальну та глибоку картину цих аспектів. Воно також привертає увагу до тих важливих аспектів систем наукового знання, на які раніше не звертали увагу методологи⁴¹.

Наприклад, структурно-номінативні реконструкції припускають, що реальні системи наукового знання містять набагато більше типів мов, ніж це припускалося стандартними моделями, що вводять теоретичну мову та мову спостережень⁴². Насправді є вагомі аргументи на користь виділення спеціальних груп мов для кожної з підсистем системи знання. Прикладом є мови для опису операцій та мови для формулювання проблем. Порівняно зі структуралістськими реконструкціями структурно-номінативний

підхід⁴³ виділяє більше типів моделей об'єктів з предметної галузі системи знання та структур, які пов'язані з цими моделями. У структурно-номінативному підході вводять та розвивають уявлення про номологічні структури, що об'єднують так звані звичайні закони, принципи симетрії тощо різних рівнів і порядків, та ідею різних форм законів та їхніх ієрархій (модельних, проблемних, операційних, процедурних тощо)⁴⁴. Порівняно з іншими аналітичними підходами значну увагу в структурно-номінативному підході приділяють специфічним оцінкам систем наукового знання, яке закладає засади послідовної та розвинутої аксіології наукового знання⁴⁵. Останню розуміють як систему взаємопов'язаних оцінок, цінностей та норм, що мають відношення до систем наукового знання, їхніх компонентів та процесів його зростання.

Значну увагу в структурно-номінативному напрямку приділяють розгляду структурних особливостей наукових теорій як потужних механізмів формулювання і розв'язування задач і проблем⁴⁶, а також тлумаченню наукової теорії крізь призму системи пов'язаних з нею пізнавальних дій⁴⁷. Взагалі в структурно-номінативній перспективі встановлюється нетривіальна взаємодія між різними дисциплінарними аналітичними дослідженнями різних значень масштабності⁴⁸. За допомогою структурно-номінативної реконструкції були досліджені деякі риси як систем наукового знання й пізнання взагалі⁴⁹, так і математичних⁵⁰, фізичних⁵¹, педагогічних⁵², політичних та економічних⁵³ і соціологічних⁵⁴ теорій.

У деякому сенсі структурно-номінативна перспектива відіграє в аналітиці науки роль аналога квантового корпускулярно-хвильового дуалізму. Суть останнього полягає у визнанні дуальної природи матерії на її субатомному рівні. Залежно від умов експерименту субатомні конституенти проявляють властивості або часток, або хвиль. Подібно до цього, структурно-номінативне моделювання дає змогу розглядати інші моделі систем наукового знання як такі, що відтворюють різні властивості систем знання, що доповнюють одна одну. Іншими словами, залежно від мети дослідження, умов та засобів аналітичного дослідження системи наукового знання демонструють той чи той перелік своїх властивостей.

Структурно-номінативні дослідження можуть характеризуватися будь-якими значеннями з наведених вище ознак. З цього не випливає, що структурно-номінативний підхід спроможний розв'язати будь-яку проблему аналітики науки. Але він дає більш потужні та ефективні засоби для аналітичного дослідження, ніж інші запропоновані підходи.

У структурно-номінативних дослідженнях відбувається перехід від, так би мовити, телескопічного/дрібномасштабного розгляду науки, коли вона тлумачиться як форма суспільної свідомості, до мікроскопічного/метатеоретичного бачення, коли зосереджуються на аналітичному осмисленні конкретних систем наукового знання та пізнання, їхніх особливостях, деталях взаємовідношень між ними та закономірностях їхнього історичного розвитку.

БАГАТОЗНАЧНІСТЬ ТЕРМІНА «ПРАВОВА ТЕОРІЯ»

Спробуємо дати стислий структурно-номінативний аналіз застосування терміна «теорія» у сучасному правознавстві та його філософії.

Якщо виходити з того, що правознавство як наука має справу з винятково складним об'єктом дослідження, то при його дрібномасштабному розгляді оперування терміном «правова теорія» у сенсі *теорія права* є, принаймні, дискусійним. Справа в тім, що за своєю природою жодна теорія як форма знання і пізнання не в змозі охопити все право. Пов'язано це насамперед із тим, що складність права в цілому обумовлює висунання таких його різноманітних моделей, що репрезентують його різні сторони й галузі, і які в силу цього в багатьох випадках проблематично об'єднати в рамках однієї, єдиної теорії.

Якщо вже у фізиці, з її набагато простішими об'єктами дослідження, відсутня теорія *physis (природи)*, а є численні фізичні теорії, то тим більше проблематична загальна єдина теорія права в цілому.

Відповідною дрібномасштабному баченню формою знання і пізнання виступає сукупність загальних для всіх інших бачень положень і принципів. У фізиці їхніми прикладами є, наприклад, різні закони збереження і принципи симетрії, а в правознавстві — принцип верховенства права і вимога справедливості.

Як ілюстративний приклад розглянемо більш конкретно зміст, який асоціюють різні правознавці з терміном «правова теорія». Цей термін не є екзотичним у правознавстві і філософії права. Він часто зустрічається в назвах наукових монографій, підручників і статей. Цей термін присутній у достатку й у багатьох публікаціях. Праці, що його активно використовують, можна поділити, принаймні, на п'ять груп.

Перша група включає роботи, у яких терміни «правова теорія» чи «теорія права» є синонімами термінів «правова наука»,

«наука про право» чи «правознавство». Прикладами є книги Р. Познера⁵⁵ й А. Арніо⁵⁶, а також стаття Дж. Реза⁵⁷. Іноді такі роботи асоціюються з прізвищами відомих правознавців або філософів, які висловлювали нетривіальні думки стосовно права⁵⁸.

У другу групу входять публікації, в яких термін «правова теорія» позначає специфічний аспект чи ракурс аналітичного розгляду права. До неї належать, зокрема, книги Р. Алексі⁵⁹, П. Мортон⁶⁰, Б. Таманаха⁶¹ і К. Велмана,⁶² а також статті багатьох авторів⁶³.

Для третьої групи характерна інтерпретація терміна «теорія» як позначення певної галузі правознавства. Як ілюстрацію можна вказати книги Ф. Боббіта⁶⁴ і С. Бакла⁶⁵.

У четверту групу входять роботи, в яких уживання терміна «правова теорія» наближує чи отожднює його з термінами «філософія права», «правова філософія» та «юриспруденція». Прикладами є підручник за редакцією Л. Темпелмена⁶⁶ й енциклопедичний словник за редакцією Д. Паттерсона⁶⁷.

М. Ван Хоеке проаналізував тісний зв'язок між правовою теорією і філософією права⁶⁸. Цей же автор відзначив, що «юриспруденція в англо-саксонському сенсі охоплює континентальну європейську правову теорію і частину її правової філософії»⁶⁹. Таким чином, з його погляду правова теорія може розумітися як систематична спроба критичного вивчення права за допомогою будь-яких методів, включаючи філософські. Це розуміння, з одного боку, припускає розмежувальну лінію між правом як спеціалізованою людською діяльністю і рефлексією над правом. Метою правових наук є опис і пояснення права, яким воно є, а метою правової теорії — осмислення і права, і правових наук. З другого боку, це розуміння розмиває межі між правовою теорією, філософією права і юриспруденцією як правознавством.

Представлені в згаданих роботах системи правового знання, які їхні автори та прихильники називають теоріями, є, кожна по-своєму, дрібномасштабними. З одного боку, вони претендують на включення у свою предметну галузь або права в цілому, або якогось його універсального аспекту. З другого боку, вони отожднюють правову теорію або з окремою правовою наукою, тобто з правознавством, узятим у його середньомасштабному вимірі, або з усією сферою рефлексії над правом.

Якщо дотримуватися розуміння терміна «теорія» у сучасній аналітиці науки, то його використання у всіх перерахованих вище ситуаціях є плеонастичним, тобто без нього цілком можна обійтися. Замінюючи більш традиційні, але не настільки модні

та престижні терміни, термін «теорія» не привносить ніякого додаткового змістовного/значеннєвого навантаження. Більш того, його використання мовби дає індульгенцію на самоусунення дослідника від рішення актуальних практичних проблем права і правознавства. Він також претендує на побудову теорії як дуже абстрактної, далекої від практики, універсальної й тому малозмістовної конструкції. Розуміючи інтуїтивно абстрактність і практичну безплідність так званих «теорій», багато правознавців продовжують займатися їхнім конструюванням, намагаючись не виглядати занадто приземленими на тлі аналогічної «теоретичної» діяльності своїх колег.

П'ята група правових публікацій використовує термін «теорія» як назву для деякої форми організації і конкретних систем правового знання та їхнього росту. Від інших систем знання такі теорії відрізняються великими ступенями логічної упорядкованості, обґрунтованості, переконливості, ефективності, спрямованості на рішення конкретних проблем, явним чи неявним включенням у їхній склад моделей тощо.

Правові теорії в цьому сенсі є локальними, оскільки відіграють роль складного і високоспеціалізованого механізму одержання нового знання про деяку локальну область дослідження, тобто на рівні метатеоретичного виміру права.

Прикладом локальної правової теорії може бути відома книга Герберта Харта *Концепція права*. Цю книгу переважно трактують як творче й ефективне застосування лінгвістичної аналітичної філософії до вивчення права. Однак вона може також розглядатися як вражаючий виклад могутньої пояснювальної і прогностичної локальної правової теорії, в якій присутні всі основні підсистеми наукової теорії. «Невидимість» такої теорії може бути пояснена перевагою в часи Харта і навіть зараз так званої стандартної реконструкції наукових теорій, яка не звертала уваги на такий важливий компонент наукових теорій, як властиві їм моделі об'єктів із її предметної галузі. Можна продемонструвати, що хартівська теорія правової системи містить у досить розвинутому вигляді всі підсистеми наукової теорії, що передбачаються структурно-номінативною реконструкцією. Причому усі вони будуються, описуються, використовуються й аналізуються за допомогою ресурсів природної мови і неформальних правових уявлень.

Сам Харт фактично не використовував термін «теорія» для позначення власної теорії. Він волів використовувати термін «модель». У передмові він писав, що «велика частина книги розгля-

дає недоліки простої моделі правової системи, побудованої відповідно до імперативної теорії Остіна»⁷⁰. Фактично він запропонував оригінальну модель правової системи, яка включає первинні і вторинні правила, що є відмітною рисою його власної теорії правової системи. Між іншим, Харт використовував термін «теорія» понад 300 разів, термін «поняття» більш 100 разів і термін «модель» близько 30 разів. Таким чином, іншою назвою його книги могла б бути *Теорія права*.

Більш сучасними прикладами локальних правових теорій є контрактні теорії права⁷¹. Як можна продемонструвати, деякі їх конкретні варіанти мають всі підсистеми⁷², про які йдеться у структурно-номінативній реконструкції.

На превеликий жаль, вітчизняні дослідники в своїх працях, присвячених конструюванню власних правових теорій чи аналізу існуючих правових теорій, не враховують методологічних уроків цієї класичної праці, не кажучи про сучасне розуміння наукових теорій⁷³.

У світлі вищесказаного виявляється, що не кожна іменована «правовою теорією» спроба уточнення старої інформації, а також збору, «добування», систематизації або організації упорядкування нової інформації, заслуговує на таку назву. Не набувають автоматично статусу теорій і результати всеосяжних і тому мало-змістовних узагальнень і формального абстрагування. Не буде перебільшенням сказати, що в переважній більшості випадків використання терміна «теорія» у правознавстві і філософії права є недоречним і може бути замінено більш «скромними» термінами типу «доктрина», «точка зору», «погляд», «думка», «представлення», «бачення», «припущення», «опис», «систематизація», «класифікація» тощо.

Нерідко єдиною «підставою» для вживання терміна «теорія» для позначення результатів пізнавальної діяльності в правовій сфері служить посадовий статус і академічні регалії їхніх продуцентів. Тому не дивно, що публічне існування таких теорій зазвичай припиняється зі звільненням «видатними теоретиками» займаних ними адміністративних посад. Хоча ці теорії нерідко згадуються у вітчизняних історіях відповідних наук, створюючи видимість традиції і наступності, але практично неможливо знайти сліди їхнього ефективного використання при вирішенні актуальних концептуальних і практичних правових проблем.

Таким чином, функціонування терміна «теорія» у сучасній правовій літературі є багатозначним і не стандартизованим⁷⁴. Усвідомлення цієї обставини може стимулювати більш обережне

ставлення правознавців і правових філософів до вживання терміна «правова теорія» і позначених за його допомогою форм організації знання і пізнання. Крім того, використання сучасних реконструкцій наукових теорій може виступати як нормативний регулятив, що направляє й орієнтує пізнавальну діяльність правознавців у їхньому природному прагненні будувати й застосовувати практично ефективні правові теорії.

СУЧАСНІ ВІТЧИЗНЯНІ РЕІНКАРНАЦІЇ «ЛОГІКИ НАУКОВОГО ПІЗНАННЯ»

Таким чином, за час, що минув по скону П.В. Копніна, виникли й розвиваються чисельні змістовні й формальні реконструктивні напрямки аналізу наукових теорій. На думку автора, ці напрямки не знайшли належного відображення як у статтях з *Філософського енциклопедичного словника*, так і в окремій статті, присвяченій науковій теорії⁷⁵.

Застосуємо введені ознаки та їхні значення для змістовної характеристики різних сучасних реалізацій проекту «логіки наукового пізнання». Підкреслимо, що в сучасній українській філософії практично не вживається словосполучення «логіка наукового пізнання». Замість нього більш поширені терміни «логіка науки», «методологія науки» та «філософія науки». Їх застосування вказує на розробку різних аспектів вихідного наукового проекту, який виявився занадто складним, для розробки в рамках лише однієї наукової дисципліни. В результаті, як це відбулося зі спадщиною відомого шекспірівського персонажу — короля Ліра, свої вимоги права власності на висхідне предметне та проблемне поле логіки наукового пізнання висувують щонайменше три філософські дисципліни: *логіка науки*, *методологія науки* та *філософія науки*⁷⁶.

Зупинимося на їхніх тлумаченнях, як вони сформульовані у статтях у *Філософському енциклопедичному словнику* 2002 року видання. Будемо розглядати ці статті як узагальнення та підсумування розвитку й сучасного стану відповідних дисциплін не просто провідними вітчизняними фахівцями, але й найактивнішими їх розробниками. При цьому спробуємо стисло охарактеризувати ці дисципліни через сукупність аналітичних досліджень, що кожна з них зараховує до своєї парафії, характеризуючи дослідження за допомогою наведених вище класифікаційних ознак, тобто через опис реальних аспектів наукового знання та пізнання, на вивчення яких вони претендують, реконструкцій, методів

та засобів, які використовуються у вивченні цих аспектів, й проблем, які формуються та вирішуються в межах цих дисциплін.

Автори цих програмних та узагальнюючих статей, відомі українські дослідники, визнані фахівці у відповідних дисциплінах, пропонують таке бачення їхніх парафій.

Почнемо з логіки науки. Курсив належить автору даного розділу та використовується з метою привернути увагу до ключових з його точки зору моментів цих статей.

«Логіка науки — комплекс *філософських і формально-логічних* досліджень *структури* наукового знання. ... Логіка науки склалась як сукупність *методів* встановлення точного смислу *термінів* і тверджень *наукових теорій*, вивчення міри доказовості кожного з тверджень і аналізу надійності *методів* доказу. ... Логіка науки набуває дедалі більшого значення для з'ясування об'єктивної істинності теорій та перспектив їхнього розвитку. ... Логіка науки використовує різні *конкретно-методологічні підходи*, в тому числі *метатеоретичні* побудови, аналіз регулятивних принципів трансформації *теорій*, засоби інтерпретації, моделювання й розуміння *мови науки*. ... Аналіз змісту абстракцій, використовуваних сучасною наукою, з усією повнотою ставить питання про глибину відображення зовнішнього світу в поняттях. Нарешті, найважливіші результати метатеоретичних досліджень не можна зрозуміти без *філософського осмислення*. ... Аналіз *будови наукового знання, міри і характеру його обґрунтованості, форм зв'язку теорії з емпіричним матеріалом* неминуче й органічно включає вивчення *співвідношення теорії і об'єктивної дійсності*»⁷⁷.

Таким чином, до предметної галузі досліджень, які прагне об'єднати логіка науки, належать: 1) структура та будова наукового знання взагалі, яке розглядається без урахування його диференціації як на різні існуючі види (природничі, математичні, суспільні та гуманітарні науки), так і на окремі системи знання всередині цих видів; 2) мова науки; 3) обґрунтованість наукового знання; 4) смисл термінів і тверджень наукових теорій; 5) форми зв'язку теорії з емпіричним матеріалом; 6) співвідношення теорії і об'єктивної дійсності; 7) доказовість теоретичних тверджень і надійність наукових методів доказу; 8) відображення зовнішнього світу в поняттях.

Стаття наводить також певний перелік методів, які має використовувати логіка науки при вивченні своєї предметної галузі. Це — філософські, формально-логічні та конкретно-методологічні методи/підходи, в тому числі метатеоретичні побудови, регулятивні принципи трансформації теорій, засоби інтерпрета-

ції, моделювання й розуміння тощо. Виходячи з тези, що «важлива частина емпіричних теорій з формального боку не відрізняється по суті від математичних», стверджується, що «на дослідження їх перенесено методи, що виправдали себе в математиці»⁷⁸. Таке твердження охоплює як суто математичні методи, які існують в чисельних галузях математики, так і суто метаматематичні методи, які розроблені для аналізу аксіоматичних моделей окремих фрагментів систем математичного знання.

Нарешті, проблеми, якими опікується логіка науки, характеризуються лише через виокремлені вище компоненти її предметної галузі, тобто є проблемами, що виникають при їх вивченні.

З наведеного тлумачення можна зробити висновок, що якраз сучасна логіка науки є старшим легітимним нащадком логіки наукового пізнання. Більше того, посилення на конкретно-методологічні методи та філософське осмислення залишає місце як для методології науки, так і для філософії науки, як дисциплін, що вивчають, відповідно, наукові методи та розробляють засоби філософського осмислення науки. Відмітимо, що в статті про методологію науки є посилення на логіку науки та філософію науки, але в статті про останню відсутні будь-які посилення й на логіку науки, й на методологію науки. Звернемося до стислого розгляду цих статей.

«Методологія науки — ... складна і структурована самостійна теоретична дисципліна, яка вивчає *весь комплекс явищ*, що відносяться до інструментальної сфери науки та наукової діяльності. ... Методологія науки досліджує *сукупність пізнавальних засобів*, що застосовуються в науці, об'єктивні характеристики та властивості науки і наукової праці, які відіграють істотну роль в отриманні *об'єктивно істинних* наукових знань, а також нагромаджені емпіричні уявлення про них. На цій основі методологія науки *виробляє (!)* принципи, норми, правила, які організовують і спрямовують пізнавальну діяльність на досягнення нових наукових результатів. ... Сучасна методологія науки вивчає широке поле наукового знання, його *структуру, організацію, різноманітні моделі, форми систематизації та об'єктивної репрезентації*. Методологічні дослідження охоплюють *динаміку та розвиток* наукового знання, його *історичні, логічні та функціональні* типи, форми спадкоємності, концептуальні та формальні реконструкції відповідно до критеріїв наукової раціональності, здійснюють аналіз мови науки, аналізують на всіх рівнях *понятійний каркас* науки та її окремих дисциплін, з'ясовують засади розгортання наукового знання і виробляють загальні принципи його обґрунтуван-

ня, формулюють *стандарти раціональності* теоретичних побудов. ... Методологія науки виділилась у самостійну дисципліну в кінці ХІХ ст., коли центром методологічного дослідження стала *наукова теорія*. ... Зараз обґрунтовується думка про необхідність *альтернативного підходу* в методології науки. На відміну від попереднього, стандартного підходу, який розглядає знання переважно у вигляді мовних виразів, новий намагається здійснити методологічний аналіз *неформальних* структур та утворень, що стоять за мовними виразами»⁷⁹.

Таким чином, до предметної галузі методології науки зараховуються: 1) весь комплекс явищ, що належать до інструментальної сфери науки та наукової діяльності; 2) сукупність пізнавальних засобів, що застосовуються в науці; 3) об'єктивні характеристики та властивості науки і наукової праці, які відіграють істотну роль в отриманні об'єктивно істинних наукових знань, а також нагромаджені емпіричні уявлення про них; 4) широке поле наукового знання; 5) структура, організація, різноманітні моделі, форми систематизації та об'єктивної репрезентації наукового знання; 6) динаміка та розвиток наукового знання; 7) історичні, логічні та функціональні типи наукового знання; 8) форми спадкоємності наукового знання; 9) концептуальні та формальні реконструкції наукового знання відповідно до критеріїв наукової раціональності; 10) мова науки; 11) понятійний каркас науки та її окремих дисциплін; 12) засади розгортання наукового знання; 13) загальні принципи обґрунтування наукового знання; 14) стандарти раціональності теоретичних побудов тощо.

З цього опису предметної галузі методології науки випливає, що вона охоплює практично всі можливі аспекти та проблеми аналізу науки, наукового знання та його розвитку. Не буде перебільшенням стверджувати, що за наведеним у статті розумінням предметної галузі методології науки вона включає в себе як частковий випадок предметну галузь логіки науки.

Якщо погодитися з визначеннями логіки науки та методології науки, які містяться в згадуваних статтях, то відмінність між ними може бути пов'язана з тим, що для логіки науки типовим є використання формально-логічних методів, тоді як методологія науки більш толерантна до застосування будь-яких методів. Але останнє припущення є досить гіпотетичним, тому що в статті про методологію науки взагалі не згадується про методи, які вона використовує для вивчення своєї практично безмежної предметної галузі.

На превеликий жаль, крім загального та слушного твердження про «різке зростання методологічного самоусвідомлення науки» в середині XIX ст. у цікавій, але безперечній, статті «*Філософія науки*»⁸⁰ немає згадок та посилань (які зазвичай за законами жанру мають бути в словниках та енциклопедіях) на цитовані вище статті. Пропонуючи розуміння філософії науки як дослідження феномену «науки в історичному розгортанні *всіх його соціокультурних вимірів*» та виокремлюючи три етапи її розвитку (допозитивістського, позитивістського та постпозитивістського), автор статті стверджує, що на останньому етапі в «епіцентрі дискурсу про феномен науки опиняються наступні проблеми: наука як *соціально-культурний феномен*; наука як особлива *дискурсивна практика*, що амбівалентно впливає на сімейство всіх інших дискурсивних практик постіндустріальної цивілізації; наука як *фактор дестабілізації* матеріальних і духовних умов можливості людського буття в світі; наука як *інструмент удосконалення загальнопланетарного комунікативного праксису*, каталізатор багатовікового процесу усупільнення людства; наука як *виток екзистенціальних страхів та загроз*, породжених каскадом глобальних екоцидних катастроф тощо»⁸¹.

З цього переліку фрагментів предметної галузі філософії науки та пов'язаних з ними проблем випливає, що автор практично не виокремлює сучасну філософію науки від таких споріднених дисциплін, як соціологія науки, історія науки, наукознавство, культурологічні, футурологічні та духовно-практичні аспекти науки тощо. В цілому для позначення сукупностей таких дійсно актуальних аналітичних досліджень науки та її взаємодій з культурою та соціумом можна було б запропонувати інші назви, наприклад, «культура/культурологія науки», «дискурсологія науки», «соціоніка науки», «алармологія/алармістика/катастрофологія/есхатологія науки» тощо. У жодному разі не заперечуючи право автора на його власне оригінальне розуміння предметної галузі, особливостей та завдань сучасної філософії науки, зазначимо лише, що воно має мало спільного з пануючими останні двадцять років її тлумаченнями, які відображені як в авторитетних монографічних виданнях⁸² та енциклопедіях⁸³, так і на шпальтах провідних періодичних видань з філософії науки⁸⁴, а також в матеріалах останніх всесвітніх конгресів з логіки, методології та філософії науки⁸⁵. Ці дослідження характеризуються через такі ознаки як дисциплінарність, великомасштабність, метатеоретичність, які поєднуються з усіма значеннями предметності, інстру-

ментальності, метаеротетичності, метааксіологічності, залишаючи у стороні всі значення ознаки контекстуальності.

Більш того, стаття про філософію науки фактично ставить під сумнів головні положення статей про логіку науки та про методологію науки. Йдеться про заперечення в ній обґрунтованості принципів наукової раціональності, можливості здобуття істинного знання, існування закономірностей розвитку науки тощо. У зв'язку з цим навряд чи можна трактувати філософію науки в інтерпретації в згаданій статті як один з варіантів сучасного втілення проекту *логіки* наукового пізнання. Це твердження не означає заперечення існування та перспектив такого роду філософії науки, а відкриває можливість її тлумачення як цілком оригінального проекту філософських досліджень науки. Можна поради́ти розробникам цього проекту докладати значно більших зусиль для просування отриманих ними результатів на арену світової аналітики та не обмежуватися лише вітчизняними теренами.

У розглянутих статтях також не наводяться відомості про процеси диференціації наук, які призводять до істотних змін у внутрішній побудові систем конкретно-наукового знання, які фактично не включаються авторами до предметних галузей сучасних логіки науки, методології науки та філософії науки. Особливо наочно такі процеси демонструє філософія сучасної фізики, в якій виокремилися філософія квантової механіки⁸⁶, філософія квантової теорії поля⁸⁷, філософія космології⁸⁸, філософія статистичної фізики⁸⁹ тощо. Аналогічні розмежування відбуваються й у філософії математики, філософії біології, філософії хімії тощо. Тому не випадково, що автори статей з *Філософського енциклопедичного словника* обмежуються міркуваннями про науку, наукове знання й пізнання та наукове мислення взагалі. В цьому сенсі описувані ними явно чи неявно характеристики аналітичних досліджень є наукознавчими та дрібномасштабними. Ці статті не містять характеристик великомасштабних досліджень та лише згадують метатеоретичні дослідження. Як наслідок у них систематично не розрізняються інші ознаки аналітичних досліджень та їхні значення.

На додаток до наочної неузгодженості цих «доньок короля Ліра», якими вони змальовані у згадуваних статтях, звертає на себе увагу неконкретність посилань на застосування у відповідних дисциплінах точних реконструкцій (моделей) досліджуваних ними наукових реалій. Справа в тому, що про набуття будь-яким дослідженням статусу зрілої наукової дисципліни йдеться лише тоді, коли воно починає аналізувати свій предмет вивчення за

допомогою його точно визначених реконструкцій. Інакше кажучи, кожна наукова дисципліна, до числа яких, безсумнівно, належать логіка науки, методологія науки та філософія науки, може висувати претензії на власну наукову зрілість, лише досліджуючи власну предметну галузь за допомогою побудови, аналізу та використання різноманіття її точних моделей чи реконструкцій.

Зі змісту статті про логіку науки більш-менш зрозуміло, що остання прагне використовувати логічні та метаматематичні моделі наукового знання, тобто моделі, які побудовані засобами різних формальних (математичних) логік та метаматематики і досліджуються їхніми методами. Стаття про методологію науки згадує альтернативу «попередньому, стандартному підходу, який розглядає наукове знання у вигляді системи взаємопов'язаних мовних виразів». Ця альтернатива полягає в намаганні «здійснити методологічний аналіз неформальних структур та утворень, що стоять за мовними виразами». Стаття ж про філософію науки не містить навіть натяку на властиві цій науковій дисципліні моделі чи реконструкції тих аспектів науки та наукового знання, які бажано, згідно з автором цієї ж таки статті, аналізувати та усвідомлювати, а також про методи їхнього аналізу. Її зміст та дух дають змогу висловити припущення, що основні надії її автор покладає на постмодерністські «реконструкції». Останній термін не випадково взятий у лапки, тому що, як переконливо демонструють неупереджені дослідники, постмодерністські реконструкції не мають нічого спільного як із сучасною наукою, так і з її філософією та методологією⁹⁰.

У всіх цих статтях цілком слушно підкреслюється багатосторонність та складність науки. Це природно обумовлює потребу в використанні окремих, хоча й пов'язаних реконструкцій досліджуваних в тому чи іншому випадку її аспектів. За переконанням як авторів цих статей, так і автора цього розділу, найбільш важливим з них є феномен теоретизації сучасної науки, під яким мається на увазі те, що отримання нового знання, а не лише його упорядкування, перевірка та практичне застосування, неможливі поза такою формою знання, як наукова теорія. Але тут дослідники мають перед собою як множину конкуруючих між собою теорій у будь-якій науковій області, так і множину різних інтерпретацій будь-якої теорії. Ситуацію ускладнює й те, що в сучасній методології науки розроблена низка різних та конкуруючих реконструкцій наукової теорії взагалі.

Як вже згадувалося, ці реконструкції ґрунтуються на виокремленні в наукових теоріях різних базових компонентів та пов'я-

заних з ними структур. Усі вони виходять за межі загального розуміння теорії «як системи понять, висловлювань, умовиводів, зведених до єдиного об'єднавчого начала, роль якого відіграє певна узагальнююча ідея»⁹¹. Фактично, це змістовне розуміння містить різні можливості його експлікації. Деякі експлікації набули технічного вигляду, інші ж залишаються на рівні програмних заяв та наративних описів. Наприклад, якщо розгляд наукових теорій за допомогою формальної та математичної логіки як сукупності висловлювань та умовиводів був реалізований у межах стандартної реконструкції, то її розгляд як системи понять залишається досі на рівні надто загальних міркувань. Головна причина в тому, що поки що відсутні загальноприйняті як точні моделі понять, так і методи формального аналізу понять взагалі та наукових понять зокрема⁹². У світлі цього чисельні спроби висловлюватися про теорію як систему понять чи про її понятійний каркас виглядають як риторичне застосування загальних філософських міркувань до аналізу невизначеного об'єкта, що призводить не до прояснення, а до затемнення побудови та функцій теорій, не кажучи вже про їхній розвиток та взаємовідношення між ними. Таким чином, має місце досить декларативне підкреслювання важливості розуміння теорій як систем понять, яке не підкріплюється відповідним точним моделюванням.

Саме по собі наголошення в статтях про логіку науки та методологію науки на важливості наукових теорій є тільки своєрідними пролегоменами до їх справжнього аналітичного наукового аналізу. Повністю погоджуючись зі спільною для згадуваних статей думкою, що наукові теорії є рушійною силою будь-якої сучасної науки, важливо підкреслити, що будь-який серйозний аналіз науки логікою, методологією та філософією науки неможливий без аналізу самих наукових теорій, тобто без конструювання та свідомого використання моделей чи реконструкцій теорій.

Виходячи зі змісту розглянутих статей у *Філософському енциклопедичному словнику*, можна зробити висновок, що лише наукові дисципліни «логіка науки» та «методологія науки» мають безпосереднє відношення до різних варіантів розвитку проекту «логіки наукового пізнання». Підкреслимо, що всі вони звертають особливу увагу на роль і значення в науці наукових теорій не тільки як засобів упорядкування існуючих наукових знань, але й на їхні функції із забезпечення приросту нового знання. На жаль, із поля зору авторів цих статей випали певні зміни в розумінні наукових теорій, що відбулися за останні сорок років.

Таблиця 2

«Спектральний» аналіз тлумачень логіки, методології та філософії наук

Тип аналітичного дослідження	Логіка науки	Методологія науки	Філософія науки
Масштабність			
Наукознавче		+	+
Дрібномасштабне	+	+	
Середньомасштабне			
Великомасштабне			
Метатеоретичне	+	+	
.....			
Предметність			
Мовне	+	+	
Логічне	+	+	
Модельне	+	+	
Номологічне		+	
Еротетичне			
Евристичне			
Процесуальне	+	+	
Системне	+	+	
Статичне	+	+	
Динамічне		+	
Аксіологічне	+	+	
.....			
Реконструктивність			
Стандартне	+	+	
Структуралістське			
Операціоналістське			
Оціночне	+	+	
Концептуальне	+	+	
.....			
Інструментальність			
Неформальне	+	+	+
Формальне	+	+	
Формальне логічне	+		
Математичне	+		
Метаеротетичність			
Дескриптивне	+	+	+
Пояснювальне			
Експлікативне			
Герменевтичне	+		
Нормативне	+	+	
Інтерпретативне		+	+
Прогностичне			+
Дидактичне			

Закінчення табл. 2

Тип аналітичного дослідження	Логіка науки	Методологія науки	Філософія науки
Аплікаційне			
Цивілізаційне			+
Екологічне			+
.....			
Метааксіологічність			
Метаістинне	+		
Метаадекватне	+		
Метаобґрунтоване	+	+	
Метадоказове	+		
Метанадійне	+		
Метаформальне			
Метапрактичне		+	
Метакомплексне		+	
Рациональне		+	
.....			
Контекстуальність			
Соціальне			+
Соціологічне			
Історичне			+
Культурне			+
Економічне			
Філософське		+	
Релігійне			
Математичне		+	
Логічне		+	
Психологічне			
Консюмеристське			+
.....			

Сказане про наведені в цих статтях тлумачення логіки науки, методології науки та філософії науки підсумовано в таблиці 2. Прогалини свідчать про неможливість, виходячи зі змісту аналізованих статей, віднести певну наукову дисципліну до відповідного типу аналітичного дослідження.

ДЕЯКІ ПЕРСПЕКТИВИ РОЗВИТКУ АНАЛІТИКИ НАУКИ

У світлі всього спектра сучасних і можливих аналітичних досліджень науки по-новому формулюється багато проблем логіки наукового пізнання, якими плідно займався П.В. Копнін і його колеги. Зокрема, з урахуванням використання сукупностей різ-

нотипних мов (математичних, еротетичних, процедурних, модельних та інших) у рамках конкретних систем наукового знання можлива нова постановка проблем співвідношення мови й дійсності, різних мов науки. Наприклад, диференціації дійсності на різні світи (макро-, мікро-, мега-, нано-, мезо- тощо) та структурні рівні відповідає необхідність використання різних математичних мов та їхніх комплексів. Заслугує на увагу й дослідження співвідношень між конкретними системами знання. Традиційний аналіз цих співвідношень випускає з уваги такі найважливіші відносини між системами знання, як різні види теоретизації, спеціалізації, функціоналізації й квантифікації. Реальні системи знання не є сутностями, з якими можна виконувати логічні операції над твердженнями. Це висуває на перший план дослідження таких форм організації наукового знання, що є «більшими» за теорії.

Таким чином, запропонований П.В. Копніним і його колегами проект логіки наукового пізнання далеко не вичерпав можливостей своєї модернізації й безсумнівно заслуговує на подальший розвиток на базі сучасних реконструкцій систем наукового знання. Більшість зі згаданих у таблиці 2 типів аналітичного дослідження перебуває в рудиментарному стані та чекає на своїх ентузіастів.

Підсумовуючи викладене вище, можна висловити деякі гіпотези щодо перспектив розвитку сучасної аналітики науки.

По-перше, буде зростати рівень професійної підготовки й спеціалізації аналітиків. Це обумовлено тим, що використання лише фрагментарних загальних або азбучних відомостей про конкретні системи наукового знання не може бути надійною основою для побудови й аналізу їх евристичних, обґрунтованих і потужних аналітичних реконструкцій. Системи наукового знання стали досить складними для того, щоб їх аналітичне дослідження здійснювали непрофесіонали, які не мають ґрунтовної фахової підготовки у відповідній науковій області. Із цього погляду, думки про так званий постнекласичний період розвитку науки, широко розповсюджені серед багатьох пострадянських філософів, можна інтерпретувати як неявне визнання неможливості адекватного оволодіння та розуміння ними сучасних систем знання. Як наслідок, часто-густо відбувається підміна аналітичного дослідження його пишномовною імітацією. Про це ж свідчать й очікування на успішне застосування «можливостей» новомодних ірраціональних течій типу постмодерністської філософії. Принаймні, неможливо знайти посилення на «пост» фактори на сторінках провідних міжнародних журналів з філософії й методології науки, а також у ма-

теріалах останніх міжнародних конгресів з логіки, методології й філософії науки. Автори статей у цих журналах і матеріалах аналізують сучасні наукові системи знання, не звертаючись до посилань на специфіку «постнекласичної» науки й постмодерністські «концепції».

По-друге, буде зростати рівень математизації аналітичних реконструкцій наукового знання й збільшуватися арсенал математичних методів і структур побудови й аналізу цих реконструкцій. Не заперечуючи потенціалу використання різних логік в аналітиці науки, можна сподіватися на її подальшу математизацію, яка буде пропонувати математичні засоби для відтворення та аналізу не лише логічних структур систем наукового знання.

По-третє, на базі більш розгорнутих і точних моделей статичних структур систем наукового знання значно більша увага буде приділятися як дослідженню відносин між окремими його системами, так і створенню імітаційних моделей розвитку наукового знання, тобто його еволюції й динаміки.

По-четверте, поживається взаємодія методології науки з науками, які емпірично вивчають науку, насамперед з історією науки й наукознавством⁹³. З одного боку, ці науки завдяки більш точним уявленням про побудову, зв'язки й розвиток систем наукового знання одержать більш надійні орієнтири для досліджень історії й сучасного функціонування науки як складної системи продукування нового наукового знання. З другого боку, аналітичні реконструкції все частіше будуть застосовуватися для дослідження конкретних ситуацій наукового пошуку, тобто значно зросте роль так званих *case-studies*. Це відкриває принципову можливість емпіричної перевірки прогнозувань, які можна буде робити на базі аналітичних реконструкцій систем наукового знання.

По-п'яте, засвоєння сучасних аналітичних реконструкцій наукового знання, які, на жаль, не так широко відомі порівняно зі стандартними й культурно-історичними реконструкціями, дасть змогу підвищити рівень методологічної свідомості вчених, які працюють у різних науках, а також розробити більш обґрунтовані критерії оцінки наукової діяльності та її результатів.

По-шосте, можна передбачити позитивний вплив нового аналітичного знання про системи наукового знання на їх викладання в системі освіти. Інакше кажучи, можна припустити, що сучасна аналітика науки має величезний дидактичний і педагогічний потенціал. Про необхідність розробки та застосування більш

точних, розвинутих та дидактично корисних реконструкцій систем наукового знання, зокрема наукових теорій, свідчить обговорення на шпальтах міжнародних журналів, які присвячені взаємозв'язку науки та освіти.

* * *

¹ *Ленін В.І.* Про значення войовничого матеріалізму. — Повне зібрання творів, 5 видання, Т. 45. — К.: Видавництво політичної літератури України, 1974. — С. 23—33.

² Про інші виміри його спадщини див., зокрема: *Попович М.В.* Логика и культура в контексте творчества П. Копнина // *Філософські читання пам'яті Павла Копніна* (4—5 жовтня 1996 р.). — К.: Київський університет, 1996. — С. 31—44.

³ *Йолон П.Ф., Парахонский Б.А., Попович М.В.* Предисловие // Павел Васильевич Копнин. Биобиблиография ученых Украинской ССР. — К.: Наукова думка, 1988. — С. 3.

⁴ Навіть через сорок років по смерті Копніна кількість інтернет-посилань на його праці (якщо вводити пошукові слова «Kopnin philosopher») сягає кількох сотень.

⁵ Тобто мови, реченнями якої є твердження, що оцінюються або як істинні, або як хибні. Абсолютизація цієї мови веде до редукції всіх важливих питань аналізу систем наукового знання до проблем емпіричного та теоретичного обґрунтування чи заперечення її тверджень.

⁶ Див., наприклад: *Meyer M.* Of problematology. Philosophy, science and language. — Translated by David Jamison. — Chicago: University of Chicago Press, 1995.

⁷ Див.: *Копнин П.В.* Гипотеза и познание действительности. — К.: Госполитиздат УССР, 1962.

⁸ Див.: *Поннер К.* Объективное знание. Эволюционный подход. — М.: УРСС, 2002.

⁹ Див.: *Suppe F.* The structure of scientific theories. — Urbana: University of Illinois Press, 1974 (1979, 2nd ed.).

¹⁰ Дивно, але постмодерністська філософія не користується повагою серед провідних західних науковців. Наприклад, немає жодного посилання чи згадки про неї в працях, які узагальнюють майже на філософському рівні попередню історію, сучасний стан та перспективи розвитку фундаментальної фізики (Див., наприклад: *Вейнберг С.* Мечты об окончательной теории. — М.: УРСС, 2004; *Грин Б.* Элегантная Вселенная. Суперструны, скрытые размерности и поиски окончательной теории. — М.: УРСС, 2004; *Дэвис П.* Суперсила. Поиски единой теории природы. — М.: Мир, 1989; *Пенроуз Р.* Новый ум короля. О компьютерах, мышлении и законах физики. — М.: УРСС, 2004 тощо). Відсутні спроби постмодерністського аналізу проблем та перспектив сучасної фізики і на сторінках провідних міжнародних журналів з філософії і методології науки. В радянські часи аналогічне зневажливе ставлення західних вчених до діалектико-матеріалістичної філософії пояснювалося її адептами незнайомством з цим найпередовішим напрямком філо-

софської думки або тим, що все одно вони стихійно були її прихильниками. Стосовно постмодерністської філософії (але не її клонів на пострадянському просторі на кшталт філософії, яка оперує уявленнями про класичну, неklasичну та постнекласичну науку і яка знову невідома західному науковому світові), це не так. Провідні західні вчені дуже добре її знають, але використовують переважно для жартівливих знущань над її головними припущеннями та активними прихильниками (Див., наприклад: *Newton R.* The truth of science: Physical theories and reality. — Harvard: Harvard University Press, 1997; *Sokal A.* and *Bricmont J.* Fashionable nonsense: Postmodern intellectual's abuse of science. — St.Martin's Press, 1998; *Sokal A.* Pseudoscience and postmodernism: Antagonists of fellow-travelers? In Fagan, G. (ed.) Archeological fantasies: How pseudoarcheology misrepresents the past and misleads the public. — London: Routledge, 2006. — Pp. 286—361; *Weinberg S.* Sokal's Hoax // The New York Review of Books, 1996, 43, 13: 11—15, etc.).

¹¹ Логика научного исследования. — Отв. ред. *Копнин П.В.* и *Попович М.В.* — М.: Наука, 1965.

¹² Див.: *Кузнецов В.* Про стан та перспективи розвитку методологічних досліджень науки // Філософська думка, 2005, 6: 3—31.

¹³ Див.: *Niiniluoto I.* Evaluation of theories // Kuipers, T.A.F. (ed.) General Philosophy of Science. Focal Issues. Dordrecht: Elsevier, 2007. — P. 175—217.

¹⁴ Див.: *Bloor D.* Knowledge and social imagery, 2nd ed. Chicago: Chicago University Press.

¹⁵ Див.: *Bricmont J.* Science studies — what's wrong? — 1 December, 1997. <http://physicsworld.com/cws/article/print/1809>.

¹⁶ Як приклад дрібномасштабного дослідження науки див.: *Бернал Дж.* Наука в истории общества. — М.: Изд-во иностранной литературы, 1956.

¹⁷ Див.: *Шумпетер Й.А.* История экономического анализа. В 3 т. — Том 1. — Санкт-Петербург: Экономическая школа, 2004. — С. 49.

¹⁸ *Бургин М., Кузнецов В.* Уровни теоретичности в естественнаучном познании. Введение // Исследования по логике научного познания. Материалы международного симпозиума. Отв. ред. Д.П. Горский. — М.: Наука, 1990. — С. 31—42.

¹⁹ *Sneed J.D.* The logical structure of mathematical physics. — Dordrecht: Reidel, 1971, 1979 (2nd ed.); *Balzer W., Moulines C.U.* and *Sneed J.D.* The architectonic for science. The structuralist program. — Dordrecht: Reidel, 1987.

²⁰ Див., наприклад: *Пановский М.* Модели. Репрезентация и научное понимание. — М.: Прогресс, 1988.

²¹ Див., наприклад: *Burgin M.* and *Kuznetsov V.* Problems and questions from a logical point of view // Synthese, 1994, 100, 1: 1—28; *Бургин М.* и *Кузнецов В.* Введение в современную точную методологию науки. — Москва, 1994.

²² *Чернавский Д.С., Старков Н.И., Щербаков А.В.* // О проблемах физической экономики. Успехи физических наук, 2002, 172, 9: 1045—1066; *Baaquie B.E.* Quantum finance: path integrals and Hamiltonians for options and interest rates. — Cambridge: Cambridge University Press, 2004; *Bouchaud J.-P., Potters M.* Theory of financial risk and derivative pricing: from statistical physics to risk management. — Cambridge: Cambridge University Press, 2003; *Challet D., Marsili M., Yi-Cheng Zhang.* Minority games: interacting agents in financial markets. — Oxford: Oxford University Press, 2005; *Coolen A.C.C.* The mathematical

theory of minority games: statistical mechanics of interacting agents. — Oxford: Oxford University Press, 2005; *Dash W.J.* Quantitative finance and risk management: a physicist's approach. — World Scientific, 2005; *Ilinski K.* Physics of finance: gauge modelling in non-equilibrium pricing. — L.: John Wiley & Sons Ltd, 2001; *Johnson N.F., Jefferies P., Pak Ming Hui.* Financial market complexity: what physicists can tell us about market behaviour. — Oxford: Oxford University Press, 2003; *McCauley J.L.* Dynamics of markets: Econophysics and finance. — Oxford: Cambridge University Press, 2004; *Roehner B.M.* Patterns of speculation: A study in observational econophysics. — Cambridge: Cambridge University Press, 2005; *Schmidt A.B.* Quantitative finance for physicists: an introduction. Dordrecht: Elsevier, 2005; *Sousa T., Domingos T.* Equilibrium econophysics: A unified formalism for neoclassical economics and equilibrium thermodynamics // *Physica A* 2006, 371: 492—512; *Takayasu H.* (Ed.), Empirical sciences in financial fluctuations: The advent of econophysics. — Berlin: Springer-Verlag, 2002; *Voit J.* The statistical mechanics of financial markets. — Berlin: Springer-Verlag, 2005.

²³ Див.: *Бургин М., Кузнецов В.* Задачи как компоненты проблемно-эвристической подсистемы научной теории // Научное знание: логика, понятия, структура. — Новосибирск: СО АН СССР, 1987. — С. 52—83; *Бургин М. и Кузнецов В.* Системный анализ проблемных аспектов научной теории // Системные исследования: Методологические проблемы. Ежегодник, 1991. — М.: АН СССР, ВНИИ системных исследований, 1991. — С. 162—183.

²⁴ Див.: *Hempel C.G.* Aspects of scientific explanation and other essays in the philosophy of science. — NY: The Free Press, 1965; *Tarski A.* The semantic conception of truth // Readings in Semantic. — Urbana: University of Illinois Press, 1974. — P. 675—712; *Shanker S.G.* (ed.). Godel's theorem in focus. — London: Routledge, 1988.

²⁵ Див.: *Suppe F.* (ed.). The structure of scientific theories. — Urbana: University of Illinois Press, 1974, 1979 (2nd ed.). *Suppe F.* The semantic conception of theories and scientific realism. — Urbana: University of Illinois Press, 1989.

²⁶ Див.: *Поннер К.* Логика и рост научного знания. — М.: Прогресс, 1983; Логика научного исследования. — М.: Наука, 1965.

²⁷ Див.: *Lakatos I.* Criticism and the methodology of scientific research programmes // Proceedings of the Aristotelian Society, 1968, 69:149—186.

²⁸ Див.: *Kuhn T.* The structure of scientific revolutions. — Chicago: University of Chicago Press, 1970 (2nd ed.).

²⁹ Див.: *Laudan L.* Progress and its problems. — Berkeley: University of California, 1979; *Laudan L.* Science and values. — Berkeley: University of California, 1984.

³⁰ *Sneed J.D.* The logical structure of mathematical physics. — Dordrecht: Reidel, 1971, 1979 (2nd ed.).

³¹ Див.: Structuralist theory of science. Focal issues, new results. Edited by W. Balzer and C.U. Moulines. — Berlin: Walter de Gruyter, 1996; Structuralist knowledge representation: Paradigmatic examples. Edited by W. Balzer, J.D. Sneed and C.U. Moulines. — Rodopi: Amsterdam-Atlanta, 2000; *Balzer W.* Methodological pattern in a structuralist setting // *Synthese*, 2002, 130,1: 49—68.

³² Див.: *Balzer W., Moulines C.U. and Sneed J.D.* An architectonic for science. The structuralist program. — Dordrecht: Reidel, 1987.

³³ Див.: *Kuhn T.* Theory-change as structure-change: Comments on the Sneed formalism // *Erkenntnis*, 1976, 10: 179—199.

³⁴ Див.: *Lenat D.B.* On automated scientific theory formation: A case study using the AM program // *Machine Intelligence*, 1979, 9: 251—283.

³⁵ Див.: *Sierman J.D.* The growth of knowledge: Testing a theory of scientific revolutions with a formal model // *Technological Forecasting and Social Change*, 1985, 28: 93—122.

³⁶ Див.: *Knowledge discovery in databases*. Ed. by G. Piatetsky—Shapiro and W.J. Frawley. — Merlo Park: MIT Press, 1991.

³⁷ Див.: *Burgin M. and Kuznetsov V.* The structure-nominative reconstruction of scientific knowledge // *Epistemologia*, 1988, 11: 235—254; *Burgin M. and Kuznetsov V.* The structure-nominative analysis of theoretical knowledge (Ideas, results and perspectives) // *Proceedings of the Institute of Philosophy IP—92—01*. — Kiev, 1992; *Бургин М. и Кузнецов В.* Структурно-номинативное направление в методологии науки // *Методологические концепции и школы в СССР (1951—1991)*. — Новосибирск: Институт философии СО АН СССР, 1994.

³⁸ *Бургин М., Калужнин Л.* Именованные множества и их подмножества // VI Всесоюзная конференция по математической логике. — Тбилиси, 1982. — С. 25. *Burgin M. and Kuznetsov V.* Fuzzy sets as named sets // *Fuzzy Sets and Systems* 1992, 46: 189—192.

³⁹ Див.: *Бургин М.* Абстрактная теория свойств // *Неклассические логики*. — М.: Институт философии, 1985. — С. 109—118; *Burgin M. and Kuznetsov V.* Properties in science and their modelling // *Quality and Quantity*, 1993, 23: 371—382.

⁴⁰ Див.: *Бургин М. и Кузнецов В.* Проблема единого понимания логико-математических реконструкций научных теорий // *Доказательство и понимание*. К.: Наукова думка, 1986. — С. 244—294; *Бургин М. и Кузнецов В.* Введение в точную методологию науки. — М.: Аспект, 1994; *Burgin M. and Kuznetsov V.* Scientific problems and questions from a logical point of view // *Synthese*, 1994, 100, 1: 1—29.

⁴¹ Див.: *Бургин М. и Кузнецов В.* Типы симметрий в физической теории // *Теоретико-групповые методы в физике*. Том 2. Ответственный редактор М.А. Марков. — М.: Наука, 1986. — С. 362—371; *Бургин М. и Кузнецов В.* Закономерности структуры научных теорий // *Вычислительные системы. Методологические и технологические проблемы информационного поиска*, 1988, 125: 104—125; *Бургин М. и Кузнецов В.* Эвристические процедуры в научной теории // *Интуиция, логика, творчество*. — М.: Наука, 1987. — С. 139—148; *Бургин М. и Кузнецов В.* Теоретичность, конструктивность и структурность как свойства элементов научных теорий // *Теория познания, логика. Препринты докладов советских ученых к XVIII Всемирному философскому конгрессу «Философское понимание человека»*. — М.: Институт философии АН СССР, 1988. — С. 46—52; *Бургин М. и Кузнецов В.* Уровни теоретичности в естественнонаучном познании // *Исследования по логике научного познания*. — М.: Наука, 1990. — С. 31—42.

⁴² Див.: *Бургин М. и Кузнецов В.* Научная теория и ее логико-лингвистическая подсистема // *Философские науки*, 1985, 5: 36—45; *Бургин М. и Кузнецов В.* Язык науки как культурный феномен // *Язык и культура*. — К., 1992. — С. 231—233.

⁴³ Див.: *Burgin M. and Kuznetsov V. Model part of a scientific theory // Epistemologia, 1992, 15:41—64; Бургин М. и Кузнецов В. Научная теория и ее модельно-репрезентативная подсистема // Вопросы методологии, 1992, 2—3: 34—45.*

⁴⁴ Див.: *Бургин М. и Кузнецов В. Номологические структуры научных теорий. — К.: Наукова думка, 1993; Бургин М. и Кузнецов В. Соотношение законов и принципов в научной теории // Философские науки, 1990, 1: 44—52; Бургин М. и Кузнецов В. Естественнаучные законы как факторы научно-технического прогресса. — К.: Наукова думка, 1990. — С. 184—199; Burgin M. and Kuznetsov V. Types of fuzzy nomological structures // First European Congress on fuzzy and intelligent technology. Vol. 3. Aachen: Verlag der Augustinus Buchhandlung, 1993. — P. 1625—1631.*

⁴⁵ Див.: *Бургин М. и Кузнецов В. Аксиологические аспекты научных теорий. — К.: Наукова думка, 1991; Burgin M. and Kuznetsov V. A Formal aesthetic for scientific discourse. The beauty measures of a scientific theory // Harre R. (ed.) Anglo-Ukrainian studies in the analysis of scientific discourse. Reason and rhetoric. — N.Y.: The Edwin Mellen Press. — P. 69—93; Бургин М. и Кузнецов В. Значимость научных законов и «красота научной теории» // Наука и науковедение, 1993, 1—2: 48—54.*

⁴⁶ Див.: *Бургин М. и Кузнецов В. Задачи как компоненты проблемно-эвристической подсистемы научной теории // Научное знание: логика, понятия, структура. — Новосибирск: СО АН СССР, 1987. — С. 52—83; Задачи в структуре научных теорий // Неклассические логики и пропозициональные установки. — М.: Институт философии АН СССР, 1987. — С. 101—109; Бургин М. и Кузнецов В. Системный анализ проблемных аспектов научной теории // Системные исследования: Методологические проблемы. Ежегодник, 1991. — М.: АН СССР, ВНИИ системных исследований, 1991. — С. 162—183.*

⁴⁷ Див.: *Бургин М. и Кузнецов В. Деятельностные аспекты научной теории // Рациональность, рассуждение, коммуникация. — К.: Наукова думка, 1987. — С. 126—141; Бургин М. и Кузнецов В. Концептуальный анализ научной деятельности // Проблемы эффективности научной деятельности, рационализация и оптимизация человеческой деятельности. Часть 1. — Новосибирск, 1991. — С. 275—279.*

⁴⁸ Див.: *Бургин М. и Кузнецов В. Теоретико-структурные основания единства социального и естественнонаучного познания // Социальное познание: принципы, формы и функции. — К.: Наукова думка, 1989. — С. 90—107; Kuznetsov V. Conditions and features of unity concepts in science // Proceedings of the conference «Einstein meets Magritte». — Brussels, 1994. — Dordrecht: Kluwer. — P. 217—228.*

⁴⁹ Див.: *Бургин М. и Кузнецов В. Развитие научного знания как синергетический процесс // Самоорганизация в природе и обществе. — Ленинград: Наука, Ленинградское отделение, 1988. — С. 8—10; Burgin M. and Kuznetsov V. Logical and structural principles of knowledge // Conference on Intelligent Management. — Varna, 1988. — P. 269—272; Бургин М. и Кузнецов В. Математическое моделирование развития и формирования научных понятий // Знания — Диалог — Решения. — К.: НПО Горсистемотехника, 1990. — С. 185—201; Бургин М. та Кузнецов В. Нові виміри наукової теорії // Вісник АН*

УРСР, 1990, 10: 26—30; Бургин М. и Кузнецов В. Системная организация баз данных и баз знаний // Базы данных и знаний в автоматизированных региональных системах. — К.: Наукова думка, 1991. — С. 49—157; *Burgin M. and Kuznetsov V. The structure-nominative reconstruction and the intelligibility of cognition // Epistemologia*, 1992, 15: 249—268; Бургин М. и Кузнецов В. Рефлексия знания и познания // Философия рефлексивного мышления. — Новосибирск: Институт философии и права СО РАН, 1992. — С. 26—46; Бургин М. и Кузнецов В. Методологические модели когнитивной системы науки и история науки // Методологические вопросы науковедения. — К.: Центр исследований научно-технического потенциала и истории науки им. Г.М. Доброва, 2001. — С. 227—250.

⁵⁰ Див.: Бургин М. и Кузнецов В. Модельный аспект эволюции геометрии // Методологический анализ математических теорий. М.: АН СССР, 1987. — С. 205—213; Бургин М. и Кузнецов В. О системно-математическом моделировании развития математики // Философские вопросы современного естествознания. — К.: КГУ, 1988. — С. 47—54; *Burgin M. and Kuznetsov V. The structure and development of mathematical theories // Modern Logic*, 1992, 2: 3—28.

⁵¹ Див.: Бургин М. и Кузнецов В. Иерархия законов и место в ней принципов симметрии // Развитие оснований физической теории. — К.: Наукова думка, 1989. — С. 102—120; Бургин М. и Кузнецов В. О системных особенностях физической теории // Естествознание: системность и динамика. — М.: Наука, 1990.

⁵² Див.: Бургин М., Дмитрик И. и Кузнецов В. Нормативно-структурный анализ педагогических теорий // Советская педагогика, 1989, 3: 59—65.

⁵³ Див.: Бургин М. и Кузнецов В. Мир теорий и могущество разума. — К.: Украина, 1992.

⁵⁴ Див.: *Burgin M. and Kuznetsov V. On methodological analysis of sociological theories // Die Verschmelzung der Untersuchungsbereiche. Formen des Dialogs zwischen Kulturwissenschaften und Wissenschaftstheorie. Hrsg. Dimitri Ginev. — Frankfurt an Main: Peter Song, 1994. — S. 49—61; Бургин М. та Кузнецов В. Теоретико-номологічні структури соціологічного знання // Суспільні закони та їх дія. — К.: Наукова думка, 1995. — С. 142—154; Бургин М. и Кузнецов В. Что должно входить в состав специальной социологической теории // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология, 1996, 1: 11—24; Кузнецов В. Социальное метатеоретизирование и его значение // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология, 1997, 4: 22—42.*

⁵⁵ *Posner R. Law and legal theory in England and America. — New York: Oxford University Press, 1996.*

⁵⁶ *Aarnio A. On coherence theory of law. — Lund: Juristforlaget, 1998.*

⁵⁷ *Raz J. 'Can there be a theory of law?' in The Blackwell guide to the philosophy of law and legal theory. — Malden: Blackwell, 2005. — P. 324—342.*

⁵⁸ Див., наприклад: *Alexander L. Striking back at the empire: A brief survey of problems in Dworkin's theory of law // Law and Philosophy*, 1987: 419—438; *Himma K. Trouble in law's empire: Rethinking Dworkin's third theory of law // Oxford Journal of Legal Studies*, 2003, 23, 3: 345—377; *Cairns H. Plato's theory of law // Harvard Law Review*, 1942, 56: 359—388; *Cairns H. Leibnitz's theory of*

law // *Harvard Law Review*, 1946, 60: 200—233; *McArthur N.* David Hume's legal theory: The significance of general laws // *History of European Ideas*, 2004, 30: 149—166; *McCormick J.* Habermas' discourse theory of law: Bridging Anglo-American and Continental legal traditions? // *The Modern Law Review* 1997, 60, 5: 734—744; *Levvis G.* Between theory and practice: A dilemma for the Morawetz-Wittgenstein view of law // *Philosophical Investigations*, 2006, 29, 2: 111—129; *Lloyd S. A.* Hobbes's self-effacing natural law theory // *Pacific Philosophical Quarterly*, 2001, 82: 285—308; *Madry A.* Global concepts, local rules, practices of adjudication and Ronald Dworkin's law as integrity // *Law and Philosophy*, 2005, 24: 211—238; *Orrego C. H. L. A.* Hart's understanding of classical natural law theory // *Oxford Journal of Legal Studies*, 2004, 24, 2: 287—302.

⁵⁹ *Alexy R.* A theory of legal argumentation: The theory of rational discourse as theory of legal justification. Translated by R. Adler and N. McCormick. — Oxford: Clarendon Press, 1989.

⁶⁰ *Morton P.* An institutional theory of law: Keeping law in its place. — Oxford: Clarendon Press, 1998.

⁶¹ *Tamanaha B.* Realistic socio-legal theory: Pragmatism and a social theory of law. — Oxford: Clarendon Press, 1997.

⁶² *Wellman C.* A theory of rights: Persons under laws, institutions and morals. — Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld, 1985.

⁶³ *Atria F.* Legal reasoning and legal theory revisited // *Law and Philosophy*, 1999, 18: 537—577, 1999; *Bailey M.* and *P.H. Rubin.* A positive theory of legal change // *International Review of Law and Economics*, 1994, 14: 467—477; *Blanco V.R.* The methodological problem in legal theory: normative and descriptive jurisprudence revisited // *Ratio Juris*, 2006, 19, 1: 26—54; *Culver K.* Legal obligation and aesthetic ideals: A renewed legal positivist theory of law's normativity // *Ratio Juris*, 2001, 14, 2: 176—211; *Den Hartogh G.* A conventionalist theory of obligation // *Law and Philosophy*, 1998, 17: 351—376; *Goodrich P.* Anti-Teubner: Autopoiesis, paradox, and the theory of law // *Social epistemology*, 1999, 13, 2: 197—214.

⁶⁴ *Bobbitt Ph.* Constitutional Fate: Theory of the Constitution. — New York: Oxford University Press, 1982.

⁶⁵ *Buckle S.* Natural law and the theory of property: Grotius to Hume. — Oxford: Clarendon Press, 1991.

⁶⁶ *Templeman L.* Jurisprudence. The philosophy of law. — London: Old Bailey Press, 1997.

⁶⁷ *Patterson D.* A companion to philosophy of law and legal theory. — London: Blackwell, 1996.

⁶⁸ *Hoecke M. Van.* What is legal theory. — Leuven: Acco, 1985.

⁶⁹ *Hoecke M. Van.* Jurisprudence // *Encyclopedia. The Philosophy of Law*, edited by Ch. Gray. New York: Harland Publishing, 1999. — P. 499.

⁷⁰ *Hart H.* The concept of law / With a postscript ed. by *P.A. Bulloch* and *J. Raz.* — 2nd ed. — New York: Oxford University Press, 1994. — P. VII.

⁷¹ Див., наприклад: *Hillman R.* The richness of contract law: An analysis and critique of contemporary theories of contract law. — Boston: Kluwer, 1997.

⁷² *Denicolo V.* and *Franzoni L. A.* The contract theory of patents // *International Review of Law and Economics*, 2004, 23: 365—380.

⁷³ Див., наприклад: Вступ до теорії правових систем. — К.: Юридична думка, 2006.

⁷⁴ Див., наприклад: *Bix B.* Legal theory: types and purposes // *IVR Encyclopedia of jurisprudence, legal theory and philosophy of law*, 2005; <http://www.ivr-enc.info/en/enc.phps>; *Hage J.* and *Sartor J.* Legal theory construction // *Associations*, 2003, 7, 1, 171—183.

⁷⁵ *Йолон П.* Теорія // *Філософський енциклопедичний словник*. — Київ: Абрис, 2002. — С. 633, 634.

⁷⁶ Зазначимо, що в сучасних західних філософських енциклопедіях та словниках присутні статті про філософію науки, але відсутні статті про логіку науки та методологію науки. Див., наприклад: *Concise Routledge encyclopedia of philosophy*. — London and New York: Routledge, 2000 та *MacMillan encyclopedia of philosophy*, 2nd edition, Editor in Chief Donald M. Borchert, in 10 Volumes. — Farmington Hills: Thompson Gale, 2006. Тобто пануюче на Заході розуміння філософії науки охоплює логіку науки та методологію науки.

⁷⁷ *Логіка науки* // *Філософський енциклопедичний словник*. — Київ: Абрис, 2002. — С. 337.

⁷⁸ Деякі авторитетні математики, які водночас професійно займаються теоретичною фізикою, основами математики та фізики, висловлюють положення, що змушують задуматися над обґрунтованістю припущення про доцільність переносу в галузь основ фізики методів, які виправдали себе в галузі основ математики. «Розвиток основ фізики в двадцятому сторіччі подав нам серйозний урок. Створення та розуміння цих основ виявилось таким, що має небагато спільного з епістемологічними абстракціями, які в двадцятому сторіччі були важливими для критики основ математики: фінітність, несуперечливість, конструктивність та, в цілому, картезіанське уявлення про інтуїтивну ясність. Натомість в центрі уваги з'явилися цілком несподівані принципи: доповняльність та неklasична імовірна істиннісна функція. Електрон є нескінченним, чудернацьким, вільним та не поділяє нашу любов до алгоритмів». Див.: *Manin Yu.I.* A course in mathematical logic. — Berlin: Springer, 1977. — Рр. 82, 83.

⁷⁹ *Йолон П.* Методологія науки // *Філософський енциклопедичний словник*. — Київ: Абрис, 2002. — С. 374—376.

⁸⁰ *Лук'янець В.* Філософія науки // *Філософський енциклопедичний словник*. — Київ: Абрис, 2002. — С. 679.

⁸¹ *Лук'янець В.* Філософія науки // *Філософський енциклопедичний словник*. — Київ: Абрис, 2002. — С. 680.

⁸² Див., наприклад: *Философия науки. Методология и история конкретных наук*. — М.: Канон, 2007; *Ушаков Е.* Введение в философию и методологию науки. — М.: Экзамен, 2005; *Banacerraf P.* and *Putnam H.* (eds). *Philosophy of mathematics: Selected readings*. — Cambridge: Cambridge University Press, 2nd ed., 1983; *Bechtel W.* *Philosophy of science: An overview for cognitive science*. — Hillsdale: Erlbaum, 1988; *Butterfield J., Earman J., Gabbay D., Thagard P., Woods J.* (eds). *Philosophy of physics*. — Dordrecht: Elsevier, 2007; *Callebaut W.* *Taking the naturalist turn or how real philosophy of science is done*. — Chicago: Chicago University Press, 1993; *French S.* and *Krause D.* *Identity in physics: a historical, philosophical, and formal analysis*. — Oxford: Oxford Uni-

versity Press, 2006; *Fuller S.* Philosophy of science and its discontents. — New York: The Guilford, 1993; *Lamb D. (ed.)*. New horizons of the philosophy of science. — Aldershot: Avebury, 1992; *Losee J.* A historical introduction to the philosophy of science. 3rd, revised enlarged ed., — Oxford: Oxford University Press, 1997; *O'Hear A.* An introduction to the philosophy of science. — Oxford: Oxford University Press, 1989; *Papineau D. (ed.)*. The philosophy of science. — Oxford readings in philosophy. — Oxford: Oxford University Press, 1996; *Suppes P.* Models and methods in the philosophy of science. Selected essays. — Dordrecht: Kluwer, 1993; *Thagard P.* Computational philosophy of science. — Cambridge, Mass.: MIT, 1988, etc.

⁸³ Див., наприклад: *Касавин Т.И. и Пружинин Б.И.* Философия науки // Новая философская энциклопедия. Том 4. — М.: Мысль, 2001. — С. 218—220; *Brading K. and Castellani E. (Eds)*. Symmetries in physics: Philosophical reflections. — Cambridge: Cambridge University Press; *Carrier M.* Wissenschaftstheorie // Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Band 4: Sp-Z. Herausgegeben von Jürgen Mittelstraß. — Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler, 1996. — S. 738—745; *Carrier M.* Wissenschaftstheorie, analytische // Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Band 4: Sp-Z. Herausgegeben von Jürgen Mittelstraß. — Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler, 1996. — S. 745, 746; *Companion to the philosophy of science*. Ed. by W. Newton-Smith. — Oxford: Blackwell, 2001; *Danto A.C.* Philosophy of science, problems of // *MacMillan Encyclopedia of Philosophy*, 2nd edition, Editor in Chief Donald M. Borchert, Vol. 7. — Farmington Hills: Thompson Gale, 2006. — Pp. 516—521; *Detlefsen M.* Mathematics, foundations of // *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*. — London and New York: Routledge, 2000. — Pp. 536—544; *Gethmann C.* Wissenschaftstheorie, konstruktive // *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Band 4: Sp-Z. Herausgegeben von Jürgen Mittelstraß. — Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler, 1996. — S. 746—758; *Kuipers Th.A.F. (ed.)*. General philosophy of science. Focal issues. Dordrecht: Elsevier, 2007; *Papineau D.* Science, problems of the philosophy of // *The Oxford companion to philosophy*. Ed. by T. Honderich. — Oxford: Oxford University Press, 1995. — Pp. 809—812; *Psillos S.* Philosophy of science, history of // *MacMillan Encyclopedia of philosophy*, 2nd edition, Editor in Chief Donald M. Borchert, Vol. 7. — Farmington Hills: Thompson Gale, 2006. — Pp. 503—516; *Philosophy of science* // http://en.wikipedia.org/wiki/Philosophy_of_science; *Tiles M.* Philosophy of mathematics // *The Blackwell companion to philosophy*. Ed. by N. Bunnin and E.P. Tsui-Lames. — Oxford: Blackwell, 1996. — Pp. 325—357; *Sarkar S. and Pfeiffer J.* The philosophy of science. An encyclopedia. In 2 volumes. — NY: Routledge, 2006; *Shapiro S.* Mathematics, problems of the philosophy // *The Oxford companion to philosophy*. Ed. by T. Honderich. — Oxford: Oxford University Press, 1995. — Pp. 535—539; *Worrall J.* Science, philosophy of // *Concise Routledge encyclopedia of philosophy*. — London and New York: Routledge, 2000. — Pp. 804—808, etc.

⁸⁴ Див.: *The British Journal for Philosophy of Science*, *Cognition*, *Erkenntnis*, *Foundations of Chemistry*, *Foundations of Physics*, *Foundations of Science*, *International Journal of Science Education*, *International Studies in the Philosophy of Science*, *Journal for General Philosophy of Science*, *Philosophy of Science*, *Synthese*, *Science and Education*, *Scientometrics*, *Studies in the History and Philosophy of Science*, etc., зокрема статті: *Abd-El-Khalick F.* Developing deeper understandings of nature of science: The impact of a philosophy of science

course on preservice science teachers' views and instructional planning // International journal of science education, 2005, 27, 1: 15—42; *Akeroyd F.* Philosophy of science and History of Science: a non troubling interaction // Journal for General philosophy of science 33: 159—162, 2002; *Burian R.* More than a marriage of convenience: On the inextricability of history and philosophy of science // Philosophy of Science, 1977, 44, 1: 1—42; *Davson-Galle P.* Philosophy of science, critical thinking and science education // Science and Education, 2004, 13: 503—517; *Elkana Y.* Science, philosophy of science and science teaching // Science and Education, 2000, 9: 463—485; *D'Espagnat D.* On physics and philosophy. Princeton: Princeton University Press, 2006; *Galili I.* and *Hazan A.* Experts' views on using history and philosophy of science in the practice of physics instruction // Science and Education, 2001, 10: 345—367; *Geisler E.* The measurement of scientific activity: Research directions in linking philosophy of science and metrics of science and technology outputs // Scientometrics, 2005, 62, 2: 269—284; *Kreuzman H.A.* Co-citation analysis of representative authors in philosophy: Examining the relationship between epistemologists and philosophers of science // Scientometrics, 2001, 51, 3: 525—539; *Maxwell N.* The need for a revolution in the philosophy of science // Journal for general philosophy of science, 2002, 33: 381—408; *Mellado V. C., Ruiz, M. L. Bermejo and Jimenez R.* Contributions from the philosophy of science to the education of science teachers // Science and Education, 2006, 15: 419—445; *Niiniluoto I.* Philosophy of science in Finland: 1970—1990 // Journal for General Philosophy of Science, 1993, 24: 147—167; *Peschl M.* Knowledge representation in cognitive systems and science: In search of a new foundation for philosophy of science from a neurocomputational and perspective of cognition // Journal of Social and Evolutionary System, 1993, 16, 2: 181—213; *Rouse J.* New philosophies of science in North America — twenty years later // Journal for General Philosophy of Science, 1998, 29: 71—122; *Shapere D.* Modern physics and the philosophy of science // Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association, Volume Two: Symposia and invited Papers, 1988. — Pp. 201—210; *Terhart E.* Philosophy of science and school science teaching // International Journal of Science Education, 1988, 10: 1, 11 — 16; *Vemulapalli G.K. and Byerly H.C.* Carl Hempel's philosophy of science: how to avoid epistemic discontinuity and pedagogical pitfalls // Science and Education, 2004, 13: 85—98, etc.

⁸⁵ Див., наприклад: In the Scope of logic, methodology and philosophy of science. Volumes 1, 2, 3 of the 11th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science, Kraków, August 1999. Ed. by Gärdenfors P., Wolenski J. and Kijania-Placek K. — Dordrecht: Kluwer, 2002; Philosophical dimensions of Logic and Science. Selected Contributed Papers from 11th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science, Kraków, August 1999. Ed. by Rojszczak A., Cachro J. and Kurczewski G. — Dordrecht: Kluwer, 2003.

⁸⁶ *D'Espagnat B.* Conceptual foundations of quantum mechanics. 2nd ed. Reading: Benjamin, 1976; *Elitzur A., Dolev S., Kolenda N. (Eds.).* Quo vadis Quantum Mechanics? — Berlin: Springer, 2005; *Gribbin J.* Quantum physics and reality. — NY: Bantam Books, 1984; *Home H.* Conceptual foundations of quantum physics: An overview from modern perspectives. NY: Plenum, 1997; *van Fraassen B.* Quantum Mechanics: An Empiricist View. — Oxford: Clarendon Press, 1991.

⁸⁷ *Cao T.Y. (ed.)* Conceptual foundations of Quantum field theory. — Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

⁸⁸ *Ellis G. F. R.* Issues in the philosophy of cosmology // Butterfield, Jeremy, John Earman, Dov Gabbay, Paul Thagard, John Woods (eds). Philosophy of Physics. Dordrecht: Elsevier, 2007, 1183—1285.

⁸⁹ *Emch G. and Liu C.* The logic of thermostistical physics. — Berlin: Springer, 2002; *Uffink J.* Compendium of the foundations of classical statistical physics // Butterfield, Jeremy, John Earman, Dov Gabbay, Paul Thagard, John Woods (eds). Philosophy of Physics. — Dordrecht: Elsevier, 2007, 923—1074.

⁹⁰ Див., наприклад: *Sokal A. and Bricmont J.* Fashionable Nonsense: Post-modern Intellectual's Abuse of Science. — St.Martin's Press, 1998.

⁹¹ *Йолон П.* Теорія // Філософський енциклопедичний словник. — Київ: Абрис, 2002. — С. 633, 634.

⁹² Див.: *Prinz J.* Concepts // MacMillan Encyclopedia of Philosophy, 2nd edition, Editor in Chief Donald M. Borchert, in 10 Volumes. Vol. 2. — Farmington Hills: Thompson Gale, 2006. — Pp. 414—420.

⁹³ Див.: наприклад, *Бургин М. и Кузнецов В.* Методологические модели когнитивной системы науки и история науки // Методологические вопросы науковедения. — К.: Центр исследований научно-технического потенциала и истории науки им. Г.М. Доброва, 2001. — С. 227—250.

Я.В. ШРАМКО

ІСТИНА І ХИБА: МІСЦЕ Й РОЛЬ ІСТИННІСНИХ ЗНАЧЕНЬ У ЛОГІЦІ ТА ФІЛОСОФІЇ

1. ПОПЕРЕДНІ ЗАУВАЖЕННЯ

Поняття істиннісного значення було запропоноване і всебічно обґрунтоване видатним німецьким логіком і філософом Готлобом Фреге, спочатку в статті [12], а згодом — у більш розгорнутому вигляді — у його знаменитій роботі «Про смисл і значення» [13]. Фреге розглядав це поняття як необхідний і важливий компонент здійснюваного ним логічного аналізу мови, коли речення, у ролі насиченого мовного виразу, витлумачується як певного роду ім'я, значенням якого виступають особливого роду об'єкти — істиннісні значення. Більш того, Фреге вважав, що існують тільки два такі об'єкти: *істина* (das Wahre) і *хиба* (das Falsche). «Речення як таке є власним іменем, значенням якого, якщо воно взагалі має значення, є істиннісне значення: істина або хиба» [17, С. 89]. Ця революційна ідея мала далекосяжний і різноманітний вплив на весь розвиток сучасної логіки. Вона дала змогу повністю довершити розбудову формального апарату функціонального аналізу мови шляхом узагальнення поняття функції та введення особливого типу функцій — пропозиційних (або істиннісно-значних) функцій, множиною значень яких виступають саме істиннісні значення. (Найтиповішими серед пропозиційних функцій є предикатні вирази й логічні сполучники.) У результаті ми отримуємо надзвичайно ефективний технічний інструмент для послідовного втілення принципу екстенціональності (відомого також як принцип композиціональності), згідно з яким значення будь-якого складного виразу повністю обумовлюється значеннями його компонентів. У свою чергу, це дало змогу здійснити чітке розмежування екстенціональних та інтенціональних контекстів із подальшою розробкою інтенціональних логік. Крім того, сама ідея істиннісних значень призвела до досить суттєвого переосмислення деяких центральних проблем у філософії логіки, зокрема проблеми категоріального статусу істини, формулювання теорії абстрактних об'єктів, визначення предмета логіки та її

онтологічних засад, уточнення поняття логічної системи, дослідження природи логічних понять тощо.

У цій статті розглядаються деякі філософські питання, безпосередньо пов'язані з поняттям істиннісного значення, та висвітлюється важливість цього поняття для сучасної логіки.

2. КАТЕГОРІАЛЬНИЙ СТАТУС ІСТИНИ

Істиннісні значення, безперечно, мають пряме відношення до загального поняття істини. Тому можна було б спробувати розглянути істиннісні значення в більш загальному контексті усталених теорій істини, таких як кореспондентна, когерентна або прагматична. Проте, кінцевий успіх таких спроб зовсім не є очевидним. Слід пам'ятати, що надзвичайна плодотворність для сучасної логіки цієї інновації Фреге не в останню чергу обумовлена саме її філософською нейтральністю й тим, що вона не примушує нас до будь-якої конкретної метафізичної доктрини істини. Проте, в одному важливому аспекті концепція істиннісних значень входить у певну суперечність із традиційними підходами до істини, загострюючи проблему категоріальної типізації цього поняття. Справа в тому, що в більшості з наявних концепцій істина витлумачується як певна *властивість*, або *якість*. Зазвичай ми говоримо про «предикат істини», який приписується реченням, висловлюванням, думкам тощо. Таке розуміння відповідає повсякденній мовній практиці, коли ми оперуємо прикметником «істинний» (або прислівником «істинно»), стверджуючи, наприклад: «Істинно, що 5 є простим числом». На противагу такому, з першого погляду доволі природному підходу, пропозиція трактувати істину як деякого роду об'єкт може здаватись щонайменше дивною. Але виявляється, що ця пропозиція також спирається на досить ретельно розроблене обґрунтування, яке демонструє його доречність, а в певному розумінні й необхідність (пор. [3]).

Передусім слід зазначити, що трактування істини у значенні деякої властивості зовсім не є таким вже природним, як це здається на перший погляд. Фреге висунув доволі вагомий аргумент, згідно з яким характеристика речення як «істинного» не додає нічого нового до його змісту, оскільки твердження «Істинно, що 5 є простим числом» говорить в точності те саме, що й «5 є простим числом». Тобто прикметник «істинний» або прислівник «істинно» є в певному розумінні зайвим і, відповідно, не виявляється реальним предикатом, що виражає дійсну властивість, таку

як «білий» або «великий» (останні предикати, на відміну від «істинний», не можуть бути просто елімінованими з контексту речення без суттєвої втрати для його змісту). Поверхнева граматична аналогія вводить нас тут в оману¹.

Проте, навіть наполягаючи на тому, що істина як властивість виявляється зайвою, Фреге підкреслює її важливість і суттєву роль в іншому відношенні. А саме, істина, супроводжуючи кожний акт судження як його кінцева мета, забезпечує об'єктивну цінність пізнання тим, що робить можливим для будь-якого стверджувального речення перехід від його смислового виміру (думки, котру це речення виражає) до того, що воно позначає (його істиннісного значення). Ця обставина визначає важливість витлумачення істини саме як особливого об'єкта. Тайлер Бердж з цього приводу зазначає: «Зазвичай ми користуємось реченнями, які “нас стосуються”, для того, щоб стверджувати істинність думки. Об'єктом застосування речення, в смислі його призначення або мети (objective), була істина. Тому наочним буде розгляд істини як деякого об'єкта» [3, С. 120]. Інша складність, що виникає при витлумаченні істини як деякої властивості, пов'язана з питанням, яким саме сутностям можуть бути притаманні ці властивості. Чи це є речення, висловлювання, переконання, думки або, можливо, щось інше? Якщо істина витлумачується у значенні деякої якості, то будь-яка конкретна відповідь на це запитання набуває великої ваги, оскільки в такому разі відбуваються певні зміни в поглядах на саму природу істини — очевидно, що властивості речень (як лінгвістичних утворень) мають суттєво іншу концептуальну природу, ніж, скажімо, властивості переконань (як ментальних утворень). З другого боку, іноді корисно і навіть бажано пов'язувати істину з речами різного роду, щоб мати змогу говорити не тільки про «істинні речення», а й (одночасно) про «істинні висловлювання», «істинні думки» тощо. Насправді ми дуже часто саме так і діємо. Чи повинно це означати, що в таких випадках ми маємо справу з різного роду «істинами»? Такий висновок виглядає доволі суперечливим.

Якщо ж ми трактуємо істину не як властивість, а як специфічний об'єкт — істиннісне значення, — то остання проблема втрачає свою гостроту і відходить дещо на задній план, оскільки в такому разі йдеться лише про відношення між різноманітними об'єктами. І навряд чи буде неприродним припустити, що одне й те саме значення істинності може одночасно пов'язуватись з багатьма різноманітними речами — не тільки з реченнями, а й з відповідними висловлюваннями або переконаннями. Незалежно

від того, якого роду сутності співвідносяться з тим чи іншим істиннісним значенням, це значення саме по собі залишається тим самим. У такий спосіб ми уникаємо небажаного помноження поняття істини й ефективно ізолюємо неясні метафізичні питання, що пов'язані з «властивістю бути істинним».

Звичайно, ми завжди можемо зберегти предикат істини в метамові (як це робить, наприклад, Альфред Тарський) і надалі використовувати загальноприйняті мовні звороти, установивши, наприклад, що речення вважається істинним, якщо воно позначає істиннісне значення «істина». Така мовна конвенція, за умови розуміння її виключно як певного скорочення, не супроводжується небажаним подвоєнням на онтологічному рівні.

У літературі неодноразово зазначалось (пор., напр. [3], [4]), що та вага, яку Фреге надавав поняттю істиннісного значення, має й суто «прагматичне» підґрунтя. Окрім суттєвих технічних переваг для своєї системи «Основних законів арифметики» (формальна ясність, простота й однорідність), Фреге намагався у такий спосіб обґрунтувати свій погляд на логіку як на нормативну дисципліну, основною метою і первинним предметом якої виступає істина. До речі, Готфрід Габріель [21] переконливо демонструє, що в останньому відношенні ідеї Фреге досить органічно вписуються до теоретико-ціннісної традиції німецької філософії другої половини XIX століття. Зокрема, ще у 1884 році, тобто на сім років раніше за Фреге, сам термін «істиннісне значення» (*Wahrheitswert*) уперше використав засновник і лідер Баденської школи неокантіанства Вільгельм Віндельбанд [45], навіть якщо при цьому він був дуже далекий від того, щоб трактувати цей термін у функціональному смислі. Крім того, Віндельбанд виокремлював тріаду базисних цінностей: «істину», «добро» і «красу». І саме від цієї тріади відштовхується Фреге [14], коли визначає предмет логіки. Габріель [20, С. 374] зазначає, що цей взаємозв'язок між логікою й теорією цінностей бере свій початок від робіт Германа Лотце, семінар якого в Геттінгені відвідували свого часу як Віндельбанд, так і Фреге.

Однак, Фреге зробив тут вирішальний крок, поєднавши філософське і математичне розуміння значення на основі узагальнення традиційного поняття функції. Якщо тлумачити предикати як певного роду функціональні вирази, котрі при їхньому застосуванні до об'єктів породжують речення, то значеннями цих функцій має виступати саме те, що позначається за допомогою речень. Беручи до уваги, що зазвичай множина значень будь-якої функції складається з різного роду об'єктів, доходимо при-

родного висновку: значеннями речень також мають бути деякі об'єкти. А якщо прийняти тезу, що речення позначають саме істиннісні значення («істину» і «хибу»), то трактування цих значень як об'єктів — а не властивостей — виявляється цілком обґрунтованим. Проте, чи дійсно речення позначають істиннісні значення?

3. АРГУМЕНТ РОГАТКИ

Існує відомий аргумент (більш точно — сукупність споріднених аргументів), призначений для того, щоб формально строго довести тезу: усі істинні речення мають одне й те саме значення й усі хибні речення також позначають одну й ту саму річ. Нею виявляється саме істиннісне значення: істина або хиба. Указаний аргумент має своїми витоками певні зауваження Фреге (див., на-пр. [13, С. 49]), хоча Фреге й не формулював його в явному вигляді. Першим цей аргумент експліцитно артикулював Алонзо Черч у своїй рецензії на книгу Карнапа «Вступ до семантики». Пізніше Черч виклав дещо менш формалізовану версію аргументу в книзі «Вступ до математичної логіки» [7]. Інші варіанти цього аргументу можна знайти у Курта Геделя [22] і Дональда Девідсона [8], які застосовують формальний апарат теорії дескрипцій.

В англomовній літературі аргумент, про який ідеться, отримав назву *slingshot* — «рогатка». Таку назву запропонували Джо Барвайз та Джон Перрі [2], підкреслюючи у цей спосіб надзвичайну простоту доведення й мінімальність передумов, на яких воно базується. «Аргумент рогатки» у різноманітних його варіантах детально розглядався та був підданий аналізу в роботах багатьох авторів, див. зокрема: [10], [11], [24], [30], [31], [33], [34], [35], [42], [43], [44] і, власне, ґрунтовну монографію Стівена Ніла [32].

У загальному вигляді аргумент рогатки будується за такою схемою (пор. [35]): ми беремо певне речення і потім крок за кроком перетворюємо його на деяке абсолютно інше речення. Причому передбачається, що будь-які два речення на кожному кроці такого ланцюжка перетворень мають одне й те саме значення. У результаті перше і останнє речення аргументу також повинні позначати одну й ту саму річ. Але, як виявляється, ці речення (перше й останнє) не мають між собою абсолютно нічого спільного, за винятком їхнього істиннісного значення. Отже, доходимо висновку: якщо речення взагалі щось позначають, то це мають бути саме істиннісні значення.

3.1. РОГАТКА ЧЕРЧА

Спочатку розглянемо аргумент у тому вигляді, як він викладений у монографії Черча [7, С. 24, 25]. Перш за все потрібно зазначити, що в будь-якій зі своїх версій аргумент рогатки спирається на припущення, згідно з яким кожне речення зазвичай повинно мати значення. Інше важливе припущення полягає у принципі *взаємозамінності* термінів з однаковим значенням: якщо деяке речення перетворити на інше речення шляхом заміни будь-якого терміна першого речення на інший термін з тим самим значенням, то речення, яке стане результатом такого перетворення, матиме те ж саме значення, що й вихідне речення. По суті, ми маємо тут інше формулювання принципу композиційності.

Розглянемо тепер таку послідовність із чотирьох речень:

C1. Вальтер Скотт є автором «Веверлі».

C2. Вальтер Скотт є тією людиною, яка написала 29 новел, що складають «Веверлі».

C3. 29 є числом, яке дорівнює кількості написаних Вальтером Скоттом новел, що складають «Веверлі».

C4. 29 є числом, яке дорівнює кількості графств у штаті Юта.

Відмітимо, що ця послідовність речень не є логічним виводом (хоча, застосовуючи прийнятні правила виводу, нескладно переформулювати аргумент таким чином, щоб він утворював формальне доведення). Скоріше ми тут маємо набір перетворювальних кроків, на кожному з яких ми отримуємо речення, рівнозначне попереднім реченням. Тепер можна стверджувати, що за принципом взаємозамінності, речення C1 та C2 мають однакове значення, оскільки терміни «автор “Веверлі”» та «людина, яка написала 29 новел, що складають “Веверлі”» позначають один і той самий об'єкт, власне Вальтера Скотта. Речення C3 та C4 також є рівнозначними, бо «число, що дорівнює кількості написаних Вальтером Скоттом новел, що складають “Веверлі”» є тим самим, що й «число, що дорівнює кількості графств у штаті Юта», а саме — 29. Крок від речення C2 до речення C3 спирається на принцип, який Перрі [35] називає *перерозподілом (redistribution)*: «Перестановка частин речення не змінює те, що воно позначає, якщо умови істинності речення залишаються тими самими». Цей принцип може видаватись досить суперечливим, і, до речі, Барвайз і Перрі [2] його відкидають. (Слід також наголосити, що вони відкидають і принцип взаємозамінності). Сам Черч обґрунтовує цей крок тим, що, на його думку, досить вірогідним буде припущення: речення C2, навіть якщо воно й не повністю синонімічне реченню C3, все ж таки є настільки до нього близьким,

що це забезпечує їхню рівнозначність. Якщо це дійсно так, то речення С1 та С4 також повинні мати одне й те саме значення. Однак єдине, що між ними є спільного — це істинність обох. Отже, зважаючи на те, що має існувати щось, що ці речення позначають, доходимо висновку, що цим «щось» є саме їхнє істиннісне значення. Як стверджує Черч, нескладно побудувати аналогічний приклад з хибними реченнями (розглянувши, наприклад, таке речення, як «Вальтер Скотт не є автором “Веверлі”»).

У роботі [6] Черч використовує аналогічний аргумент для критики позиції Карнапа [4], згідно з якою речення позначають висловлювання (*propositions*). Здається, що Карнап визнав цю критику достатньо переконливою: у наступній своїй книзі [5, С. 26] він вже постулює істиннісні значення як «екстенсіонали» для речень і наводить власні аргументи на користь такого погляду.

3.2. РОГАТКА ГЕДЕЛЯ

Гедель у своїй статті [22] висвітлює взаємозв'язок різноманітних теорій дескрипцій із вирішенням проблеми значень речень. На його думку, якщо — поряд із принципом взаємозамінності — прийняти доволі вірогідну тезу, що дескриптивний вираз позначає той об'єкт, який він описує, то майже неможливо уникнути висновку: «всі істинні речення (як і всі хибні речення) мають однакове значення». Гедель накреслює «строге доведення» цього твердження, використовуючи два додаткові припущення. Нехай $(\iota x)(x = a \wedge Fx)$ є визначеною дескрипцією « x такий, що x збігається з a та $x \in F$ » і для кожного мовного виразу X , $[X]$ є значенням X . Тоді припущення, які робить Гедель, можна сформулювати таким чином:

$$(A1) [Fa] = [a = (\iota x)(x = a \wedge Fx)].$$

(A2) Кожне речення може бути приведенне до форми Fa . (Це припущення дає змогу Геделю поширити свій аргумент за межі атомарних речень, див. [31, С. 778]).

Тепер ми можемо здійснити реконструкцію доведення, яке запропонував Гедель, у вигляді формального логічного виводу (пор. [31, С. 777—779, 789]). У ході цієї реконструкції ми використовуємо додаткові правила виводу для оператора дескрипції. По-перше, це правило введення ι -оператора.

ι -INTR:

$$\frac{\Sigma(x / \alpha)}{\alpha = (\iota x)(x = \alpha \wedge \Sigma(x))},$$

де α є сингулярним терміном, $\Sigma(x)$ — речення, яке містить принаймні одне входження змінної x , а $\Sigma(x/\alpha)$ є результатом заміщення кожного входження x у $\Sigma(x)$ на α .

Можна відмітити тісний взаємозв'язок між цим правилом і припущенням (A1). Ніл [31, С. 789] зазначає, що ι -INTR (як і зворотне правило ι -ELIM) має бути валідним правилом виводу у будь-якій (екстенціональній) теорії дескрипцій (наприклад, теорії дескрипцій Рассела). Інше правило виводу, яке дозволяє здійснювати підстановку для визначених дескрипцій, також формулюється в [31, С. 787]:

$$\begin{array}{lcl} \iota\text{-SUB:} & \frac{(\iota x)\varphi = (\iota x)\psi}{\Sigma((\iota x)\varphi)} & \frac{(\iota x)\varphi = \alpha}{\Sigma((\iota x)\varphi)} \quad \frac{(\iota x)\varphi = \alpha}{\Sigma(\alpha)} \\ & \Sigma((\iota x)\psi) & \Sigma((\iota x)\psi) \end{array}$$

Тепер припустимо, що речення G1—G3 є істинними:

G1. Fa

G2. $a \neq b$

G3. Gb

Тоді можемо продовжити міркування таким чином:

- | | |
|---|--|
| G4. $a = (\iota x)(x = a \wedge Fx)$ | G1, ι -INTR |
| G5. $a = (\iota x)(x = a \wedge x \neq b)$ | G2, ι -INTR |
| G6. $b = (\iota x)(x = a \wedge Gx)$ | G3, ι -INTR |
| G7. $b = (\iota x)(x = b \wedge x \neq a)$ | G2, ι -INTR |
| G8. $(\iota x)(x = a \wedge Fx) = (\iota x)(x = a \wedge x \neq b)$ | G4, G5, ι -SUB |
| G9. $(\iota x)(x = b \wedge Gx) = (\iota x)(x = b \wedge x \neq a)$ | G6, G7, ι -SUB |
| G10. $[Fa] = [a = (\iota x)(x = a \wedge Fx)]$ | A1 |
| G11. $[a \neq b] = [a = (\iota x)(x = a \wedge x \neq b)]$ | A1 |
| G12. $[Fa] = [a = (\iota x)(x = a \wedge x \neq b)]$ | G8, G10, ι -SUB |
| G13. $[Fa] = [a \neq b]$ | G11, G12, <i>транзитивність тотожності</i> |
| G14. $[Gb] = [b = (\iota x)(x = b \wedge Gx)]$ | A1 |
| G15. $[a \neq b] = [b = (\iota x)(x = b \wedge x \neq a)]$ | A1 |
| G16. $[Gb] = [b = (\iota x)(x = b \wedge x \neq a)]$ | G9, G14, ι -SUB |
| G17. $[Gb] = [a \neq b]$ | G15, G16, <i>транзитивність тотожності</i> |
| G18. $[Fa] = [Gb]$ | G13, G17, <i>транзитивність тотожності</i> |

Цей же самий вивід можна практично буквально повторити, якщо замість речення G2 взяти його заперечення $a = b$. Тобто, у будь-якому разі (беручи до уваги, що речення дійсно мають значення) Fa і Gb повинні означати одне й те ж саме. Однак Fa та Gb можуть бути абсолютно різними і можуть не мати між собою нічого спільного, за винятком того, що вони обидва є істинними. Отже, значеннями речень мають виступати їхні істиннісні значення. Статтю, в якій Гедель окреслив свій аргумент, було опубліковано в томі з книжкової серії «Бібліотека дієвих філософів», присвяченому Бертррану Расселу. Добре відомо, що Рассел вважав, що будь-яке істинне речення позначає певний факт. У такому разі зазначений аргумент стверджує, що всі істинні речення позначають *один-єдиний факт*, редукуючи у такий спосіб концепцію Рассела до абсурду. На цій підставі «рогатку» іноді називають «колапсуючим аргументом», оскільки він свідчить про те, що кількість сутностей певного типу виявляється значно меншою, ніж це попередньо передбачалось (пор. [31, С. 761]). Тому аргумент рогатки часто використовується для спростування погляду, за якого речення нібито позначають ситуації, факти, стани речей або інші подібного роду сутності, оскільки в такому разі клас передбачуваних значень колапсує «до класу, що складається тільки з двох сутностей (їх можна назвати «істина» та «хиба»)» [31, С. 761]. Інший відомий аргумент подібного типу — це відомий модальний аргумент Куайна (див. [37], [38]), за допомогою якого він намагається продемонструвати, що квантифікація в модальних контекстах призводить до колапсу модальностей як таких.

Слід зауважити, що Гедель, на відміну від Черча і Девідсона, пропонує лише загальну схему свого аргументу, і тому в літературі можна натрапити на декілька різних його реконструкцій (причому іноді буває досить складно вирішити, яка саме з цих реконструкцій більш точно репрезентує міркування, що мав на увазі Гедель). Проте ці реконструкції, будучи відмінними одна від одної тими припущеннями, які в них приймаються, або певними технічними деталями, всі доходять одного і того самого висновку.

Наприклад, якщо замість передумови (A1) прийняти більш загальний принцип, згідно з яким всі логічно еквівалентні речення мають однакове значення, то отримаємо іншу, дуже просту (навіть спрощену), версію рогатки, яка, навіть якщо вона і не є в точності Геделівською, без сумніву інспірована ідеями, висловленими Геделем. Ця версія (див., напр. [29]) певною мірою

є проміжною між оригінальним аргументом Геделя і тим аргументом, який було розвинуто Черчем і Девідсоном.

А саме, нехай R і T будуть довільними істинними реченнями та a — деякий непустий термін. Тоді маємо такі чотири речення, що збігаються за своїми значеннями:

S1. R

S2. $a = (\iota x)(x = a \wedge R)$

S3. $a = (\iota x)(x = a \wedge T)$

S4. T

Дійсно, S1 й S2 є логічно еквівалентними, як і S3 й S4. Тепер, оскільки $a = (\iota x)(x = a \wedge R)$ та $a = (\iota x)(x = a \wedge T)$ позначають один і той самий об'єкт, а саме — a , то, за принципом взаємозамінності, S2 й S3 також мають однакове значення. Отже, S1 й S4 також повинні мати однакове значення. Що й потрібно було довести.

3.3. РОГАТКА ДЕВІДСОНА

Девідсон використовує «рогатку» для того, щоб спростувати думку, згідно з якою істинні речення мають відповідати фактам. У статті [8, С. 305, 306] він у явному вигляді формулює ті припущення, котрі потрібні для цього аргументу, а саме, «що логічно еквівалентні сингулярні терміни мають однакове значення; і що сингулярний термін не змінює свого значення, якщо сингулярний термін, який входить до його складу, замінити на інший термін з тим самим значенням». Після цього Девідсон розглядає два довільні речення S та R з однаковим істиннісним значенням і доводить, що всі наступні чотири речення також повинні мати одне й те саме значення:

D1. S

D2. $(\iota x)(x = x \wedge S) = (\iota x)(x = x)$

D3. $(\iota x)(x = x \wedge R) = (\iota x)(x = x)$

D4. R

(Знову ж таки, D1 і D2 є логічно еквівалентними, D3 і D4 також є логічно еквівалентними, а оскільки терміни $a = (\iota x)(x = a \wedge R)$ та $a = (\iota x)(x = a \wedge T)$ мають однакове значення, то значення речень D2 й D3 також збігається.) Отже, якщо ми припустимо, що речення позначають факти, то ми маємо погодитись з тим, що всі істинні речення посилаються на один і той самий факт, який Девідсон [9], досить дотепно називає *Великим Фактом* (*The*

Great Fact). Існування Великого Факту ставить під сумнів кореспондентну теорію істини. Ідея полягає в тому, що окремі факти — за умови співвіднесення їх з реченнями — неможливо «локалізувати» і, таким чином, якщо тут взагалі доречно вести мову про якесь співвідношення, то всяке істинне речення радше відповідає універсуму в цілому, аніж одній із його «частин». Як зауважує К.І. Льюїс [25, С. 242], висловлювання відповідає не якомусь обмеженому стану справ, а «свого роду *тотальному* стану справ, що ми називаємо світом». І далі: «Всі *істинні* висловлювання мають один і той самий обсяг, а саме — актуальний світ; і всі *хибні* висловлювання мають один і той самий обсяг, а саме — порожню множину». Таке розуміння, безперечно, є співзвучним Фреґівській концепції істиннісних значень.

Цікаво відмітити, що Карнап, зупиняючись у [5, С. 93—94] на проблемі, якого роду сутності мають розглядатися як істиннісні значення (постульовані ним у ролі обсягів для речень), вказує на можливість ототожнення істиннісного значення з певним окремо встановленим висловлюванням. Так, можна припустити, що як істиннісне значення «істини» виступає висловлювання p_T , яке є кон'юнкцією всіх істинних атомарних висловлювань, а у ролі істиннісного значення «хиби» — заперечення p_T . Така інтерпретація також відповідає концепції Великого Факту.

3.4. ПІДСУМОВУЮЧИ АРГУМЕНТ

Аргумент рогатки спричинив доволі жваву дискусію серед дослідників, що відстоюють теорії, згідно з якими речення мають позначати факти, стани справ, ситуації або інші «фактоподібні» сутності. Існує багато робіт, де вчиняються спроби спростувати цей аргумент. Зокрема, загальновідомою є критика вказаного аргументу з боку Барвайза і Перрі [2]. У цілому можна виокремити два типові шляхи, на яких можна було б уникнути руйнівних висновків цього аргументу: (1) можна спробувати піддати сумніву певне із припущень, на яких базується аргумент, або (2) переглянути теорію дескрипцій, на яку він спирається. Обидва шляхи були докладно досліджені в спеціальній літературі. Так, щодо припущень, необхідних для побудови аргументу, то найчастіше вчиняється спроба відкинути принцип, згідно з яким логічно еквівалентні речення мають однакове значення, а також принцип взаємозамінності синонімічних сингулярних термінів у будь-якому контексті. Проте можна зауважити, що дуже часто заперечення цих припущень навряд чи виглядає більш переконливим,

аніж самі припущення, а отже, залишається неясним, чому ми маємо відкидати зазначені принципи, а не їхнє заперечення. Стосовно теорії дескрипцій слід відмітити: вже Гедель дійшов висновку, що аргумент може бути ефективно заблокований, якщо прийняти теорію дескрипцій Рассела, у якій дескриптивна фраза насправді не позначає описуваний об'єкт [22, С. 130]. Однак думка, згідно з якою визначні дескрипції все ж таки слід вважати належними до класу сингулярних термінів, також виглядає досить природно, і якщо ми хочемо зберегти дескрипції як терміни для позначення об'єктів, то виявляється, що аргументу рогатки уникнути практично неможливо. Таким чином, незважаючи на різноманітну і подекуди доволі витончену критику, аргумент, розроблений Черчем, Геделем і Девідсоном, все ж таки надає тверде і переконливе підґрунтя для погляду, за яким істиннісні значення *дійсно існують* як певні об'єкти, що позначаються реченнями нашої мови.

4. ОНТОЛОГІЯ ІСТИННІСНИХ ЗНАЧЕНЬ (ІСТИННІСНІ ЗНАЧЕННЯ ЯК АБСТРАКТНІ ОБ'ЄКТИ)

Якщо ми визнаємо істинності значення як певного роду сутності, то виникає очевидне питання щодо природи цих сутностей. Зазначена вище характеристика істиннісних значень просто як об'єктів є надто загальною і потребує подальшої конкретизації. У контексті такої конкретизації істинності значення дуже часто визначаються у вигляді абстрактних об'єктів. Необхідно зауважити, що сам Фреге ніколи не використовував слово «абстрактний» для характеристики істиннісних значень. Натомість він розвинув концепцію «логічних об'єктів», найбільш фундаментальними (і первинними) з яких є саме істиннісні значення [19, С. 121]. Серед інших логічних об'єктів Фреге особливу увагу приділяв множинам і числам, підкреслюючи таким чином їхню логічну природу.

Черч [7, С. 25], розглядаючи істиннісні значення, експліцитно наділяє їх властивістю бути «абстрактними». Таке розуміння істиннісних значень є зараз загальноприйнятим і відтак істиннісні значення підпадають під ту ж саму категорію сутностей, що й математичні об'єкти (числа, класи, геометричні фігури), висловлювання, поняття тощо. Тут можна поставити цікаве запитання щодо співвідношення між фреговськими логічними об'єктами й абстрактними об'єктами в сучасному розумінні. Універсум абстрактних об'єктів є вочевидь значно ширшим, ніж область логіч-

них об'єктів у Фреге. Останні утворюють онтологічний фундамент для логіки, а отже, і для математики (якщо взяти до уваги логіцистську програму Фреге). Проте клас абстрактних сутностей у цілому містить у собі широке розмаїття Платонівських універсалій, а не лише ті з них, що є логічно необхідними. Але можна стверджувати, що логічні об'єкти мають розглядатись як найтиповіші випадки абстрактних сутностей або як абстрактні об'єкти в чистому вигляді.

Слід зазначити, що питання визначення абстрактних об'єктів саме по собі є доволі дискусійним. Згідно із загальноприйнятим підходом, абстрактні сутності не мають просторово-часових властивостей і відношень, на відміну від конкретних об'єктів, наявних у просторі й часі [26, С. 515]. Ця позиція доволі часто нашоується на типові заперечення, згідно з яким існують певні абстрактні сутності, такі, наприклад, як людська мова, або, скажімо, гра в шахи, що мають принаймні часові характеристики, оскільки вони (як це природно припустити) можуть змінюватись у часі. Відповідаючи на це заперечення, Джонатан Лоу розрізняє «мову», витлумачену як певна універсалія, і «мову», потрактовану в значенні суспільної практики [27, С. 628, 629]. У першому розумінні, на думку Лоу, мова не має часових властивостей, на відміну від мови, витлумаченої у другому сенсі. Проте, тільки мова у першому розумінні є абстрактною сутністю, тоді як у другому сенсі мова є конкретним соціальним утворенням. Аналогічне міркування можна застосувати і до інших подібних випадків, наприклад до гри в шахи. Але можлива й інша реакція на зазначене заперечення, а саме, можна наполягати на тому, що *власне* абстрактні сутності все ж таки не повинні мати часових і просторових характеристик, а отже, ті абстрактні об'єкти, яким властиві часові характеристики, є в певному сенсі «дефектними». З цієї позиції істиннісні значення виявляються *довершеними абстрактними об'єктами*, оскільки вони вочевидь не мають нічого спільного з фізичним простором і часом. У такий самий спосіб істиннісні значення задовольняють й іншій вимозі, яка зазвичай накладається на абстрактні об'єкти, зокрема, відсутність будь-яких каузальних зв'язків (див., напр. [23, С. 7]). У цьому відношенні, знову ж таки, істиннісні значення великою мірою аналогічні числам і геометричним фігурам — вони не мають жодної каузальної сили й нічого не спричиняють.

Розглянемо тепер, яким чином можна визначити істиннісні значення за допомогою т. зв. *принципу абстракції*, що забезпечує абстрактні об'єкти *критеріями тотожності*. Метод визначення

через абстракцію також здебільшого був розроблений Фреге, який зазначав: «Якщо знак a має позначати предмет, то у нас має бути критерій, за яким ми завжди можемо вирішити, чи b є тим самим предметом, що й $a...$ » [16, §62]. Точніше, ми отримуємо новий об'єкт шляхом абстрагування від деяких наявних сутностей, завдяки певним критеріям тотожності, встановленим для цього нового (абстрактного) об'єкта в термінах відношення еквівалентності, визначеного між наявними сутностями (див. [46, С. 161]). Куайн у своєму відомому вислові «Жодної сутності без тотожності» (*No entity without identity*) [39, С. 23], формулює по суті аналогічне розуміння абстрактного об'єкта як певного «утворення, що підпадає під родове поняття, яке забезпечує добре визначені критерії тотожності для своїх елементів» [27, С. 619]. Для істиннісних значень такий критерій було запропоновано у [1, С. 2] і згідно з ним істиннісне значення речення p тотожне істиннісному значенню речення q , якщо p і q є еквівалентними. Цю ідею можна формалізувати таким чином (пор. [27, С. 620]):

$$\forall p \forall q (\text{Sentence}(p) \wedge \text{Sentence}(q)) \rightarrow (tv(p) = tv(q) \leftrightarrow (p \leftrightarrow q)).$$

Слід відмітити, що Карнап у [5, С. 26], розглядаючи істиннісні значення у ролі екстенціоналів (обсягів) для речень, керується по суті тією самою ідеєю. А саме, він наголошує на строгій аналогії між обсягами предикаторів та істиннісними значенням речень. Використовуючи добре знайому інтерпретацію речень як нуль-місних предикаторів, він узагальнює той факт, що два n -місних предикатори (скажімо, P і Q) мають однаковий обсяг, якщо виконується: $\forall x_1 \forall x_2 \dots \forall x_n (Px_1x_2\dots x_n \leftrightarrow Qx_1x_2\dots x_n)$. Тоді, за аналогією, два речення (наприклад, p і q), будучи витлумаченими як нуль-місні предикатори, мають однаковий обсяг (екстенсіонал) за умови $p \leftrightarrow q$, тобто якщо вони еквівалентні. А в такому разі, зазначає Карнап, виявляється досить природним взяти за екстенсіонали речень саме істиннісні значення. Маємо також зауважити, що сполучник еквіваленції завжди є релятивізованим відносно певної логічної системи. Тобто твердження, що два речення є еквівалентними, не має жодного сенсу, якщо воно не супроводжується необхідним доповненням (уточненням): еквівалентними в якій логічній системі? Це означає, що поняття істиннісного значення, сформульоване за допомогою критерію тотожності, який використовує сполучник еквіваленції, також буде релятивізованим щодо тієї чи іншої логічної системи. Отже, як-

що « $\leftrightarrow$ » позначає матеріальну еквіваленцію, то ми отримуємо класичні істиннісні значення, але якщо ми задіємо інтуїціоністську еквіваленцію, то результатом будуть істиннісні значення інтуїціоністської логіки. Зважаючи на ту роль, яку істиннісні значення відіграють у логіці, такий стан справ виглядає досить природним.

5. ЛОГІКА ЯК НАУКА ПРО ЛОГІЧНІ ЗНАЧЕННЯ

У своїй статті 1918 року Фреге стверджує, що слово «істина» визначає предмет логіки у такий самий спосіб, як слово «краса» робить це для естетики, а слово «добро» — для етики. Отже, згідно з цією думкою, дійсне завдання логіки, врешті-решт, полягає в дослідженні «найбільш загальних законів буття істини». З цього погляду логіка цікавиться *істиною як такою*, витлумаченою об'єктивно, а не тим, що лише може вважатися істинним. А якщо ми припустимо, що істина репрезентована за допомогою особливого абстрактного об'єкта (відповідного істиннісного значення), то логіка має в першу чергу досліджувати властивості саме цього об'єкта та його взаємодію з іншими сутностями. Одним із прихильників такої позиції був, як відомо, видатний польський логік Ян Лукасевич. Він стверджував: «Усі істинні висловлювання позначають один і той самий об'єкт, а саме — істину, і всі хибні висловлювання позначають один і той самий об'єкт, власне — хибу. Я розглядаю істину і хибу як *сингулярні* об'єкти у тому ж сенсі, у якому такими об'єктами є число 2 або 4. <...> В онтологічному плані аналогом істини є буття, а хибі — небуття. Об'єкти, що позначаються за допомогою висловлювань, називаються *логічними значеннями*. Істина є позитивним, а хибя — негативним логічним значенням. <...> Логіка є наукою про особливого роду об'єкти, а саме, наукою про логічні значення» [28, С. 90]. Запропоноване визначення може справити доволі неортодоксальне враження, оскільки зазвичай логіку витлумачують як науку про правильні міркування й доведення. Проте останнє розуміння потребує додаткового обґрунтування, і це стає очевидним, щойно ми запитаємо, *на якій підставі* ми маємо кваліфікувати те чи інше конкретне доведення (міркування) як логічно правильне або неправильне. Усяке правильне міркування має базуватися на логічних правилах, які, згідно з загальноприйнятою думкою, повинні принаймні гарантувати те, що розмірковуючи за ними, ми завжди будемо переходити від одних істинних речень до інших. Але ж завдяки яким саме чинникам така гаран-

тія має виконуватись? Інакше кажучи: що виступає у ролі обґрунтування правил логіки? Це запитання має без сумніву фундаментальний характер і тут можливі різні стратегії щодо його розв'язання. Не вдаючись у деталі, вкажемо деякі з найважливіших таких стратегій із зазначенням притаманних їм недоліків.

1. *Психологістичний підхід*. Правила логіки по суті віддзеркалюють процес людського мислення, точніше, вони ґрунтуються на так званих «законах мислення» і визначають, як ми повинні мислити, якщо хочемо мислити правильно.

Ця стратегія фактично перетворює логіку на галузь психології. Будучи витлумаченою у такий спосіб, логіка стає емпіричною дисципліною, що залежить від випадкових обставин суб'єктивного характеру, пов'язаних із функціонуванням людської психіки. Психологізм був підданий жорсткій критиці з боку Фреге і Гуссерля, які висунули різноманітні переконливі аргументи, що заперечують такий підхід.

2. *Конвенціональний підхід*. Правила логіки є більш-менш довільно обраними конвенціями, які мають задовольняти лише деяким формальним вимогам (обмеженням), таким як несуперечливість, незалежність тощо.

3. *Лінгвістичний підхід*. Правила логіки становлять певні правила для оперування мовними виразами. Вони репрезентують специфічні закономірності, які відповідають певним структурним особливостям наявної лінгвістичної системи.

Як конвенціоналістська, так і лінгвістична стратегії, по суті, занадто релятивізують логіку щодо довільно обраних синтаксичних принципів або «лінгвістичних каркасів». У такий спосіб логіка радше позбавляється фундаменту, аніж набуває його.

4. *Трансцендентальний підхід*. Правила логіки репрезентують певні фундаментальні апіорні структури свідомості, за допомогою яких ми утворюємо (синтезуємо) наші поняття й організуємо нашу інтуїцію, аби отримати знання про світ, як він надається в процесі аперцепції. Цей підхід дуже важко поєднати з фактом існування різноманітних (некласичних) логічних систем. І дійсно, трансценденталісти зазвичай схильні наполягати на тому, що існує тільки одна-єдина «правильна» логіка і розглядають розмаїття логічних числень як свого роду відхилення від «нормальної ситуації».

Таким чином, якщо нас не задовольняють психологістичне, конвенціональне, лінгвістичне або трансцендентальне розв'язання зазначеного питання, то єдиною розумною альтернативою виявляється онтологічна (реалістська) стратегія, що вбачає коре-

ні логіки в певного роду бутті. Але з яким різновидом «буття» ми маємо тут справу? Звичайно, не можна просто обмежитись реальним (повсякденним) світом, оскільки закони логіки мають діяти в будь-якому з «можливих світів», а не тільки в тій реальності, яка актуально існує. Більш того, логіку в будь-якому випадку не слід розглядати як деяку емпіричну дисципліну, що досліджує певні закономірності «фізичного світу», нехай навіть дуже загальні. Тобто «буття», про яке йдеться, має радше належати до універсуму ідеальних сутностей на кшталт платонівського «світу ідей» або ж того, що Фреге називав «третьою цариною» (областю об'єктивного змісту думки — див. [14], пор. також [36]). Третю царину — на відміну від «першої царини» (світу фізичних об'єктів та процесів), а також «другої царини» (світу психічних станів, відчуттів та схильностей) — можна загалом розглядати у значенні світу абстрактних сутностей усякого типу, таких як класи, числа, геометричні фігури, функції, висловлювання і, звичайно, істиннісні значення (пор. [40]). Зауважимо, що зовсім необов'язково робити сильне метафізичне припущення щодо фактичної («фізичної») локалізації світу абстрактних об'єктів. Цілком можливо витлумачити «третю царину» як корисну методологічну абстракцію, за допомогою якої підкреслюється об'єктивність і автономність об'єктів нашої думки. Корисним також здається розділення цієї загальної області на певні окремі (часткові) «підсвіти», кожен з яких включає абстрактні сутності однакового типу, тобто об'єкти однієї «природи». Наприклад, абстрактні математичні об'єкти (зокрема, числа й геометричні фігури) утворюють свого роду «математичний світ». Аналогічним чином можемо виокремити так званий «логічний світ»: це якраз і буде «світ» істиннісних значень. І логіка як галузь знань суттєвим чином ґрунтується саме на цьому логічному світі, досліджуючи його особливості й закономірності.

* * *

1. *Anderson D. and Zalta E.*, Frege, Boolos, and logical objects // *Journal of Philosophical Logic*. — 2004. — 33. — P. 1—26.
2. *Barwise J. and Perry J.*, Semantic innocence and uncompromising situations // *Midwest Studies in the Philosophy of Language*. — 1981. — VI. — P. 387—403.
3. *Burge T.* Frege on truth // *L. Haaparanta and J. Hintikka (Eds.) Frege Synthesized*. — Dordrecht: Reidel, 1986. — P. 97—154.
4. *Carnap R.* Introduction to Semantics. — Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1942.

5. *Carnap R.* Meaning and Necessity; a Study in Semantics and Modal Logic. — Chicago: University of Chicago Press, 1947.
6. *Church A.* Review of Rudolf Carnap, Introduction to Semantics // The Philosophical Review. — 1943. — 52. — P. 298—304.
7. *Church A.* Introduction to Mathematical Logic, Volume I. — Princeton: Princeton University Press, 1956.
8. *Davidson D.* Truth and meaning // Synthese. — 1967. — 17. — P. 304—323.
9. *Davidson D.* True to the facts // Journal of Philosophy. — 1969. — 66. — P. 748—764.
10. *Drai D.* The slingshot argument: an improved version // Ratio. — 2002. — 15. — P. 194—204.
11. *Føllesdal D.* Situation semantics and the 'slingshot' argument // Erkenntnis. — 1983. — 19. — P. 91—98.
12. *Frege G.* Funktion und Begriff. Vortrag, gehalten in der Sitzung vom 9. Januar 1891 der Jenaischen Gesellschaft für Medizin und Naturwissenschaft. H. Pohle, Jena. — 1891.
13. *Frege G.* Über Sinn und Bedeutung // Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. — 100. — 1892. — S. 25—50.
14. *Frege G.* Der Gedanke // Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus. — 1918. — 1. — S. 58—77.
15. *Frege G.* Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
16. *Frege G.* Grundlagen der Arithmetik Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl. — Hamburg: Meiner Felix Verlag, 1988.
17. *Frege G.* Einleitung in die Logik // Frege, G., Schriften zur Logik und Sprachphilosophie. — Hamburg: Meiner Felix Verlag, 1990. — S. 74—91.
18. *Frege G.* Grundgesetze der Arithmetik, Bde. I und II, 2 Auflage. — Darmstadt, 1962.
19. *Frege G.* Wissenschaftlicher Briefwechsel. Herausgegeben, bearbeitet, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Gottfried Gabriel, Hans Hermes, Friedrich Kambartel, Christian Thiel, Albert Veraart. — Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1976.
20. *Gabriel G.* Fregean Connection: Bedeutung, Value and Truth-Value // The Philosophical Quarterly. — 1984. — 34. — P. 372—376.
21. *Gabriel G.* Frege als Neukantianer // Kant-Studien. — 1986. — 77. — S. 84—101.
22. *Gödel K.* Russell's mathematical logic // in P. A. Schilpp (ed.), The Philosophy of Bertrand Russell. — Evanston and Chicago: Northwestern University Press, 1944. — P. 125—153.
23. *Grossmann R.* The Existence of the World. — London: Routledge, 1992.
24. *Hochberg H.* Introducing Analytic Philosophy: Its Sense and Its Nonsense 1879—2002. — Ontos Verlag, 2003.
25. *Lewis C.I.* The modes of meaning // Philosophy and Phenomenological Research. — 1943. — 4.2. — P. 236—249.
26. *Lowe J.* The metaphysics of abstract objects // The Journal of Philosophy. — 1995. — 92. — P. 509—524.
27. *Lowe J.* Objects and criteria of identity // A Companion to the Philosophy of Language, ed. R. Hale & C. Wright, Oxford & Cambridge MA: Basil Blackwell. — 1997. — P. 613—633.

28. *Lukasiewicz J.* Two-valued logic // *Lukasiewicz, Jan, Selected Works, Studies in Logic and the Foundations of Mathematics.* — Amsterdam: North-Holland, 1970. — P. 89—109.
29. *MacFarlane J.* Review of Stephen Neale, *Facing Facts* // *Notre Dame Philosophical Reviews.* — 2002 (<http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=1117>).
30. *McGinn C.* A note on the Frege argument // *Mind.* — 1976. — 85. — P. 422—423.
31. *Neale S.* The philosophical significance of Godel's slingshot // *Mind.* — 1995. — 104. — P. 761—825.
32. *Neale S.* *Facing Facts.* — Oxford University Press, 2001.
33. *Olson K.* *An Essay on Facts.* — Lecture Notes N 6. — Stanford: CSLI Publications, 1987.
34. *Oppy G.* The philosophical insignificance of Godel's slingshot — response to Stephen Neale // *Mind.* — 1997. — 106. — P. 121—141.
35. *Perry J.* Evading the slingshot // A. Clark, J. Ezquerro, and J. Larrazabal (eds.). *Philosophy and Cognitive Science: Categories, Consciousness, and Reasoning.* — Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996.
36. *Popper K.* *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach.* — Oxford University Press, 1972.
37. *Quine W.V.O.* Reference and modality // *Quine W.V.O. From a Logical Point of View (9 Logico-Philosophical Essays).* — Cambridge: Harvard University Press, 1953. — P. 139—159.
38. *Quine W.V.O.* *Word and Object.* — New York: John Wiley and Sons, Cambridge: MIT, 1960.
39. *Quine W.V.O.* *Ontological Relativity and Other Essays.* — New York: Columbia, 1969.
40. *Reck E.* Frege on truth, judgment, and objectivity // Greismann D. (Ed.) *Essays on Frege's Conception of Truth.* — Grazer Philosophische Studien. — 75. — Amsterdam—New York: Editions Rodopi B.V., 2007. — P. 149—173.
41. *Ruffino M.* Wahrheit als Wert und als Gegenstand in der Logik Freges // Greimann D. (Ed.) *Das Wahre und das Falsche: Studien zu Freges Auffassung von Wahrheit.* — Hildesheim: Olms, 2003. — S. 203—221.
42. *Ruffino M.* Church's and Godel's slingshot arguments // *Abstracta.* — 2004. — 1. — P. 23—39.
43. *Wagner S.* California semantics meets the Great Fact // *Notre Dame Journal of Formal Logic.* — 1986. — 27. — P. 430—455.
44. *Widerker D.* The extensionality argument // *Nous.* — 1983. — 17. — P. 457—468.
45. *Windelband W.* *Präludien: Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie.* — Freiburg im Breisgau. — 1884.
- Wrigley A.* Abstracting propositions // *Synthese.* — 2006. — 151. — P. 157—176.

Я.О. КОХАН

**ТЕОРЕТИЧНИЙ
АПАРАТ ЛОГІЧНОЇ СЕМАНТИКИ
В МАТЕМАТИЧНИХ ТА ЕМПІРИЧНИХ
ДИСЦИПЛІНАХ**

Логічна семантика — це, грубо кажучи, спеціальна наука, присвячена розгляду відношень між знанням і дійсністю. (Знання при цьому може братися як людське, так і машинне). Оскільки ж знання — це (найважливіша) форма відображення дійсності, результати логічної семантики мають принципове значення для розвитку науки в цілому, а тим більше для аналізу внутрішньонаукових процесів і явищ.

Існують дві зовсім різні науки, що мають назву “семантика”: це логічна та лінгвістична семантика. Надалі під семантикою ми розумітимемо винятково логічну семантику.

На даний момент семантика недостатньо розвинена, що спричиняє деяку однобокість її результатів і відповідну однобокість позалогічних застосувань. Однак вже той факт, що вивчення одного-єдиного семантичного відношення — відношення позначення — вилилося в таку потужну теорію, якою є теорія моделей, свідчить на користь припущення, за яким подальший розвиток внутрішньосемантичних досліджень повинен дати багато нових результатів, важливих для розвитку не тільки логіки, але й багатьох інших наук і, можливо, для складання майбутньої картини наукових досліджень взагалі. Дана робота присвячена загальному окресленню ряду нових результатів, отриманих у семантиці, та описові деяких наслідків цих результатів, що виникають у наукових дисциплінах, часом доволі віддалених від семантики як такої. Інакше кажучи, ми хочемо окреслити декілька нових застосувань теоретичного апарату семантики до проблематики інших наук.

ОСНОВИ СЕМАНТИКИ

Базова теорія семантики має назву “семантичний трикутник” або “трикутник Фреге”. Вона говорить про співвідношення між об’єктами трьох категорій: мовними виразами (надалі просто

виразами), їхніми смислами та їхніми значеннями (денотатами). У даному викладі ми передбачаємо, що окреслення цих базових семантичних категорій відоме читачеві; таке окреслення міститься в роботах Г. Фреге [13] та А. Чорча [15].

Між трьома базовими категоріями семантики очевидним чином мають місце шість бінарних відношень, які ми також називатимемо базовими. Введемо на їх позначення таку термінологію:

вираз *позначає* своє значення,
 значення *позначається* своїм виразом-позначенням,
 вираз *виражає* свій смисл,
 смисл *виражається* у своєму виразі,
 смисл *відображає* (або *осмислює*) своє значення,
 значення *відображається* у своєму смислі (або *осмислюється*
 своїм смислом).

Практично завжди у семантиці відношення позначення називають також *відношенням називання* або, навіть, *іменування*, і відповідно кажуть, що вирази є *назвами* або *іменами* і що вони *називають* або навіть *іменують* свої денотати. Автор до останнього часу також дотримувався [3; 69] цієї теорії, котра походить від Фреге. Однак на даний момент видається, що називання є лише різновидом позначення, а отже, вказану теорію слід переглянути. Це питання, тим не менше, виходить за рамки даної роботи, тому буде розглянуто автором в інших публікаціях.

На даний момент з усіх шістьох базових відношень детально досліджене лише перше: пряме відношення позначення <вираз, значення>. Теорія цього відношення називається теорією моделей і широко застосовується в математиці; існує також об'єктивний запит на поширення теорії моделей на емпіричні дисципліни. У теорії моделей досліджують можливі звуження прямого відношення позначення, які називають *сигнатурними відображеннями*, позначають як $\sigma : L \rightarrow \mathfrak{M}$ і трактують як часткові відображення з фіксованої формальної мови L в моделі (ширше — математичні структури) $\mathfrak{M}$ з деякого фіксованого класу моделей (відповідно, структур) $\mathfrak{M}$.

Інші бінарні базові семантичні відношення майже не досліджені. Тернарні ж відношення в трикутнику Фреге — наприклад, множина трійок <вираз, смисл, значення> — не досліджувалися взагалі. Причини такого стану речей суто суб'єктивні і лежать радше не в науковій, а в ідеологічній та психологічній площинах. У даному дослідженні ми закладаємо основи для виправлення цієї гідної жалю ситуації.

Базові семантичні категорії не є властивостями семантичних об'єктів (інакше кажучи, не визначають класи об'єктів), а лише фіксують їхній *семантичний статус*, котрий може варіювати від контексту до контексту: смисли й вирази самі можуть осмислюватися й називатися, тобто виступати в ролі денотатів; неможлива тільки зміна статусу 'вираз $\leftrightarrow$ смисл'. Тому введемо поняття семантичного об'єкта як такого; позначатимемо семантичні об'єкти самі по собі, незалежно від їхнього семантичного статусу, буквами кириличного напівуставу, можливо з індексами: $\mathbf{a}$, $\mathbf{b}$, ..., $\mathbf{a}_0$, $\mathbf{b}_0$,

Якщо деякі семантичні об'єкти $\mathbf{a}$, $\mathbf{b}$, $\mathbf{c}$ співвідносяться як вираз, смисл і значення відповідно, казатимемо, що трійка

$$\langle \mathbf{a}, \mathbf{b}, \mathbf{c} \rangle \quad (1)$$

є повною відповідністю в трикутнику Фреге. Іноді можна знайти тільки два об'єкти з трьох або й взагалі один (наприклад, абракадабра є виразом, який не має ні смислу, ні значення); в таких випадках казатимемо про *часткову відповідність у трикутнику Фреге*; часткові відповідності позначатимемо залежно від того, який об'єкт відсутній, як $\langle \mathbf{a}, \mathbf{b}, - \rangle$, $\langle \mathbf{a}, -, \mathbf{b} \rangle$, $\langle -, \mathbf{a}, \mathbf{b} \rangle$, $\langle \mathbf{a}, -, - \rangle$, $\langle -, \mathbf{a}, - \rangle$ або $\langle -, -, \mathbf{a} \rangle$; останні три відповідності назвемо *виродженими*. Відповідності загалом називатимемо також *конкретними семантичними трикутниками*. Конкретні семантичні трикутники — це основні контексти, в межах яких розглядаються семантичні об'єкти. Якщо деякі семантичні об'єкти входять до однієї відповідності в трикутнику Фреге, казатимемо, що вони *відповідають один одному* в трикутнику Фреге із вказаним (у відповідності) семантичним статусом. Якщо нас цікавить тільки пара об'єктів з якоїсь невиродженої відповідності, то таку пару, залежно від статусу її складників, записуватимемо як $\langle \mathbf{a}, \mathbf{b} \rangle$, $\langle \mathbf{a} | \mathbf{b} \mathbf{a} \rangle$ або $| \mathbf{a}, \mathbf{b} \rangle$.

Перелік усіх можливих різновидів відповідностей у трикутнику Фреге наочно відображається такою таблицею:

Таблиця I

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.
Вираз	+	+	+	+	—	—	—
Смисл	+	+	—	—	+	+	—
Значення	+	—	+	—	+	—	+

Послідовності виду $\langle *, *, * \rangle$, де '*' — це '+' або '—', визначають структуру конкретних семантичних трикутників; називатимемо

такі послідовності *металогічними можливостями*. Як бачимо, існує тільки 7 металогічних можливостей та одна неосмислена комбінація $\langle -, -, - \rangle$; детально всі вони описані у статті автора [3]. Логіка завжди має справу з мовними виразами, тому в межах логіки як такої можуть вивчатися тільки металогічні можливості 1–4. При цьому для виразів предметних мов стандартно передбачається, що вони суть осмислені вирази або заміщують осмислені вирази (це функція змінних); через це для аналізу предметних мов переважно застосовні тільки можливості 1 та 2; назвемо їх *логічними можливостями*. Семантичні категорії металогічної та логічної можливостей не суть базові, але будуються на основі базових.

Звернемося до кількісних співвідношень у трикутнику Фреге. Кожному виразу може відповідати не тільки один смисл або жодного, а й декілька, адже бувають т. зв. "багатозначні" та омонімічні вирази; так само бувають вирази, що мають більше одного денотата (загальні назви). Також одному смислу може відповідати більш ніж один вираз (але не більш ніж один денотат), а деякі денотати можуть відображатися різними смислами та позначатися різними виразами. Вираз, якому відповідає один-єдиний смисл, назвемо *односмисленим*; аналогічно отримуємо поняття *неосмисленого* та *багатосмисленого* виразів. Вираз, якому відповідає одне-єдине значення, назвемо *однозначним*; аналогічно отримаємо поняття *багатозначного* виразу; *нульзначні* вирази називатимемо також *порожніми* або *незначущими*; відповідно, одно- та багатозначні вирази називатимемо *значущими*. У межах логіки вирази об'єднуються в мови, а мови будуються з таким розрахунком, щоб виділяти в них класи *відзначених* виразів [9; 8], всі з яких односміслені. Неосмислені вирази або абракадабра не можуть вживатися для передачі інформації, тому відкидаються (хоча можливо досліджувати і їх). Відкидання багатосмисленості зумовлено тим, що омонімія шкодить в наукових дослідженнях. Однак, цього не можна сказати про неоднозначність. Тому можна будувати семантику, виключаючи з розгляду якийсь один або якісь два із трьох можливих класів виразів: порожніх, однозначних та багатозначних виразів. Якщо позначити порожність знаком '⊗', однозначність знаком '1', а багатозначність знаком '∞', то можливі обмеження на семантику можна зобразити такою таблицею:

Таблиця II

Кількість значень	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.
⊗	+	+	+	+	—	—	—
1	+	+	—	—	+	+	—
~	+	—	+	—	+	—	+

Випадок 1 означає відсутність обмежень на кількість значень у мовних виразів; назвемо семантики, які описує цей випадок, *універсальними* (табл. II не вичерпно характеризує семантики; див. далі пункт 4). У сучасній логіці вживається семантика, постульована Фреге, в якій допускаються винятково однозначні вирази; називатимемо її *стандартною*; вона відповідає випадку 6 (і постулату (II) з пункту 4 нижче).

Уведемо позначення для семантичних об'єктів, яким у заданому контексті приписано певний семантичний статус. У цьому сенсі позначатимемо вирази рядковими курсивними латинськими літерами: *a*, *b*, ..., смисли — рядковими готичними літерами: *ⓐ*, *ⓑ*, ..., а значення — рядковими грецькими літерами: *α*, *β*, Відповідності в трикутнику Фреге зручно записувати з використанням цієї символіки: матимемо $\langle a, \mathfrak{a}, \alpha \rangle$, $\langle a, \mathfrak{a} \rangle$, $\langle \mathfrak{a} | \alpha \rangle$, $\langle \mathfrak{a}, \alpha \rangle$ і подібні вирази.

Для семантичних об'єктів, які в заданому контексті мають однаковий семантичний статус, слід ввести *відношення тотожності*. Позначатимемо його знаком '≡'. Відтак формула ' $\mathfrak{a} \equiv \mathfrak{b}$ ' означатиме «*ⓐ і ⓑ — це один і той самий семантичний об'єкт (вираз, смисл або значення)*», а ' $\lceil \mathfrak{a} \equiv \mathfrak{b} \rceil$ ' позначатиме твердження про нетотожність *ⓐ і ⓑ*. Дозволятимемо також формули тотожності, в яких один із ототожнюваних об'єктів позначений без зазначення семантичного статусу; наприклад, ' $\mathfrak{a} \equiv \alpha$ ', хоча в цьому випадку краще вживати формули представлення (див. далі). У випадку, коли *ⓐ і ⓑ* — вирази, їхня тотожність означатиме *графічну рівність*. Фундаментальна роль графічної рівності в побудові формальних мов детально досліджена А. Марковим [10].

Бінарні відношення між об'єктами, що належать до різних базових семантичних категорій, зображатимемо у функційному стилі. Відношення «*a*₀ є значенням *n*-місної функції *f* при аргументах *a*₁, ..., *a*_{*n*}» позначатимемо формулою

$$a_0 \approx f^{(n)}(a_1, \dots, a_n); \quad (2)$$

можливі й інші прочитання формули (2), напр. « a_0 є одним із об'єктів, позначених через ' $f^{(n)}(a_1, \dots, a_n)$ '» (про це відношення див. наст. пункт). У випадку ж, коли відношення, яке ми хочемо зобразити, є семантичним, стандартно вживатимемо не круглі, а квадратні дужки:

$$a_0 \approx f^{(n)} [a_1, \dots, a_n];$$

Бінарні відношення тепер позначаються таким чином:

$a \approx b [\beta] \wedge b \approx \beta$ означає « a — це вираз-позначення об'єкта b »;

$a \approx \beta [b] \wedge b \approx b$ означає « a — це значення виразу b »;

$a \approx b [b] \wedge b \approx b$ означає « a — це вираз зі змістом b »;

$a \approx b [b] \wedge b \approx b$ означає « a — це зміст виразу b »;

$a \approx b [\beta] \wedge b \approx \beta$ означає « a — це зміст, який відображає значення b »;

$a \approx \beta [b] \wedge b \approx b$ означає « a — це значення, відображене змістом b ».

Відношення тотожності є тривіальним відношенням, на відміну від відношення рівності. Дослідження рівності є прерогативою семантичної теорії смислу. Чорч вказував свого часу на відсутність у семантиці теорії смислу (точніше, смислів) і на нагальну необхідність побудови такої теорії. Досі це не було зроблено. У даній роботі (в наст. пункті) закладаються основи семантики смислів.

МЕТАЛОГІКА ЯК ПОЄДНАННЯ СЕМАНТИКИ З ЛОГІСТИКОЮ

Особлива сила семантики — що видно вже з теорії моделей — полягає у здатності не тільки встановлювати результати, котрі стосуються елементів знання взагалі та мовної форми вираження знання (мовних виразів) як такої, але й у здатності вивчати властивості конкретних структур знання, відповідно, конкретних мовних структур. Скажімо, семантика здатна давати відповіді на питання, як змінюється ситуація, коли від якогось одного виразу ми переходимо до якогось іншого, можливо, інакше побудованого. Через це семантика має справу із внутрішнім структуруванням знання, що, взагалі кажучи, не є предметом семантики. Досі металогічна дисципліна, яка трактує саме внутрішню структуру знання, не виділялася логіками окремо. Оскільки в такому виділенні є нагальна потреба, ми здійснюємо його тут.

Шукана дисципліна є незалежною від семантики; вона відкрита автором і введена в роботі [6]. Ми назвемо її **логістикою**, зважаючи на те, що це слово давно не вживається в логіці, і їй можна надати нового значення. Семантика і логістика, таким чином, будуть різними розділами металогіки.

Логістика засновується на виділенні двох *змістовних* базових категорій: *предмета* і *функції*. Ці категорії в основі своїй досліджені в роботах Фреге. Предметом називається будь-що, що може розглядатися, будь-який об'єкт, про який йдеться у будь-якому заданому контексті; таким чином предмет — це об'єкт розгляду. Щоб розглядати предмет, він повинен бути в якийсь спосіб заданий, відомий. Саме задання предметів називатимемо їхнім *представленням*. Способи ж задання, вони ж засоби представлення — це функції; відтак функції служать засобами розгляду предметів. Висловлювання, за яким предмет *a* може бути представлений за допомогою функції *f*, записуватиметься формулою

$$a \approx f. \quad (3)$$

Формули виду (3) суть граничні узагальнення формул виду (2); називатимемо перші (*a*, отже, й другі) *формулами представлення*. Їхнє загальне прочитання: «предмет *a* є *f*-предметом (одним із *f*-предметів, якщо такі існують)»; інакше кажучи, дієслово сполучник «бути» позначає у природних мовах представлення; у формальних мовах ми вводимо для цього знак '≈'. Назву предмета *a* у формулі представлення (3) називатимемо *результантом* цієї формули, а ім'я функції *f* називатимемо *характеристикою* тієї ж формули. Казатимемо, що предмет, представлений деякою функцією є її (*функційним*) *значенням*; функційні значення не слід плутати із семантичними значеннями (денотатами). Функцію можна розуміти як припис на виконання деякої дії чи послідовності дій; якщо дії, виконання яких вимагає функція, призводять до якогось результату, цей результат якраз і є значенням функції (звідси й термін «результант»). Але це не обов'язково повинно мати місце, тобто функція може не мати значень.

Фреге стверджував, що співвідношення між обома змістовними базовими категоріями логістики визначається властивістю *насиченості*. Предмети суть *насичені*; це означає, що вони в деякому сенсі завершені, так що їх можна розглядати (представляти) ізолювано від інших предметів. Функції суть *ненасичені*; це означає, що вони в деякому сенсі незавершені, так що їх, взагалі кажучи, не можна представити окремо. Ненасиченість у переважній кількості випадків проявляється в наявності *аргументних*

мість, валентностей (або "порожніх мість"), з кожною з яких можна асоціювати (пов'язувати) один предмет; функція, що має n валентностей, називається n -місною або n -арною. Виділяється також особливий тип вироджених функцій, що не мають валентностей і, відповідно, називаються 0-місними або 0-арними. Пов'язування з деякими валентностями функції або з кожною із них одного визначеного предмета породжує нову функцію; при цьому предмети, асоційовані з валентностями функції, називаються її *аргументами*; пов'язування аргументів з валентностями називається *підстановкою* аргументів на аргументні місця. Якщо підставити аргументи на всі аргументні місця деякої функції f , отриману нову функцію можна назвати «функція f з наданими (їй) аргументами».

Як видно, функції без валентностей та функції з наданими аргументами суть насичені — відтак, властивість насиченості/ненасиченості не може слугувати для розрізнення категорій предмета й функції. Тому ми оберемо іншу основу для розрізнення. Стверджуватимемо, що предмет і функція розрізняються як змістовні категорії за допомогою *структурної* або *логічної у вузькому сенсі* категорії представлення. А саме, предметом є будь-який логістичний об'єкт, який представляється, є об'єктом представлення в даному контексті, а функцією є будь-який об'єкт, який є засобом представлення в цьому ж контексті. Відтак, один і той самий логістичний об'єкт може виступати і в ролі предмета, і в ролі функції в одному й тому самому або в різних контекстах. Наприклад, у тавтології « a є самим собою», яка запишеться формулою

$$a \approx a,$$

перше входження ' a ' позначає предмет a , а друге входження — функцію a , за допомогою якої ми представляємо у цій тавтології предмет a . Той факт, що ' $a \approx a$ ' є тавтологією, означає, що змістовні базові логістичні категорії суть цілковито відносні (релятивні), на відміну від базових семантичних, котрі суть псевдовідносні (квазірелятивні) [3; 70].

Категорія представлення, будучи структурною, а не змістовною, потребує не просто інтуїтивного опису, але зв'язної теорії. Це буде теорія різновидів представлення предметів. Таких різновидів є три:

1. Предмет можна представити через самого себе. Це стається у випадках, коли у нас є в певному сенсі безпосереднє знання про цей предмет; тим самим він заданий для нас безпосередньо. Залишається ввести назву (взагалі кажучи, довільну) для його

представлення. Такими довільними назвами в розмовній практиці є, наприклад, назви географічних та астрономічних об'єктів: «Київ», «Сонце» тощо. Постулюємо, що для будь-якого предмета ми здатні ввести нову, досі не вживану назву.

2. Предмет можна представити через інші предмети. Для цього потрібні засоби, за допомогою яких можна було б зобразити предмет, який потрібно представити, через якісь предмети, що вже представлені. Функції якраз являють собою такі засоби: вони дають змогу визначити предмет, котрий потребує представлення, як такий, що перебуває у відношенні до або залежності від деяких вже представлених предметів. Висловлювання про представлення предмета a_0 функцією $f^{(n)}$ через предмети $a_1, \dots, a_n$ зображується формулою (2).

3. Нарешті, предмет може бути заданий як представник якоїсь групи предметів; у цьому випадку функцією, що представляє, виступає властивість, котра визначає належність до такої групи. Наприклад, якщо ми кажемо: «он полетіла ворона», то використовуємо властивість бути вороною для представлення одного-єдиного предмета з множини тих, що мають таку властивість. Слово «ворона» тим самим виступає як *загальна назва*. Сама ж властивість бути вороною тут є тією функцією, що представляє потрібний предмет. Функції-властивості не мають валентностей і являють собою загальний випадок 0-місних функцій. Формули представлення, в яких вони виступають в ролі характеристик, мають вигляд

$$a \approx f^{(0)}.$$

Перелічені три пункти вичерпують не тільки поняття представлення, але й поняття функції. При цьому функції загального виду — це n -місні функції пункту 2, в той час як пункти 1 та 3 визначають два важливих частинних випадки категорії функцій: 0-місних функцій (пункт 3) та 0-місних однозначних функцій (пункт 1).

Важливим також є випадок однозначних n -місних функцій. Наявність єдиного значення a у функції, розглядуваної разом із наданими їй аргументами (позначимо тут функцію разом із наданими аргументами через 'в'), говорить про *рівність* a і b :

$$a = b;$$

тим самим, рівність являє собою частинний випадок представлення; детальніше це розглядається нижче.

Для побудови логіки також потрібно не тільки мати загальне уявлення про функції, але й ввести дві серії конкретних (логічних) функцій.

Функції вибору. Нехай предмет $\mathbf{a}$ представлений способом 2 або 3, тобто як предмет виду $f^{(n)}(a_1, \dots, a_n)$ або $f^{(0)}$. Нехай також функція f неоднозначна (такою, наприклад, може бути одномісна функція «онук»). В цьому випадку вирази ' $f^{(n)}(a_1, \dots, a_n)$ ' та ' $f^{(0)}$ ' будуть семантично неоднозначними (так можна буде представити, можливо, різні предмети), отже, їх можна буде використовувати для представлення, але не можна буде використовувати як представлення; інакше кажучи, ці вирази не можуть у формулах представлення займати місця результанта й аргументів. Для того, щоб останнє стало можливим, слід ввести спосіб вказувати, що при вживанні виразу ' $f^{(n)}(a_1, \dots, a_n)$ ' або ' $f^{(0)}$ ' йдеться про одне єдине семантичне значення такого виразу (якщо воно взагалі існує); яке саме значення — визначатиме контекст. У загальному випадку потрібна вказівка не може бути алгоритмізована, тому матиме статус такого собі оракула, який якимось йому одному відомим способом вибирає одне зі значень неоднозначного виразу. Такий вибір підпадає під наше окреслення поняття функції, відтак прийнято казати, що він здійснюється якоюсь зі спеціальних семантичних *функцій вибору*; це однозначні одномісні й необчислювані функції, аргументами яких є функції з наданими аргументами, а значеннями — предмети. Враховуючи, що в одному контексті може трапитися декілька різних предметів, представлених однією й тією самою неоднозначною функцією (наприклад, у реченні «тут один жираф буцнув другого»; для двох різних тварин вжито однакове представлення «жираф»), різні функції вибору можуть трапитися в такому контексті разом; тому індексуватимемо їх. Позначатимемо функції вибору через ' ϑ ', так що предмети, представлені способами 2 та 3, в записі матимуть вигляд

$$\vartheta_i(f^{(n)}(a_1, \dots, a_n))$$

та

$$\vartheta_i(f^{(0)})$$

відповідно, де $i \in \mathbb{N}$ (тобто, i — натуральне число; позначення $\vartheta_0(\mathbf{a})$ при цьому варто зарезервувати для випадку, коли функція $\mathbf{a}$ однозначна). Для скорочення записів введемо означення:

$$\begin{aligned} f^{i(n)}(a_1, \dots, a_n) &=_{Df} \vartheta_i(f^{(n)}(a_1, \dots, a_n)), \\ f^{i(0)} &=_{Df} \vartheta_i(f^{(0)}). \end{aligned}$$

Записи виду $\mathbf{a}^i$, a^i , у згоді із тільки-но введеною символікою, позначатимуть предмети, представлені із застосуванням функції вибору з індексом i .

Для введення ще одного спеціального типу функцій — істинневих — слід поєднати в єдину систему базові категорії семантики та логістики. Оскільки вони взаємно незалежні, поєднання набуде форми матриці. Зобразимо її таблицею:

Таблиця III

	Предмет	Функція	Представлення	Фактуальність
Вираз	Індивідна назва	Функційний вираз	Знак представлення '≈'	Атомарне речення
Смисл	Індивід	Залежність	Смисл представлення	Атомарне висловлювання
Значення	Предмет/Річ	Функція	Представлення	Явище

Дамо необхідні пояснення.

Категорії, що суть поєднання базових семантичних та логістичних категорій, називатимемо *базовими металогічними*. Їхні назви виписані в комірках таблиці, за винятком комірок лівого стовпчика та верхнього рядка: в лівому стовпчику виписані назви семантичних категорій, а у верхньому рядку — логістичних.

Через відсутність охопних досліджень з металогіки в ній досі часом не вистачає термінів; зокрема, ми позначаємо в цій роботі однаковими термінами «предмет», «функція», «представлення» і логістичну, і металогічну категорії; у контекстах, де може виникнути плутанина, для називання металогічної категорії предмета-денотата можна вживати термін «річ», на який часом натрапляємо у перекладах творів Фреге.

Назва «індивід» виправдовується наступним міркуванням. Можна однаково осмислено міркувати про об'єкти, які існують, і про ті, яких немає. Скажімо, висловлювання «рукопис такий-то є юридичним документом» залишатиметься осмисленим і значущим навіть після спалення згаданого рукопису; при цьому сам вираз «рукопис такий-то» після спалення рукопису стане незначущим. Питається: як можливо щось стверджувати, вживаючи незначущі вирази? Єдина відповідь, яка не призводить до труднощів, полягає в тому, що **висловлювання і міркування суть зіставлення деяких смислів, і це зіставлення очевидно не залежить від того, чи відповідають цим смислам у трикутнику Фреге якісь значення**. Сказати: «Сократ — філософ», означає підвести індивід «Сократ» як смисл імені «Сократ» під поняття «філософ» як смисл виразу «бути філософом»; при цьому зовсім не важливо, що ім'я «Сократ» давно не має значення.

Під індивідною назвою ми маємо на увазі власну назву — тобто не більш ніж однозначний вираз — котра є елементарною, тобто не містить якісь інші вирази як свої частини. Таке означення елементарності можна розбити на дві вимоги: (а) частини елементарного виразу не суть вирази, (б) розбиття всякого тексту як послідовності виразів на ці самі вирази однозначне відносно елементарних виразів, тобто вони можуть бути виділені в усякому тексті лише в один спосіб. Металогічною категорією є саме індивідна назва, а не власна назва, оскільки в силу того, що представлення здійснюється трьома способами, всяка неелементарна назва міститиме бодай один функційний вираз, отже, не буде зразком чистої категорії.

Останній стовпчик табл. III відрізняється від інших. Категорія кожної комірки цього стовпчика не є базовою, а утворюється поєднанням трьох інших категорій з того самого *рядка* таблиці. Поєднання функційного виразу зі знаком представлення ‘ $\approx$ ’ та деякими індивідними назвами утворює атомарне речення, яке має структуру формули представлення виду (2). **Смисл атомарного речення** традиційно називається (атомарним) *висловлюванням* [2; 12] і **утворюється смислами елементарних частин цього речення**. Симетрія, яку ми бачимо в семантичних та металогічних категоріях, переконує, що те саме повинно мати місце і для значень атомарних речень; ми приймаємо цей висновок: **значення атомарного речення складається зі значень елементарних частин цього речення**. У сучасній символічній логіці прийнята інша теорія, яка належить Фреге, і яку ми назвемо *денотатною теорією істини*. Згідно з нею, атомарні речення завжди мають значення; такими значеннями є спеціально *ad hoc* постульовані абстрактні об’єкти «істина» і «лож», які носять назву *істинневих значень* або *значень істинності*; тут суттєво те, що істинневі значення не мають частин. Ця теорія технічно зручна і лежить в основі деяких формулювань теорії моделей, однак прийняти її не можна, оскільки вона суперечить положенням трикутника Фреге. Вище ми ввели для *довільних* виразів дві логічні можливості $\langle +, +, + \rangle$ та $\langle +, +, - \rangle$; це означає, що атомарні речення, будучи виразами, можуть не мати ніякого значення; денотатна теорія істини заперечує останнє, а тому є хибною.

Що, в такому разі, являють собою значення атомарних речень? Розгляд формул виду (2) достатній для відповіді на це питання. Формули представлення поєднують деякі предмети певною залежністю, зв’язують ці предмети в деяке відношення. Це

поєднання можна назвати *явищем* (сучасним логікам більше подобається слово «факт», однак ми зарезервуємо це слово для іншого вживання; див. наст. пункт). Так, явищем є те, що Пізанська вежа розташована в Пізі; а такого явища, як розташування Пізанської вежі в Делі, немає в природі, тому атомарне речення «Пізанська вежа розташована в Делі» позбавлене значення. Різновидами явищ є події, процеси, стани, стани справ, математичні факти.

Таким чином, останній стовпчик табл. III описує те, що зазвичай називають кореспондентною семантикою.

Оскільки досі кореспондентна семантика не була достатньо розвинена, а логістика як металогічна дисципліна взагалі не була відома, логістична категорія правого стовпчика досі не мала назви. Введемо для неї тимчасову робочу назву «фактуальність».

Металогіка сучасної символічної логіки зазвичай описується чином, відмінним від представленого таблицею III. У сучасній логіці невідоме відношення представлення і не вживається загальне поняття функції; під функцією розуміють теоретико-множинне відображення, в той час як те, що ми скрізь у цій роботі називаємо функцією, називають частковим мультिवідображенням або відповідністю. Оскільки ж функції-відображення (тобто однозначні функції) годяться для утворення далеко не всіх фактуальностей (власне, атомарних речень і висловлювань), основоположники символічної логіки Г. Фреге і Дж. Пеано ввели особливий клас (однозначних) функцій, які дають змогу будувати задовільно широкий клас речень-атомів. Такі функції називають предикатами. А саме, *предикатом* називається однозначна функція з валентностями, аргументами якої можуть бути тільки предмети, і яка має своїми значеннями істинне і значення «істина» та «лож» (які можна позначити знаками 'і' та 'л'); предикати позначаються так само, як і функції, тільки не рядковими, а заголовними буквами. Інтуїтивно предикати розуміють як властивості та відношення. Звідси випливає, що поєднання предикатів з предметами безпосередньо породжує фактуальності.

На розмежуванні предметів та предикатів побудована вся сучасна символічна логіка, за винятком деяких девіантних теорій, які не набули достатнього поширення (λ -числення й комбінатори, Онтологія й Мереологія) або ж не отримали загального визнання. Металогічні категорії, породжені цим розмежуванням, перелічені в наступній таблиці:

Таблиця IV

	Предмет	Предикат	Фактуальність
Вираз	Індивідна назва	Предикатний вираз	Атомарне речення
Смисл	Індивід	Поняття	Атомарне висловлювання
Значення	Предмет/Річ	Предикат	Явище

Ця таблиця з'являється вже у Фреге [13; 154]; однак термінологія належить автору і є відхиленням від класичної фрегевської (зокрема, в частині кореспондентності семантики): так, Фреге вживав слово «поняття» як синонім до виразу «властивість» і вважав семантичним значенням; також замість нашого явища в його таблиці бачимо значення істинності. Ми розуміємо під поняттями будь-які відношення і вважаємо поняття смислами, оскільки саме це відображено в розмовній практиці: говорять бо про адекватність та чіткість поняття, про чиєсь поняття, що відображає якийсь об'єкт і т. п.

Логістична теорія, яка виділяє категорії предмета та предиката як базові, досі домінувала; однак вона має деякі недоліки, які спонукають пошукати кращу теорію. Ці недоліки вельми серйозні:

1) рівність як логічне відношення не передбачена схемою таблиці IV і не може бути виведена з неї: рівність доводиться *додавати* до окремих мов, породжених таблицею IV, як окремий предикат, а не логічне відношення [1; 209];

2) при виникненні потреби в розгляді таких природних категорій, як функція і клас (множина), їх доводиться додавати, знову таки, окремо, оскільки означити їх в термінах табл. IV неможливо;

3) аналогічна проблема виникає з таким специфічним класом функцій, як дескриптивні функції.

Автор у роботах останніх років запропонував альтернативну логістичну теорію, металогіка на основі якої якраз відображена в табл. III. Її відмітною особливістю є те, що вона виведена з основ семантики і логістики, а не постульована окремо, тобто не являє собою гіпотезу *ad hoc*; металогіка Фреге—Пеано, на жаль, є гіпотезою *ad hoc* і, взагалі, суперечить положенням семантичного трикутника. Нова логістика не має вад своєї попередниці: рівність, предикати, класи та дескрипції в логіці з такою логістикою означаються, причому доволі природно; також

1) до неї додаються особливі (однозначні семантичні) функції вибору $v_i(x)$;

2) у деяких логічних мовах виникає предикат існування $\approx \mathfrak{E}$.

Навряд чи ці особливості нової логістики можна вважати недоліками. Зробимо ще кілька зауважень про інші (похідні) логістичні категорії.

Предикати у традиційній логістиці мають два трактування: їх розглядають як відношення (зокрема, як властивості) або ж як істинневі — точніше, істинневозначні — функції, які відображають n -ки предметів у значення істинності. Питання, як співвідносяться ці два тлумачення, і як слід розуміти предикати в металогіці, прийнятій у даній роботі (табл. III), залишимо відкритими.

Класи варто розуміти по-фрегевському: як об'єми або, більш загально, графіки (в термінології Фреге — «пробіги») функцій, взятих разом із наданими їм аргументами. Достатньо ввести наступну умовну символіку: нехай ' $\{f^{(n)}(a_1, \dots, a_n)\}$ ' позначає клас усіх $f^{(n)}(a_1, \dots, a_n)$ -предметів.

Дескрипції з'являються лише в деяких формальних мовах і являють собою функціонали, тобто функції від функцій, значеннями яких є предмети. Частину дескрипцій ми вже маємо у вигляді функцій загального виду $f^{(n)}(a_1, \dots, a_n)$; інші дескрипції вказують не на значення таких функцій, а на один з їхніх аргументів; для позначення таких нових дескрипцій слід допустити предикати в якості аргументів функцій. У такому разі дескрипція « x такий [тобто, один з таких, якщо вони взагалі існують], що $a_0 \approx f^{(n)}(a_1, \dots, a_{i-1}, x, a_{i+1}, a_n)$ » позначиться через

$$x(a_0 \approx f^{(n)}(a_1, \dots, a_{i-1}, x, a_{i+1}, a_n));$$

правила утворення у мовах з дескрипціями доволі складні.

Назвемо стандартну металогіку, відображену в таблиці IV, *фрегевською металогікою* (зважаючи на її автора), а металогіку таблиці III — *ультрафрегевською*; остання назва зумовлена тим, що ця металогіка отримана з положень трикутника Фреге а також логістичного співвідношення «предмет—функція», яке сам Фреге вважав фундаментом всієї логіки.

Істинневі функції. Для насичених смислів та значень достатньо назви «предмет», а для ненасичених — назви «функція». Однак у застосуванні до виразів такі назви психологічно не завжди зручні, бо часом можуть ввести в оману. Тому називатимемо насичені вирази *конструктами*, а ненасичені — *конструкторами*. Атомарні речення суть речення. З речень можна будувати більш складні речення за допомогою спеціальних конструкторів-сполучників. Ці конструктори виражають смисли-функції особливого типу — істинневі. Вони відомі з логіки висловлювань; в цій роботі вони

вводяться в наступному пункті, тут же ми вважатимемо їх відомими.

Повернемося до основ логістики. Окрім категорій предмета та функції ми вище ввели категорію представлення і знак для єдиного об'єкта цієї категорії — логічного відношення представлення. Властивості цього відношення такі:

$$a \approx a; \quad (4)$$

це впливає зі способу представлення 1;

$$\vartheta_i(a) \approx \vartheta_i(b) \rightarrow [\vartheta_i(a) \approx b \rightarrow \vartheta_i(b) \approx b]; \quad (5)$$

це очевидна властивість, яка означає, що у випадку, коли предмет $a \in b$ в той же час предметом b (тобто це один і той самий предмет), обидва вони мають однакові властивості (оскільки властивості задаються нульмісними функціями);

$$\vartheta_i(a) \approx a; \quad (6)$$

очевидна властивість;

$$\vartheta_i(a) \approx \vartheta_i(b) \rightarrow \vartheta_i(a) \approx b; \quad (7)$$

це впливає з (6). Інші властивості можна встановити тільки за умови прийняття якоїсь конкретної семантики зі списку таблиці II, оскільки для різних таких семантик властивості представлення різнитимуться.

Звернемося до теорії смислів і до відношень вираження та відображення.

Всяке знання складається зі смислів і тільки зі смислів. Призначення знання — відображати дійсність. Звідси, найважливіша властивість смислу — це наявність або відсутність того об'єкта дійсності, відображати котрий покликаний даний смисл; відповідно, найважливіше відношення між смислами — це те, що вони відображають (або ні) один і той самий фрагмент дійсності, тобто в наших термінах предмет; при цьому важливо не те, чи є такий предмет взагалі, а те, чи призначені два смисли відображати один і той самий предмет, чи ні. Наприклад, смисли імен «Діана» та «Артеміда» призначені відображати один і той самий об'єкт — деяку конкретну особу, якої насправді не існує. Розберемо вказані основні властивості та відношення між смислами.

У випадку $|a, \alpha\rangle$ казатимемо, що смисл a *реалізований*, у випадку $|a, -\rangle$ казатимемо, що смисл a *не реалізований*. Назвемо реалізованість та нереалізованість смислів *абстрактними семантичними оцінками*; ці оцінки є різновидом введених вище (див. табл. I) оцінок наявності/відсутності елемента відповідності в

трикутнику Фреге, тому позначатимемо їх знаками ‘+’ та ‘-’. Реалізованості смисла відповідає логічна можливість $\langle +, +, + \rangle$, а нереалізованості — можливість $\langle +, +, - \rangle$; ту із цих двох можливостей, яка має місце в дійсності, назвемо *фактом* відносно даного смислу. У логіці ми розглядаємо лише смисли, виражені в якихось мовних виразах; вирази ж розглядаємо тільки односмилові; тому, з кожним виразом a однозначно пов’язується або відповідність $\langle a, a, \alpha \rangle$, а відтак логічна можливість $\langle +, +, + \rangle$, або ж відповідність $\langle a, a, - \rangle$, і, отже, логічна можливість $\langle +, +, - \rangle$. Звідси маємо, що смисли можна розглядати як однозначні функції, які кожній парі $\langle \text{вираз, логічна можливість} \rangle$ ставлять у відповідність якусь із абстрактних семантичних оцінок; назвемо такі функції *оцінковими*. Універсум семантичних об’єктів не має фіксованих меж, тому для коректності слід розглядати як аргументи функцій-смислів не конкретні трикутники Фреге, а їхні класи еквівалентності, яких у нашому випадку два: ці класи — логічні можливості. Оскільки в кожній логічній можливості перші два елементи фіксовані, можна скоротити позначення можливостей до $\langle + \rangle$ та $\langle - \rangle$. Введемо означення оцінкових функцій таблицею:

Таблиця V

	a
$\langle + \rangle$	+
$\langle - \rangle$	-

Основи теорії абстрактних семантичних оцінок викладені в [3]; там показано, що такі відомі семантичні категорії, як істинність та існування, суть різновиди абстрактних семантичних оцінок. Однак у вказаній роботі допущена помилка: там автор ввів паралельну символіку, позначаючи реалізованість через ‘ α ’, а нереалізованість через ‘ λ ’, через що сплутав введені оцінки з денотатами та семантичними нулями. Введемо тут останнє поняття коректним чином.

Основне відношення між смислами, як було вище сказано, — це відображення ними або ні одного й того ж фрагмента дійсності. Якщо два смисли a і b суть реалізовані, вказане відношення виражається через спільність або ні їхнього денотата, тобто при $\alpha \approx \alpha[a]$, $\beta \approx \beta[b]$ визначається тим, має місце в дійсності $\alpha = \beta$, чи ні. Це зображається у предметній мові формулою ‘ $a \approx b$ ’ або її запереченням. Якщо ж a і b суть не реалізовані, відповідних їм денотатів немає, однак питання, яка з двох можли-

востей — $a \approx b$ та $\top (a \approx b)$ — має місце в дійсності, залишається осмисленим і значущим. Наприклад, точно відомо, що Арістотель $\approx$ Стагірит і $\top$ (Арістотель $\approx$ Сократ), хоча обох цих людей давно немає на світі, отже, як індивіди вони не реалізовані. Для того, щоб заперечні висловлювання і формули виду $\top (a \approx b)$ можна було розглядати як істинні у випадках порожності назв ‘ a ’ і ‘ b ’, слід ввести онтологічні фікції, у всьому подібні до денотатів, тотожність або нетотожність яких визначала б хибність або істинність формул вказаного виду. Назвемо такі фікції-псевдоденотати *семантичними нулями*; їх навряд чи можна назвати значеннями мовних виразів, однак можна умовно називати *псевдозначеннями*. Якщо для простоти позначати денотати за допомогою букви α , долучаючи до неї штрихи: α , α' , α'' , ..., то семантичні нулі можна позначати так само, замінюючи ‘ α ’ на ‘ λ ’: λ , λ' , λ'' ,

Тепер ми можемо ввести відношення однаковості відображення дійсності. Назвемо об’єкти $\mathbf{a}$ та $\mathbf{b}$ *однаковими*, якщо кожен з них може бути представлений другим як результат такого представлення. Інтуїтивно очевидно, що в разі, коли характеристика формули виду (3) є однозначним виразом, представлення симетричне; а це в свою чергу означає, що два об’єкти представляють один одного, тобто збігаються. Звідси, позначивши однаковість знаком ‘ $\asymp$ ’, маємо:

$$\mathbf{a} \asymp \mathbf{b} \equiv_{\text{Df}} \mathbf{a} \approx \mathbf{b} \wedge \mathbf{b} \approx \mathbf{a}. \quad (8)$$

Однаковість має властивості, аналогічні властивостям представлення, вираженим у формулах (4), (5), (7):

$$\begin{aligned} \mathbf{a} &\asymp \mathbf{a}, \\ \mathbf{a} \asymp \mathbf{b} &\rightarrow [\mathbf{a} \approx \mathbf{c} \rightarrow \mathbf{b} \approx \mathbf{c}], \\ \vartheta_i(\mathbf{a}) \asymp \vartheta_i(\mathbf{b}) &\rightarrow \vartheta_i(\mathbf{a}) \approx \mathbf{b}. \end{aligned}$$

Важливим для теорії смислу є також зв’язок між відношеннями однаковості та тотожності. Шуканий зв’язок виражає закон

$$\mathbf{a} = \mathbf{b} \rightarrow \mathbf{a} \asymp \mathbf{b}. \quad (9)$$

Обернення цієї імплікації не загальнозначуще.

Якщо розглянути однаковість на окремих базових металогічних категоріях, отримаємо відомі в логіці відношення: рівність для індивідів, рівнооб’ємність для залежностей, рівнозначність (еквівалентність) для висловлювань. Те саме отримаємо для похідних металогічних категорій: рівність для класів, еквівалент-

ність для формул. Розберемо для прикладу відношення рівності між індивідами.

Як показав Г. Фреге [14], рівність є відношенням саме між смислами-індивідами, а не між іменами чи предметами. Керуючись міркуваннями Фреге, встановимо наступне:

(i) Рівність — відношення саме між смислами.

Справді, рівність не може бути відношенням між значеннями, оскільки тоді значення істинності будь-яких висловлювань виду ' $a = b$ ', напр., «Вечірня зірка — це Вранішня зірка» встановлювалися б автоматично, не складаючи жодної проблеми: ми порівнювали б денотати назв a та b і одразу ж бачили б, тотожні вони (а, отже, рівні) чи ні. Однак у дійсності такого не відбувається: ми не можемо порівнювати денотати довільних заданих виразів; відтак, рівність не є відношенням між денотатами. Але вона не є відношенням і між виразами. Справді, візьмемо будь-які графічно не рівні вирази, для пари яких має місце рівність, наприклад, $(a + b)^2$ і $a^2 + 2ab + b^2$. Як бачимо, вони не тотожні, не однакові, отже, відношення рівності має місце не між виразами. Але це і доводить, що рівність може мати або не мати місце тільки між смислами.

(ii) Рівність не збігається з відношенням тотожності смислів.

Справді, $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$, але вирази, що входять у цю рівність, мають вочевидь різні смисли. Також очевидно, що

(iii) знак рівності можна ставити тільки між не більш ніж однозначними виразами.

Відтак, точне розуміння рівності залежить від того, чи допускаємо ми в якості виразів порожні назви. Якщо так, то рівність можна ввести таким означенням:

$$(=\cup) a = b \equiv_{\text{Df}} a \approx b \wedge b \approx e_i(b).$$

(другий кон'юкт в дефінієнсі означає не більш ніж однозначність b). Якщо ні, то означення рівності буде таким:

$$(=\text{s}) a = b \equiv_{\text{Df}} a \approx b \wedge b \approx e_i(b) \wedge \langle a, a, \alpha \rangle,$$

що означає, що смислам виразів ' a ' та ' b ' в трикутнику Фреге в якості значення відповідає один і той самий семантичний об'єкт. Ввівши квантори, останній кон'юкт дефінієнса можна замінити на формулу існування; однак точний вид такої формули залежатиме від формальної мови, в якій формулюватиметься.

Принципово важливий зв'язок між рівністю і тотожністю виражається законом, що є специфікацією закону (9) для однаковості:

$$a \approx b \rightarrow a = b. \quad (10)$$

З другого боку, оскільки з означення ($\approx_s$) випливає

$$a = b \rightarrow \alpha \approx \beta,$$

в семантиках 5 та 6 (табл. II) маємо

$$a \approx b \rightarrow \alpha \approx \beta.$$

В інших семантиках останні дві формули не загальнозначущі.

3. СЕМАНТИКА В МАТЕМАТИЦІ: ІСТИННЕВІ ФУНКЦІЇ

У цьому пункті ми покажемо, що така суто внутрішньологічна теорія, як теорія функцій істинності, здатна ставити задачі, що вимагають нових результатів у математичних дисциплінах, таких, як арифметика і комбінаторний аналіз. Введемо лише одне обмеження: всі побудови даного пункту здійснюються в рамках стандартної семантики (стовпчик № 6 табл. I плюс постулат (I) з пункту 4 нижче).

Розглянемо оцінкові функції для випадку атомарних речень, котрі стандартно позначатимемо пропозиційними змінними $A, B, C, \dots$. Якщо атом A позначає якесь явище (логічна можливість $\langle + \rangle$), казатимемо, що *висловлювання A істинне*; якщо A — порожня назва (логічна можливість $\langle - \rangle$), казатимемо, що *висловлювання A хибне*. Істинність та хибність — це різновид введених вище абстрактних семантичних оцінок, які називатимемо в даному випадку: $+$ — істиною, а $-$ — ложжю; для стандартизації позначень замінимо $+$ на i і $-$ на l ; стандартно називатимемо істину і лож істинневими значеннями або значеннями істинності. Звідси маємо табличне означення для пропозиційних атомів як істинневих функцій:

Таблиця VI

	A
$\langle + \rangle$	i
$\langle - \rangle$	l

Називатимемо такі істинневі функції *базовими*. Окрім базових, тепер можна ввести інші відомі істинневі функції: унарне заперечення та бінарну кон'юнкцію, обидві диз'юнкції, імпліка-

Таблиця VII

A	$\neg A$
і	л
л	і

цію, еквіваленцію, штрих Шеффера та символ Лукасевича:

Таблиця VIII

A	B	$\wedge$	$\vee$	∇	$\rightarrow$	$\leftrightarrow$	$/$	$\downarrow$
і	і	і	і	л	і	і	л	л
і	л	л	і	і	л	л	і	л
л	і	л	і	і	і	л	і	л
л	л	л	л	л	і	і	і	і

У таких нових істинневих функцій, на відміну від базових, аргументи в якості функційних значень мають істинневі значення.

Кожна базова істиннева функція α однозначно пов'язана з тією з двох логічних можливостей, котра є структурою відповідності, що містить α і має місце в дійсності. Називатимемо такі відповідність і логічну можливість *фактами* відносно α і a .

Введення поняття базових істинневих функцій, яке не має місця при традиційному викладі символічної логіки, дає змогу не тільки вивести теорію функцій істинності з трикутника Фреге і пов'язати шукані функції з кореспондентною семантикою, але й означити як істинневі функції квантори, що дає можливість поширити всю теорію на (нерозв'язну) область логіки предикатів. Предикатний вираз з n валентностями — це конструктор, що утворює з n конструктив-власних назв (індивідних назв, відзначених термів виду $\phi_i(t)$, дескрипцій або назв класів) новий конструкт, який називається атомарним реченням; такий новий конструкт існує завжди, коли задані вихідні n конструктив-аргументів предикатного виразу. Поняття — це однозначна n -місна функція, яка n індивідам ставить у відповідність висловлювання (propositio); тому поняття суть пропозиційні функції. Висловлювання-значення пропозиційної функції також існує завжди, коли задані n індивідів-аргументів цієї функції. З міркувань симетрії n -місний предикат як семантичне значення предикатного виразу слід трактувати як однозначну функцію, яка n предметам ставить у відповідність якийсь об'єкт, і цей об'єкт заданий завжди, коли задано n предметів-аргументів предиката. Явище не може бути

таким об'єктом, оскільки існує не для будь-якої послідовності $\langle F^{(n)}, a_1, \dots, a_n \rangle$. Єдиний об'єкт, який існує для такої послідовності завжди — це логічна можливість, яка є фактом відносно висловлювання, утвореного поняттям-смыслом, що відображає предикат $F^{(n)}$, та індивідами $a_1, \dots, a_n$. Тому вважатимемо предикати функціями, що набувають фактів в якості (логістичних, функційних) значень.

Згідно з табл. VI, атом, утворений з предикатного виразу $F^{(n)}$ та власних назв $a_1, \dots, a_n$, є істинневою функцією. Замінімо одну з назв на змінну x ; отримаємо функційний вираз, який перетворюється на предикатний атом (атомарне речення) при підстановці замість x будь-якої власної назви. Відтак, цей вираз є предикатним виразом, в якому є одна валентність, позначена знаком ' x '; відтак позначимо сам цей вираз через ' $F^{(n)}(x)$ '. Обмежимо область, назви предметів з якої можна підставляти замість x в $F^{(n)}(x)$; назвемо таку обмежену область *предметною*. Оскільки обмеження можна проводити по-різному, з кожним предикатом можна пов'язувати різні предметні області; казатимемо, що підстановки замість x здійснюються *на* предметних областях. Всі вони природно розбиваються на три класи: порожніх, одноелементних (сингулярних) та багатоелементних предметних областей. Порожні області не містять елементів, відтак реально ми не можемо нічого підставити замість x в $F^{(n)}(x)$; на одноелементній області можна здійснити лише одну підстановку; кількість підстановок на багатоелементній області обмежена тільки потужністю цієї області.

Кванторні висловлювання якраз говорять про можливість та кількість підстановок на області, яка мається на увазі, тобто характеризують предикати відносно областей; відтак, якщо область фіксована, квантори, як показав ще Фреге, суть властивості предикатів. Одразу вилучимо з розгляду порожні області, оскільки на них неможливо утворювати атоми. На непорожніх областях предикат предметам-елементам області ставитиме у відповідність логічні можливості-факти, як ми це прийняли вище. На сингулярних областях матимемо одну-єдину логічну можливість, в той час як на багатоелементних областях матимемо набори таких можливостей. Квантори говорять про те, чи є в такому заданому наборі тільки якась одна з двох логічних можливостей (тільки $\langle + \rangle$: всі x $F^{(n)}(x)$ — або тільки $\langle - \rangle$: жоден x не $F^{(n)}(x)$), чи обидві (є і $\langle + \rangle$, і $\langle - \rangle$: деякі, але не всі x $F^{(n)}(x)$). Звідси маємо, що квантори характеризують набори логічних можливостей як множини значень предикатів з комбінаторної точки зору, диктуючи

розбиття всіх можливих множин значень предикатів на сингулярних областях на два класи: $\{<+>\}$ та $\{<->\}$, і на три класи на багатоеlementних областях: $\{<+>\}$, $\{<->\}$ та $\{<+>, <->\}$. Оскільки система класів розбиття для сингулярних областей є підмножиною системи класів розбиття для багатоеlementних областей, розглядатимемо тільки останні. Позначимо прообрази введених класів розбиття, враховуючи мовне позначення для елементів областей (це у нас змінна x ; надалі аналогічно введемо змінні $y, z, \dots$) та предиката $F^{(n)}$. Ситуацію, коли для всіх x із заданої області $F^{(n)}(x)$ набуває тільки значення $<+>$, позначимо через ' $\Box x F^{(n)}(x)$ '; якщо для всіх x із заданої області $F^{(n)}(x)$ набуває тільки значення $<->$, позначимо це через ' $\Box x \neg F^{(n)}(x)$ '; для ситуації, в якій для деяких x із заданої області $F^{(n)}(x)$ набуває значення $<+>$, а для деяких x — значення $<->$, використовуватимемо запис у стовпчик:

$$\begin{array}{c} \Delta x \quad F^{(n)}(x) \\ \Delta x \quad \neg F^{(n)}(x). \end{array}$$

Ситуації, котрі описують класи прообразів множин значень предикатів на довільних багатоеlementних областях, утворені на основі логічних можливостей і самі є логічними можливостями; це будуть *кванторні логічні можливості*. Ці нові можливості дають змогу означити квантори як істинневі функції тим самим табличним методом, яким ми означили пропозиційні атоми. Потрібні означення будуть такими:

Таблиця IX

x	$F^{(n)}(x)$	$\forall x F^{(n)}(x)$	$\exists x F^{(n)}(x)$	$F^{(n)}(a)$
$\Box$	$<+>$	і	і	і
$\Box$	$<->$	л	і	і
Δ Δ	$<+>$ $<->$	л	л	і л

Ітерація кванторів призводить до ітерації кванторних можливостей, а введення вільних індивідних змінних робить таблиці внутрішньо неоднорідними за кількістю рядків. Але при цьому ми отримуємо кванторну теорію істинневих функцій, тобто алгоритм розв'язання для логіки предикатів. Оскільки ж логіка предикатів нерозв'язна, кванторна теорія функцій істинності має доволі складний вигляд і охоплює не всі предикатні формули. З усієї цієї теорії наведемо тут кілька основних положень.

Пропозиційні логічні можливості таблиці VI, отримані безпосередньо з трикутника Фреге, можна назвати можливостями 0-го порядку; їхня кількість = 2. Кванторні можливості таблиці IX отримані перебором усіх комбінацій можливостей 0-го порядку, окрім порожньої комбінації; відтак їхня кількість = $2^2 - 1$; їх можна назвати можливостями 1-го порядку. При ітерації кванторів довільної формули $\mathfrak{F}$, наприклад, $Qy Qx \mathfrak{F}$, маємо, що для якихось y може реалізовуватися або кожна з n можливостей для $Qx \mathfrak{F}(y)$, або всі можливості, крім однієї, або всі, крім якихось двох і т. д. аж до ситуацій, коли на області реалізується тільки одна з n можливостей; тим самим кількість можливостей для $Qy Qx \mathfrak{F}$ становить $2^n - 1$, де число n отримано тим самим способом; якщо префікси формули нараховують всі по m кванторів, розташованих в однаковій послідовності, і формула не містить вільних змінних, вона розв'язна, а її істиннева таблиця будується по можливостях m -го порядку. Розрахунок кількості рядків у такій таблиці потребує виписування алгебраїчного виразу із ієрархією з $m+1$ степеня (при кожному з яких, окрім найвищого, стоїть ще доданок -1), а m є натуральним числом; тим самим, у сучасній арифметиці сімох дій такий вираз неможливо навіть записати. Відтак теорія істинневих функцій вимагає введення в арифметику восьмої дії, яку ми назвемо *гіперстепенем*. Гіперступінь одержується зі степеня тим самим способом, яким степінь отримується з множення, а множення — з додавання. Означимо, що у випадку, коли число a піднесене до степеня, який являє собою число a , піднесене до степеня, який являє собою число a , піднесене до степеня, який... і так k разів, казатимемо, що a *піднесене до гіперстепеня k* , і позначатимемо цей факт виразом ka . Арифметика гіперстепеня складніша за арифметику степеня, бо має правила для виставлення дужок для випадку поєднання гіперстепеня і степеня — двох некомутативних операцій.

Рекурсивно гіперступінь означається наступним чином:

$$\begin{aligned} (\text{hp}_0) {}^0a &= 1; \\ (\text{hp}_\infty) {}^{k+1}a &= a^{({}^ka)}. \end{aligned}$$

Введемо наступні дві домовленості: по-перше, ${}^ka^b$ означає, що b — степінь, до якого піднесено найвище з чисел a в ієрархії k степенів; відтак ${}^ka^b \neq {}^k(a^b) \neq ({}^ka)^b$; по-друге, запис ${}^ka \pm b$ без дужок означатиме, що дія $\pm b$ виконується при кожному з k степенів; звідси, ${}^ka \pm b \neq ({}^ka) \pm b \neq {}^k(a \pm b)$. Для числа кванторних можливостей n -го порядку для формули з m предикатами введемо по-

значення ' $N(\mathcal{A}_n^m)$ '. Для замкнeтих формул маємо

$$N(\mathcal{A}_n^m) = {}^1n 2^{2^m} - 1.$$

Мінімальна кількість $\min N(\mathcal{A}_n^m)$ елементів предметної області, якої достатньо для здійснення на області кожної з можливостей n -го порядку, розраховується за формулою

$$\min N(\mathcal{A}_n^m) = {}^{(n-1)}2^{2^m} - 1.$$

Таким чином, теорія істинневих функцій, а отже, семантика, вимагає удосконалення арифметики за рахунок розширення списку арифметичних дій. Оскільки ж задачі, які приводять до цієї вимоги, суть комбінаторні, семантика тим самим робить внесок у дослідження комбінаторного аналізу. Ми тут тільки вказуємо на ці дві обставини, залишаючи їх детальне дослідження математикам.

4. СЕМАНТИКА В ЕМПІРИЧНИХ НАУКАХ

Найбільший інтерес для емпіричних досліджень являють такі об'єкти семантики, як нестандартні семантики, інтенсіональні та інтенціональні функції і, нарешті, семіотичні системи.

Інтенсіональні функції описані в роботах автора [8], [5]. Інтенціональні функції тут не описуватимемо.

Основний недолік фрегевської металоґіки, не зазначений у пункті 2, полягає в тому, що ця металоґіка будується не на загальній семантичній теорії, а на одній-єдиній семантиці в сенсі табл. II. Відповідно, *предикатні мови* сучасної логіки — мови, збудовані в рамках фрегевської металоґіки, — містять у собі вже закладену стандартну семантику. Ця семантика утворюється наступними домовленостями (припущеннями):

(I) *Назви предметів суть однозначні.*

(II) *В якості інтерпретацій виразів виступають денотати і не виступають смисли.*

При введенні рівності з (I) легко вивести, що

(III) *Рівність має смисл тільки для однозначних виразів (тобто не для порожніх). Легко переконатися, що з (II) випливає, що*

(IV) *Існування є квантором, а не предикатом.*

Ці домовленості є неявними і досі не обговорювалися. У дійсності можна відмовлятися окремо чи разом від цих домовленостей, отримуючи тим самим нестандартні семантики. Оскільки ж предикатні мови як такі збудовані на стандартній семантиці, нестандартні семантики можливо коректно використовувати тільки в рамках ультрафрегевської металоґіки. Мови, що можна збудува-

ти в рамках цієї металоґіки, автор називає *функційними* (в [7] вони названі функціональними; цей термін потребує корекції, оскільки мав би утворюватися від іменника «функціонал», а не «функція»); першопорядкові функційні мови автор називає *індивідними*.

Відмова від положень стандартної семантики (I) та (II) або самого тільки (I) необхідна для аналізу природної мови. У ній повсюдно трапляються загальні назви, а рівність вживається і між порожніми назвами (наприклад, «Артеміда — це Діана»). Функційні мови із семантикою без припущень (I) та (II) мали б породити доволі природну логічну техніку для математичної лінгвістики.

Гуманітарні, психологічні та соціальні дослідження вимагають введення порожніх назв та назв, непорожнє яких під питанням. Відповідно до цього, існування потребує трактовки як (семантична) властивість смислів таких назв (наприклад, «невідомо, чи існує ще цей документ, чи його вже знищено»). Для цього має вживатися семантика без припущення (II), а відтак і без (IV). Логічні мови із такою семантикою матимуть не квантор існування, а *частковий квантор* $\exists$, тому міститимуть предикат існування $\approx \mathcal{E}$.

Візьмемо як оцінкову функцію смисл a якоїсь назви a , котра може бути власною або загальною. Введемо термін «індивід a » для функції такого типу. Казатимемо, що індивід a існує у випадку $\langle + \rangle$ і не існує у випадку $\langle - \rangle$; звідси оцінки $+$ та $-$ будуть значеннями існування (екзистенціальними значеннями) оцінкової функції a . Речення «індивід a існує» символізуватимемо як « $a \approx \mathcal{E}$ ». Якщо останнє висловлювання істинне, вираз a матиме в якості денотата один із предметів $\alpha^{<n>}$: α , α' , α'' , ... ; якщо ж $a \approx \mathcal{E}$ — хибне, a не матиме семантичного значення, але матиме семантичний нуль $\lambda^{<n>}$ в якості псевдозначення — один із ряду λ , λ' , λ'' , Виходячи з цього, ми можемо узагальнити теорію істинневих функцій на випадок універсальних семантик (стовпчик № 1 табл. I). Продемонструємо тут тільки, як ця теорія працює для атомарних висловлювань. Будь-яке таке висловлювання має структуру формули (3), результат якої за означенням не більш ніж однозначний, а характеристика довільна. Для *значущих* індивідних назв a , b , відзначеного виразу f^1 та функційного виразу $g^{(0)}$ матимемо таблиці істинності такого виду:

Таблиця X

a	$\approx$	b
α	i	α
α	л	α'

f^1	$\approx$	f
α	i	(α)
λ	i	(λ)

Таблиця XI

a	$\approx$	f^1
α	i	α
α	λ	λ
α	λ	α'

Таблиця XII

f^1	$\approx$	g
α	i	(α)
α	λ	(λ)
α	λ	(α')
λ	i	(λ)
λ	λ	(α)
λ	λ	(λ')

Постановка семантичних значень та псевдозначень деякого виразу у круглі дужки означає, що серед значень/нулів цього виразу наведене значення/нуль має найменшу кількість штрихів у запису; при цьому поява в рядку таблиці семантичного нуля (в дужках чи без) означає відсутність у даної оцінкової функції значень-денотатів. Принцип побудови таблиць цілком очевидний, однак алгоритм обчислення кількості рядків у таких таблицях наразі невідомий.

Синтаксис для семантики зі смислами в якості інтерпретацій мовних виразів перебуває нині на ранній стадії вивчення.

Семіотичні системи введені і описані автором у [4], [5]. На жаль, їхнє вивчення досі перебуває на своїй початковій стадії, так що досі не існує задовільного формального представлення семіотичних систем. Неформально під семіотичною системою розуміємо емпіричний об'єкт, здатний здійснювати знакову діяльність. Кожна семіотична система має час існування, тобто з нею однозначно пов'язується часовий проміжок; стан, в якому перебуває семіотична система в якийсь один момент часу, називається *зрізом* цієї семіотичної системи.

Поняття семіотичної системи радше інтуїтивне і неозначуване, тому всякий його строгий опис — див. далі (12) — слід розуміти як емпіричну гіпотезу, а не означення. Досі автор описував семіотичні системи в термінах відношень між об'єктами чотирьох різновидів, таких, як моделі, сигнатури, дедуктивні системи

та представні системи — для зображення чого вживав алгебраїчну четвірку $\langle \{\mathfrak{A}\}, \{\tau\}, \{\Delta\}, \{Z\} \rangle$. Нині очевидно, що цю концепцію слід переглянути. По-перше, слід збільшити кількість типів формальних об'єктів, необхідних для опису, включивши в їхній ряд формальні мови і граматики; по-друге, слід відділити семіотичні системи від дійсності, з якою вони мають справу; нарешті, по-третє, слід дещо змінити поняття представної системи. Коротко ці виправлення описуються так:

Модель є достатньо вивченим у логіці поняттям; ми можемо розуміти модель $\mathfrak{A}$ як (i) реляційну систему, тобто абстрактну множину A із встановленими на ній відношеннями $R^{(ni)}_i \subseteq A^n$ ($i \in T$, де T — деяка множина індексів), або як (ii) власне модель, тобто множину A із встановленими на ній предикатами, розглядуваними як істинневі функції $F^{(ni)}_i: A^n \rightarrow B$ (де $B = \{i, l\}$), або, нарешті, (iii) як функційну систему або *квасісистему*, тобто ту ж множину A із означеними на ній функціями (в нашому логістичному розумінні) $f^{(ni)}_i$, замкнену по всіх цих функціях. Моделі суть фрагменти дійсності, про які знає і з якими має справу семіотична система $\mathcal{S}$; назовемо множину таких фрагментів дійсності *оточенням* $\mathcal{S}$ або її *онтологією* і позначимо через $\acute{o}(\mathcal{S})$; маємо

$$\acute{o}(\mathcal{S}) = \{\mathfrak{A}\},$$

де $\{\mathfrak{A}\}$ — деяка множина моделей.

Формальні мови. Кожна семіотична система — людина, робот, комп'ютерна програма — вочевидь послуговується деякою мовою; під мовами ми розуміємо формальні мови (оскільки всі реально відомі описові, неалгоритмічні мови можна змодельовати в деяких формальних мовах). Формальна мова L — це множина (всіх) слів (послідовностей букв) у деякому алфавіті K . Це поняття також доволі добре розроблене в логіці; детальніше див., напр., [9].

Граматики. Це поняття, на противагу до попередніх, розроблене погано. На практиці говорять про *правила утворення*, котрі дають змогу породити всі *відзначені* або ж *правильно побудовані* вирази (слова) деякої мови L . Набір правил утворення — це і є граматика ϕ даної мови L , а множину всіх результатів застосування ϕ до елементів K (множину відзначених виразів) можна назвати мовною нормою, точніше, *нормою* мови L . Допущено розуміти ϕ як часткову функцію.

Представні системи. Семіотичні системи мають певні переконання, певні уявлення про світ. Найавне в логіці поняття теорії як множини речень недостатньо точно описує явище переко-

нань, того, як семіотична система "уявляє собі" всяку модель, з якою стикається, — тому варто замінити його на введене Смалліаном поняття представної системи. Річ у тім, що всі пропозиційні (не номінативні) формулювання в рамках семіотичної системи $\mathcal{S}$ поділяються (не розбиваються) на два класи: одні вона виводить всередині себе з аксіом деяких своїх дедуктивних систем; назвемо такі формулювання *іманентними* для $\mathcal{S}$; інші вона отримує як інтерпретації елементів моделей та їхніх поєднань; можна сказати, що дійсність нав'язує семіотичній системі деякі формулювання; назвемо їх *трансцендентними* для $\mathcal{S}$; множини трансцендентних виразів слід описувати семантичними, а не дедуктивними засобами. Через це замість поняття теорії ми вводимо деяку модифікацію смалліанівського поняття представної системи; ця модифікація описана автором [4], [5]. Проте, там це поняття вводилося в межах фрегевської металоґіки для апарату формальних систем. Переформулюємо його в ультрафрегевській металоґіці з позицій апарату дедуктивних систем, а разом із тим внесемо деякі необхідні виправлення. На даний момент автор схильний наступним чином модифікувати це поняття. Тракуватимемо представні системи як дев'ятки

$$Z = \langle L, S, T, R, B, C, \tau, \phi, \varsigma \rangle;$$

тут L — формальна мова; S — множина речень (замкнених формул) в L ; T і R — множини речень, які $\mathcal{S}$ як носій Z вважає істинними та хибними відповідно, виходячи винятково з власних переконань; B і C — множини речень, які $\mathcal{S}$ вважає істинними та хибними відповідно, виходячи з інформації, почерпнутої з реальності $\acute{o}(\mathcal{S})$; τ — сигнатура або словник: множина сталих осмислених виразів мови L , на основі якої граматики ϕ вибудовує множину S , а отже, і її підмножини T, R, B, C ; ϕ — граматики; ς — функція, яка елементам реальності ставить у відповідність мовні вирази з норми L ; $\tau \subset L$; $T, R, B, C \subset S \subset L$. Неоднозначна функція ς , яка є оберненням до сигнатурного відображення $\sigma : L \rightarrow \mathfrak{A}$, породжує множини B і C , які, відтак, є множинами переконань, сформованих у системі $\mathcal{S}$ в результаті звернення до дійсності; саме елементи множини $B \cup C$ вище названі *трансцендентними* (щодо $\mathcal{S}$) реченнями; відповідно, елементи множини $T \cup R$ є *іманентними* (щодо $\mathcal{S}$) реченнями, оскільки вони отримані аксіоматико-дедуктивним шляхом всередині $\mathcal{S}$. В оригінальному формулюванні Смалліана немає множин B, C , функції ς ,

трактування функції ϕ вужче, ніж у даній роботі, а замість сигнатури τ розглядається значно вужча множина предикатних символів; з огляду на те, що в основах логіки ми замінили поняття предиката на поняття функції, а також з огляду на можливість розгляду окремо індивідних назв і назв класів, загальне поняття сигнатури видається більш вдалим (сигнатура може цілком природно розбиватися на підмножини різних символів).

Дедуктивні системи. Для опису будь-якої моделі $\mathfrak{M}$ або системи моделей $\mathfrak{SM}$ семіотична система $\mathcal{S}$ породжує сигнатуру τ , відповідну даній системі моделей, вибудовує на цій сигнатурі теорію $T = \text{Th}(\mathfrak{SM})$ цієї системи, *протитеорію* R тієї ж системи та здобуває емпіричний досвід, який оформлюється у вигляді $B \cup C$. Слід окремо розглядати дедуктивні системи, за допомогою яких будуються і розвиваються теорії, що описують моделі. Під *дедуктивною системою* розумітимемо двійку

$$\Delta = \langle \{I_\xi\}, \{\pi_\eta\} \rangle, \quad (11)$$

де I_ξ — множини *вихідних об'єктів* дедуктивної системи Δ , π_η — *правила породження* дедуктивної системи Δ ; $\xi < \alpha$, $\eta < \beta$ (α, β — ординали). Правила породження трактуємо в гранично загальному сенсі правил виводу канонічних числень Поста. З кожною дедуктивною системою Δ однозначно пов'язується *область породження* $E = E(\Delta)$, сконструйована всіма можливими застосуваннями правил $\pi_{\hat{\eta}}$ до елементів множин I_ξ та до результатів застосування тих же правил $\pi_{\hat{\eta}}$.

У попередніх роботах автор для опису дедуктивних систем приймав дещо іншу техніку, а саме, апарат елементарних формальних систем Р. Смалліана [12]. На даний момент видається важливим розробити нову версію теорії, безпосередньо задану поняттям дедуктивної системи, сформульованим С. Ю. Масловим [11], яке ми формалізуємо у формулюванні (11). Це має сенс і з дедуктивної, і з обчислювальної, і з абстрактно-математичної точок зору. Так, неважко помітити, що якщо ввести розбиття множин I_ξ на основні та допоміжні, а правила породження π_η трактувати як відношення, ми отримаємо в (11) окреслення поняття математичних структур Бурбакі; будучи еквівалентними математичним структурам, дедуктивні системи набувають особливого значення.

Увівши необхідні поняття, ми можемо явно описати семіотичну систему як четвірку

$$\mathcal{S} = \langle L, \phi, \{Z\}, \{\Delta\} \rangle, \quad (12)$$

де $\{Z\}$, $\{\Delta\}$ — деякі множини представних і дедуктивних систем відповідно. Четвірка (12) має такі особливості:

$L, \phi \in Z$ для всіх Z , тобто система $\mathcal{S}$ має єдину мову і єдину граматику; однак є сенс стверджувати, що словник у всякої мови L не єдиний, а що словники будуються для опису окремих класів моделей, відомих системі $\mathcal{S}$; таким чином, всяку сигнатуру τ можна розглядати як отриману з деякого класу $\mathfrak{KX}$ однотипних моделей; відтак, можна писати: ${}^{\mathfrak{KX}}\tau$; при цьому кожна Z однозначно задається своєю сигнатурою τ , так що можна писати ${}^{\tau}Z$.

T з кожної Z породжується деякою Δ в сенсі $T = E(\Delta)$, а кожна Δ породжує T з деякої Z .

Всяка ς єдина для кожної Z з даної $\mathcal{S}$; оскільки ж ς означається на деякій системі $\mathfrak{KX}$ моделей, всяка Z відповідає деякій $\mathfrak{KX} \subseteq \mathcal{O}(\mathcal{S})$, отже можна писати ${}^{\mathfrak{KX}}\varsigma$ і ${}^{\mathfrak{KX}}Z$.

Якщо для всіх відзначених $a, b \in \mathcal{L}$ означити $a \sim b \equiv_{\text{Df}} \sigma(a) = \sigma(b)$, то, при стандартному позначенні класу еквівалентності об'єкта a через $[a]$, для всіх $\alpha \in \mathfrak{X}$ матимемо $\sigma(\vartheta_i(\sigma(\alpha))) = \alpha$.

Введемо два важливі поняття, які характеризують семіотичні системи. Семіотична система $\mathcal{S}$ називається *нереалістичною на моделі $\mathfrak{X}$* , якщо для ${}^{\mathfrak{X}}Z$ має місце $T \cap C \neq \emptyset$; з другого боку, якщо для ${}^{\mathfrak{X}}Z$ має місце $R \cap B \neq \emptyset$, $(\mathcal{S})$ називається *протиреалістичною на моделі $\mathfrak{X}$* . Поняття нереалістичності та протиреалістичності у випадку семіотичних систем-людей описують ефекти догматизму (і його патологічних посилень), брехні та самообману.

Основні технічні проблеми теорії семіотичних систем на даний момент полягають у встановленні точного виду функції ς та складу множини трансцендентних речень $B \cup C$. Трансцендентні речення формуються як вербалізації спостережень, здійснених семіотичною системою на заданій моделі, відтак можна стверджувати, що трансцендентними є:

- атоми, складені із сигнатурних символів (сигнатурні атоми), та заперечення таких атомів;
- кон'юнкції сигнатурних атомів та їхніх заперечень (а отже, і молекули, утворені символом Лукасевича);
- екзистенціальні речення, утворені з форм, відповідних реченням двох попередніх пунктів;
- аналогічні універсальні речення, як частинний випадок кон'юнкцій.

Трансцендентність екзистенціальних речень вказаної форми цілком природна: людина, яка, оглянувши приміщення, просто каже: «там є люди», не називає конкретних людей, а одразу формує екзистенціальне речення. Всі інші кванторні та безкванторні молекули не суть трансцендентні, бо висловлюють деякі гіпотези, а не результати спостережень. Відтак множини B , C , $B \cup C$ не мають простих властивостей на зразок повноти, максимальності чи досконалості (бо $A_1 \nabla A_2$, $A_1 \leftrightarrow A_2 \notin B$). Не можна навіть стверджувати, ні що множина C складається із заперечень елементів B (як це має місце для T і R), ні що $B \subset T$ або $C \subset R$.

Детальне обґрунтування того, що множина трансцендентних речень має вказаний склад, буде здійснено в інших публікаціях.

* * *

Фізики завжди прагнули побудувати теорію «всього на світі». Зі створенням у ХХ ст. теорії динамічних систем ця мрія почала набувати рис цілком реалістичних. Паралельна поява кібернетики дала змогу зрозуміти, що адекватна картина матеріального світу не може бути описана без поняття інформації. Логічна семантика та прагматика вводять у науковий обіг поняття знакової діяльності та семіотичних систем, доповнюючи математичний апарат фізики до необхідної повноти.

* * *

1. Гильберт Д., Бернайс П. Основания математики: логические исчисления и формализация арифметики. М.: Наука, 1979. — 558 с.
2. Клини С. Математическая логика. — М.: Мир, 1973. — 480 с.
3. Кохан Я.О. Логічна можливість як семантична категорія // Філософська думка, № 5, 2010. — С. 68—78.
4. Кохан Я.О. Логічні засоби аналізу свідомості та людської діяльності: пролегомени // Практична філософія, № 4, 2005. — С. 233—240.
5. Кохан Я.О. Логічні передумови аналізу явища ментальності: огляд основних проблем // Проблеми теорії ментальності. — К.: Наук. думка, 2006. — С. 110—127.
6. Кохан Я.О. Непомічена металогічна дисципліна // Філософські діалоги. Вип. 1, 2009. — С. 325—340.
7. Кохан Я.О. Символічна логіка: повернення до витоків. Функціональний погляд на світ // Практична філософія, № 1, 2006. — С. 240—244.
8. Кохан Я.О. Фреговські інтенціональні функції // Практична філософія, № 2, 2005. — С. 227—231.

9. *Манин Ю.И.* Доказуемое и недоказуемое. — М.: Советское радио, 1979.
10. *Марков А.А., Нагорный Н.М.* Теория алгорифмов. — М.: Наука, 1984.
11. *Маслов С.Ю.* Теория дедуктивных систем и ее применения. — М.: Радио и связь, 1986.
12. *Смальян Р.* Теория формальных систем. Пер. с англ. — М.: Наука, 1981.
13. *Фреге Г.* Избранные работы. Пер. с нем. — М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1997. — 160 с.
14. *Фреге Г.* О смысле и значении // *Фреге Г.* Логика и логическая семантика: Сборник трудов. — Пер. с нем. — М.: Аспект Пресс, 2000. — С. 230—246.
15. *Чёрч А.* Введение в математическую логику. Т. 1. Пер. с англ. — М.: Изд-во иностранной литературы, 1960.

Н.Б. ВЯТКІНА

СЕМАНТИЧНІ ПРОБЛЕМИ РЕФЕРЕНЦІЇ, ІСТИННОСТІ І СМISЛУ

«Ім'я — позначена річ», — що може бути простішим за це відношення? З точки зору Дж.Ст. Міля, власне ім'я щось позначає, але не несе із собою жодного опису позначуваного об'єкта. Г. Фреге і Б. Рассел уважали ім'я скороченою дескрипцією. Для Л. Вітгенштейна і Дж. Серля ім'я визначається цілим пучком дескрипцій. І це лише основні точки зору, насправді їх набагато більше, що всіх їх об'єднує проблема референції.

Проте тут виникає питання, що ж тоді є референцією?

Як відомо, референція поряд з істинністю і смислом є одним із центральних понять логічної семантики. Традиційно логічну семантику поділяють на теорію референції (позначення, указання) і теорію смислу (значення) (див.: Смирнова, Таванець, 1967). Теорія референції оперує поняттями імені, позначення, виконуваності, істинності. Теорія смислу аналізує поняття смислу, синонімії, аналітичної істинності та логічної істинності. Заведено вважати, що теорія референції набагато краще розроблена, ніж теорія смислу. Таке бачення висловлювали в 1960-ті роки. Але впродовж останньої чверті минулого століття з'явилося чимало праць із проблеми смислу. Водночас проблематика референції ніби відійшла на другий план. Тому не дивно, що референція знову виявилася у фокусі уваги дослідників, — адже ці поняття суттєво пов'язані між собою, і така диспропорція не могла тривати довго. Як самостійний термін, відмінний від значення і денотації (хоча й поряд з ними), «референцію» починають активно вживати приблизно наприкінці 50-х років минулого століття. Саме ж виникнення теорії референції правильно датувати, починаючи із праць Г. Фреге та досліджень Дж. Ст. Міля, опублікованих наприкінці XIX століття.

Існують підстави припускати, що референція являє собою самостійну галузь логіко-семантичних досліджень, а референція — окреме мовне явище (поряд зі значенням та істинністю).

Референцію й істинність пов'язують із категоріями мовлення, тому вважають, що розглядати їх слід в одному ряду з категоріями та поняттями, що стосуються процесу творення мовлення (див.: Арутюнова, 1982). А цей процес, як відомо, створює як суб'єкт висловлювання, так і предмет, про який ідеться, тобто обидва утворюються в акті висловлювання.

Проблема референції має свою історію досліджень — як логічних, так і лінгвістичних. На початку становлення теорії референції основна проблематика була пов'язана з аналізом семантичних проблем значення; опису підлягало те, яким чином відбувається співвіднесення лінгвістичного об'єкта і його референта. На цьому етапі випрацьовували процедури, що вможливають застосовування досягнень логіки до пояснення лінгвістичних явищ. Треба звернути увагу на те, що слово в той час розглядали ізольовано, поза зв'язком із реальним контекстом. У найзагальнішому огляді, який подано, зокрема, в енциклопедичному виданні «Stanford Encyclopedia of Philosophy», і автором якого є М. Реймер (див. [Reimer, 2009]), референцію трактовано як відношення між виразами мови і тим, до чого відносять використання цих виразів тими, хто говорить; або як такий вираз, що відноситься до чогось іншого чи позначає його або ж діє як зв'язок між двома речами. Об'єкти, які вона з'єднує, можуть бути як конкретними (книги, будинки), так і абстрактними (факти, думки, спомини). Об'єкт, який називає референція або на який вона вказує, є *референтом*.

У семантиці референцію загалом тлумачать як відношення між іменниками або займенниками й поименованими ними об'єктами. Отже, слово «Іван» *відноситься* до Івана; слово «він» — до якогось попередньо визначеного об'єкта. Об'єкти, до яких відносяться слова, називають *референтами* цих слів. Іноді відношення слово—об'єкт називають *денотацією*; можна сказати, що *референт* позначає об'єкт. Ми використовуємо власне ім'я, щоб указати на певного індивіда, про якого ми говоримо. Хоча виникає певний сумнів, чи всі слова вказують. Виявляється, що існує кілька різновидів слів (включно із власними іменами) сумнівного вказівного типу.

Центральним стосовно референції власне і є питання — яким чином слова вказують? Інакше кажучи, що являє собою «механізм» референції? Допоміжні питання стосуються, як зазначалося, відношень між референцією і значенням та референцією й істиною. На думку деяких філософів, аналіз природи референції може пролити світло на важливі метафізичні й епісте-

мологічні питання. Деякі філософи посідають нейтральну позицію. Інші ж цілком заперечують, що референція є суттєвим відношенням, що вимагає ретельного філософського дослідження.

Насправді, до кінця не зрозуміло, вважає М. Реймер, що відбувається, коли ми говоримо про світ, використовуючи мову, і взагалі нам вдається говорити якісь значимі речі, до того ж правдиві. Ми, наприклад, говоримо: «Віктор Ющенко — президент». Як нам вдаються такі речі? Яким чином (наприклад) нам вдається говорити про Віктора Ющенка й тим самим говорити значимі й істинні речі про нього? Власні імена — такі вирази, як «Віктор Ющенко», — це широко визнані зразки виразів, що приписують (адресують, пояснюють, «відносять до»). Припущення, буцімто *всі* слова якимось чином «чіпляються» до одиниць реальності, на думку автора, є малоймовірним, — насправді існує лише кілька типів слів, що є приписувальними. Загальновизнаними типами таких слів є: *власні імена, натуральні терміни (або терміни природного виду), індексальні вирази і різні визначені дескрипції*.

Слід особливо наголосити, що референція в загальному плані не збігається зі значенням, оскільки слова можуть мати значення, не маючи референта. Вона радше має стосунок до процесу *утворення* значення. (Імена міфологічних персонажів або героїв художньої літератури яскраво це ілюструють). Як було досліджено Г. Фреге, референцію не можна розглядати як поняття, ідентичне значенню: «Hesperos» (давньогрецьке ім'я нічної зірки) і «Phosphorus» (давньогрецьке ім'я ранкової зірки) обидві відносяться до «Venus» (Венери). Але той астрономічний факт, що «Hesperos» є «Phosphorus» несе певну інформацію, навіть якщо «значення» обох імен, «Hesperos» і «Phosphorus», добре відомі. Ця проблема привела Г. Фреге до розрізнення *смыслу* слова і його референції.

У мистецтві явище референції постає як *тема або явище*, на яких ґрунтується мистецький артефакт. Це може бути або такий витвір, що реально існує, або репродукція (чи фотографія), або об'єкт, що його можна спостерігати, або те, що зберігається у пам'яті художника (художник — «громадянин невідомої країни» з «Лекцій про Пруста» М. Мамардашвілі). У комп'ютерних науках референтами є типи даних, що відносяться до об'єкта, наявні десь у пам'яті комп'ютера і використовувані для побудови різноманітних структур даних. Можна сказати, що більшість мов програмування містять певну форму референції, що її частково ілюструє такий приклад. Як правило, функціональність кожного пристрою комп'ютера визначається його так званими контроле-

рами. Взаємодія контролерів, що мають вигляд установлених на друкованій платі інтегральних мікросхем, з рештою компонентів системи зводиться до обміну даними й командами між контролером пристрою і центральним процесором. Можна сказати, що драйвер — це програма, що дає змогу процесорові «спілкуватися» з контролером. Дуже часто розробники мікросхем самі пишуть драйвери для того пристрою, яким керуватиме саме їхній контролер. Зазвичай такі драйвери називають референсними (reference). Важливо, що референсні драйвери здатні значно частіше оновлюватися, ніж «фірмові», а також можуть містити виправлення помилок та різні нові можливості. Така сама «автокомунікаційна» особливість функціонування референції спостерігається у сучасних дослідженнях мовної прагматики.

Згідно з підходом згадуваної Стенфордської енциклопедичної статті, можна вирізнити принаймні три центральні теми, три центральні питання стосовно референції: (1) Яким є *механізм* референції? (Яким чином слово — приписувального або вказувального характеру — приписується певному об'єктові/індивідові?) (2) Яким є відношення між референцією і *значенням*? (Наприклад, чи отожднюється значення слова з механізмом його співвіднесення? Чи значення слова і є референцією саме по собі?) (3) Яким є відношення між референцією й *істиною*? (Тобто чи входить референція слова, або механізм його референції, якимось чином до умов *істинності* стверджувального висловлювання, що містить це слово? Це можна переформулювати у питанні: у чому полягає внесок референції в істинність виводу?)

Третє з указаних питань, яке нас цікавить, — про співвідношення референції та істини — вимагає відповіді на перше і друге питання. Воно є тісно пов'язаним із теорією власних імен, що їх *переважно* вважають референтними термінами, а також вимагає розгляду термінів, які часто визначають як «співвідносні/приписувальні» вирази: терміни природного виду, індексикали та (сингулярні) визначені дескрипції.

ТЕОРІЯ РЕФЕРЕНЦІЇ ВЛАСНИХ ІМЕН

Власні імена — це зразок приписувальних (вказівних, таких, що відсилають) виразів. Основоположниками класичної теорії власних імен вважають Г. Фреге і Б. Рассела. Йдеться про терміни, які відносять (вказують, відсилають), «приєднують» щось до речей у світі. Можна подумати, пише М. Реймер, що власні імена коекстенсивні тому родові виразів, що у звичайній мові (не-

філософській) називають «іменами». Вирази типу «Віктор Ющенко», «Закарпаття», «гора Говерла», отже, можна вважати власними іменами. Що спільного є в цих іменах? Яким чином вони утворюють дійсний клас лінгвістичних виразів? Це синтаксично прості вирази, що відносяться (вказують, відсилають) до певних об'єктів/індивідуальностей. «Ми пізнаємо істини двояким шляхом, — писав Дж. Ст. Міль, — одні — прямо, деякі ж — не прямо, а за допомоги інших істин. Перші становлять зміст інтуїції, або свідомості; останні суть результат виведення... Все, що ми можемо знати, має належати або до того, або до іншого класу істин, — або до числа безпосередніх даних свідомості, або до числа висновків із цих останніх» [Міль, 1899: с. 4]. І хоча сумнівно, чи справді відсилають такі вирази, як «Дід Мороз» або «Тарас Бульба», до чогось узагалі, можна бути певним, що вони, зрештою, припускають якесь відсилання: до Діда Мороза і Тараса Бульби відповідно. Вони, таким чином, розглядаються як власні імена для даних цілей, а саме — для *називання*, за виразом Міля (що, на його думку, входить до змісту логіки як науки поряд із *визначенням* і *класифікацією*).

Вважають, що відношення «ім'я — позначена річ» є найпростішим семантичним відношенням, навколо якого розвиваються чи то філософські, чи то логіко-семантичні міркування. Переглянемо основні погляди античних філософів на цю проблему, починаючи з Платона.

Щоб оцінити роль, яку ці терміни починають відігравати у філософії Платона, необхідно врахувати результати аналізу всієї його термінології. За Платоном, усяка творчість і вся поведінка, взагалі усякий рух і буття стоять під знаком *наперед заданої смислової форми*, яка і є природою, *fysis*. Але смисл-ейдос, належачи до «світу речей», належить разом з тим і слову (поняттю). Тому у Платона, як показав О.Ф. Лосев, слово *eidos* іноді еквівалентне словам *logos* (слово, поняття) і *onoma* (ім'я). «Платон часто прямо говорить, що для нього *eidos* є коннотацією слова, тобто є тим, найбільш загальним і суттєвим поняттям, яке цим словом виражене» [Лосев, 1974: 340]. Як рівнозначні, Платон використовує вирази «охоплювати одним “ейдосом”», «охоплювати одним іменем», «охоплювати словом».

Яким чином речі «охоплюються» словом, поняттям, ейдосом, у чому сутність «наслідування», імітації речами ейдосів? Ця філософська проблематика докладно розглянута у літературі. Тут важливо відмітити, що уявлення про «смысл речей», що виникло за аналогією з уявленням про смысл слів, відіграло центральну

роль у філософії Платона. У літературі висловлювалася думка про те, що значну роль при формуванні сюжетів давньогрецької філософської думки відіграло грецьке письмо, вперше в історії людства побудоване послідовно за фонетичним принципом. «... Абстрагування окремого звука від цілісного звучання слова або складу, що вимагає взагалі значної навички до абстрагування, закріпило у грецькій культурі чітке розрізнення між іменем і значенням і породило парадигму побудови цілого з дискретних елементів, кожний з яких сам по собі не є значимим, парадигми, без якої не було б грецького атомізму» [Попович, 1979: с. 48]. Чи можна вважати, що у Платона виникає теорія коннотації і денотації? Незважаючи на переконливість аргументів на користь цього припущення, з упевненістю цього сказати не можна. У Платона немає ясного положення про те, що ім'я (ονομα) називає деякий об'єкт і володіє смислом (eidos). Радше, ім'я, слово-поняття (logos) і смисл речі (eidos) у нього не розрізняються за своїми функціями. Але можна казати, що ідея «інтенціонального підходу» була сформульована Платоном.

У трактатах Аристотеля «Категорії» і «Про тлумачення» аналізуються поняття іменування. Аристотель формулює загальне уявлення про знаки таким чином. «Отже, те, що у звукосполученнях, — це знаки уявлень у душі, а письмена — знаки того, що у звукосполученнях» [Аристотель, Об истолковании: 16a]. Вихідним при характеристиці знаку є не відношення «знак — позначена річ (денотат)», а «знак — смисл». При цьому письмові знаки є знаками знаків — «звукосполучень».

Вихідним поняттям для подальшого поточнення служить поняття (logos), що перекладається тут як «мовлення». Мовлення-логос відрізняється від розповіді (fasis), що є його частиною. Розповідь буває двох видів: ім'я і дієслово. «Отже, ім'ям є таке звукосполучення з умовним значенням безвідносно до часу, жодна частина якого окремо від іншого нічого не означає» [Там само: 16a, 20]. «Дієслово є (звукосполученням), що означає ще й час; частина його окремо нічого не означає, він завжди є знаком для сказаного про інше» [Там само: 16b, 10—13], тобто «про підмет або про те, що міститься в підметі» [Там само: 16b, 10—13].

Таким чином, іменем чи дієсловом звукосполучення стає за допомогою осмисленості. Аристотель знімає питання про те, чого стосується ім'я, що воно іменує. Тільки стосовно дієслова він підкреслює, що дієслово говорить про *підмет*.

Чому Аристотель не приймає настільки, здавалося б, природної передумови «ім'я — річ», видно з подальших міркувань.

Розповідь є лише частиною логосу-мовлення. «Мовлення є таким смисловим звукосполученням, частини якого окремо щось означають як розповідь, але не як ствердження або заперечення; я маю на увазі, наприклад, що «людина» щось, правда, означає, але не означає, чи є вона чи ні; ствердження ж чи заперечення виходить лише у тому випадку, коли щось приєднують» [Там само: 16b, 25—30]. «Отже, дієслова, висловлені самі по собі, суть імена і щось означають (або той, хто їх говорить, зупиняє свою думку, а той, хто слухає, прислуховується до них); однак вони ще не вказують, чи є предмет чи ні...» [Там само: 16b, 17—22].

Треба відмітити, що логос-мовлення не обов'язково містить істинність чи хибність — «мольба, наприклад, є мовленням, але вона не є істинною чи хибною» [Там само: 17a, 3—5]. Істинність чи хибність містить лише *висловлюване мовлення*. «Перше єдине висловлюване мовлення — це ствердження, потім — заперечення» [Там само: 17a, 5—10]. «Отже, просте висловлювання є звукосполученням, що означає властивість або невластивість чогось з різницею у часі» [Там само: 17a, 20—25].

Отже, обґрунтування логіки будується таким чином: визначаються ім'я і дієслово, мовлення (логос) і висловлюване мовлення, істинне і хибне речення. Встановлюється канонічна форма речень про сутність (В присуще А), яка дає змогу зіставляти їх із дійсністю для визначення істинності.

У «Категоріях» уводиться поняття *соіменності*, що має важливе значення для обґрунтування логіки. Щодо імені та його значення розрізняються одноіменні, соіменні та відіменні предмети. «Одноіменними називаються ті предмети, у яких тільки ім'я спільне, а мова про сутність, що відповідає цьому імені (*logos tes oysias*) рідна, як, наприклад, *dzoon* означає і людину, і її зображення. Адже в них тільки ім'я спільне, а відповідне цьому імені мовлення про сутність різне, бо якщо вказувати, що значить для кожного з них бути *dzoon*, то (у тому й другому випадках) буде вказано особливе поняття (*logos*). Соіменними називаються ті предмети, у яких і ім'я спільне, і відповідна до цього імені мова про сутність одна й та сама, як, наприклад, «жива істота» (*dzoon*) — це і людина, і бик... Адже якщо вказувати поняття того й другого, що означає для кожного з них бути *dzoon*, то буде вказано одне і те саме поняття» [Аристотель, Категорії: 1a, 1—15].

Таким чином, імені і дієслову взагалі, термінам зокрема приписується «логос», «мова про сутність», «поняття». Через «логос» ім'я вказує сутність, скеровує до неї. «Логос» — це міркування, розумова дія, думка, що «зупиняється», коли хтось її промовляє. Це «мовлення (варіант — промова, про-мова) — міркування» від-

бувається і тоді, коли щось «висловлюється», стверджується, тобто подумки з'єднується або розділяється. Предметом думки-мовлення, «логоса», у даному випадку є «сутність».

Базові принципи подальшого розвитку теорії референції взагалі й іменування зокрема задаються основними положеннями теорії смислу Аристотеля, що можуть бути викладені таким чином. Вихідними поняттями виступають мовний знак — «звукосполучення» — і смисл знаку, тобто думка того, хто говорить і те, що розуміє той, хто слухає. Цілісним звукосполучення є тоді, коли воно осмислене. Звукосполучення утворюють «розповідь» і «мовлення». Розповідь поділяється на ім'я і дієслово (присудок); перше не говорить про час, друге містить указання на нього. Мовлення з'єднує ім'я і дієслово. Стверджуюче або висловлююче мовлення буває істинним або хибним. У реченні ім'я і дієслово відіграють логічну роль підмета і присудка або субстрату і того, що відносить субстрат до певної категорії. З усіх категорій найважливішою є категорія сутності. Підмет і присудок речення, що говорить про сутність, називаються «термінами» («межами», «границями»). І речення, й ім'я, і присудок містять «логос» — міркування або мисленнєву дію. Логос, що відповідає терміну, вказує на деяку сутність (сутність «приймає» логос терміна).

Сутність одиничної речі не є сама ця річ, а те, що робить її саме даною річчю (субстрат речі). Вид і рід містяться у речі як суть її буття, форма чи образ. Сутність, таким чином, розуміють не в об'ємному, а в інтенсiональному смислі. Через свій «логос» терміни різного порядку — «перші сутності», види й роди — співвідносяться з одиничними речами, предметами. Якщо рід і вид, ім'я «першої сутності» і «другої сутності» відносяться до одного предмета, то вони є соіменними. Якщо у реченні виду «В власнiве А» А і В є соіменними, тоді речення є істинним. **Поза реченням питання про відношення імені до предмета не може бути поставлене, бо лише у реченні можна стверджувати існування або властивість.** (детальніше про це див.: Вяткіна, 1991). Як бачимо, терміни різного порядку позначають предмети не безпосередньо, а через міркування або мисленнєву дію. Це положення, майже без змін, перейде до сучасних концепцій смислу та референції.

Середньовічна логіка теж вирішувала ряд проблем, що мали семантичний характер, тобто стосувалися відношення слів або мовних виразів до певного універсуму. Для середньовічної логіки вкрай важливою виявилась проблема універсалій, тому що рішення її у послідовно номіналістичному й у послідовно реалістичному дусі було неприйнятним з точки зору церковних догматів. «Парадокси тотожності» проявлялись тут у своєрідній теологічній формі.

Як відомо, лише в останні десятиліття досягнення середньовічної логіки було оцінено по заслугі. Вони знайшли відображення у концепціях смислу і референції мовних виразів.

До XI століття у Західній Європі були відомі лише «Категорії» Аристотеля у латинському перекладі Боєція, а також «Вступ» Порфирія. Іншими словами, до XI ст. у Західній Європі у курсі логіки вивчалась, по суті, тільки теорія смислу Аристотеля. Це й було основою «старої логіки» (*logica veta*).

Впродовж XII ст. було освоєно «Топіку» та обидві «Аналітики» Аристотеля, і з цього періоду починається «нова логіка» (*logica nova*). У період «Нової логіки» впродовж більш ніж трьох століть головним підручником логіки був підручник Петра Іспанського, багато в чому орієнтований на Михайла Псьолла [Владиславлев 1872: С. 118]. У Псьолла теорія імен і дієслів називається теорією значення. У ній розглядається субстанціональне й атрибутивне значення, розвивається теорія суппозицій — підстановок термінів залежно від їхніх значень. Розрізнялися такі поняття, як «позначення», «апеляція» і «суппозиція». Петро Іспанський виділяє суппозицію просту і персональну. «Коли говорять «людина біжить», то «людина» ... означає людину взагалі і суппонує (припускає) окрему людину й апелює до окремих людей, що існують» [Цит. по: Владиславлев 1872, С. 57]. Апеляція, як пояснює Петро в іншому місці, є «прийняття терміна про існуючу річ» [Там само: С. 141]. Таким чином, у «персональній суппозиції» ці три функції чи сторони смислу (значення) розрізняються таким чином: слово «людина» означає видові, загальні якості конкретної людини (*significatio*), припускає конкретну єдину людину (*suppositio*) і співвідноситься з реально існуючими одиничними людьми (*apellatio*). На відміну від «персональної суппозиції» загальні терміни мають просту суппозицію, тому коли говорять «людина є вид», то тут термін одне й те саме «суппонує, означає й апелює» [Там само: С. 141].

У подальшому у Раймонда Луллія вчення про суппозиції набуває вигляду, найближчого до концепції імені, смислу і денотату. За Луллієм, суппозиція буває невласною (метафоричний смисл слова) і власною (прямий смисл слова). Власна суппозиція буває: а) проста (наприклад, «людина є вид»); б) матеріальна (наприклад, «людина є слово»); в) персональна. Останню Луллій поділяє на безліч підвидів. У простій суппозиції йдеться про смисл терміна «людина», тобто про ті риси, що роблять людину людиною; у «матеріальній» — про знакову природу терміна; у персональній — про ті об'єкти, до яких відноситься термін «людина».

Прантль відмічає, що вчення про суппозиції у Шервуда і Ламберта з Оксерра пов'язане з ученням про можливості, що свідчить про зв'язок теорії смислу логіки середньовіччя з проблематикою модальних контекстів. У руслі цих пошуків здійснював і свої дослідження Дунс Скотт. Згідно з Прантлем, саме у Скотта вперше уводиться розрізнення між значенням і співзначенням [Прантль, 1867: С. 134]. Визначення понять «значення» і «співзначення» спиралося при цьому на теорію суппозицій [Прантль, 1867: С. 35].

Таким чином, ідея «семантичного трикутника» (ім'я, смисл, денотат) установлюється вже в середньовічній логіці.

Існує чимало теорій, що стосуються засобів, за допомогою яких власні імена вказують. Розгляньмо — слідом за М. Реймер — три найвідоміші теорії: дескриптивні, каузальні й так звані «гібридні» теорії, що містять елементи дескриптивних і каузальних теорій.

ДЕСКРИПТИВНІ ТЕОРІЇ, АБО РЕФЕРЕНЦІЯ І ПРОБЛЕМИ ІСНУВАННЯ

«Згідно з дескриптивною теорією, власне ім'я, як його вживає той, хто говорить, співвідноситься через дескриптивний зміст, асоційований (тим, хто говорить) із цим ім'ям. Цей дескриптивний зміст мислиться як такий, що визначає референт імені єдиним чином. Таким чином, коли той, хто говорить, вживає ім'я “*N*” і йому вдається вказати на конкретний об'єкт або індивіда *x*, то це відбувається завдяки тому, що він думає про “*N*” як про (єдине) *F*, і *x* насправді є (єдине) *F*» (див. [Reimer, 2009]). Але в аналізі референції слід розрізняти вживання визначеної і невизначеної дескрипцій та їхні ролі у реченні.

Проблема відношення імені до об'єкта, референтність суб'єкта (принцип предметності, що спирається на передумову існування) становить одну з умов істинної оцінки судження. Якщо ім'я, що представляє об'єкт, не є співвіднесеним із жодним предметом дійсності, судження виноситься ні про що і в принципі не може бути істинним. Детальне викладення усіх імплікацій цієї проблеми зроблено Н.Д. Арутюновою (Див.: [Арутюнова, 2002]). Розглянемо основні положення цієї роботи.

Б. Рассел, ідеї якого увійшли до основ сучасної теорії референції, чітко розмежував власні імена й дескрипції і привернув увагу логіків до визначених дескрипцій. Визначені дескрипції відрізняються від невизначених лише імплікацією одиничності референта. Пізніше дослідники виявили, що вирізнена Расселом

категорія визначених дескрипцій є семантично неоднорідною. У логіці почали розрізняти *референтне*, *атрибутивне* і *гіпотетичне* вживання визначених дескрипцій.

У разі *референтного* вживання дескрипція відноситься до предмета, відомого співбесідникам. У разі *атрибутивного* — дескрипція відноситься до невідомого об'єкта, існування й одиничності якого імпліковані якоюсь подією. Хоча атрибутивне і референтне вживання визначеної дескрипції спираються на пресупозицію існування предмета чи особи, що відповідає даній дескрипції, причини, що викликають ці пресупозиції до життя, є різними. Наприклад, при референтному вживанні існує презумпція, що предмет, про який ідеться, і він є відомим співбесідникам, наділений даною властивістю. При атрибутивному вживанні є презумпція виконаності акту, що імплікує існування предмета (особи), про який повідомляють. Іншими словами, можна було б стверджувати, що у разі референтного вживання визначених дескрипцій думка того, хто говорить, рухається від предмета до його опису, а в разі атрибутивного — від ознак (опису) до предмета. При референтному вживанні *не передбачається наявності семантичного зв'язку* між значенням ідентифікувальної дескрипції і значенням самого повідомлення, тобто предиката речення. Ідентифікувальна ознака є ніби випадковою щодо предиката. Її вибирають із причин, які не залежать від вибору предиката. У разі атрибутивного вживання визначеної дескрипції *семантичний зв'язок існує*: предикат, як правило, стимульований тією ж подією, що дала привід для вибору ідентифікувальної дескрипції. (Мається на увазі предмет (особа) не в усій сукупності його (її) властивостей, а лише у вирізненому дескрипцією аспекті).

Що стосується *гіпотетичної* референції, яку іноді виокремлюють в особливий тип, то її референтність залежить від здійснення умов, що містяться в реченні. Наприклад: «Якщо в королівській сім'ї народяться два сини, то старший син успадкує трон». Тут є умова (або навіть дві умови): *якщо народяться два сини; один із них буде старшим*. У логіці іноді говорять про здатність деяких предикатів створювати «інші світи», тобто встановлювати деяку уявну предметну царину. Їм'я, введене таким предикатом, можна в подальшому тексті вживати референтно. Важливо зазначити, що вирізнення предикатів, що фіксують царину прикладання імен, є істотним для розуміння закономірностей утворення мовлення.

Набагато складнішою виявилася логічна інтерпретація невизначених дескрипцій. В екзистенційній версії невизначена дескрипція є позбавленою референції, тобто не є співвіднесеною із

предметною цариною. Прагматичне погляд на невизначені дескрипції зводиться до вказування на те, що так звана категорія невизначеності сигналізує про різницю в обізнаності співбесідників: удаючись до невизначеної дескрипції, той, хто говорить, дає зрозуміти, що він має на увазі певний предмет, невідомий, однак, адресатові, через що той не має ототожнювати його з жодним відомим або раніше згадуваним предметом. Такий підхід можна знайти, наприклад, у працях І. Белерт [Bellert, 1970: Р. 20], що для них є характерним залучення до логічної інтерпретації речення прагматичного аспекту мовленнєвого акту, зокрема наміру того, хто говорить. Заперечуючи проти опису невизначених дескрипцій за допомогою оператора існування, І. Белерт вводить за аналогією з ним оператор референції (Ref), який записується як $(\text{Ref } x) \varphi(x)$. Цю формулу належить читати таким чином: «той предмет, що його має на увазі той, хто говорить, промовляючи дану невизначену дескрипцію, і що має властивість φ ». Аргумент, виражений невизначеною дескрипцією, дістає одиничне визначення тільки через вказування на намір того, хто говорить. Це визначення, так само як і оператор існування, перебуває поза межами повідомлення.

І. Белерт вважає, що необхідною умовою вживання невизначеної дескрипції, що має одиничну референцію, є переконання того, хто говорить, що його повідомлення стосується тільки одного предмета і що цей предмет має властивість φ . Намір того, хто говорить, віднести дескрипцію тільки до одного конкретного предмета, Белерт вважає імпліцитною «функцією одиниці» (unit function) і позначає символом R_t (предмет, що його має на увазі той, хто говорить у момент t). На мою думку, заміна операторів, що її вчиняє Белерт, є не просто технічною витівкою, а тим засобом, що створює можливість для розширення онтологічного підґрунтя теорії референції, й відкриває перспективу подальших досліджень у галузі онтології семантики.

РЕФЕРЕНЦІЯ І ПРОБЛЕМА ТОТОЖНОСТІ

Перейдемо до аспекту референції, пов'язаного з аксіомою ідентичності (тотожності), сформульованою таким чином: якщо предикат є істинний стосовно даного предмета, він істинний стосовно всього, що є тотожним даному предметові, незалежно від того, яким іменем він позначений. Наведене твердження слугує підґрунтям для закону взаємозамінюваності тотожних величин, відомого як принцип Ляйбніца. Згідно з цим законом, «тотожними є ті ве-

личини, які можуть замінити одна одну без зміни істиннісного значення речення».

Поза тим увагу було звернено саме на те, що заміна одного імені предмета іншим іменем того самого предмета далеко не в усіх контекстах проходить безслідно для змісту речення. «У сучасній літературі, — пише С. Крипке, — підкреслюють випадковий характер цілої низки стверджень тотожності» [Kripke, 1982: Р. 349]. Повернімося до вже наведеного прикладу розрізнення смислу і значення у дещо іншому формулюванні Г. Фреге, який привернув увагу до тих випадків, коли взаємозаміна імен одного денота істотно відбивається на змісті й істиннісному значенні висловлювань.

Шукаючи вихід із парадоксу, що в ньому рівність $a = b$ є настільки ж істинною, як і $a = a$, але відмінною за інформативним і пізнавальним змістом, Г. Фреге формулює положення, згідно з яким мовні знаки, семантична структура яких складається зі смислу і референції (*Sinn und Bedeutung*), можуть збігатися за референцією (тобто відноситись до того самого предмета) і розрізнятися за смислом (значенням). Ствердження «Венера є Ранковою зіркою» істинне, тому що обидва імені збігаються за референцією, але ця пропозиція відмінна за змістом від речення «Венера є Венера», оскільки, маючи той самий референт, *Венера* і *Ранкова зірка* — відмінні за змістом.

Якщо сполучення *Ранкова зірка* вжито як власне ім'я, тоді його смисл не є суттєвим для значення речення тотожності, інформативність якого створюється не смислами термінів, а констатацією факту ідентичності об'єктів. Якщо ж сполучення *ранкова зірка* вжито лише для вказування на те, що Венера з'являється на небосхилі у ранкові часи, то наведене речення не виражає відношення тотожності.

Пізніше царина, в якій є взаємозаміни ідентичних імен неможливими, стала предметом спеціального вивчення й набула чіткіших контурів. Головна заслуга в цьому належить В.О. Квайнові, який здійснив систематичне обстеження так званих непрямих, і ширше — інтенсiональних, контекстів.

Проблема співвіднесення смислу і референції посідає істотне місце у логіко-філософській концепції Я. Хінтикки. Перегляд з боку Хінтикки класичного розрізнення «смислу» і «значення», можливості здійснення «індивідуалізації без референції» і «референції без індивідуалізації», у принципі вичерпує дискусії щодо теорії референції в логіці. Утім, варто проглянути деякі деталі цього підходу.

Я. Хінтикка розвинув докладну аргументацію на користь референційного підходу до проблеми значення і смислу. З його

точки зору, особлива теорія смислу («значення») на відміну від теорії референції є непотрібною, оскільки всі проблеми, що викликали до життя поділ на «Sinn» і «Bedeutung», у сучасній логічній семантиці (як реляційній, так і околишній) розв'язують на основі ідеї референції. Осереддям усіх проблем підстановки у неекстенціональних контекстах є проблема ототожнення індивідів (проблему ототожнення предикатів Хінтиikka вважає похідною від першої). Оскільки «Джон знає, що $a=a$ » і «Джон знає, що $a=b$ » не є одне й те саме, навіть якщо « $a=b$ », Г. Фреге, за виразом Хінтиikka, здійснив «пошук якихось незвичних індивідів, призначених на роль таких термінів, що змогли би відновити підстановлюваність тотожності» (Хінтиikka, 1980: с. 98). Ця проблема дістає розв'язання за допомогою семантичної техніки «індивідуалізувальних функцій» по можливих світах, і особлива теорія «інтенціональних об'єктів» (перетворення смислу на денотат) виявляється, на думку Я. Хінтиikka, непотрібною.

Хінтиikka приймає, що у міркуваннях можуть траплятися «позалогічні тотожності», що для них В. Квайн відводить «теорію смислу» (а не денотації, референції) і відповідну теорію синонімії. Як наполягає Хінтиikka, «хоч би які позалогічні тотожності траплялися у нашому міркуванні, основним засобом їх виявлення мають бути не визначення термінів, а задовільна семантична теорія термінів, що створюють такі синонімії» [Хінтиikka, 1980: с. 71].

У зв'язку з цим він і розглядає контексти із пропозиційними установками типу « x вважає, що...», « x вірить, що...». Використовується β -оператор ($\beta a(x=b)$) — (a вірить, що $x \in b$). Серед очікуваних станів справ виокремлюються сумісні з тим, у що вірить a ; це — те саме, що й альтернативні можливі світи. Функція означування вирізняє у можливому світі індивіда, але у підоператорних виразах — не одного й того самого індивіда для даного терміна у кожному можливому світі, причому не обов'язково у кожному. Аналогічно для предикатів, — оскільки «зелений» є ім'ям усіх індивідів, зелених у даному світі. Таким чином, функція означування ϕ є функцією не тільки від індивіда, а й від світу: якщо у світі H $a = b$, то $\phi(a, H) = \phi(b, H)$. Отже, якщо у дійсному світі $a = b$, то це не гарантує, що у кожному альтернативному можливому світі $\phi(a, H) = \phi(b, H)$, а отже, вимога взаємозамінюваності тотожного не порушується.

Хінтиikka висуває додатковий аргумент на користь денотації (референції): істиннісне значення залежить у підсумку не від смислу виразу, а від стану справ у світі, тобто від референта (денотата).

Це, однак, не означає, що референція є простим «навішуванням ярлика», іменуванням предметів і властивостей. Новизна ситуації, на думку Хінтикки, полягає у тому, що референція сингулярного терміна залежить від того напрямку, яким піде розвиток подій. «Це дає нам змогу оцінити заперечення, яке, вірогідно, вже спадало вам на думку, — звертається Хінтикка до уявного опонента, — коли ви почули, що для першопорядкових мов теорія значення збігається з теорією референції. Адже значення сингулярного терміна, хотілося б вам заперечити, визначається не стільки випадково належним йому референтом, скільки способом визначення цього референта. Однак ця різниця стає істотною лише тоді, коли для визначення референта нам доводиться розглядати більш ніж одну можливість, залежно від обставин... Ця залежність якраз і виражається за допомогою *фа*. (Ця функція, можна сказати, і є значенням терміна *а*). Тому ваше заперечення було цілком законним. Однак воно не свідчить про те, що теорія першопорядкових мов вимагає чогось більшого, ніж референтів його термінів. Воно, радше, показує, що для уточнення розуміння значення терміна як способу визначення його референта слід враховувати можливість і характер зміни цього референта від світу до світу і, таким чином, вийти за рамки першопорядкових мов» [Хінтикка, 1980: С. 77].

Особливу увагу Хінтикка приділяє питанню про те, чи не порушує квантифікація по можливих світах і по функціях індивідуалізації вимоги В. Квайна: «існувати — означає бути значенням зв'язаної змінної». Насправді, позаяк ми говоримо про можливі світи «все» й «існує», то можливі світи входять до онтології нашої теорії, що суперечить вимогам номіналізму. Щоб не допускати цього, Хінтикка тлумачить критерій Квайна у більш слабкому сенсі. «Безумовно, в якомусь сенсі ми зобов'язані допускати будь-які сутності, по яких здійснюється квантифікація. У цьому Квайн, певно, має цілковиту рацію. Однак незрозуміло, чому це є критерієм онтологічних припущень? Наскільки я розумію, наша онтологія включає в себе все, що ми вважаємо таким, що існує в навколишньому світі. Це є щось на зразок опису змісту Всесвіту довкола нас. Але такий опис має сенс лише у деякому конкретному можливому світі. Тому квайнівський критерій можна розглядати як критерій онтологічних припущень лише у тому випадку, коли квантифікація, про яку в ньому йдеться, являє собою квантифікацію по сутностях, що належать якомусь одному конкретному світові. Можливо, що “бути” означає “бути значенням зв'язаної змінної”. Але “існувати” в онтологічно повноцінному смислі, тобто бути частиною змісту світу, означає “бути значен-

ням змінної особливого роду”, а саме такої змінної, усі значення якої належать одному й тому самому можливому світові. Як ми бачимо, поняття можливого світу допомагає істотно поточнити поняття онтологічного припущення, обмежуючи при цьому сферу прикладення квайнівського критерію» [Хінтиikka, 1980: С. 79, 80]. (Повністю визнаючи значущість та істотний характер Хінтиикових поточнень, що стосуються Квайнового формулювання критерію існування, все-таки вважаю за необхідне зауважити принципову новизну й оригінальність цього критерію Квайна, без якого жодні поточнення були б неможливі.) Хінтиikka вважає, що не всі зв’язані змінні свідчать про належність їхніх значень до онтології світу; деякі з них свідчать про онтологічні припущення, а саме такими є змінні, що пробігають по можливих світах. Про можливий світ можна сказати: «існує такий можливий світ, що...», однак це постулює не наявність можливих світів у нашій онтології, а наявність онтологічних припущень. Ті квантифіковані змінні, які пробігають по одному й тому самому можливому світові, дійсно належать до онтології у квайнівському смислі. Щоб пояснити свою думку, Хінтиikka згадує про Квайнове розрізнення онтології й ідеології. Він трохи видозмінює цей підхід, «щоб ним можна було користуватися у нашому аналізі», і тоді онтологію, за Хінтииккою, утворюють сутності, «які ми зобов’язані допустити, оскільки вони існують у дійсному світі або у якому-небудь іншому можливому світі», ідеологію — сутності, які ми припускаємо, «оскільки вони є невіддільними від нашого способу поняттєвого освоєння світу і є частиною нашої концептуальної системи» [Хінтиikka, 1980: С. 80]. Можливо, у цьому й полягає роль референції в логіці — бути механізмом реалізації онтологічних припущень.

Таким чином, немає принципово двох сфер або типів дослідження світу, один із яких пов’язаний з референцією, інший — зі смислом і розумінням: «Тому розрізнення «ідеології» й онтології, що його проводить Квайн, більш не передбачає двох різних типів дослідження світу або двох різних видів сутностей, що існують в одному Всесвіті. Тепер воно радше означає розрізнення об’єктів референції і деяких сторін нашого власного здійснення референції. Тут ми, мабуть, уперше намагаємо реальний ґрунт, на якому виростає прийняте багатьма розрізнення між теорією референції і теорією значення» [Хінтиikka, 1980: С. 80].

Філософія Хінтиики витлумачує цю обставину як неможливість відділити наше знання про світ від нашого знання про власний поняттєвий апарат.

Дискусії з проблеми референції у семантиках, що базуються на індивідах, їхніх властивостях і відношеннях, також показали,

що проблема «референційної прозорості» імен індивідів містить такі самі труднощі, як і відповідна проблема для імен ситуацій (фактів). Вже у рамках класичного номіналізму, що спирається на відношення «реальна річ — її власне ім'я», ненадійність процедури вирізнення «реальних речей» впливала з визнання того факту, що виокремлення об'єктів з універсуму — похідна від цілісної мовної системи. Сучасні представники «ідеології екстенціоналізму» виходять не з власного імені, а з іншої категорії «надійних імен», про які вже йшлося («тверді десигнатори» С. Крипке, «терміни природного виду» Г. Патнема). Неясним залишається питання, які засоби забезпечують їхню сталість та індивідуацію.

Цілком справедливо з цього приводу говорить Дж. Моравчик: «Однак принципи індивідуації та сталості є частиною того, що є знанням і розумінням мови. Далі, цей аспект розуміння не може бути відділений від сутності референції, через те що принципи індивідуації породжують область сутностей, до яких відносяться. Таким чином, сутність референції і розуміння мають бути пов'язані» [Моравчик, 1981: С. 117].

Обґрунтування «простого» відношення іменування переноситься до царини поки відсутніх семантичних теорій розуміння, придатних для мов різного типу. Теорія референції спирається, таким чином, на хитке підґрунтя. Хоча ми можемо з більшою упевненістю формулювати семантичний трикутник як «ім'я — смисл — референт», вважаючи, що такий його вигляд більше відповідає задумові Фреге.

Узагальнення теорії смислу і референції Г. Фреге у поєднанні з теорією Л. Вітгенштайна і теорією мовленнєвих актів запропонував М. Даміт. Воно добре демонструє *взаємодоповнюваність* теорії смислу і теорії референції. М. Даміт повертається до теорії смислу Г. Фреге у серії публікацій, головні з яких вийшли друком 1977 року [Dummett, 1977a, b]. Даміт прагне вдосконалити визначення смислу, угрантоване на умовах істинності речення, піддаючи критиці його «платоністські» версії. Прийняття концепції смислу як умови істинності, з його точки зору, рівнозначне прийняттю концепції Л. Вітгенштайна «про значення як уживання». Вся трудність, за М. Дамітом, полягає в тому, щоб визначити, якими саме є умови істинності речень і якими є умови їх уживання. Там, де умови істинності можуть бути задані явним чином, теорія істинності може бути сформульованою в екстенсійних термінах, і теорія смислу тут збігається з теорією референції. Ця частина мови утворює певне ядро, описуване за допомогою логіки. До нього входять речення, істинні аналітично, і речення, які можна верифікувати. Оскільки не кожне речення цього класу є акту-

ально верифікованим і, отже, не є обов'язковим закон виключеного третього, це ядро описується інтуїціоністською логікою. Навколо цього ядра розташовується шар мови, у якому досліджують умови використання речень у різних ситуаціях. Відповідно побудована і теорія смислу. «Ядром теорії є теорія істинності, тобто індуктивне визначення умов істинності речення мови. Це ядро краще було б назвати «теорією референції», тому що поряд з її теоремами, що формулюють умови, за яких дане речення або вимовляння його даною людиною у даний час істинне, аксіоми, що управляють індивідуальними словами, визначають референції відповідного роду для цих слів. Теорію референції оточує оболонка, що утворює теорію смислу: вона встановлює, у чому мають полягати знання того, хто говорить про будь-яку частину теорії референції, шляхом співвіднесення специфічних практичних здатностей того, хто говорить, з деякими реченнями теорії» [Dummett, 1977a: Р. 74]. Нарешті, третій шар мови містить недекларативні речення — запитання, команди тощо. Йому відповідає третя частина теорії смислу, що ґрунтується на розробленому Фреге понятті *сили* речення.

Відмітимо ще одну розузгодженість між теорією інтенціоналу й екстенціоналу, з одного боку, та істинною теорією смислу (значення) — з другого. Значенням інтенціоналу у даному можливому світі є екстенціонал, тобто для речення *одне* з істинних значень є не обов'язково «істина». Це є більш близьким до інтуїції, але не відповідає представленню судження як множини можливих світів, у яких істинним є дане речення.

ТЕОРІЯ ПРЯМОЇ РЕФЕРЕНЦІЇ ФРАНСУА РЕКАНАТІ

Подією в аналітичній філософії нашого часу стала «нова теорія референції», або «теорія прямої референції». Її основна теза полягає в тому, що імена лише позначають об'єкти й не несуть у собі їхніх описів. Ім'я переходить за ланцюжком від одного користувача до іншого, «який вчиться використовувати ім'я з тією самою референцією, що й людина, від якої він його почув» [Kripke, 1980: Р. 89]. Поміж праць, присвячених проблемі прямої референції, що роблять наступний крок порівняно з «новою теорією референції», привертають увагу твори Франсуа Реканаті, сучасного французького філософа, який працює у тематиці філософії лінгвістичного аналізу, семантики мовленнєвих актів, побудови аналітичних моделей пояснення. Найдокладніше теорію прямої референції Ф. Реканаті виклав у своїй книзі «Пряма референція: від мови до мислення» [Recanati, 1993].

Відомо, що С. Крипке не дав задовільного опису різниці між іменами і дескрипціями, що було однією з головних тем його «Іменування і необхідності». Поняття «твердість» було надто слабким щодо цього завдання, як визнавав сам Крипке, а «прямо референційне поняття» Д. Каплана було сильнішим за пропонуване Солом Крипке поняття твердого десигнатора. Понад те, Каплан висунув концепцію двох'ярусного аналізу індексикалів, що на вигляд відповідає основній різниці між семантичними властивостями виразу і семантичними властивостями знака цього виразу — особливо важливий, на думку Реканаті, різниці, яка полягає в тому, що семантична риска, що відокремлює/відділяє прямо референційні терміни (імена або індексикали) від дескрипцій, — це властивість, яку мусять мати прямо референційні терміни як *типи* виразів. Реканаті звертається до праць Каплана і намагається пристосувати його погляди, як і погляди Крипке, до вирішення власних завдань у межах своєї багатоступенчастої теорії значення, розроблюваної ним у більш ранніх працях у рамках теорії мовленнєвих актів. Виявилось, що прямо референційні терміни можна визначити як «індикатори» нарівні з іншими індикаторами, такими як наказовий спосіб. Таким самим чином, як наказовий спосіб означає, що певний тип мовленнєвого акту здійснився, прямо референційний термін означає, що умова істинності висловлювання (вимовлення), у якому такий термін зустрічається, є однією-єдиною. У цих рамках відмітною рисою прямо референційних термінів (як виразів) є певна властивість виражати частину свого лінгвістичного (мовного) значення.

Наступний крок Реканаті полягає в тому, щоб захистити теорію прямої референції й одиничних суджень проти так званого когнітивного аргументу Г. Фреге для розрізнення смислу і референції. Стандартний захист базується на неораселівському розрізненні між судженням, вираженим у висловлюванні, і повною думкою, пов'язаною з ним. Це приводить Реканаті до вивчення *de re* думок. Цей напрямок виявляється доволі близьким до піонерських праць Г. Еванса і Дж. Пері. (Взагалі кажучи, відмінність між так званими неофрегеанцями і неораселіанцями виявляється надто перебільшеною.)

Найчастіше теорію прямої референції розглядають як підхід, згідно з яким мовні вирази відносяться до речей прямо, без будь-яких опосередковувальних сутностей на кшталт «значення» виразу чи «концепту», які вони містять. Точка зору Реканаті інша. Він вважає, що прямо референційні вирази мають значення, відмінне від їхньої референції, і пов'язані з певним типом концепту чи поняття. Ця риса, як відомо, притаманна лінгвістичній філософії у

цілому, чимало напрямів якої виходить із наявності двох рядів «речей» — мовних виразів і позначених ними об'єктів.

Спосіб репрезентації також бере участь у формуванні прямої референції, точніше два такі способи, що діють синхронно: (1) мовний спосіб репрезентації, що належить значенням прямо референційних виразів, і (2) психологічний спосіб репрезентації, що належить пов'язаним із ними думкам. Пряма референційність, за задумом Реканаті, не означає відсутності способу репрезентації, а навіть навпаки — це присутність чогось більшого (того, що, наприклад, запобігає проникненню способу репрезентації як до умов істинності, так і до асоційованих думок, та неможливого впливу на них). Що робить пряму референцію прямою — це аж ніяк не те, що жоден спосіб репрезентації не впливає на приписування властивостей об'єктові самому по собі, а те, що способи репрезентації відфільтровуються певним чином та стають ірелевантними під кутом зору умов істинності.

Значення прямо референційних виразів має особливі семантичні характеристики, й майже таким самим чином існують внутрішньо притаманні риси *de re* понять (концептів) — вони відповідають прямо референційним виразам, що вирізняє їх зпоміж «deskриптивних» концептів.

Прагматика і особливо теорія розмовної імплікації П. Грайса, а також загальноприйняте в контексті прямої референції референційне/атрибутивне розрізнення К.С. Донелана відіграють важливу роль у теорії прямої референції. Реканаті розвиває загальні міркування про прагматику та її стосунок до семантики, а також пропонує правильний, на його думку, прагматичний аналіз референційної/атрибутивної різниці та звітів вірувань. Прагматичний механізм, у термінах якого автор пояснює референційне вживання визначених deskрипцій, виявляється особливо важливим через розкриття фундаментальних процесів у роботі *de re* комунікації: механізм «синекдохи», через яку deskриптивний концепт конвенційно пов'язаний з мовним виразом, може позначати *de re* поняття (досє інформації) для змісту, до якого він належить.

Виникає питання: що означає для одиничного терміна — для вживання його — бути референційним у строгому смислі, тобто «суто», або «прямо» референційним? Інтуїтивне (й багато в чому метафоричне) поняття референційності, поширене в нинішній літературі, виходить із приблизно такої сукупности тверджень.

(Прямо) референційний термін — це термін, що слугує для того, щоб просто *вказувати*. Він позбавлений deskриптивного змісту в тому сенсі, що судження, виражене реченням, є не концептом, а об'єктом. Таке речення використовується для твердження *про*

об'єкт, що підпадає під поняття, виражене предикатним виразом у реченні. Передбачається, що імена й індексикали є референційними саме у цьому розумінні; й хоча визначені дескрипції за своєю суттю не є референційними, вони вживаються референційно.

Те, що таке поняття, як пряма референція, використовують у сучасній філософії, не викликає сумніву. Але у ставленні багатьох філософів і логіків до цієї теми не відчувається помітного інтересу. Гадаю, що для цього є деякі причини. По-перше, вважають, що інтуїтивне поняття прямої референційності занадто неясне і метафоричне для того, щоб користуватися ним; по-друге, надто широке значення речень, що вони містять ці терміни, а також наявність контингентних (випадкових, непередбачуваних) об'єктів, не становлять інтересу для логічного аналізу цього типу референції. Натомість ми з автором цієї концепції не поділяємо такого песимізму.

Із пропонованої точки зору, аналіз природи *de re* думок, їх відношення до семантичних властивостей виразів, що містять референційні терміни, у різних інтерпретаціях та способах представлення, істиннісних умовах, різного роду мовленнєвих актах і контекстах вірувань суттєво збагачує наше розуміння природи референції. Принаймні описаний підхід до проблем, пов'язаних із референцією, дає змогу уточнити постановку деяких питань при моделюванні мови на різних семіотичних рівнях.

ПРЯМА РЕФЕРЕНЦІЯ: ТВЕРДІСТЬ І РЕФЕРЕНЦІЙНІСТЬ

У дослідженні прямої референції інтерес становить визначення «референційності» — властивості, що нею володіють власні імена й індексикали на відміну від визначених дескрипцій.

Слід розпочати з аналізу поняття твердості. Існують, насправді, три різні поняття під цим іменем, і всі вони виростають із даної Крипке характеристики твердого десигнатора як такого, що означає (вказує) один і той самий об'єкт у всіх можливих світах. Ці три різні поняття такі: твердість як питання меж, як питання умов істинності й як чиста, або пряма референційність.

Як стверджує Крипке, теорія твердості — це доктрина про умови істинності, з урахуванням контрфактичних ситуацій усіх речень, включно з *простими* реченнями: сказати, що десигнатор є твердим, означає сказати, що існує індивід, причому істиннісна умова будь-якого речення включає цього індивіда стосовно кожної контрфактичної ситуації. Цей погляд ясно сформулював К. Пікок, який дає таке визначення:

- (R) термін t — твердий десигнатор (у мові L , вільний від невизначеності індексикалів), якщо і тільки якщо: існує об'єкт x , такий, що для будь-якого речення $G(t)$, в якому t зустрічається, істинна (хибна) умова для $G(t)$, така, що $\langle x \rangle$ задовольняє (відповідно, не задовольняє) $G()$.

Критерій (R), як вважав Пікок, схоплює расселову ідею про те, що іноді референція сингулярного терма є складовою частиною пропозиції (судження), вираженої реченням, до якого вона входить. Позаяк, якщо терм t , що позначає об'єкт x , є твердим десигнатором за критерієм (R), тоді будь-яке речення $G(t)$ буде істинним, якщо і тільки якщо x задовольняє $G()$. Іншими словами, об'єкт x , разом із властивістю $G()$, є складовою частиною істиннісних умов речення. Тим, що твердий десигнатор вносить до істиннісних умов, таким чином, є сам об'єкт, якого він стосується, а не властивість, що нею мав би володіти об'єкт.

Розуміння твердості у широких межах, яке прирівнює твердість (у сенсі (R)) до мілевої референційності, є досить заплутаним. Припускають, що референційність відділяє власні імена від визначених дескрипцій, принаймні у їхньому нереференційному використанні. У такому сенсі деякі визначені дескрипції є твердими і задовольняють критерієві (R). Було б, напевне, зайвим казати, що дескрипція приєднана до самого об'єкта і при цьому не залежить від будь-яких його властивостей. Референція дескрипції — це функція поняття, вираженого нею, і це поняття є тим, що дескрипція вносить до пропозиції, вираженої реченням. Різницю між твердістю і референційністю підкреслював Крипке у праці «Іменування і необхідність»: існує різниця між твердою визначеною дескрипцією і власним ім'ям, навіть якщо дескрипцію, про яку йдеться, використовують, «щоб фіксувати референцію» імені.

Існує, звичайно, зв'язок між референційністю і твердістю: референційність *передбачає* твердість. Референційний термін твердий «*de jure*»; він, у мілевій термінології, «пов'язаний із самим об'єктом» незалежно від своїх властивостей і, таким чином, не може не позначати той самий об'єкт у всіх можливих світах, оскільки те, що змінюється від світу до світу, — це не сам об'єкт, а лише його (випадкові) властивості. Для порівняння: математична дескрипція є твердою лише «*de facto*»: подібно до будь-якої дескрипції вона позначає об'єкт, що підпадає під певне поняття, але в такому разі поняття підходить одному й тому самому об'єктові в усіх можливих світах.

Проблема в тому, що тоді як твердість у сенсі (R) є добре визначеним поняттям, то про референційність цього стверджувати не можна. Що означає ствердження, що референційний тер-

мін відноситься до «самого» об'єкта? Повністю позбавлений дескриптивного змісту, референційний термін є таким, що те, що він вносить до пропозиції, — це радше об'єкт, якого він стосується, аніж поняття, під яке цей об'єкт підпадає (навіть якщо на деякому рівні термін виражає таке поняття).

М. Локвуд висунув визначення референційності в термінах розуміння, яке коротко можна викласти так:

(RR) термін t є референційним, якщо і тільки якщо існує об'єкт x , такий, що:

(i) висловлювання $G(t)$ істинне, якщо і тільки якщо x задовольняє $G(\)$, і

(ii) щоби зрозуміти висловлювання, необхідно знати, що воно істинне, якщо і тільки якщо x задовольняє $G(\)$.

У рамках цієї структури референційний термін є твердим десигнатором (i), але твердим десигнатором особливого виду: для того, щоби зрозуміти висловлювання, необхідно знати, що воно позначає об'єкт твердо, а також який об'єкт воно таким чином позначає (ii). Іншими словами, розуміння висловлювання включає, згідно з (RR), *de re* знання референта: воно включає знання певного об'єкта, такого, що висловлювання істинне, якщо і тільки якщо цей об'єкт задовольняє предикатові.

Згідно з (RR), розуміння висловлювання з референційним терміном не лише включає певного референта терміна, а й мається на увазі, що референт реально існує. Насправді, чимало філософів гадають, що коли референта референційного терміна не існує, то, мовляв, немає що «розуміти», тобто жодної пропозиції не виражено. А втім, критерій (RR) не означає ідентифікації референта як необхідної умови референційності — він повідомляє, що існування референта, що є необхідною умовою розуміння висловлювання, є також необхідною умовою того, щоб термін *був* референційним. Термін є референційним, згідно з (RR), *тільки якщо існує об'єкт*, такий, що розуміння висловлювання включає визначення цього об'єкта. Але це надто сильно припущення: термін може бути референційним навіть у разі, якщо реально такого об'єкта не існує.

Звичайно, описані підходи не вичерпують всього розмаїття точок зору на проблему референції. Підбиваючи підсумки, можна визначити основні можливі типи підходів до теорії референції, базуючись на прийнятих у цих підходах критеріях референтності: на основі теорії смислу, на основі теорії істинності та на основі теорії висловлювання. Уявляти собі, за яких умов висловлювання є істинним, відповідає певному фрагменту дійсності і несе певний смисл, означає мислити мову з точки зору теорії розуміння, що весь час будується нами.

* * *

Арутюнова 1982: *Арутюнова Н.Д.* Лингвистические проблемы референции // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 13. М.: Радуга, 1982. — С. 5—40.

Арутюнова 2002: *Арутюнова Н.Д.* Предложение и его смысл. — М.: УРСС. — 2002.

Беллерт 1970: *Bellert I.* On the Semantic Interpretation of Subject-Predicate Relations in Sentences of Particular Reference // «Progress in Linguistics». — The Hague, 1970.

Даміт 1977: *Dummett M.* What is theory of meaning? // Mind and Language / Ed. Gutterplon. — Oxford: Clarendon, 1977. — P. 97—138.

Даміт 1977: (II) *Dummett M.* What is theory of meaning? (II) // Truth and Meaning / Ed. Evans, McDowell. — Oxford Clarendon, 1977. — P. 63—137.

Еванс, МакДауэлл 1977: *Evans J., McDowell J.* / Essays in Semantics. — Oxford: Clarendon, 1977. — P. I—XIII.

Крипке 1986: *Крипке С.* Загадка контекстов мнения // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 18. — М.: Прогресс, 1986. — С. 340—376. С. 194—241.

Крипке 2010: *Крипке С.* Очерк теории истины // С. Крипке Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке. — М.: Канон+. — 2010. — С. 206—254.

Крипке 1980: *Kripke S.* Naming and Necessity. — Oxford, 1980.

Куно 1970: *Kuno S.* Some properties of non-referential noun phrases // Studies in general and oriental linguistics. — Tokyo, 1970.

Лайонз 2003: *Лайонз Дж.* Лингвистическая семантика: Введение. — М.: Языки славянской культуры, 2003. — 400 с.

Лосев 1974: *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Высокая классика. — М.: Искусство, 1974.

Миль 1899: *Миль Д.С.* Система логики силлогистической и индуктивной. — М., 1899. — 780 с.

Моравчик 1943: *Moravchik J.M.E.* How do words get their meanings? // J. Philosophy. — 1943. — 1981. — Vol. 7—8. — P. 113—127.

Павильоніс 1983: *Павильоніс Р.* Проблема смысла. — М.: Наука, 1983. — 270 с.

Петров 1982: *Петров С.* Философские аспекты референции // Новое в зарубежной лингвистике. — М.: Радуга. — 1982. — С. 406—414.

Попович 1975: *Попович М.В.* Философские вопросы семантики. — К.: Наукова думка. — 1975. — С. 296.

Попович 1979: *Попович М.В.* Очерк развития логических идей в культурно-историческом контексте. — К.: Наукова думка, 1979. — 243 с.

Правіц 1977: *Pravitz D.* Meaning and Proof: on the conflict between classical and intuitionistic logic // Theoria, 1977/ — Vol.63 — P. 2—40.

Рассел Б. Об обозначении — <www.philosophy.ru/lib/philyaz/philyaz_493.html>

Реймер 2009: *Reimer M.* Reference // Stanford Encyclopedia of Philosophy: <http://plato.stanford.edu/entries/reference>

Реканати 1993: *Recanati F.* Direct reference: from language to thought. — Blackwell Publishers. — Oxford UK. — 1993.

Смирнова, Таванец 1967: *Смирнова Е.Д., Таванец П.В.* Семантика в логике // Логическая семантика и модальная логика. — Изд-во «Наука», 1967. — С. 3—53.

Хінтиikka 1980: *Хінтиikka Я.* Логико-эпистемологические исследования. — М.: Прогресс, 1980.

В.Й. ОМЕЛЬЯНЧИК

ОНТОЛОГІЯ ЗНАЧЕННЯ: ПРОБЛЕМА ДЕ-ЛОКАЛІЗАЦІЇ (ВІД РИТОРИКИ СИГНІФІКАЦІЇ ДО ЛОГІКИ ПРЕДИКАЦІЇ)

Пам'яті Сергія Васильєва

Феномен значення є засадничим для гуманітарних наук, предмети яких не тільки існують, але й наділені значеннями, як колись зауважив Макс Вебер, намагаючись таким чином провести кантіанську лінію демаркації *Geisteswissenschaftens* та *Naturwissenschaftens*. У середині ХХ-го століття віттгенштайнові «Філософські дослідження» нарешті пропонують теорію значення — значення як застосування, — що стане відображенням новітнього «духу часу», залишаючи в тіні феноменологічні розвідки прихильників теорії цінностей (М. Шелера, Р. Інгардена та інших). Це нове інтелектуальне світовідчуття несе відбиток гайдеггерівської критики феноменології з позицій, як би ми зараз сказали, теорії дії, чи, використовуючи континентальну (німецьку) термінологію, з позицій практичної філософії буття *Dasein*, що вбачає за гусерлевими «конституціями» об'єктів свідомості соціальні інституції, а за інтенціональністю свідомості — інтенціональність людської дії.

Віттгенштайнова теорія значення, критикуючи ідею «приватної мови» з її інтуїцією приватного значення, так само звертається до соціально-практичного контексту людського буття, вбачаючи в ньому останній чинник, що здатний завадити семантичному скептицизму. Після інтерпретації, прояснення та реконструкції Солом Кріпке віттгенштайнового аналізу поняття «додержання правила»¹, віттгенштайнів підхід до проблеми значення остаточно стає своєрідним містком, що поєднує аналітичну традицію «Оксбриджа» та пост-гайдеггерівську традицію континента².

Два боки Ла-Маншу знаходять порозуміння в питанні природи суспільних інституцій як засадничому питанні теорії значення. У другій половині ХХ-го століття напрямки розробки цього проблемного поля визначаються в багатьох аспектах двома

творами: Елізабет Анскомб «Інтенція»(1957) та Жака Дерріда «Письмо та відмінність»(1967).

Обидва автори пропонують своє бачення європейської філософської традиції з огляду на проблему значення. Так, в одній із останніх робіт, оцінюючи свого вчителя, Анскомб розділяє всіх філософів на дві категорії ³: філософи для філософів та філософи для простаків, відносячи до першої категорії Платона та Вітгенштайна, а до другої — Аристотеля. Філософи для філософів мають справу з проблемами, що видаються простаку або ж дивними, або ж зовсім простими та нецікавими. Як приклад такої проблеми вона наводить вітгенштайнів аналіз поняття *читання* ⁴. Згідно з цим аналізом, читання, на відміну від простого автоматичного повторення тексту, вимагає *розуміння* прочитаного, що, в свою чергу, передбачає існування «другого плану» соціальних інституцій, детермінуючих наші вербальні практики.

Показово, що феномен читання привертає також увагу Дерріда, стаючи наріжним каменем у його критиці, як він каже, «західно-європейської філософської традиції», яка, на його думку, є засадничо «феноменологічною» (у давньогрецькому сенсі цього слова явленості як *присутності*). Він пропонує дещо інший — постструктуралістській — аналіз цього феномену.

Виходячи з тези Ф. де Сосюра — «в мові немає нічого, крім відмінностей», — Дерріда узаasadнює поняття знаку на ідеї відмінності як відтермінованості ⁵. Згідно з цим баченням, «дистанція» між знаком та означуванним не може бути зменшена або ж зовсім усунена, як то передбачає класична теорія значення, звертаючись до поняття референції. Традиційно знак розглядається як посередник між людиною та означеною річчю, без якого, в принципі, можна обійтись у разі безпосередньої *присутності* самої речі. Але ж, зауважує Дерріда, таке розуміння знаку ігнорує фундаментальний факт кінечності людини: відношення, існуюче між людиною та її смертю — абсолютна відмінність, — є не відношенням редукованості, а відношенням *відтермінованості*. Тому означуване знаком не є деяка річ, що може мати безпосередню даність, а являє собою інший знак: система знаків як означаючих є *замкненою*.

Наведеною теорією знаку Дерріда нейтралізовує притаманне західно-європейській інтелектуальній традиції явище домінування ідеї мовлення над ідеєю письма: насправді мовлення не є повністю вільним та незалежним від письма, зберігаючи «залишки» останнього. Отож, Дерріда воліє віднайти «архи-письмо» — сліди (у фройдівському розумінні) писаного у сказаному. Згідно з його

баченням, архи-письмо як перша можливість мовлення — це читання, що включає письмо: врешті-решт, як мовлення, так і письмо є запозиченнями читання⁶.

Фокусуючись на феномені читання як на взірці проблеми, що гідна уваги філософського аналізу — проблемі *par excellence*, — обидва автори, здавалося б, такі різні за своєю методологією, солідаризуються у мовчазному ігноруванні (вочевидь, як «буденної» та всім відомої), аристотелівської традиції, вихідним пунктом якої при аналізі проблеми значення був трактат Стагірита *Peri hermeneias* («Про витлумачення»).

З часів пізньої античності, цей коротенький трактат вважався найбільш складним твором аристотелівського корпусу. Разом з «Категоріями» та «Ісагоге» Порфирія він складає, як зауважує провідний сучасний медієвіст Алан де Лібера, той концептуальний «трикутник», в якому обертається європейське філософське мислення⁷. Що складає його суть?

Починаючи з Порфирія, європейська логічна традиція інтерпретує «Категорії» не як теорію загальних родів сущого, але як теорію *типів значень*, що детермінуються існуючими речами. Іншими словами, «Категорії» розглядаються з огляду на теорію значення викладену в *Пері герменейас*⁸.

З другого боку, саме в цьому творі вперше в усьому аристотелівському корпусі вводиться поняття *katholou*, тобто універсальності, що згодом артикулюється Порфірієм в «Ісагоге». Отже, суттєвою рисою європейської філософської традиції є пов'язаність теорії значення з онтологією, а згодом і з метафізикою (коли у XIII столітті коментарі на «Категорії» абсорбуються коментарями на «Метафізику»). Фундаментальна інтуїція, фіксована цією традицією, — це *пов'язаність* значення, існування, а отже, й істини. Сучасним прикладом цієї традиції є расселівські «Розвідки зі значення та істини»(1940).

Саме проти цієї інтуїції направлена віттгенштайнова парадигма в теорії значення, що пов'язує значення із соціальними інституціями (чи то у власне віттгенштайновому варіанті, коли інституції виступають кінцевим пунктом пояснення, чи то у варіанті Дерріда, коли самі інституції проходять процедуру «деконструкції»). Як наслідок — позитивний для наших авторів, — ця позиція фіксує «плацдарм» для критики традиційної метафізики. У радикальному варіанті Дерріда йдеться, наприклад, про нейтралізацію всіх бінарних опозицій в області метафізичного аналізу (індивідуальне — універсальне, сутність — існування, необхідне — випадкове, реальне — концептуальне тощо). Цей крок нагадує де-

що гуссерлівське *epokhe* що нейтралізує зовнішній світ, але не з огляду на інший світ — світ свідомості, а в перспективі чистої семіотичної сфери означаючого.

Однак разом з цим такий крок унеможливує постановку питання про *онтологію значення*: тобто про онтологічний статус наділених значенням сутностей. Видається, що питання онтології значення розглядається не як проблема теорії значення, а як проблема онтології. У чому важливість постановки цього питання?

Перед тим як окреслити ідею відповіді, зробимо декілька зауважень. По-перше, виглядає так чином, що зазначена критика розглядає значення (та знаки) тільки в референціальному та репрезентативному своєму аспекті як речі, що щось сповіщають *про* світ⁹. Цей аспект Аристотель пов'язував із категоріальною структурою буття *ti kata tinos* (щось *про* щось)¹⁰. Ця структура мала радше негативний характер, передуючи, власне метафізичному аналізу буття, пов'язаного зі структурою *причетності* (*metekhein*)¹¹: що таке буття, причетне *логосу*?

По-друге, коментуючи аристотелівські «Категорії», Порфірій вдається до зображення гіпотетичної ситуації встановлення імен¹², визначаючи людину як *dzôê semantikê* — семантичну істоту. Це є його відповідь на поставлене вище питання.

Іншими словами, традиційна теорія значення апелює до вихідної ситуації з чітко окресленою *онтологічною* структурою — «це є *X*», — що збігається з семантичною структурою «це зветься *X*» (наприклад, сказати «це є кіт» — те ж саме, що сказати «це зветься *кіт*»). Тут треба звернути увагу на те, що в ситуації встановлення імен висловлювання «це є *X*» не є висловлюванням *про* світ: ідеться про фіксацію функціонування *X* у світі¹³.

Узасаднення соціальних інституцій виходячи із подібних гіпотетичних ситуацій є стандартним засобом у проясненні їхньої природи (наприклад, «соціальний договір» як фундамент інституцій насильства в теорії держави). З огляду на це теорія значення не є виключенням.

Саме такі засади теорії значення критикуються Вітгенштайном з перших сторінок «Філософських досліджень». Видається, що він розглядає ситуацію встановлення імен не як гіпотетичну (метафізичну), а як реальну — психологічну ситуацію, притаманну дитячому віку. При цьому він, в деякому сенсі, обертає традиційну теорію: її метою було, виходячи з гіпотетичної ситуації «хрещення речей», узасаднити інституцію значення, тоді як вітгенштайнів аналіз, навпаки, виходячи із соціальних інституцій, узасаднює психологічну ситуацію *правильного* набуття та викорис-

тання значень. Як наслідок, значення не виходить за інституціональні межі. Дерріда радикалізує цю позицію, деконструюючи самі інституції — людина не виходить не тільки за межі означеного, але навіть за межі означаючого.

У центрі вітгенштайнового аналізу значення перебуває, як було сказано, поняття *додержання правила*. На його думку, саме соціальні інституції, детерміновані соціальними конвенціями, що взаємоподіляються, гарантують таку можливість. Здавалося б, такий аналіз є природнім, а отже, безальтернативним. Але в дійсності, поринаючи в царину соціальної філософії, ми зіштовхуємося з двома альтернативними позиціями стосовно соціальних феноменів: *індивідуалізмом* і *колективізмом*. Перший у схемах пояснення соціальних явищ апелює до індивіда, тоді як другий — до надіндивідуальних структур (соціальних інституцій). Отже, для індивідуалізму правило — це встановлена *інтенція*, а не конвенція, фіксована інституціонально ¹⁴.

Зрозуміло, що саме розрізнення індивідуалізму та колективізму ґрунтується на онтологічному протиставленні індивіда та універсалії. Таким чином, ми бачимо, що вітгенштайнівська парадигма в теорії значення за критикою метафізики губить саме ясну *індивідуалістичну* перспективу ¹⁵.

В аристотелівській традиції індивід є онтологічно першою сутністю в межах існуючого: існуючи *окремо* (*hōriston*), він «підтримує» всі інші його різновиди. Сучасні історики філософії слушно зазначають, що в творах Стагірита взірцем субстанції (не тільки в психології та етиці, але і «Метафізиці» та «Політиці») завжди виступає людина. У цьому сенсі це традиція індивідуалістична. Питання про онтологію значення передбачає подвійну «відкритість» значення: значення існує не тільки у модусі *про-світ*, але й у модусі *у-світлі*, первинним носієм якого в індивідуалістичній перспективі виступає окрема людина — «буття причетне логосу» (колективізм міг би змінити цю античну формулу: «буття причетне інституціям»).

Наша розвідка з онтології значення перш за все має віднайти недоречності вітгенштайнової парадигми стосовно європейської філософської традиції. Тут не можу не згадати думку багаторічного голови Вітгенштайнового товариства, Едмунда Рунґальд'єра, під час нашої прогулянки околицями Інсбрука десять років тому ¹⁶: «існують два твори, визначальні для європейської традиції — це *Пері герменейас* Аристотеля та *Філософські дослідження* Вітгенштайна; на жаль, домінування останнього в сучасному світі спричинилося до забуття першого». Отож спочатку

ми окреслимо дві альтернативні інтерпретації часів пізньої античності теорії значення, викладеної в *Пері герменейас*. Наша мета — продемонструвати на цьому прикладі хибність тези Дерріда стосовно мовленнєвої орієнтованості західно-європейської традиції. З огляду на маловідомість цих двох інтерпретацій, ми зупинимось на них більш детально. Принагідно зауважимо, що сучасний поступ історії античної та середньовічної філософії (перш за все це стосується розширення текстологічної бази) дає змогу верифікувати узагальнюючі твердження, притаманні континентальним філософам ХХ століття.

Далі, спираючись на дві моделі теорії значення, ми спробуємо простежити геніалогію сучасних онтологічних дискусій, виразно пов'язаних з традицією британського емпіризму та спрямованих на критику аристотелівського поняття *субстанції*. Ми продемонструємо типологічну залежність понять картезіанської та локової субстанції від двох зазначених моделей теорії значення.

На кінець ми продемонструємо, що теорії значення Вітгенштайна та Дерріда спираються на онтологію локової субстанції. Це дасть нам змогу поставити проблему де-локалізації, тобто виходу за межі зазначеної онтології в напрямку семантичного індивідуалізму.

1. ТЕОРІЯ ЗНАЧЕННЯ В *ПЕРІ ГЕРМЕНЕЙАС*: ДВІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

Пері герменейас є найкоротшим та, мабуть, найзагадковішим твором аристотелівського корпусу, що займає десяток сторінок беккерівського видання. Вже сама його назва — *Про витлумачення* — викликала питання коментаторів, оскільки із назви неможливо було зрозуміти, що є предметом дослідження (на відміну від «Категорій» або «Аналітик», чи «Топік»).

Вражаючою є також неперервність коментаторської традиції, що простягається від пізньої античності до Нового часу. Ось деякі найбільш відомі імена: Олександр Афродізійський (II ст.), Порфирій (III ст.), Аммоній (V ст.), Воетій (V ст.), Аль-Фарабі (IX ст.), Абельяр (XII), Фома Аквінський (XIII), Дунс Скот та Оккам (XIV ст.). Слід зазначити, що з коментарів пізньої античності збереглися в свій час повністю тільки коментарі Аммонія, сина Гермія, голови Александрійської школи неоплатонізму та Боетія — першого схоласта (за словами Мартіна Грабмана). Саме ці коментарі, обсяг яких складає біля 400 сторінок кожний (на трактат, що налічує в сучасному виданні 25 сторінок!) є ви-

значальними для наступної коментаторської традиції. Коментар Аммонія лишається невідомим для Західної Європи у ранньому середньовіччі. Тільки з поширенням перекладів з арабської в кінці XII та в XIII століттях він починає функціонувати в схоластичному середовищі. Про його впливовість свідчить той факт, що Фома Аквінський, готуючи свій коментар на *Пері герменейас*, замовляє у Вільяма з Мербека новий його переклад. Аммонію ми також завдячуємо тим, що *Пері герменейас* взагалі включено до корпусу аристотелівських текстів: поділ аристотелівських рукописів на твори та порядок цих творів, яким ми користуємося сьогодні, фіксується неоплатоніками IV—V ст. До Аммонія, виходячи з лапідарності стилю, *Пері герменейас* розглядався як конспект лекцій Стагірита, а не його автентичний твір.

Коментарі Аммонія та Боетія концептуально є альтернативними, попри деякі текстуальні паралелі, що дало привід філологам-коментаторам вбачати «впливи» першого на другий¹⁷. Можна стверджувати, що коментар Аммонія відображає основні позиції Олександра Афродізійського, з яким, власне, і пов'язується аристотелівська традиція, тоді як коментар Боетія представляє позицію Порфирія, слідуючи, радше, позиції Стої. Далі ми окреслимо суттєві тези цих двох позицій стосовно теорії значення, викладеної в *Пері герменейас*.

Стагірит починає аналіз значення у славнозвісному фрагменті, де змальовується семантичний трикутник «слово — думка — річ»:

те, що у звуках, — це знаки уявлень в душі, а письмо — це знаки того, що в звуках. Подібно до того, як письмо не одне й те саме у всіх, так і звуки не одні й ті самі. Одначе, уявлення в душі, безпосередні знаки яких є те, що в звуках, у всіх одні й ті ж самі, так само, як і предмети, образами яких є уявлення (18 а 5—10).

Інтерпретація цього фрагменту в коментарі Боетія виходить зі змодельованої ситуації, яку можна було б назвати *ситуацією простого спілкування*, коли промовляючий та слухач спілкуються з приводу *видимого* для обох предмета, або, як каже Боетій, «коли латинянин, грек та варвар одночасно бачать коня» (*cum Romanus, Graecus ac barbarus simul videant equum* 21, 18—9). Що ж відбувається у цій ситуації в семіотичному відношенні?

Боетій виділяє наступний ланцюжок сигніфікації:

річ — думка — мовлений звук — літери

Для того, щоб акт спілкування мав місце, необхідно, щоб слухач пройшов ланцюжок у зворотному напрямку щодо промовляючого. У ситуації простого спілкування для слухача є безпосе-

редньо даними, а отже, фіксованими, початок та кінець ланцюжка: слово та предмет (як приклад, можна уявити ситуацію діалогу: — Що це? / — Кінь). Для ідентифікації артикульованого звука слухач має використовувати літери, що репрезентують фонеми, що дає змогу елімінувати двозначності у членуванні звука. Щойно звукові слова зафіксовано таким чином, слухач як носій мови може ідентифікувати їх з граматичної точки зору (ім'я, дієслово тощо), щоб перейти до реперзентованої ними думки, а далі, спираючись на поняття, до самого предмета. Якщо зазначені переходи відбуваються без ускладнень (як-то омонімія та інше, але це виключається в ситуації простого спілкування), то можна констатувати, що слухач *зрозумів* промовляючого. З точки зору Боетія акт розуміння є повністю детермінованим: ті самі літери та фонеми призводять до того самого мовленого слова, а воно, в свою чергу, до того самого поняття та предмета.

Що стосується позиції промовляючого, то його семіотична ситуація не є детермінованою, що і має на увазі Аристотель, кажучи: «подібно до того, як письмо не одне й те саме у всіх, так і звуки не одні й ті самі». Щоб зрозуміти, як відбувається акт сигніфікації з боку промовляючого, необхідно звернути увагу на те, що вихідним пунктом семіотичного ланцюжка виступають для Боетія «самі речі» (*res ipsa*)¹⁸. Тут треба мати на увазі специфічний сенс цього виразу у Боетія.

Як ми бачимо, у порядку сигніфікації, визначеному цим ланцюжком, думка виходить з предмета, що одразу ж накладає певні умови на сам предмет: це має бути предмет, що може мислитись взагалі. Згідно з позицією Порфирія, запозиченою Боетієм, таким предметом може бути тільки субстанція, оскільки тільки предмет, розглянутий як субстанція, задовольняє критерію ідентичності. Іншими словами, у власному сенсі мислити можна тільки субстанцію, тільки субстанція є мислимою *sensu stricto*. Мислити субстанцію означає мати її визначення. Думка не може виникнути з приводу «цього чогось», а тільки з приводу «цього коня, «цієї людини» тощо¹⁹. Таким чином, наприклад, «людина» має мислитись як «раціональна смертна істота» для того, щоб слово «людина» виражало поняття людини.

Звертаючись знову до ланцюжка сигніфікації, ми бачимо, що ті самі речі породжують ті самі думки (поняття), але мовлені слова, що їх репрезентують, не є тими самими, адже можна сказати «це — людина» або «це — раціональна смертна істота». Отже, вибір виразів, що позначають субстанцію, є завжди. У цьому сенсі Боетій інтерпретує вислів Аристотеля: «Одначе, уявлення в

душі, безпосередні знаки яких є те, що в звуках, у всіх одні й ті ж самі, так само, як і предмети, образами яких є уявлення».

Таким чином, ситуація простого спілкування не гарантує ідентичності слів, що позначають думки в акті сигніфікації промовляючого, оскільки слова — це *конвенціональні* елементи ситуації, на відміну від думок та речей, що є натуральними. В дійсності, розглядаючи ланцюжок сигніфікації того, хто говорить, Боетій приписує кожному попередньому його елементу певну нормативність що до наступного. Так, якщо хтось не здатен поточнити свою думку у визначенні, можна гадати, що таке визначення все одно існує у Бога, тобто *в собі* думка є відповідно структурованою ²⁰. За своєю природою субстанція визначає думку про неї, навіть якщо цього не робить людина. Аналогічно, за своєю природою думка репрезентується у мові, яка за своєю природою може бути записана, що в реальності не завжди має місце ²¹.

Із зазначеного вище випливає, що для Боетія промовляючий та слухаючий по-різному беруть участь у спілкуванні про субстанцію: ми можемо думати про субстанцію без того, щоб спілкуватись, але ми не можемо *говорити* про субстанцію не спілкуючись, тобто без уявлення про деякого слухача. Мова — це деяка конвенція в деякому суспільстві. Акт сигніфікації промовляючого завершується тільки у *мові* про субстанцію. Іншими словами, *мова* про субстанцію передбачає позицію промовляючого в ситуації спілкування.

Але практика спілкування завжди виділяє привілейовану позицію. Згідно з Боетієм, це позиція *слухача*, що реалізує в дійсності *мовлення-про-субстанцію* як деяку єдність слів та речей. Якби слова не вживав промовляючий, репрезентуючи субстанцію, це тільки від слухача залежить, чи «визнати» ці слова як дискурс про субстанцію.

В ситуації простого спілкування завдяки присутності позиції промовляючий слова та літери є конвенціональними, тоді як позиція слухача забезпечує тотожність думок та речей. Те, що мовлені звуки є деяким дискурсом — це завдяки позиції промовляючого. Те, що цей дискурс є дискурсом *про субстанцію* — це завдяки позиції слухача. Таким чином, *дискурс-про-субстанцію* реалізується тільки в ситуації спілкування. Позиція слухача дає змогу реалізувати тип мислення, що спирається на дискурс: ми мислимо субстанцію, тільки якщо ми спілкуємося з приводу субстанції ²².

Такою є інтерпретація зазначеного на початку фрагмента з *Пері герменейас* щодо співвідношення слів, думок та речей в акті сигніфікації, включаючи їх поділ на конвенціональні та натуральні елементи значення. Чи є ця позиція оригінальною? Практично ні, оскільки ідея пов'язаності дискурсу та мислення належить стоїкам, згідно з теорією яких мислення є за своєю сутністю дискурсивним феноменом: нема мислення без спілкування²³. Емпіричні дані стають об'єктами мислення, як тільки вони репрезентуються в мовленні. Лише раціональний дискурс дає змогу артикулювати внутрішні репрезентації (*phantasias*)²⁴. Що нового зробив Порфирій — а саме його наслідує коментар Боетія — так це застосування суто стоїчної ідеї в контексті проблематики теорії значення, розглянутої в *Пері герменейас*.

Як ми бачили, Боетієва інтерпретація початкового фрагмента *Пері герменейас* спирається на ситуацію простого спілкування стосовно присутньої в ній субстанції. Ця концепція повністю підпадає під «діагноз» Дерріда як така, що в плані теорії значення звищує мовлення над письмом, а в плані метафізики існування — присутність над буттям. Інтерпретація Аммонія виходить зовсім з інших інтуїцій, кладучи в основу *аналітичний* підхід. Його коментар передбачає, що Аристотель слідує уявленням та логіці здорового глузду, тому Аммоній намагається уникати, наскільки можливо, твердження про те, як існують речі, залишаючи питання метафізики відкритими. Як наслідок, у його коментарі, на відміну від Боетієвого, немає звернення до «*res ipsa*». Можна сказати, що Аммоній є «онтологічним мінімалістом»: він не використовує більше онтологічних тверджень, ніж цього вимагає експлікація граматичних або ж логічних понять.

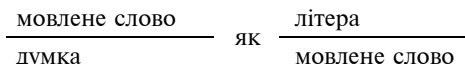
Отже, відправним пунктом його інтерпретації початкового фрагмента *Пері герменейас* є загальні *лінгвістичні* інтуїції, притаманні кожному ерудованому носієві мови стосовного того, що таке ім'я, дієслово, речення та інше. Він звертається також до граматичної теорії стосовно «частин мови», принагідно розглядаючи мереологічні проблеми відношення «ціле — частина». Переходячи у своєму аналізі від речення до його частин (ім'я та дієслово) та навпаки, він поступово приходить до задовільного окреслення притаманних їм лінгвістичних значень.

Попередній лінгвістичний аналіз має негативний характер, виступаючи тлом для окреслення області власне *логічного* значення. Саме в цьому сенсі інтерпретується аристотелівський «семантичний трикутник» (слово — думка — річ), зазначений у фразі «отже, те, що у звуках, — це знаки уявлень в душі, а пись-

мо — це знаки того, що в звуках». Згідно з Аммонієм, Аристотель тут відрізняє лінгвістичне значення слова, що відсилає до речей, та його логічне значення, що відсилає до думок. Як ми бачимо, в цій інтерпретації немає згадки про ситуацію спілкування, як це було в коментарі Боетія.

На думку Аммонія, «семантичний трикутник» фіксує напрямок просування логічного аналізу: від слів до їхніх логічних значень (думок) і далі до речей. При цьому необхідно розрізнити два типи присутніх тут відношень: слово перебуває у відношенні *символізації* до думки, тоді як думка — у відношенні *схожості* до речі. У цьому сенсі інтерпретуються фрази: «Подібно до того, як письмо не одне й те саме у всіх, так і звуки не одні й ті самі. Одначе, уявлення в душі, безпосередніми знаками яких є те, що в звуках, у всіх одні й ті ж самі, так само, як і предмети, образами яких є уявлення». Зауважимо, що коментар Боетія визнає тільки *один* тип відношення — відношення сигніфікації — між словом та думкою, а також між думкою та річчю.

Розглянемо більш детально інтерпретацію у двох коментарях фрази стосовно «семантичного трикутника». Тлумачення Олександра (яке наслідує Аммоній) поділяє зазначений фрагмент на дві частини. Перша частина поточнює відношення між мовленим словом та думкою, кажучи, що «те, що у звуках, — це знаки уявлень у душі» в тому ж сенсі, в якому літери є знаками мовлених слів («письмо — це знаки того, що в звуках»). Отже, *експлікативна аналогія Олександра* рухається від знаків до речей:



Друга частина намагається довести, що літери — це насправді знаки мовлених слів («Подібно до того, як письмо не одне й те саме у всіх, так і звуки не одні й ті самі»). Коментар Аммонія спеціально наголошує, що це не випадково Аристотель згадує літери: під літерою можна розуміти як фонему (мовлену літеру), так і графему (писану літеру). Саме графема є знаком фонему, оскільки різні графеми можуть позначати ту ж саму фонему. Цю інтерпретацію можна резюмувати наступною діаграмою:



Згідно з цією аналогією, мовлене слово відсилає до речі та думки, як літера до фонему та графему. Мовлене слово відсилає спочатку до думки, як літера до графему. Іншими словами, структура «семантичного трикутника» визначається структурою «літерного трикутника».

Тлумачення Порфирієм фрази стосовно «семантичного трикутника», як ми бачимо з коментаря Боетія, є прямо протилежним до аналогії Олександра, просуваючись від речей до слів:

літера		мовлене слово
	як	
мовлене слово		думка

Згідно з цим тлумаченням, фраза «отже, те, що в звуках, — це знаки уявлень в душі» фіксує умови, за яких мовлене слово може бути класифіковано як ім'я або дієслово (в логічному сенсі), а саме, коли воно сигніфікує відповідну думку (пригадаємо, що для Порфирія існує ментальна мова, до ідеї якої звернеться Оккам). Фраза ж «а письмо — це знаки того, що в звуках» фіксує умови, коли написане слово може бути класифіковане подібним чином: коли воно сигніфікує відповідне мовлене слово.

Розглянемо тепер більш детально інтерпретацію кінцевої фрази нашого фрагмента: «Одначе, уявлення в душі, безпосередніми знаками яких є те, що в звуках, у всіх одні й ті ж самі, так само, як і предмети, образами яких є уявлення». Як ми вже зазначали, загальне бачення Аммонієм початку *Пері герменейас* пов'язане з ідеєю аналітичного просування ланцюжком «слово — думка — річ» від того, що є більш близьким та знайомим, — від слів — через думки до того, що є менш знайомим, — до самих речей. Отже, зазначена фраза розглядається ним, знову ж таки наслідуючи Олександра, як така, що репрезентує наступний умовивід (*аналогія схожості*):

- 1) речі продукують думки за відношенням схожості;
- 2) думки (про ті самі речі) для всіх однакові (тобто не залежать від людини);
- 3) отже, речі для всіх однакові (тобто не залежать від людини).

Цей аргумент виражає ідею *суттєвої залежності* мислення від світу: мислення не тільки наслідує світ *supervene*, висловлюючись у сучасних термінах), але є мисленням *у світі*, оскільки, мислячи світ, людина виходить *за межі* мислення до самих речей. Мислення є не тільки *про світ*, але й відкритим *до світу*.

Інтерпретація Порфирія, викладена в коментарі Боетія, вбачає у наведеній фразі ідею просування від речей до слів. Аристотеля цікавить не те, як світ репрезентується мисленням та мов-

ленням, а як організовані та функціонують мова та мислення. Отже, в цій фразі йдеться про те, що думки ідентифікуються згідно з речами, що є їхніми сигніфікатами: у власному сенсі думкою про річ можна назвати тільки таку думку, яка продукується цією річчю. Стоїчні витоки цієї концепції очевидні: стоїчне поняття «схоплюючого уявлення» (*phantasia kataleptike*) визначається саме через посилання на репрезентовану річ²⁵.

В цілому, різниця між наведеними альтернативними інтерпретаціями полягає в різному тлумаченні предмета думки (*hupokei-menon*) у контексті *Пері герменейас*: для Олександра думка залежить від предмета, тоді як для Порфирія, який розглядає предмет з огляду на стоїчну категорію субстрата, вихідною реальністю є *предмет-кваліфікований-думкою*, що тягне за собою, як ми бачили, взаємозалежність предмета та думки в коментарі Боетія.

Отже, ми завершили розгляд двох альтернативних теорій значення, що інтерпретують початковий фрагмент *Пері герменейас*. Перша, що належить Порфирію, стоїчна за своєю суттю, в центр інтерпретації ставить ситуацію спілкування стосовно присутнього предмета, структуровану ролями слухача та промовляючого. Саме в термінах цієї ситуації інтерпретується «семантичний трикутник». Це дає змогу трактувати мислення як феномен, що базується на лінгвістичних структурах. Як наслідок, предмет думки визначається не тільки світом, але й загальною системою мови (включаючи мову ментальну). Стоїчна інтерпретація привілеює мовлення, на противагу письму: ситуація безпосереднього спілкування не вимагає звернення до письма.

Друга, що має витоки в коментарях Олександра, а отже, є аристотелівською по духу, виходить з *семантичних* інтуїцій, пов'язаних саме з ідеєю літери та писаного слова. Ця інтерпретація абсолютно ігнорує комунікативне бачення значення, яке в кінцевому підсумку замикає значення в царині лінгвістичних форм. Основна структура, що реалізує тут інтерпретацію знаку, — це не сув'язь «промовляючий — слухач», а спрямованість «мова — світ». Виходячи з «літерного трикутника», аналітична інтерпретація відкриває за лінгвістичними значеннями значення логічні (думки), що фундуються, спираючись на аналогію схожості, в речах. Кінцеві значення лінгвістичних форм лежать поза межами останніх — у світі.

Таким чином, «західно-європейська традиція», що перебуває у фокусі критики Дерріда, є в дійсності тільки одним із її різновидів, а саме *стоїчним*. Щоб з'ясувати вплив аристотелівської та стоїчної парадигм в артикулюванні проблеми онтології значення,

звернемося до ранньо-модерної філософії, саме в межах якої з'являється таке явище, як британський емпіризм, що в багатьох відношеннях є засадничим для формування сучасної англосаксонської філософії.

2. ГЕНЕАЛОГІЯ СУБСТАНЦІЇ

Сучасні дискусії в аналітичній метафізиці та онтології вживають поняття субстанції в найрізноманітніших контекстах. Здебільшого інтуїції, на які вони спираються, апелюють не до тексту аристотелівської *Метафізики*, а до деяких формальних конструкцій, притаманних, перш за все, дослідженням з філософії математики першої половини ХХ століття. Для прикладу досить навести теорію типів Рассела та мереологію Лесьневського. Недарма в своїй статті «Логіка та онтологія» отець Бохенський стверджує, що расселівська теорія типів є *façon de parler* томіської онтології ²⁶.

Отже, щоб коректно виокремити проблему онтології значення, одне з центральних понять онтології — поняття субстанції — має отримати свій *родовід* (у сенсі Ніцше). Ми спробуємо продемонструвати в межах цієї генеалогічної розвідки, що концептуальна схема, окреслена Аристотелем у *Пері герменейас*, виступає як загальний «каркас», що дає змогу Декарту сформулювати позицію *cogito*, а також поняття картезіанської субстанції. Також ми продемонструємо, що на цьому тлі позиція Лока визначається пререходом до концептуальної схеми, притаманної аристотелівському трактату *Про душу*, що і тягне за собою введення нового поняття субстанції.

Вперше до *Пері герменейас* Декарт звертається у *Третій медитації*, коли ставить питання про те, які думки можуть бути істинними (хибними) ²⁷. Нагадаємо, що згідно з Аристотелем, саме по собі ім'я не може бути ні істинним, ні хибним. Носіями істини / хибності є тільки пропозиції.

Згідно з Декартом, репрезентації, що є образами речей (*comme images des choses*, тобто мають синтаксичну категорію імені ²⁸), звуться ідеями ²⁹. Їх треба відрізняти від таких ментальних форм, як бажання, переляк, твердження, заперечення. Тільки з-поміж останніх можна виділити форми, що є носіями істинності / хибності. Схожі ментальні форми наводяться і в коментарі Аммонія з тим самим висновком: тільки декларативні судження можуть бути істинними / хибними.

Декарт вбачає причину можливості існування хибності судження в тому, що ідеї розглядаються як образи або схожості речей, що існують окремо від мене. Якби ідеї були модусами мислення, то не було б змоги класифікувати судження як істинні / хибні³⁰. Зауважимо, що остання сентенція має стоїчні корені: згідно зі стоїками, думки є деякими модифікаціями інтелектуальної здатності *to hegemonikon*.

Яка є основа того, що я вважаю ідеї схожостями *зовнішніх* речей? Ось аргумент Декарта³¹:

- 1) ці ідеї (ідеї про ці речі) не залежать від мене (моєї волі)
- 2) **отже**, вони продуковані речами, що не залежать від мене.

В дійсності, цей аргумент є ентимемою, повна форма якої така (*):

- 0) ідеї продукуються речами
- 1) ці ідеї (ідеї про ці речі) не залежать від мене (моєї волі)
- 2) **отже**, вони продуковані речами, що не залежать від мене.

Цей аргумент відтворює аргумент Олександра (*аналогія схожості*) з тією різницею, що засновком є припущення про каузальний характер зв'язку «річ — ідея», а не відношення схожості. Висновок, що все-таки це відношення схожості, отримується непрямо за допомогою аргументу «до найкращого пояснення»: найкращим поясненням висновку аргументу (*) є припущення, що ідеї продукуються речами за відношенням схожості (**)³²:

- 0') ідеї продукуються речами за відношенням схожості
- 1) ці ідеї (ідеї про ці речі) не залежать від мене (моєї волі)
- 2) **отже**, вони продуковані речами, що не залежать від мене

Аргумент (**) — це вже дійсно аргумент Олександра, який впливає з аргументу (*), доповненого аргументом «до найкращого пояснення».

Але Декарт зауважує, що таким чином аргумент Олександра не може бути узasadнений. По-перше, сам аргумент (*) не є валідним, оскільки він спростовується існуванням такого ментального стану, як сон: оскільки уві сні

- (0) ідеї продукуються предметами,
- (1) ідеї є незалежними від мене,
- але (2*) речі не є незалежними від мене.

Далі, саме «найкраще пояснення» — ідеї продукуються речами за відношенням схожості — є хибним, або потребує уточнення, оскільки моя перцептивна ідея Сонця як маленького предмета не схожа на дійсне Сонце, як воно представлене думкою. Зауважимо, що твердження фіксованості речей саме думками, а не відчуттями, є однією з тез *Пері герменейас* (гл. 10).

Неважко здогадатись, що узасаднення аргумента Олександра Декарт пов'язує із *cogito*: саме звернення до ментального стану *мислення* блокує наведені контраргументи. Отже, те, що я перебуваю у стані мислення, гарантується тим, що я сам можу реалізувати акт мислення: «я мислю, отже, *мислення* існує»³³. Тобто я можу ідентифікувати мій ментальний акт як саме акт мислення. Такими актами Декарт вважає сумнів, твердження, заперечення, розуміння, бажання³⁴.

Як твердження, що маніфестує мислення, Декарт вибирає наступну пропозицію: *Я є, Я існую*. Згідно з ним, «це висловлювання / пропозиція є *необхідно* істинним / істинною, щоразу як я його /її промовляю або як я його/її формую / розумію / представляю в моїй свідомості»³⁵. Вочевидь, тут ми маємо деяку парафразу декартівського *cogito, ergo sum*. Звідки стає зрозумілим, що для Декарта *cogito* еквівалентно промовлянню або репрезентуванню для свідомості деякої пропозиції. Тобто мислення має дискурсивний (пропозиціональний) характер.

Сама ж ця пропозиція вибирається таким чином, що стан речей, пов'язаний з її висловлюванням або ж розумінням, виступає як обставини, що роблять цю пропозицію істинною. Очевидно, що в цій конструкції суттєвою є позиція *першої особи* (аргумент «він мислить, отже, існує» інтуїтивно не є валідним). Тому, зауважує Декарт, її не можна розглядати як висновок деякого силізму, але тільки як результат простого споглядання³⁶.

На що схоже мислення в декартівській інтерпретації? Виходячи з наведеної вище цитати, Декарт розглядає як рівноправні *промовляння* та *розуміння* (репрезентацію) пропозиції³⁷. Природною формою, що реалізує ці два ментальні акти, є *читання*. Отже, мислення є своєрідним читанням. Тут треба зауважити, що читання в античності було в дійсності слуханням, коли раб читав книгу хазяїну. Тільки в середньовіччі читання стало читанням у власному сенсі. Читання Святого Письма — *pagescereme* / або Книги книг, книги за перевагою — розглядається як засіб спасіння людини, а отже, її дійсного (оновленого) існування. Видається, що Декарт секуляризує цю модель: тепер книга, що читається — це моя власна свідомість, точніше — саме мислення³⁸. Мислити означає читати саме мислення. Вочевидь, це можливо лише з позиції першої особи, оскільки саме з цієї точки зору мислення стає безпосередньою даністю. Більш того, згідно з Декартом, реалізований тут тип свідомості має властивості *ясності* та *чіткості*, що є перш за все характеристиками сприйняття тек-

сту. Ця дискурсивна характеристика переноситься Декартом взагалі на будь-які ідеї як елемент критерію істинності³⁹.

Видається, що аналогічний підхід, що можна назвати транс-категоріальною транспозицією, проявляється й у двох перших *Медитаціях*: мається на увазі перенесення деяких структурних властивостей, притаманних дискурсивній області, на область ідей та навпаки. Приведу тільки один приклад. Як ми вже зазначали, Декарт слідує одній з головних тез *Пері герменейас* стосовно неможливості оцінки понять або ідей як істинних та хибних, оскільки це характеристика виключно пропозицій або висловлювань. Тим не менш, Декарт наприкінці *Третьої медитації* вводить поняття *матеріальної* істинності / хибності ідеї, коли річ репрезентується як вона є / як вона не є. Таким чином, стверджується, що хоча ідея не може бути *формально* істинною або хибною, однаке *матеріально* це цілком можливо⁴⁰.

Узасаднення Декартом істинності пропозиції *Я існую* спирається на аргумент Олександра, транспонований в область пропозицій, що можна зобразити наступним чином:

0*) пропозиція репрезентує стан речей

1*) пропозиція (як даність моєї свідомості) не залежить від мене (моєї волі)

2*) отже, стан речей не залежить від мене (моєї волі)

Природно витлумачити тут незалежність пропозиції у сенсі незалежності її значення істинності від стану моєї свідомості. Декарт звертається до ментального стану *сумніву*, що передбачає змогу уявити стан речей, що робить дану пропозицію хибною⁴¹. Сумнів — це *уявлена* хибність.

Зауважимо, що в даному випадку Декарт додержується аристотелівської тези з *Пері герменейас* (гл. 14), згідно з якою одній думці протистойть завжди тільки інша думка, тобто сфера пропозицій є *замкненою* в цьому сенсі. Але з другого боку, саме ця властивість сфери пропозицій (а отже, і мислення як такого) дає змогу визначити поняття незалежності пропозиції від стану моєї свідомості. Засобом тут стає сумнів, що має також пропозиційну форму: якщо піддана сумніву пропозиція «витримує» перевірку сумнівом, то вона може вважатись незалежною від моєї свідомості.

Як було з'ясовано вище, мислення в картезіанському сенсі — це своєрідне пропозиційне читання нашої свідомості. Мислення пропозиції *Я існую* не дає змоги уявити ситуацію, де ця б пропозиція була б хибною. Дійсно, згідно з Декартом, розуміння значення індексного виразу *Я* включає в себе конкретний випа-

док мислення пропозиції *Я існую*: якщо спробувати ідентифікувати це *Я*, то не буде іншого виходу, як констатувати, що це той, хто мислить (ментально прочитує) в даний момент пропозицію *Я існую*. І саме ця обставина стає тим станом речей, що робить зазначену пропозицію істинною. Саме цим визначається специфіка пропозиції *Я існую* ⁴². Якщо уявити деяку іншу пропозицію, наприклад *Я прогулююсь (ambulo)*, як це пропонував Мальбранш, то вона не буде задовольняти наведеним умовам.

Таким чином, для пропозиції *Я існую* можна уявити обставини, що роблять її істинною. Для цього достатньо її помислити (тобто ментально прочитати, а отже, і зрозуміти). *Я існую*, поки я розумію пропозицію *Я існую*, тобто, що я існую. Чи можна уявити обставини, що роблять її хибною? Так, але вони не мають до мене ніякого відношення, оскільки я є той, хто тут і зараз мислить цю пропозицію. Тобто, я не можу помислити цю пропозицію як хибну.

Зазначимо, що і пропозиція *Я міркую (cogito)* теж не може замінити собою пропозицію *Я існую*. Мислення пропозиції *Я міркую* не робить саму пропозицію *необхідно* істинною. Дійсно, під час мислення пропозиції *Я міркую* для мене є можливим пререйти до стану сну: факт міркування не виключає моєї здатності до сну. Той, хто зараз мислить пропозицію *Я мислю*, може бути тим, хто за інших обставин перебуває у стані сну. Згідно з Декартом, під час пильнування ми можемо уявити собі, що спимо ⁴³. Якщо припустити, що здатність уявити ситуацію є достатньою умовою її можливості, то виходить, що пропозиція *Я міркую* може бути хибною. При цьому моє внутрішнє прочитання цієї пропозиції, тобто її мислення, не гарантує навіть її істинності, оскільки я можу уявити, що це мені сниться. Сам зазначений стан мислення не дає змоги розрізнити реальність та ілюзорність ⁴⁴.

У цьому відношенні ситуація не відрізняється від стану справ, коли я промовляю речення, що описує мою дію, як наприклад *Я промовляю це речення*. З точки зору спостерігача можна б було перефразувати сказане у третій особі : «Він промовляє те і те». Це б справджувало або фальсифікувало зазначену пропозицію. Але у випадку перспективи першої особи такої можливості немає.

Як впливає із вищезазначеного, першоособні ментальні стани спростовують славетну аристотелівську тезу, висловлену в дев'ятому розділі *Пері герменейас* в кінці дискусії стосовно проблеми детермінізму: все, що існує, поки воно існує, існує необхідно (*omne quod est necesse est esse quando est*). Першоособний

ментальний стан *Я міркую*, поки він існує, існує не з необхідністю. Звідси випливає, по-перше, що сумнів як першоособний ментальний стан не вкладається в аристотелівську логічну структуру існуючого. По-друге, існування не є суто першоособним ментальним станом. Отже, спочатку Декарт відкриває першоособний стан сумніву, що є чисто ментальним станом, відмінним від існуючих (природних) станів⁴⁵. Але потім він вказує унікальний першоособний ментальний стан *Я існую*, що таки вписується в логічну структуру існуючого: поки він існує, він існує з необхідністю.

Згідно з Декартом, існування та мислення є різними станами, оскільки *мислення існування* та *мислення мислення*, що безпосередньо дані нашій свідомості, є різними станами. Стан сумніву — *уявлення* можливості протилежного — залежить від нас, але не стан *Я існую*. Таким чином, Декарт будує на рівні свідомості «модель», що робить пропозицію *Я існую* необхідно істинною, а тому незалежною від нас. З огляду на аргумент Олександра, звідси випливає, що стан речей *Я існую* дійсно має місце: я дійсно існую.

Висловлюючись у сучасних термінах, структура цього аргументу нагадує ситуацію, що має місце в логіці доведення. З теореми Геделя нам відомо, що висловлювання, що стверджує неможливість свого доведення (в системі арифметики Пеано) дійсно не може бути доведене. Але менш відома теорема Льюба говорить про те, що висловлювання, яке стверджує, що воно є теоремою, дійсно є теоремою.

Якщо звернутися до теологічних алюзій, то декартівський аргумент зводиться до наступного: я існую, поки читаю Книгу Буття, яка присутня в кожному з нас як наша свідомість. В цій тезі чутно обертони містики майстра Еркхарта та Сковороди⁴⁶.

Обґрунтувавши аргумент Олександра на прикладі пропозиції *Я існую*, Декарт у *Третій медитації* переходить до його застосування стосовно проблеми існування окремих від *Існуючого Я* речей. Саме у цьому контексті розглядається ним ідея *субстанції*. Згадаємо, що в Аристотеля ідея субстанції теж пов'язується з окремішнім існуванням (*to horiston*), тобто існуванням *самим по собі*. У Аристотеля йдеться про окремішність у сенсі онтологічної незалежності (Met. VII 5: аналіз поняття *приєднання* — *to prosthesis*). Наприклад, колір онтологічно залежить від поверхні, до якої він приєднується (бо нема поверхні без кольору, 1029 b 14 — 21), тому щодо нього вона виконує роль субстанції, існуючи незалежно від нього.

Декарт робить акцент на субстанції як *підґрунті* існування акциденцій: субстанція — це те, що підтримує існування чогось іншого, що існує в ній як у суб'єкті⁴⁷. Таке розуміння субстанції зумовлено тим, що, згідно з Декартом, у моїй свідомості присутня ідея субстанції, оскільки я сам є субстанцією⁴⁸. Тобто Декарт послуговується таким поняттям субстанції, котре відображало б засадничість висновку *Я існую*, роблячи *Існуюче Я*, як мінімум, підґрунтям ментальних станів. Звідси і висновок, що *Існуюче Я* — це мисляча річ (*res cogitans*): річ, до якої необхідно приєднане мислення, тобто ментальні стани ствердження, заперечення, сумніву, прагнення та інше.

Розуміння субстанції як окремішнього існування є підпорядкованим наведеному. Ось контекст першого вживання цього терміна із зазначеним змістом:

що стосується ясних та чітких ідей, що я маю стосовно тілесних речей, то маютья декілька, що я можу виокремити з ідей мене самого, а саме це стосується ідеї субстанції, тривалості, числа та подібних до них. Бо коли я гадаю, що камінь є субстанцією, або ж /іншими словами/ деяка річ, що може існувати сама по собі (*ou bien*⁴⁹ *une chose qui de soi est capable d'exister*), та що я сам є також деякою субстанцією (навіть якщо я розумію, що я є певна мисляча, а не протяжна річ, а камінь є річчю протяжною, але не мислячою)...., то, тим не менш, відповідні ідеї сходяться в тому, що репрезентують субстанції (Med. III 21).

Іншими словами, поняття субстанції як окремішнього існування вводиться Декартом тільки на прикладі неживих речей (речей, що не є особами). Це пояснюється *аналітичним* характером картезіанських розмірковувань⁵⁰: після висновку *Я існую* аналіз просувається до з'ясування існування окремих *від мене* речей, що і трактується Декартом як окремішне існування як таке. Ідея субстанції як такої виникає як узагальнення двох вищезазначених ідей: ідеї підґрунтя та ідеї окремішнього існування.

Перед тим, як з'ясувати причину такого розуміння субстанції, зробимо кілька зауважень. Як ми бачили, використовуючи аргумент (аналогію) Олександра, Аммоній теж рухається шляхом аналізу. Але від самого початку свого коментаря на *Пері герменейас* він відмовляється дискутувати про метафізичні проблеми стосовно з'ясування природи речей, що відкриваються аналітичній процедурі просування від слів та думок до реальності, аргументуючи свою позицію тематичними межами самого коментаря, тобто його суто логічною, а не метафізичною спрямованістю. У цьому відношенні Декарт виходить за межі неоплатоністичної

традиції, але не середньовічної: застосування ідей *Пері герменейас* до питань метафізики ми знаходимо в XIV столітті в англійця Симона з Фавершаму⁵¹.

Пітер Стросон у своєму начерку дескриптивної метафізики *Індивіди* визначає фундаментом нашої системи мислення про світ, зокрема, про світ індивідуальних речей, пов'язану у просторі та часі систему індивідуальних матеріальних речей, так звані базові індивіди (*basic particulars*). Саме вони забезпечують можливість ідентифікації та ре-ідентифікації як самих себе, так і просторових та часових координат, а далі і всіх сутностей, які ідентифікуються нашою концептуальною схемою (яку можна уявити як своєрідну мапу, «прив'язану» до світу завдяки репрезентації базових індивідів). Як і Декарт, Стросон теж виходить з певної скептичної позиції, а саме питаючи, яким чином є можливою *ідентифікуюча* інтерсуб'єктивна референція, тобто ідентифікація тих речей, про які говорить мій співрозмовник. Відповідь на це питання дає саме звернення до поняття концептуальної схеми, загально притаманної мисленню кожного члена суспільства. У цьому випадку, як ми бачимо, субстанціональність як окремішність існування базових індивідів передуює їх субстанціональності як підґрунтя нашої концептуальної схеми, що детермінує специфіку нашого мислення про світ.

Поряд з матеріальними речами онтологія Стросона включає окрему категорію, що охоплює персони або особи. Як для Декарта є проблемою існування речей, відмінних від *res cogitans*, так для Стросона є проблемою існування персон, відмінної від моєї власної (проблема зомбі). Цю проблему він вирішує, зауважуючи, що всі ми користуємося однією й тією ж концептуальною схемою (що включає в себе поняття іншої особи), оскільки самі ми є елементами однорідної просторово-часової сітки базових індивідів. Інакше кажучи, я можу *мислити* про *іншу особу*, тобто мислити окремий індивід як носія ментальних станів, оскільки *Я* як особа (носій ментальних станів) є включеним у підґрунтя самої схеми мого мислення. Отже, я не можу відмовити в атрибуції ментального стану іншому, якщо я вже приписую його собі.

Із вищезазначеного випливає, що погляди на метафізику субстанції у Декарта та Стросона є симетрично протилежними. Для Декарта субстанцією в її фокусному розумінні є персона як підґрунтя ментальних станів, доповнена індивідуальною річчю як уособленням окремішнього існування. Для Стросона, навпаки, індивідуальна матеріальна річ як уособлення окремішнього існування доповнюється персоною як підґрунтям ментальних станів

для визначення ідеї субстанції. Цей приклад демонструє існування протилежних інтуїцій та інтерпретацій стосовно, здавалося б, зрозумілого поняття субстанції. Але повернімось до Декарта.

Узасаднення аргументу Олександра, що забезпечує аналітичне просування у напрямку існуючих речей, робить явним також існування того, що Декарт зве *природним світлом* розуму (*lumen naturale*). Саме воно робить очевидним, що ідеї є саме образами, або, як каже Декарт, картинними зображеннями речей⁵². Враховуючи, що, як було сказано, Декарт переносить на ідеї дискурсивні властивості істини та хибності, а також властивості ясності та чіткості, ідеї можуть в деякому сенсі *читатися*, як то має місце з пропозиціями.

Взірцем ясності та чіткості для Декарта є пропозиція *Я існую* або ж *Я є мислячою річчю*. Ці пропозиції є ясними, оскільки зрозумілі⁵³. В якому сенсі вони є чіткими? У сенсі їхньої *необхідності*: вони не змушують нас гадати з приводу того, чи мають вони місце, чи ні. В цьому ж сенсі — в сенсі невизначеності — Декарт приписує нечіткість ідеям тепла та холоду:

Ідеї, що я маю про холод та тепло, є настільки не ясними та не чіткими, що за їх допомогою я не можу розрізнити, чи холод є тільки відсутністю тепла, чи тепло — відсутністю холоду, чи то обидва є реальними якостями, чи жодне⁵⁴.

Належними до цього ж розряду Декарт вважає всі перцептивні якості (світло, колір, звуки, запахи та інше)⁵⁵. Іншими словами, чіткість ідеї пов'язана з її *необхідністю*, тобто визначеністю та незмінністю її концептуального «прочитання», що гарантується наявністю деякої дефініції або відповідного опису⁵⁶. Саме ця обставина може слугувати тим чинником, що гарантує незалежність ідеї від моєї індивідуальної свідомості. На його думку, такий стан речей визначається моєю *природою*, що пов'язує приватну феноменальну свідомість *чіткості* з логічною (публічною) властивістю *необхідності*⁵⁷.

Як наслідок, за аргументом Олександра, це тягне визнання незалежності речі, яка, як каже Декарт, об'єктивно міститься в свідомості за посередництва ідеї (*res est objective in intellectu per ideam*, Med III 14). Цей аргумент має структуру своєрідного *modus tollens* :

1) РІЧ =====> ІДЕЯ РЕЧІ

продукує

2) хибно: ІДЕЯ РЕЧІ залежить від свідомості

3) хибно: РІЧ залежить від свідомості

При цьому Декарт послуговується каузальною теорією референції: те, що ідея є ідеєю цієї, а не іншої речі, визначається тим, що саме ця, а не інша річ, є причиною виникнення даної ідеї⁵⁸ (тобто референція є відношенням, оберненим до відношення причинності).

Вищезазначене дає змогу більш детально розглянути анатомію картезіанської субстанції. Я, як *res cogitans*, є субстанцією у сенсі *підґрунтя* моїх ментальних станів. Це впливає з аргументу Олександра, застосованого до вказаних вище пропозицій. Я можу уявити собі на прикладі власного досвіду, на що схоже бути таким підґрунтям, оскільки сам аргумент апелює до першоособних ментальних станів. Ці стани також виступають стандартом ясності та чіткості моєї свідомості, що я можу також уявити, виходячи з власного досвіду.

Далі, застосовуючи аргумент Олександра до ідеї, скажімо, каменя, я приходжу до висновку його окремішного існування. Сама ідея каменя як тілесної сутності є ясною і чіткою, оскільки вона має певне визначення, яке включає, крім іншого, ідею величини, форми, положення та інше. Існування такого визначення є підставою стверджувати незалежність ідеї каменя від моєї свідомості. Наступним кроком у конституюванні каменя як субстанції є перенесення на нього властивості, притаманної мені як *res cogitans*, — *бути підґрунтям* своїх акциденцій. Це дає змогу зрозуміти визначення не в суто технічному сенсі, тобто як один з чинників в структурі аргументу Олександра, а в сенсі онтологічному, коли кожний елемент визначення (величина, форма, положення та інше) виступає як деяка акциденція, або, як каже Декарт, модус, що не може існувати окремо від каменя як субстанції.

Але тут виникає наступна проблема: щоб перенести на тілесну субстанцію властивість *бути підґрунтям* своїх акциденцій, я маю «змодельовати» цю ситуацію на собі. Але ж я є тільки *res cogitans*, тобто річ безтілесна. Як можуть бути властивими мені тілесні атрибути? Згідно з Декартом, вони перебувають у мені з огляду на довершеність: оскільки мислення більш довершене, ніж тілесна природа, тілесні атрибути, будучи помислені, перебувають у мені як у субстанції⁵⁹.

З декартівського — першоособного — аналізу поняття субстанції випливає, що матеріальні тіла є субстанціями в аристотелівському сенсі, тобто речами, що мають окремішнє існування, а отже, і єдність, на чому базуються їх властивості. Чи є в цьому сенсі особа-Мисляче Я — аристотелівською субстанцією? Заува-

жимо, що для Аристотеля саме особа або людська істота є взірцем індивідуальної субстанції.

Очевидно, що з першоособної точки зору неможливо поставити питання про окремішнє існування *Мислячого Я*. Для цього треба зайняти точку зору *третьої особи* («точку зору» каменя), що дає змогу зробити таке ототожнення:

Мисляче Я (*ego cogitans*)= *Мисляча Річ* (*res cogitans*)

З цієї точки зору можна поставити питання про окремішність існування як такого, тобто існування самодостатнього, що не залежить від існування будь-чого іншого. Але і з цієї точки зору *Мисляче Я* не є аристотелівською субстанцією, оскільки такою субстанцією може бути тільки Бог ⁶⁰.

Ми не будемо зупинятися на деталях онтологічного аргументу Декарта, що апелює до ідеї градації ступенів існування та його повноти / неповноти. Зауважимо тільки, що *Мисляче Я* є аристотелівською субстанцією тільки в непрямому сенсі — як «образ та подоба» Бога. В сенсі онтологічному, Декарт вимушений займати стоїчну позицію, що визнає тільки *відносну* окремішність існування субстанції, відповідно витлумаченої.

Згідно зі стоїчним баченням, світ має мереологічну онтологічну структуру «частини /цілого», а не предикативну структуру «річ / властивість». Різні онтологічні рівні існуючого утримуються разом скрізь проникаючою *пневою*. Речі як частини цілого не мають власної індивідуальності (форми), визначаючи свою структуру відповідно до свого положення у цілому. В цьому сенсі вони не є субстанціями. З другого боку, стоїки визнавали існування індивідуальних субстанцій, таких як тварини, люди та інше, поряд зі світом як субстанцією у власному сенсі: різниця полягала в тому, що світ був *повною* субстанцією, а індивідуальні субстанції — *неповними*.

До розрізнення повних та неповних субстанцій апелює і Декарт. *Повна річ* — це субстанція, що має властивості, чи атрибути, достатні для того, щоб я зрозумів, що це є субстанція ⁶¹. Згідно з Декартом, ми пізнаємо субстанцію тільки через її атрибути: якби ми захотіли потім «оминути» ці атрибути, то була б зруйнована ясність та чіткість самої ідеї речі, щоб потягнуло б за собою неможливість ясних та чітких висловлювань про неї, а отже, і розуміння значення того, що ми говоримо ⁶².

Як видається, Декарт, звертаючись до поняття *повної субстанції*, знаходить заміну поняття аристотелівської субстанції, щоб уникнути тієї прикрої обставини, що з точки зору першої особи

Мисляче Я не є аристотелівською субстанцією. Поняття повної субстанції може однаково вживатись як по щодо матеріального тіла, так і щодо *Мислячого Я*, бо воно зберігає концепцію *підгрунтя* як основи існування інших речей, що сприймаються нами, чи основи, в якій існують інші речі⁶³. Ця концепція доповнюється вимогою *повноти* репрезентованості речі в ідеї цієї речі: ясність та чіткість ідеї речі мають не тільки забезпечувати її необхідність, що може бути використано як засновок в аргументі Олександра, але і достатню «структурованість» ідеї, що давало б змогу репрезентувати відповідну річ як підгрунтя. Тобто повна субстанція себе повністю репрезентує у ідеї, що нею продукується. Вона є субстанцією, оскільки *себе репрезентує як субстанцію*. В цьому сенсі її буття як субстанції є самодостатнім, а отже, окремішнім. Ця ситуація нагадує ситуацію зі станом справ *Я існую*: я існую, оскільки я мислю, що я існую (*cogito, ergo sum*).

Що стосується поняття *неповної субстанції*, то Декарт зауважує, що сенс її неповноти полягає не в її нездатності існувати самій по собі без сторонньої підтримки, що суперечило б її статусу як субстанції. Субстанція є неповною в тому сенсі, що вона розглядається у своєму відношенні до іншої субстанції, з якою складає одне ціле⁶⁴. Тобто рука, розглянута як частина тіла, є неповною субстанцією, але розглянута окремо, вона є повною субстанцією⁶⁵. Це приклад типово стоїчної позиції.

Резюмуючи сказане, можна стверджувати, що картезіанські *Метафізичні розмірковування* базуються на концептуальному «каркасі» *Пері герменейас*. Розглянуті з цієї точки зору, вони типологічно належать до амонієвої інтерпретації семіотичного трикутника «слова — думки — речі», в центрі якої — ідея аналітичного просування від слів та думок до самих речей. У цьому контексті картезіанська концепція мислення виявляється нічим іншим, як своєрідним пропозиційним читанням свідомості *Мислячого Я*, а аргумент *cogito* — деяким різновидом аргументу Олександра. Результатом застосування до проблем метафізики ідей *Пері герменейас* виступає концепція *картезіанської субстанції*, що є своєрідним компромісом аристотелівської концепції субстанції та стоїчної концепції індивідуальної речі. Поняття *повної*, чи то *довершеної* субстанції, що *сама* репрезентується як субстанція нашої свідомості, виступає тим поняттям, що може бути застосоване як по відношенню до *Мислячого Я*, чи то особи, так і щодо матеріальної речі. У подальшому, у Лока та Ляйбніца, цей «самостійницький» аспект субстанції буде концептуалізований у понятті *сили* або *здатності*. Однак поняття картезіанської субстан-

ції фіксує нестабільну рівновагу аристотелізму та стоїцизму. З одного боку, *Існуюче Я* існує, навіть коли воно ще не знає (з аналітичної точки зору), яким воно є. Це означає, що мисляча субстанція може бути дана свідомості, як каже Декарт, у «роздягненому» вигляді, тобто без своїх атрибутів або властивостей. З другого боку, згідно з Декартом, ми не знаємо субстанції *безпосередньо*, а лише на основі її властивостей ⁶⁶. Очевидно, це стосується тілесних субстанцій. Якщо це так, то і поняття картезіанської субстанції не є загальним для особи та матеріальної речі.

Поняття субстанції, що витворюється британським емпіризмом, остаточно пориває з аристотелізмом на користь традиції стоїчної, що добре видно у концепції Джона Лока. У своєму *Есеї про людське розуміння* він виходить, скоріше, з психологічної традиції, започаткованої аристотелівським трактатом *Про душу*, що ставить в центр уваги *здатності* душі. Лок виходить із засадничої тези стоїчної етики, згідно з якою людина має такі здатності, які гарантують її існування у світі. Розуміння як одна з центральних психологічних здатностей є чинником, що «забезпечує найбільш суттєві інтереси людини» (I 1 5) ⁶⁷. Така психологічна позиція тягне за собою прийняття певної онтології, а саме — онтології предметів, «що відповідають нашим здатностям» (I 1 5) ⁶⁸. Іншими словами, емпіризм, виступаючи своєрідною психологізацією метафізики, трансформує аристотелівську онтологічну проблему *буття як буття* (*on hē on*) у проблему нормативну, яку Куайн назве проблемою *онтологічних зобов'язань*.

Використання перспективи трактату *Про душу* при аналізі онтологічних проблем бере свій початок, очевидно, з Олександра. У неоплатоністичній традиції цей підхід розвивається в напрямку стоїчних ідей Порфірієм у його коментарі на *Категорії*. Фундаментальна різниця між Олександром та Порфірієм полягає в наступному: з точки зору Олександра, неможливо зробити адекватний аналіз онтологічної структури буття без постановки питання про *онтологію* такої сутності, як душа. Для Порфірія аристотелівські *Категорії*, що дають, без сумніву, адекватний онтологічний аналіз, є нічим іншим, як баченням буття з точки зору здатностей душі, як він висловлюється, *початківця*. Як було сказано на початку, традиція приписує саме Порфірію *семантичну* інтерпретацію категорій: категорії розглядаються не як загальні роди існуючого, а як загальні типи *семантичних значень*, пов'язаних з використанням логічних термінів. Дещо схоже на це, як ми побачимо, присутнє і в позиції Лока.

Лок заперечує існування першоособного ментального стану *Я уявляю, що Я сплю*. («уві сні, як наяву»), тобто стану *картезіанського сумніву*. Дійсно, якщо, перебуваючи у стані пильнування, я уявляю, що все це діється уві сні, тоді необхідно допустити, що уві сні *Я* може мислити. За Декартом, мислення є невід'ємною властивістю *Існуючого Я* як *res cogitans*, оскільки я існую протягом того періоду, впродовж якого міркую ⁶⁹. У той самий час, навіть існуючи, *Я* може перебувати у стані *постійного сну* ⁷⁰. Отже, *Я* має мислити також уві сні.

Згідно з Локом, я не можу мислити, не будучи свідомим цього ⁷¹. Звідси випливає, що *Мисляче Я* має, принаймні, *завжди* мислити пропозицію *Я міркую* (чи то уві сні, чи то наяву). В такому випадку кожний ментальний стан сну супроводжувався б станом мислення пропозиції *Я міркую*, що ніяк не пов'язаний зі сприйняттям зовнішнього світу. Але визнання можливості присутності зазначеного ментального стану суперечить засадничому твердженню Лока про залежність ідей рефлексії від ідей зовнішніх предметів, тобто ідей набутих за допомогою тіла, що є первинними для нашої свідомості (II 1 8).

Щоб спростувати таку можливість, Лок зауважує, що факти свідомості кожної особи є його *приватною* справою, а звіти про ці факти, що надаються особою, не підлягають коригуванню ззовні ⁷². Якщо я або хтось інший, *прокинувшись*, не свідчить про факт мислення уві сні пропозиції *Я міркую*, то це означає, що він там дійсно відсутній, а отже, не існує автономності ідей рефлексії.

Якщо ж це заперечити і стверджувати, що можливо міркувати і не бути свідомим того, то це означало б, згідно з Локом, робити з однієї особи дві: людину та її душу. Бо людина не міркує постійно, тоді як душа — так (II 1 19). Іншими словами, пропозиція *Я уявляю, що Я сплю, міркуючи* мала би два суб'єкти: *Я^{людина} уявляю, що Я^{душа} сплю, міркуючи*. Як каже Лок, існували би дві особи: *Сократ, що пильнує* та *Сократ, що спить* (II 1 11).

Отже, Лок заперечує когерентність першоособного ментального стану *картезіанського сумніву*, а отже, і його загальну значимість. При цьому він толерує свідченням інших щодо *картезіанського* типу їхньої свідомості, але пропонує опис свідомості, що притаманний його *особистому* досвіду (II 11 16). Таким чином, вихідним пунктом аналізу стає не першоособний ментальний стан *cogito*, а *персональний*, а отже, також першоособний, *когнітивний досвід*. Іншими словами, намагання реалізації *картезіанського Я* приводять до «когнітивної шизофренії». Тільки до-

свід особи може зарадити цьому, забезпечуючи *тотожність* особи. В дійсності, особа не існує окремо від свого досвіду.

Як ми бачили, Декарт артикулює першоособний стан сумніву в межах *метафізичного* аналізу, що ставить за мету просування від слів та ідей до речей. Розглядаючи мислення як читання *sui generis*, акцент робиться на його *змісті* (пропозиція *Я існую*), а не на здатності душі. Лок зміщує акцент мислення як здатність душі. У Декарта стан пильнування, на відміну від стану сну, відповідав феноменологічно стану існування: відчуття реальності існування реалізується саме в пильнуванні. Для Лока пильнування феноменологічно пов'язане з актуалізацією здатності мислення, що відсутня у стані сну (I 1 11). Відповідно Лок змінює напрямок аналізу у ланцюжку «речі — ідеї — слова»: як впливає з назви його твору, йдеться про аналіз здатності *людського* розуміння. Для нього воно схоже на темну кімнату, куди через один-єдиний отвір потрапляють ідеї зовнішніх речей⁷³. Це спонукає аналіз рухатися від речей до ідей та слів, що і реалізовано в *Есеї*. Якщо врахувати, що для Лока поняття речі релятивізовано до поняття здатності, тобто що має місце взаємозалежність понять речі та її ідеї, то можна констатувати, що ми маємо справу зі *стоїчно-боєтєвим* типом аналізу. Як ми бачили, характерною ознакою його є визнання засадничої ролі мови у формуванні образу світу, зокрема поняття субстанції. Нижче ми продемонструємо, що те саме притаманне і позиції Лока.

Вихідним пунктом аналізу Лока є персональна, чи-то *особиста* позиція⁷⁴, що фіксується деяким переліком *простих* ідей, тобто ідей, укорінених у нашому персональному, або, висловлюючись в сучасних термінах, *квалітативному* досвіді: свідомості того, на що є схожим стан свідомості, що відповідає тій чи тій ідеї⁷⁵. Такі ідеї будуть простими в логічному сенсі, оскільки для них не існує визначення: спробувати їх визначити — це все одно, що дати сліпому зрозуміти ідею світла чи то кольору (II 1 6).

Однією з таких ідей є ідея *здатності* або *сили*. По-перше, вона нам дається у нашому досвіді власного тіла, по-друге, у сприйнятті дії одного тіла на інше⁷⁶. Саме досвід сили кладеться Локом в основу аналізу природи ідей. Він прямо заперечує аристотелівську формулу з *Пері герменейас*, згідно з якою ідеї є образами речей (що пояснює їхню загальну значимість)⁷⁷. Сили зовнішніх тіл продукують у нашій свідомості ідеї. Феноменологічно сила має *два* боки: розглянута щодо тіла, сила є його *якістю*, і, в той самий час, розглянута щодо свідомості, сила як відчуття є ідеєю⁷⁸. Сила як джерело дії, розглянута щодо тіла, робить з нього

причину, а породжене нею (тіло або ідея) називається наслідком⁷⁹.

Таке «динамічне» тлумачення ланки «річ — ідея» у семіотичному трикутнику має такі наслідки. По-перше, поняття якості та ідеї стають *взаємозалежними*: якість — це *здатність* тіла продукувати дану ідею; ідея — це здатність свідомості реагувати на дану якість. Щоб розірвати цей *circulus vitiosus* та створити *асиметрію*, що інтуїтивно присутня в онтологічному статусі речі та ідеї, якості поділяються на первинні та вторинні: первинні якості — це здатності, що *невіддільні* від тіла; вторинні якості — це здатності, що залежать від та визначаються первинними якостями. При цьому критерієм невіддільності якості є її збереження при всіх уявних трансформаціях тіла.

Другим наслідком локового аналізу є те, що можна назвати *лінгвістичним поворотом*. Його суть зводиться до того, що у ланцюжку «річ — ідея — ім'я» семіотичне відношення *позначення*, що існує між словом та ідеєю, переноситься на тлумачення відношення, існуючого між ідеєю та річчю.

Більшість ідей відчуттів, що притаманні свідомості, є схожостями чогось незалежно від нас існуючого не більше, ніж імена, що замінюють наші ідеї, є схожостями ідей, що виникають у нас, коли ми чуємо відповідні імена⁸⁰.

Зазначимо, що сама така уніфікація відношень семіотичного трикутника присутня в коментарі Боетія на *Пері герменейас*, приписується Порфірію. Наслідки цього лінгвістичного повороту стають відчутними в концепції Берклі, що трактує бачення як мовлення *sui generis*.

Треба наголосити, що згадування Локом тіл-носіїв первинних якостей у визначенні останніх має не *метафізичний* характер, а наділене статусом, висловлюючись словами Куайна, *онтологічного забов'язання*. За Локом, первинні ідеї (протяглість, форма, число, рух) сприймаються безпосередньо зором⁸¹. Якщо уявити процедуру переходу від цілого до частин, то є очевидним, що зазначені ідеї також будуть перенесені з цілого на його частини: частина яблука, як і ціле, буде мати протяглість, форму та інше. Формально це можна позначити наступним чином (де «F» = «мати протяглість», «мати форму» та інше) :

$$x \leq y \rightarrow F(y) \rightarrow F(x) (*)$$

Зазначимо відразу, що схожу ідею знаходимо у стоїків: як свідчить Олександр у трактаті «Про змішування» (*De mix.* 225. 18—27), саме властивість «мати форму (бути формованим) як на

рівні цілого, так і його частин» була визначальною для стоїчного розуміння субстанції (згадаймо, що в Аристотеля субстанція пов'язувалась з протиставленням річ / її властивості).

Наш інтелект свідчить, що властивість «бути видимим або відчутним» не задовольняє умові (*), оскільки існують невидимі частини цілого⁸². Це означає, що первинні якості притаманні тілам, сприймаємо ми їх чи ні⁸³. Але з цього висновку ми не можемо перейти до онтологічного твердження «первинні якості притаманні тілам, що існують самі по собі», оскільки аргумент Лока не є онтологічним аргументом. Лок вибачається перед читачем за своє звернення до філософії природи з її атомістичною концепцією матерії для роз'яснення різниці первинних та вторинних якостей⁸⁴.

У дійсності, для проведення зазначеного розрізнення, Лок звертається до контексту *Пері герменейас*, а саме — до прояснення відношення «річ — ідея». Розрізнення проводиться за типом ідей, що відповідають первинним та вторинним якостям. Для Лока є суттєвою та обставина, що первинні якості стають *спостережними* на деякому рівні організації буття, що дає нам можливість отримати ідею речі, якою ця річ є *сама по собі*⁸⁵.

Лок каже про *ідею* речі самої по собі, а не про річ саму по собі, що ми отримуємо через нашу здатність розуміння або сприйняття первинних якостей. Коли ідея буде мати своїм змістом річ саму по собі? Тоді, коли вона буде *схожою* з нею. Отож, первинні якості — це якості, ідеї яких є *схожостями* речей, тоді як вторинні якості — це якості, ідеї яких є радше знаками речей (II 8 15 — 24). Як приклад ідеї речі самої по собі Лок наводить *ідею штучно зробленої речі* (II 8 22). Цей приклад дає змогу зрозуміти, що йдеться про *схожість* у сенсі *симетричного* відношення: у випадку артефактів, це артефакт є схожим на ідею, а не тільки ідея на артефакт. Пояснення схожості речі на ідею ми знаходимо у локовій теорії абстракції.

Отже, Лок припускає подвійне відношення ідеї речі та самої речі: ідея речі може бути схожою на саму річ або бути її позначенням. Що стоїть за цим розрізненням, добре видно з локового аналізу такої здатності сприйняття, як зір (II 9 9). З одного боку, тільки зір дає змогу сприйняття кольору та світла, що є його безпосередніми даними. З другого боку, зір спонукає нас до ідей простору, форми, руху: при деякому масштабі бачення ми сприймаємо щільність, протяжність, форму, число та рух або спокій. Освітленість та колір предметів варіюються зі зміною форми, щільності та інше (первинні якості визначають вторинні)⁸⁶.

Колір, як вторинна якість, пов'язаний з ідеями-знаками, а світло, в межах геометричної оптики, може забезпечувати існування ідей-схожостей. Згідно з Локом, безпосередньо даними для свідомості є двовимірні видимість речей — забарвлена площа деякої фігури (тут Лок апелює до практики живопису). Реальні форми речей є результатом не сприйняття, а *судження*, що спирається на звичку та досвід нашого поводження з оточуючими речами ⁸⁷.

Уявімо зображення округлої сфери. Що ми бачимо, коли дивимось на нього? Виходячи з пояснень Лока, насамперед, це — коло з різним рівнем світлих та темних плям. Також можна сказати, що це — сфера. Отож, існують дві можливості реалізації здатності бачення: *бачити-що* та *бачити-як*. *Бачення-що* оперує ідеями як *схожостями* речей, *бачення-як* — з ідеями як знаками речей. Логічно, різниця зводиться до наступного: якщо «X» — це позначення зображення, тоді наступна імплікація буде валідною:

S бачить X **як** (пласке) коло =====> X є (пласким) колом (*)

що еквівалентно:

S бачить, **що** X є (пласким) колом =====> X є (пласким) колом (**).

Імплікація (**) має форму $P \rightarrow p(T)$, що є характеристичною для оператора істинності. Тому умову (T) називають ще *умовою правдоподібності*.

Валідність зазначених імплікацій базується на тому, що ідея кола (як ідея первинної якості) *схожа* на саме коло: якщо S бачить X **як** (пласке) коло, то X є схожим на коло (тут треба взяти до уваги, що Лок казав про ідеї артефактів, припускаючи, що ідея кола може бути просто намальована ⁸⁸ та що ми маємо здатність вирізняти схожість або несхожість чуттєвих якостей у зовнішніх предметах ⁸⁹). В той же час, наступна імплікація не є валідною:

S бачить X **як** сферу ==/=> X є сферою (***)

Аналогічним чином поводять себе і вторинні якості, як наприклад:

S бачить X **як** біле ==/=> X є білим (****)

Згідно з Локом, за мовчазною згодою ми розглядаємо всі оператори, що відповідають здатностям розуміння, як правдоподібні ⁹⁰. Дійсно, когнітивні здатності мають давати правдиве зображення оточуючого світу, якщо вони нам дані для задоволення на-

ших потреб. Оскільки ж у випадку вторинних якостей наші відчуття не здатні зафіксувати несхожість ідеї та первинної якості, що її породила, а розум не здатен запропонувати модель виникнення вторинних якостей на базі первинних, то ми розглядаємо імплікацію (****) як валідну ⁹¹. В той же час, для первинних якостей наші відчуття здатні зафіксувати схожість ідеї та первинної якості, а розум здатен запропонувати відповідну модель (наприклад, геометричну оптику). «Презумпція правдоподібності» наших когнітивних здатностей порівнюється Локом з презумпцією осмислення, притаманною нашим мовним здатностям: як при читанні чи слуханні деякого речення ми намагаємося його зрозуміти, тобто перейти до відповідних ідей, не звертаючи уваги на літери чи звуки, так само при баченні ми переходимо від *бачення-що* до *бачення-як* ⁹², беручи на себе відповідні онтологічні зобов'язання (бачення зображення сфери зобов'язує мене припускати існування сфери).

Все вищесказане стосується простих ідей. Необхідно зазначити, що поняття *простоти* ідеї має у Лока *позитивне* визначення, що пов'язується з її витоками: прості ідеї — це ідеї, що виникають при безпосередньому контакті людини, забезпеченому здатністю розуміння, спочатку із зовнішнім, а потім і з внутрішнім світом. Прості ідеї є онтологічно зобов'язуючими, оскільки вони *нав'язуються*, як каже Лок, нашій свідомості об'єктами наших відчуттів ⁹³. Як зазначалося вище, поняття об'єкта (речі) релятивізоване у Лока до поняття здатності. Згідно з аристотелівською традицією, об'єктами перцепції є *індивідуальні* речі. Це ж каже наш досвід, оскільки перцепція — це механічна взаємодія нашого тіла з іншими тілами.

Для введення асиметричності у взаємозалежність між здатністю та її об'єктом вводиться розрізнення первинних та вторинних якостей, що дає можливість мислити предмет сам по собі. Первинні якості спираються на відношення схожості між ідеєю та якістю. На прикладі артефактів ми бачили, що ідея визначеної форми переноситься на сам предмет, що її породжує. Але існує нескінченна кількість одиничних речей, що мало б породжувати нескінченну кількість простих ідей, включаючи ідеї первинних якостей. Подібна деталізація сприйняття оточуючого світу завдала б ефективній взаємодії з ним, вимагаючи здатності необмеженого сприйняття. Згідно з Локом, свідомість вирішує цю проблему за допомогою здатності *абстрагування*, що трансформує ідеї якостей у *взірці* якостей ⁹⁴. У цьому випадку якості розглядаються **відокремлено** від речей як чисті явлення свідомості.

Ці взірці виступають в подальшому як **стандарти** розподілу існуючих речей за гатунками ⁹⁵.

Щодо механізму відокремлення якостей, Лок дає різні пояснення. Що стосується кольору (а можливо, і всіх вторинних якостей), то ми *бачимо той самий* колір у різних предметах: тут не йдеться про універсалью, оскільки колір не належить самим предметам ⁹⁶. У цьому випадку можна буде сказати, що предмети *відповідають* абстрактній ідеї (*whatever exists conformable to such abstract ideas*). В іншому випадку, коли йдеться про форму (як з елементами одного натурального вигляду: скажімо, *людина*, яка, згідно з Локом, ідентифікується за своєю формою: II 27 8), то абстрактна ідея утворюється, виходячи з *подібності* (*similitude*) речей, яку ми здатні безпосередньо *бачити* ⁹⁷.

Подібності форми треба відрізнити від *схожості* форми: схожість має місце між формою та ідеєю форми, тоді як подібність — між речами або ідеями. Завдяки схожості можна казати про сприйняття речі самої по собі, а завдяки подібності — про сприйняття речі як індивіда. Також ці два відношення пояснюють процес перенесення форми з ідеї на тіло у випадку артефакта.

Підводячи підсумок сказаному, можна констатувати, що локівська теорія простих ідей не є деякою *метафізикою* субстанції. В дійсності, він пропонує начерк деякої системи понять, яка б давала змогу інтегрувати з першоособною позицією реалізації ментальних здатностей онтологічно зобов'язуючий *механістичний* дискурс щодо індивідуальних матеріальних тіл ⁹⁸. Необхідність такої інтеграції обумовлюється вихідним пунктом локового аналізу — особою, що діє в механістичному оточуючому світі. При цьому, як ми бачили, локові рішення додержуються стоїчно-боетієвої інтерпретації *Пері герменейас*. Ось її основні моменти :

- 1) релятивізація поняття предмета до поняття здатностей та їхня взаємозалежність;
- 2) мереологічне бачення організації матеріальних тіл;
- 3) залежність об'єктів перцепції від суджень інтелекту: з одного боку, ідеї нав'язуються свідомості об'єктами сприйняття, а з другого — свідомість коригує ці об'єкти;
- 4) дискурсивна модель бачення (пор. з ідеєю раціональної репрезентації у стоїків);
- 5) позитивне визначення поняття простоти ідеї, що спирається на специфіку функціонування простих ідей у взаємодії особи та оточуючого світу.

Зупинимось детальніше на останньому пункті. Відповідаючи на одне з центральних питань *Пері герменейас* — що таке дискурс, — Боетій пристає на *генеративну* модель дискурсу, згідно з якою дискурс *породжується* комбінаціями *простих* елементів (імен та дієслів у логічному сенсі) у складні (прості та складні речення). Своєю чергою, прості елементи визначаються специфікою свого функціонування у спілкуванні, а саме використанням для позначення простих речей (субстанцій та акциденцій).

Схожу схему знаходимо і в Лока: людська здатність розуміння організована за дискурсивно-генеративною моделлю, що передбачає комбінування простих ідей у складні в межах своєрідного *ментального* дискурсу. Як каже Лок, свідомість комбінує прості ідеї у складні, не піклуючись про те, чи дійсно їм щось відповідає⁹⁹. Прості ідеї — це ідеї, що репрезентують базові елементи «спілкування» людини та світу, визначені людською здатністю розуміння, а саме — первинні та вторинні якості. З огляду на кінецьність здатності розуміння, прості ідеї трансформуються в абстрактні взірці, що дає змогу «вести розмову» про існуючі самі по собі індивідуальні матеріальні тіла (одним з яких є і тіло носія здатності розуміння), оскільки прості ідеї отримані від *самих речей* (*for simple ideas are all from things themselves*, II 11 2).

Що стосується складних ідей, то вони теж розподіляються Локом згідно зі стоїчною схемою, а саме класифікації існуючого, що зветься *категоріями* стоїків. Як відомо, стоїки розподіляли існуюче за такими питаннями:

що (СУБСТАНЦІЯ) —
 ЯКЕ (ЯКІСТЬ) —
 ЯКИМ ЧИНОМ (МОДУС) —
 ЯКИМ ЧИНОМ ВІДНОСНО ЧОГОСЬ (ВІДНОШЕННЯ)

Зміст стоїчних категорій ще вивчений не до кінця, але дослідники погоджуються в тому, що вони мали не тільки онтологічне значення, а й граматичне, виступаючи засадами побудови речень, як наприклад,

<i>Сократ</i>	<i>сивий</i>	<i>гуляє</i>	<i>в парку.</i>
що?	який?	яким чином?	яким чином відносно чогось?

Лок розподіляє складні ідеї за наступними категоріями (II 11 3):

ЯКІСТЬ /МОДУС — СУБСТАНЦІЯ — ВІДНОШЕННЯ (*)

Модус — це ідея, що не існує окремо, а вважається залежною від субстанції або є її властивістю (II 11 4). Традиційно сутності

такого стибу розглядаються як акциденції, але, запроваджуючи стоїчний термін, Лок свідомий того, що вживає його у незвичному значенні¹⁰⁰. Видається, що Лок свідомо нав'язує стоїчну термінологію. Зміна порядку в локовій послідовності (*) пояснюється онтологічною другорядністю поняття субстанції в концепції Лока.

На відміну від Декарта, Лок оперує аристотелівським визначенням субстанції: ідея субстанції репрезентує окрему річ, що існує самостійно, як наприклад *людина*¹⁰¹. Ми бачили, що концептуальна схема, запроваджена Локом на рівні простих ідей, дає змогу репрезентувати речі як окремі індивідуальні та самостійно існуючі. Але тут немає ідей субстанцій. Згідно з Локом, на питання: «чим є той предмет, якому належать прості якості?» немає іншої відповіді, як «цілим зі щільних та протяглих частин»¹⁰².

Справа в тому, що для того щоб складна ідея була ідеєю субстанції, недостатньо того, щоб вона репрезентувала окремішньо існуючі індивіди, але також необхідно, щоб вона включала явно чи неявно *ідею субстанції як таку*¹⁰³. Іншими словами, ідея субстанції має не тільки репрезентувати окремо існуючі речі, але репрезентувати їх *як субстанції*: щось є субстанцією, якщо воно репрезентовано як субстанція. В цьому разі ідея людини мала б таку структуру:

<субстанція, мислення, рух та інше>

Згідно з Локом, ідея субстанції як такої зводиться до поняття *підтримки* або *опори* (II 13 19; II 23 1 — 4). Він підкреслює, що це *відносне* поняття, до якого ми звертаємось, щоб зрозуміти, як можуть існувати речі, стосовно яких ми не маємо гадки про їх окремішне існування. В цю ситуацію ми потрапляємо, коли провадимо *аналіз* деяких *складних* ідей, натрапляючи на ідею *носія* простих якостей¹⁰⁴. Іншими словами, за визначенням складна ідея складається з простих, але не завжди розкладається на прості ідей: ідея чистої субстанції не репрезентує чогось, що могло б бути об'єктом наших відчуттів, будучи радше, індикатором того, що щось *складне* утворює одне *ціле* завдяки присутності в одному субстраті¹⁰⁵.

На рівні індивідуальних тіл, що репрезентуються простими ідеями, не існує необхідності постулювання якогось спеціального чинника їхньої цілісності, оскільки ми безпосередньо маємо досвід цілісності нашого власного тіла, навіть не знаючи, як його частинки складають ціле¹⁰⁶. Крім того, тіла, як вони дані нашим відчуттям, мають мереологічну структуру «частина — ціле», тобто сприймаються як деякі цілісності. Таким чином, на

рівні простих ідей немає необхідності постулювати деякий субстрат, що є *причиною* єдності цілого, а отже, і окремішного існування відповідних предметів (II 23 6).

Порівнюючи поняття картезіанської та локової субстанцій, можна констатувати їхній *рефлексивний* характер: субстанція — це те, що *репрезентує себе* як субстанцію. Це пов'язано з *еготичною* перспективою аналізу, коли для його розуміння необхідно зайняти позицію першої особи, що має структуру <Я, Мислення> (Декарт) чи особисту позицію, що має структуру <Особа, Досвід> (Лок). В цьому сенсі це *індивідуалістичний* аналіз. Різниця між двома авторами полягає в інтерпретації наведеного твердження. У Декарта йдеться про деяку онтологічну сутність, що здатна себе репрезентувати як субстанцію (тут спадають на думку аналогії з теологією Одкровення або з поняттям містичного у раннього Вітгенштайна, що само себе репрезентує у мові, залишаючись невимовним ¹⁰⁷). У Лока йдеться про *ідею*, що себе подає як така, що репрезентує субстанцію.

Щоб зрозуміти специфіку локової ідеї субстанції, звернімося до розрізнення, використаного Локом, між складними ідеями змішаного модусу та субстанції. Змішаний модус — це *довільно* складені ідеї простих модусів. Довільно, оскільки тут йдеться не про існування цих комбінацій, як каже Лок, *в природі*, а про комбінаторну *активність* самої свідомості ¹⁰⁸. Як наслідок, ці ідеї мають тільки *позірне* існування, отримуючи статус *понять* ¹⁰⁹. Зауважимо, що оцінка Локом онтологічного статусу понять є типово стоїчною, згідно з яким поняття є ніщо (*outina*).

Що ж є тим чинником, що забезпечує *єдність* змішаного модусу? Це — *довершений акт* свідомості, ознакою якого є існування відповідного імені ¹¹⁰. Зазначимо, що Лок не випадково проводить розрізнення довершеного / недовершеного акту: латинське *conceptus*, чому відповідає англійське *notion*, пов'язане саме з ідеєю довершеності. Згідно з Локом, саме мова формує понятійну структуру свідомості, довершуючи її акти, а отже, трансформуючи їх у концепти-поняття, коли розуміння трансформується в зрозуміле. Подібне, стоїчне за своєю суттю, бачення функції мови в організації мислення присутнє і в коментарі Боетія (*in PH* 47,27 — 47,3). З цієї точки зору, поняття не є приватною справою: комбінаторна активність свідомості постачає матеріал ідей змішаних модусів, що перетворюються на поняття мовою з огляду *потреб* спілкування, оскільки основна функція мови — це позначення ідей для їх загального повідомлення ¹¹¹. Як наслідок, *онтологічний* статус понять забезпечується мовою, що спричиня-

ється до ототожнення ідеї та її імені ¹¹². Незалежне від свідомості існування ідей змішаних модусів призводить до можливості формування ідей неіснуючих реально речей (ІІІ 5 5).

На відміну від ідеї змішаного модусу, ідея субстанції є єдиною, оскільки вона *себе репрезентує* як єдину. У *Пері герменейас* Аристотель зазначає, що елементи визначення субстанції утворюють деяку єдність, оскільки вони належать до однієї субстанції (РН 10). Отже, репрезентувати себе єдиною означає видавати себе за репрезентацію субстанції. Але згідно з Локом, розглянути тіло як субстанцію означає приписати йому структуру <субстрат, властивість 1, властивість 2,...>, де субстрат — це якесь неспостережене та невідоме *дещо*, від зміни якого не залежить наше сприйняття оточуючого світу, сперте на прості ідеї. Це означає, що репрезентувати субстанцію неможливо, не репрезентуючи її як субстанцію деякого *виду*, чи то гатунку, як каже Лок ¹¹³. Іншими словами, бути субстанцією — означає бути *субстанцією деякого* гатунку. Таким чином, проблема субстанції пов'язується з проблемою універсалій.

Згідно з Локом, поняття провокують свідомість до *штучного* розподілу індивідуальних речей на класи, накладаючи на реальність свою схему. На відміну від цього, ідея субстанції, передбачаючи існування гатунків субстанцій, спирається на деякий *природний* поділ існуючого на *натуральні види*. Саме наявність натуральних меж між матеріальними тілами забезпечує єдність ідеї субстанції, існування якої в свідомості спирається на взаємодію особи та оточуючого світу, а не на мову. Нагадаємо, що тут, як завжди у Лока, йдеться не про фактичний стан речей, а про онтологічне зобов'язання, згідно з яким ідеї субстанцій та їхні імена належать до реальних речей ¹¹⁴.

Для того, щоб даного індивіда можна було розглядати як дану субстанцію, скажімо, як *людину* або *золото*, необхідно мати *критерій*, що характеризує субстанції даного гатунку, що традиційно пов'язується з його сутністю. Згідно з Локом, *реальні* сутності гатунків субстанцій залишаються для нас невідомими. У цьому сенсі ідеї субстанцій є *неадекватними*, оскільки вони неповно репрезентують речі, які свідомість вважає прототипами цих ідей, і які вона *волила* б замінити цими ідеями ¹¹⁵. Зауважимо: тут, як і завжди у Лока, йдеться не про речі, що є прототипами ідей, а про речі, що вважаються свідомістю прототипами ¹¹⁶. Отже, на відміну від картезіанської, локова субстанція є фундаментально неповною. Цієї неповноти неможливо позбутися, навіть якщо спробувати розглядати субстанції як набір якостей, що спостерігаються або

вважаються такими, що існують разом: у цьому випадку як реальна сутність субстанції виступають властиві їй сили. Але всяке тіло взаємодіє з безліччю інших тіл, проявляючись тим чи іншим чином, що унеможливорює відображення всього різноманіття сил в одній складній ідеї (II 31 8—9). Як наслідок, на практиці ми задовольняємось *номінальними* сутностями, тобто трансформованими у *взірці* складними ідеями якостей, що сприймаються чуттєво.

Локове поняття субстанції є *холістичним*: для того, щоб розглянути даний індивід як субстанцію, необхідно знати не його структуру, а онтологічну структуру світу, в якому існує цей індивід: існування *цього* індивіда як субстанції передбачає існування *того* індивіда як субстанції ¹¹⁷. З цього випливає, що ідея субстанції є засадничо *загальною* ¹¹⁸. З цим і пов'язана її неадекватність та неповнота: неповнота, що пов'язана з абстрагуванням (присутня і в простих ідеях), тут доповнюється неповнотою, що пов'язана зі *складністю* (присутня тільки в складних ідеях).

Згідно з Локом, взаємодія особи з оточуючим світом забезпечується її когнітивними здатностями, а взаємодія з іншими особами, — оскільки Бог створив людину соціальною істотою, — забезпечується здатністю до членороздільного мовлення (III 1 1). Як ми бачили, здатності тільки онтологічно зобов'язують, безвідносно до існування самих речей. В обох випадках, на думку Лока, ми онтологічно зобов'язуємося тільки до *індивідуальних* речей, таких як матеріальні тіла, або ж ідеї чи слова ¹¹⁹. Зауважимо, що індивідуальність або осібність цих речей розуміється у *квалітативному* сенсі даності у нашому досвіді: особа розуміє безпосередньо, що означає бути індивідуальним тілом. Тут не йдеться про індивідуальність, протиставлену універсальності, як у випадку із субстанціями.

Існують ще соціальні зобов'язання особи (задля вигоди та зручності суспільного життя, III 2 1), що передбачають інформування інших про свої онтологічні зобов'язання. Це спричиняється до поєднання слів та ідей, що виступають тепер як мовні значення (III 2 1). Згідно з Локом, встановлення імен для внутрішніх когнітивних станів відбувається згідно із *загальною згодою* перших творців мови (своєрідна суспільна угода) ¹²⁰. Зазначимо, що у Порфірія процедура встановлення імен першої імпозиції, тобто імен буденних зовнішніх речей, є *індивідуальним* актом, тоді як у Лока встановлення імен внутрішніх станів є *соціальним* актом. Іншими словами, мова, об'єднуючи осіб у спільноту, приводить до «спільного знаменника» всі «локальні» особисті позиції.

З огляду на вказану теорію значення, Лок інтерпретує онтологічне поняття гатунку субстанцій в термінах *нормативного* поняття *застосування гатункових імен* (*sortals*), тобто імен субстанцій: N застосовується до предмету X $\leftrightarrow$ X відповідає значенню N (*),

де значенням імені N є абстрактна ідея, що є номінальною сутністю даного гатунку субстанцій. Відповідність ідеї, асоційованої з даним іменем, як каже Лок, *дає право* називатися даним іменем ¹²¹. Іншими словами, бути субстанцією означає *мати право* носити ім'я субстанції: бути даного виду означає мати право на ім'я даного виду ¹²². Лок резюмує свою позицію наступним чином:

бути людиною, або належати виду людини, та мати право називатися людиною — це одне й те саме. Так само, бути людиною, або належати до виду людини, та мати сутність людини — це одне й те саме ¹²³.

Це твердження Лока пов'язує дві області: онтологію та мову. Порівняємо його з відповідним твердженням Порфирія, що стосується ситуації первинного «хрещення» речей. У цьому випадку наступна еквіваленція буде валідною:

X є людина $\leftrightarrow$ X називається *людина* (*)

Умовами валідності (*) є 1) *індивідуалізм* ситуації «хрещення» речей, оскільки вона є індивідуальним актом (у теологічній версії — актом першої людини); 2) *присутність* «хрещеної» речі: ситуація «хрещення» — ситуація, де поєднуються слово та річ — вимагає присутності, тобто першоособної перспективи ¹²⁴. Зауважимо, що сучасну теорію поєднання слів та речей ми знаходимо в остіновській концепції *перформативів*, до яких належать і висловлювання «Я називаю це так-то і так-то».

На відміну від еквіваленції (*), Лок приймає таку еквіваленцію:

X є людина $\leftrightarrow$ X має право називатися *людиною* (**)

Вочевидь, валідність (**) не передбачає ані першоособної індивідуалістичної позиції, ані ситуації присутності. Суттєвою різницею між еквіваленціями (*) та (**) є також те, що локова еквіваленція стосується визначення онтологічного поняття субстанції, тоді як Порфірієва — визначення логічного поняття *предикації*, тобто казання чогось про щось (*ti kata tinos*), що відповідає, як ми казали, за категоріальну структуру буття.

Однак мається деяка спорідненість зазначених еквіваленцій з огляду на їхню роль в онтологічному аналізі: обидві спричиня-

ються до *розширення* вихідних онтологічних засад. У випадку аристотелівської традиції, як було зазначено, окреслення категоріальної структури буття передуює власне метафізичному аналізу поняття причетності. Кажучи метафорично, *присутність* викликає *подив*, античний чинник метафізики.

Лок розглядає звернення до ідеї субстанції як засіб до *розширення* знання, заснованого на репрезентації в особистому досвіді індивідуальних речей¹²⁵. Це спричиняється до запровадження загально значимих імен, розуміння яких, не вимагаючи знайомства з ідеями, притаманними тій чи іншій особистій позиції, забезпечує саму можливість спілкування¹²⁶. Іншими словами, локова концепція субстанції підпирає його теорію спілкування та мови як чинників суспільної інтеграції¹²⁷. З другого боку, як ми бачили вище, має місце і зворотна залежність. Отже, валідність еквіваленції (**) спирається на взаємозалежність особистих та соціальних чинників людської здатності розуміння. Слово та об'єкт, вживаючи вираз Куайна, «зустрічаються» не в індивідуальному акті «хрещення», а в *особистому досвіді* взаємодії з оточуючим світом та суспільством. Зауважимо, що для Лока саме особистий досвід, як усвідомлені відчуття, споглядання, міркування тощо, є критерієм тотожності особи¹²⁸. Навіть на персональному рівні він не визнається аналог еквіваленції (*):

X є особою $\leftrightarrow$ X називає себе *самістю* (self) (***),

а приймається, радше, аналог еквіваленції (**):

X є особою $\leftrightarrow$ X має право називати себе *самістю* (self) (****),

де право вважати себе особою забезпечується досвідом усвідомлення та *зовнішнім виглядом* людини¹²⁹. Іншими словами, особистий акт найменування не є актом індивідуальним, оскільки особа невіддільна від суспільства. Локова *особа* швидше нагадує стоїка, ніж епікурейця.

Коли існує право назвати деякий індивід людиною? Коли він має сутність людини. Згідно з Локом, цей критерій апелює, в дійсності, не до реальних, а до номінальних сутностей речей, оперуючи з деяким набором ідей, отриманих в процесі безпосередньої взаємодії з речами. Рішення стосовно відповідності речі реальній сутності наражається на проблему *невизначеності*, оскільки в суспільстві існують розбіжності щодо того, які саме ідеї мають включатися в набір ідей, що репрезентують сутність речі, скажімо, людини або золота (III 3 14)¹³⁰. Але це не завадить, з точки зору «правового» бачення іменування, існуванню *стабіль-*

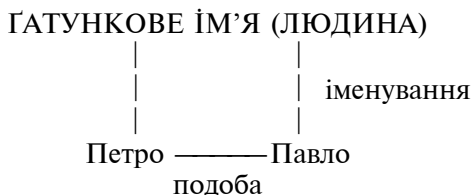
них гатунків субстанцій ¹³¹: навіть якщо де факто дана річ не отримала даного імені, вона все-таки зберігає за собою таке право.

Індивідуальна річ, власне кажучи, не має сутності, оскільки сутність — це властивість гатунку субстанцій. Індивід отримує сутність, тільки як залічений до деякого гатунку ¹³²:

Якщо цю окрему істоту зарахувати до виду *людина* та найменувати *людиною*, то розум буде входити до його сутності, оскільки вважається, що розум є елементом складної ідеї *людина* ¹³³.

Звідси випливає, що індивід, окремо від інших індивідів, не є носієм прав найменування: даний індивід має право найменуватися *людиною*, якщо його має інший індивід. Ця теза відображає зазначену вище холистичність локового поняття субстанції. Тому не випадково Лок звертається до поняття *подоби* (*similitude*) як фундаменту поділу речей на гатунки або види ¹³⁴. Нагадаємо, що Лок розрізняє *подобу* (між речами одного гатунку) та *схожість* (*resemblance*, між речами різних гатунків).

Дана індивідуальна річ X має право на ім'я *людина*, якщо існує відповідність номінальній сутності людини E. Вирішити питання цієї відповідності можливо, тільки звернувшись до іншого індивіда Y, що є людиною, та встановивши існування подоби між X та Y. З другого боку, подоба між X та Y як *людьми* дає змогу свідомості виокремити або уточнити ідею, що відповідає номінальній сутності людини. Таким чином, існує взаємозалежність між поняттям подоби індивідів та поняттям їхньої сутності та гатунку: *подоба* індивідів є завжди *подобою* індивідів як індивідів деякого гатунку; сутність індивіда є завжди сутність його *подібного*. В семантичних термінах цю взаємозалежність можна відобразити таким чином:



Тобто:

1) Петро має право іменуватися *людиною*, якщо існує подоба між Петром і Павлом як людьми, та Павло має право зватися *людиною* ($H(a) \ \& \ a =_H b \rightarrow H(b)$);

2) Петро і Павло подібні як люди, якщо Петро та Павло мають право зватися людьми ($H(a) \ \& \ H(b) \rightarrow a =_H b$).

Завершаючи наш аналіз поняття локової субстанції, можна констатувати, що, критикуючи Декарта, Лок пристає на онтологічні та семантичні ідеї Стої, репрезентовані в коментарі Боетія на *Пері гемеіяс*, центральною з яких є ідея взаємозалежності онтології та дискурсу (ментального або вербального). Лок відмовляється від картезіанської *першоособної* позиції аналізу та індивідуалістичної теорії значення, артикулюючи *особисту* позицію, що має на меті збалансувати онтологічні та дискурсивні чинники, як каже Лок, комфортного існування людини у світі. Як точку опертя він пропонує, так би мовити, *правову* концепцію субстанції. Якщо у Аристотеля взірцем субстанції була людина як жива істота, у Декарта — людина як мисляча істота, то у Лока взірцем субстанції є людина як *приватна особа*. Отже, як це не дивно, саме британський емпіризм закладає підвалини неіндивідуалістичної теорії значення, що сфокусована сьогодні в концепціях Вітгенштайна та Дерріда.

3. ВІД СЕМАНТИЧНОГО ФІНІТИЗМУ ДО СЕМАНТИЧНОГО МІНІМАЛІЗМУ (ВІТГЕНШТАЙН ТА ДЕРРІДА)

Вітгенштайнів аналіз теорії значення визначається формулюванням двох центральних проблем: проблемою стосовно можливості існування приватної мови та проблемою чинності індивідуального додержання правила. Як взірець концепції приватної мови розглядається локкова семантична теорія. Однак, критикуючи ідею приватної мови, Вітгенштайн, тим не менш, не виходить за межі онтології локової субстанції.

Вітгенштайн, як і Лок, розглядає мову як деяку *емпіричну* даність — як деякий набір епізодів нашої вербальної поведінки, що включає використання деяких знаків та реакцію на них. Як ми бачили, Лок виходить з існування деякої *ментальної* мови (мови ідей), що є приватною, оскільки включає ідеї вторинних якостей, таких як колір, смак, біль та інше. Лок зазначає, що першоособні твердження стосовно зазначених якостей не можуть бути зкориговані третьою стороною за неможливості помилки, як наприклад у звичній ситуації твердження «мені болять» не може ставитись під сумнів. Для Лока є очевидним, що зазначені ідеї, пов'язані з приватними ментальними станами, можуть функціонувати як мовні значення. Саме цю можливість заперечує аргумент Вітгенштайна.

Уявімо собі приватного лінгвіста, який вважає, що він сам має остенсивно встановити значення деякого знаку «С», щоб далі ви-

користувати його для тверджень стосовно факту свого перебування у ментальному стані С (PI § 258). Тоді можна спитати, що мається на увазі при використанні знаку «С» та яким чином отримується його значення. Тут можливі дві відповіді. Можна сказати, що промовляючий має на увазі, використовуючи «С», саме це відчуття або відчуття того гатунку, яке він *зараз* має.

Якщо можна казати, що ми маємо чи не маємо рацію, роблячи деяке фактуальне твердження, що може бути істинним або хибним, то джерело значення цього твердження має відрізнитися від джерела його істинності та хибності. Уявімо, що ми, після того як подивились на деякий об'єкт, кажемо: «це — Х», зауважуючи при цьому, що це є також значення «Х». У цьому випадку твердження «це — Х» втрачає свій фактуальний статус, перетворюючись на *остенсивне визначення*. Іншими словами, ми не можемо апелювати до факту в експлікації значення, оскільки не існує *семантичних фактів*: твердження, що фіксує значення, втрачає свій фактуальний статус при спробі його використання в проясненні значення (PI §§ 37—38; RFM II § 37).

У той же час, згідно з Вітгенштайном, приватний лінгвіст не може встановлювати значення *тільки* завдяки остенсивним визначенням, бо це тягнуло б ігнорування відмінності між значенням та істиною. Отже, ці визначення мають спиратися на деяку іншу основу, що забезпечувала б константність значення знака. Але що означає *константність* значення у цьому випадку? Що означає використовувати знак *таким самим* чином? *Таким самим* як що? На думку Вітгенштайна, відповідь на це питання вимагає звернення до *пам'яті* приватного лінгвіста, передбачаючи, що він пам'ятає, яким чином вживав цей знак.

Отже, інша відповідь, що може бути дана на питання значення виразу «С», полягає не в зверненні до актуальної ситуації застосування виразу, а до ситуації чи ситуацій минулих: «С» позначає ментальні стани того виду, які дана особа в минулому називала «С». У цьому випадку очевидно, що фіксація ментального стану С має спиратися на пам'ять. Тобто, необхідно пам'ятати деякий *взірець* стану С та порівнювати з ним актуальні стани. Але це має бути *правильний* *взірець*. Якщо це не так, то тоді необхідно визнати, що «С» означає будь-який ментальний стан, що пов'язується ним із «С». У цьому випадку можна сказати, що приватний лінгвіст не знає в дійсності, що він має на увазі, та плутає те, що є правильним, з тим, що йому здається правильним.

Якщо ми гадаємо, що приватний лінгвіст може запам'ятати значення «С», запам'ятовуючи *зв'язок*, що мав місце в минулому,

між знаком та позначуваням ментальним станом, то в такому разі ми приймаємо як дане якраз те, що треба встановити, а саме — існування деякого незалежного зв'язку, що може бути запам'ятованим. Саме це мало б бути встановлено, спираючись на пам'ять, але пам'ять не є достатнім чинником для подібної констатації. Якщо ж ми припустимо, що не існує незалежного зв'язку між знаком та позначеним, який можна запам'ятати, тоді встановлення значення «С» на базі пам'яті про згаданий зв'язок є просто використанням пам'яті як підтвердження себе самої. Це те саме, як каже Віттгенштайн, що купити кілька примірників часопису, щоб у такий спосіб підтвердити істинність сказаного в ньому (PI § 266).

Цей аргумент демонструє неможливість для приватного лінгвіста встановити приватні мовні значення, що відрізнялися б від значень публічних. На думку Віттгенштайна, визнавати приватні значення поряд зі значеннями публічними значить не розрізняти те, що є правильним, та те, що *здається* правильним. Якщо ж цього не робити, то немає сенсу взагалі казати про правильність.

Ставлячи в центр уваги скептичну позицію стосовно пам'яті, віттгенштайнів аргумент виявляється *нечинним* стосовно нашої мови, як вона *актуально* існує, не виключаючи *apriori* також можливості існування остенсивних визначень, стабільно детермінуючих значення у випадку робінзонади¹³⁵. Іншими словами, ми знову повертаємось до ситуації «хрещення» речей. Таким чином, можна стверджувати, що позиція Віттгенштайна є сумісною з локовою концепцією приватної мови, підпертою поняттям локової субстанції.

Як ми бачили, наведений аргумент Віттгенштайна мав на увазі провести різницю між реальною та уявною правильністю використання знаку як передумовою існування нормативного поняття правильності взагалі. Ця тема розвивається ним при аналізі поняття *додержання правила*. Згідно з Віттгенштайном, для того, щоб зрозуміти сутність феномену додержання правила, необхідно проаналізувати процес нашого навчання додержуватись правил та нашу здатність навчати додержуватись правилам.

Розглянемо, як можливо навчити додержуватись правила продукування послідовності чисел 2, 4, 6, 8, 10, 12, і так далі. Спочатку треба навчити рахувати, а потім вчити додаванню, зокрема додаванню з двійки, тобто правилу +2, використовуючи зауваження «Правильно!» або «Неправильно!» (PI 208). Але, зауважує Віттгенштайн, число ілюстрацій та прикладів, що застосовуються в процесі навчання, є завжди *кінечним*, тоді як згадана послідов-

ність є нескінченною. У цьому відношенні вивчити правило не є те саме, що вивчити, скажімо, алфавіт, оскільки у першому випадку учень завжди виходить за межі вже наданих прикладів. Сказане стосується не тільки числових послідовностей, але і, скажімо, навчання правилам *застосування слів*: наприклад, навчити застосуванню слова «червоний» означає навчити семантичному правилу використання цього слова, переходячи від одного прикладу до іншого. Але, знову ж таки, кількість прикладів є обмеженою, а кількість майбутніх застосувань слова «червоний» є необмеженою. Будь-яке навчання базується на обмеженій кількості прикладів.

У процесі застосування правила принциповим моментом є «перехід до наступного випадку», що відбувається з урахуванням усіх попередніх випадків застосування правила. Це ж стосується кроку від минулих застосувань поняття до його майбутнього застосування. Саме цей крок видається *проблематичним* на розсуд Вітгенштайна: проблематичним не для того, хто додержується правила, а для теоретика, який вивчає природу правил. Отже, виникає питання: як я можу знати, що я маю робити на даному кроці? (RFM VI 29)

Можна зауважити, що починаючи навчання значенню слова, вчитель тримає щось «у голові», даючи фрагментарні приклади цього «щось». Якщо б учень міг зазирнути в середину свідомості учителя, він би отримав той ступінь розуміння, котрий дав би йому змогу додержуватись правила. Тобто учень мав би доступ до знання застосування правила, безвідносно до випадків його *актуального* застосування. Але це неможливо (RFM VII 52). Більше того, згідно з Вітгенштайном, сам учитель не знає більше того, що він може сказати та зробити експліцитним (RFM VI 19):

Якщо ти використовуєш правило для деякого опису, ти сам не знаєш більшого, ніж кажеш. Тобто ти сам не передбачаєш застосувань правила і того, що ти будеш робити в конкретному випадку. І якщо ти кажеш «і так далі», ти не знаєш більшого, аніж це «і так далі» (RFM IV 8).

Позицію Вітгенштайна можна класифікувати як *семантичний фінітизм*. Зрозуміло, що перехід від послідовності прикладів до наступного кроку має бути *правильним* кроком. Згідно з Вітгенштайном, правила мають примушуючий елемент «жорсткості логічного *треба*» (RFM I 121). Якщо правило каже нам, що має бути зроблено те-то і те-то, то ми маємо це зробити не з огляду на якусь фізичну необхідність, що нас примушує зробити це: це має бути зроблено, якщо ми хочемо *правильно себе поводити*. Іншими словами, ми перебуваємо в царині *норм*. Отже, ми має-

мо визнати нормативність правил. Звідки береться нормативність правил в концепції семантичного фінітизму? Згідно з Вітгенштайном, їхня нормативність забезпечується «тією роллю, яку мислення та умовиводи відіграють у нашому житті» (RFM I 116). Неявний суспільний *консенсус* щодо дії визначає, що є правильним та неправильним. Крок у додержанні правила вважається правильним, тобто справжнім та успішним випадком додержання правила, якщо він *відповідає* крокам, що робляться *всіма іншими*, або майже всіма. Зокрема, зазначений консенсус є сутністю й *арифметичних* підрахунків (RFM III 67). На думку Вітгенштайна, саме існування такого консенсусу щодо математичних правил дає змогу використовувати передбачення щодо поведінки тих, хто їх додержується. Іншими словами, Вітгенштайн звертається до соціологічної категорії консенсусу взаємодіючих агентів для пояснення об'єктивності нормативності значення як зовнішнього та імперсонального обмеження на індивідуальну особу.

Із сказаного вище стає очевидним, що онтологія значення семантичного фінітизму є нічим іншим, як онтологією локової субстанції: як і в Лока, застосування поняття вимагає звернення до випадку попереднього застосування, а отже, серії таких застосувань. При цьому стабільність значення забезпечується нормативним характером іменування. На відміну від Вітгенштайна, Лок не апелює до соціального консенсусу, а до консенсусу, забезпеченого прийняттям онтологічного забор'язання існування локової субстанції. Зауважимо, що звернення до локової субстанції при аналізі значення не є винятком, притаманним Вітгенштайну. Такий представник емпіризму, як Міль, стверджував, що «ім'я встановлюється не одразу на весь клас об'єктів, а спочатку застосовується до однієї речі, а потім переноситься на інші» (*Логіка* I viii 7).

Критики соціологізму, погоджуючись з існуванням правил, що передбачають соціальну взаємодію, як, наприклад, правила етикету, заперечують, що самій природі правил притаманний соціальний вимір. Дійсно, для проведення арифметичної операції додавання мені не потрібно отримувати згоду інших: можна правильно продовжувати послідовність чисел, спираючись на операцію додавання +2, навіть якщо всі інші будуть проти, або якщо навіть не існуватиме жодної іншої людини, ніж я сам. У цьому випадку додержання правила забезпечується здатністю зрозуміти поняття, що входять у формулювання правила: якщо я, застосовуючи операцію +2, продовжую послідовність 2, 4, 6 числом 7, то я порушую не правило, *зміст* правила. Зафіксував-

ши значення слів «два», «додавання», «послідовність» та інших, що мають відношення до правила додавання, ми повністю фіксуємо те, що ми маємо робити, додержуючись зазначеного правила. Отже, засвоївши відповідні поняття, далі у нашій поведінці ми *керуємось* їхніми значеннями. Саме значення понять мають нормативну силу. Але набуття поняття — це суто індивідуальний ментальний акт. Таким чином, нормативність, притаманна правилам, не коріниться в конвенціях та інституціях, але є питанням сумісності значень, тобто є питанням логіки, а не соціології¹³⁶. Отже, індивідуалістична позиція в теорії значення є по суті позицією логічною.

Вище ми пересвідчилися в тому, що віттгенштайнова семантична концепція спирається на онтологію, що не виходить за межі локової концепції субстанції. Тепер ми продемонструємо, що те саме стосується теорії знака Дерріда.

Перш за все, є показовим заперечення Жаком Дерріда емпіризму як «не-філософії»¹³⁷.

Справжнім іменем відмови від поняття, від апріорі, від трансцендентального горизонту мови є *емпіризм*. Зрештою, він мав лише один недолік — видавав себе за філософію¹³⁸.

Тим не менш, він розглядає саме представника емпіризма, Чарльза Пірса, як передвісника своїх семіотичних ідей: «Пірс пішов дуже далеко у напрямку, що я назвав де-конструкцією трансцендентального позначеного, яке в той чи інший момент мало б покласти край відсилянню від знака до знака. Я ідентифікував логоцентризм та метафізику присутності як існуючий, потужний, систематичний та нестримний потяг до такого позначеного»¹³⁹.

Тут Дерріда має на увазі пірсове визначення знака, згідно з яким знаком є все те, що відсилає до чогось іншого, що, своєю чергою, може відсилати ще до чогось іншого, і «так до нескінченності» (Пірс 2.303). Пірс зауважує, що «у всякій науковій свідомості один знак породжує інший». Саме на цю ідею, як ми бачили на початку, пристає Дерріда, радикалізуючи сосюрівську позицію та формулюючи поняття *різниці-відтермінованості*. Яку теорію значення уособлює подібна позиція?

Сосюрівське визначення знака як єдності означаючого та означуваного додержується традиційної концепції, яку можна назвати *семантичною*: знак — це те, що позначає щось, що є його значенням. Тут можна пригадати локівські ідеї. Питання тотожності або різниці знаків зводиться в цьому випадку до питання тотожності або різниці значення.

Поствіттгенштайнiва аналітична філософія редукує поняття значення до поняття вживання знаку: значення знаку — це всі можливі контексти його вживання. Під вживанням виразу малося на увазі його вживання промовляючим з метою продукування деяких психологічних чи моторних ефектів у слухача. Значення виразу пов'язувалося з вербальними практиками промовляючого. Найбільш впливова концепція вживання виразу була сформульована Джоном Остіном у 1968 р. в його теорії ілокутивних актів та ілокутивних сил. Згідно з нею, значення висловлювання визначалося ілокутивною силою, реалізованою в акті спілкування, залежно від якої те саме висловлювання могло розглядатися як констатація, прохання, іронія тощо.

Остіну належить ідея *перформативного* висловлювання, як, наприклад, обіцянка, метою якого є не продукування деякого ментального стану слухача, а зміна статусу в міжлюдських відношеннях та практиках, за умови, що учасники спілкування здатні схопити відповідну ілокутивну силу висловлювання. Послідовники Остіна (скажімо, Дж. Серл) запропонували правила, що пов'язували значення виразу із його вживанням в акті спілкування, фіксуючи стандартні вживання виразу та відповідні мовні конвенції. Ці правила мали таку форму: «Промовляння висловлювання А рахується реалізацією ілокутивного акту Х тоді і тільки тоді, коли ...». Таким чином, промовляння «Я вас прошу» могло рахуватися як прохання, з огляду на дотримання сформульованих конвенцій. Відповідно такі вживання виразу рахувалися «нормальними», «серйозними» або «буквальними», всі ж інші вживання розглядалися як «ненормальні» та «маргінальні».

Щодо наведеної стандартної концепції значення Дерріда зауважує, що вона передбачає таке поняття знака, згідно з яким той самий знак міг би траплятися в різних ситуаціях. Як ми бачили вище, критерієм тотожності виступало значення виразу. На думку Дерріда, пристати на такий критерій означає знову повернутись до постулювання «трансцендентальних означених». Тому він пропонує суто *синтаксичну* концепцію знака: знак — це те, що *ітерується* як знак. На питання про критерій тотожності знаку в цьому сенсі Дерріда відповідає: тотожність знака визначається *всіма можливими його повтореннями*. Дерріда виділяє такі онтологічні умови, що забезпечують можливість ітерування знаку:

1) **Постійність**: знак має зберігатися та функціонувати навіть за відсутності того, хто його спродукував.

2) **Відірваність**: знак не має бути прив'язаним до контексту свого продукування, залишаючись зрозумілим в контекстах, що

не пов'язані ні в часі, ні в просторі з вихідним контекстом. Більше того, він має буди відірваним також від лінгвістичного контексту як такого, маючи змогу бути цитованим у не-лінгвістичних контекстах.

3) **Локалізація:** знак має бути локалізованим, відокремлюючись від інших йому подібних знаків.

Саме цими властивостями відрізняється *написане* від промовленого, що пояснює наполягання Дерріда на засадничості письма в теорії значення. На його думку, всі об'єкти досвіду є такими, як вони є, завдяки необхідній можливості їх постійного повторення та репродукування. З другого боку, саме ітераційність знаку ставить під сумнів успішність та завершеність будь-якого ілокутивного акту. Так, наприклад, послідовність знаків «Я дуже вдячний» може вживатися як перформатив подяки, або як констатив, описуючий мій ментальний стан, або як іронія, виражаючи презирство, що стає на заваді виділенню «нормального» сенсу цього висловлювання.

Різницю між своєю теорією та теорією мовних актів Дерріда демонструє на прикладі аналізу такого явища, як підпис ¹⁴⁰. Згідно з Остіном, підпис є письмовим еквівалентом перформативного висловлювання «Я засвідчую ...». Це означає, що підпис засвідчує, що в даний момент людина має відповідні правові наміри, якими б не були мої думки до і після цього акту. Таким чином, момент підписання передбачає *присутність* зазначеного наміру в свідомості особи. На думку ж Дерріда, рядок букв на папері, розгнаний як унікальна подія, не є, власне, підписом: «Для того, щоб функціонувати як підпис, мій автограф має бути повторюваним, ітерованим, відокремлюваним від одномоментного наміру його власника» ¹⁴¹.

Іншими словами, те, що робить підпис підписом, — це його відповідність деякій моделі та усвідомлення його повторюваності. У саму структуру підпису входить можливість його репродукції штампами або друком.

Згідно з Дерріда, ітеративність знака, з одного боку, забезпечує його тотожність, а з другого — постійно ставить її під сумнів: «ітеративність змінює значення, паразитично заражуючи те, що вона визначає, намагаючись повторити «себе»» (LI 61–62). Таким чином, знак є постійно відкритим для нових значень. Що ж заважає цим новим значенням знаків? На думку Дерріда, це наші соціальні навички та насильство: «Врешті-решт, завжди є наготові поліція та суд, щоразу, як правило не виконується... в

своїй сутності конвенції передбачають можливість порушення з огляду на фантастичність, що їх конститує». [LI 1051.

Критики Дерріда з області літературної теорії та текстології закидали йому, що його теорія знака відводить автору тексту статус зомбі, що не має внутрішнього життя, особистих намірів та вподобань. На що Дерріда відповів: «Елементи, що складають ментальне життя автора, мають бути визначеними щодо культурно обмеженого життєвого світу, який він поділяє зі своїми сусідами. Я не знищую суб'єкт, а лише локалізую (*situate*) його»¹⁴².

Завершуючи розгляд теорії значення Дерріда, неможливо не відмітити паралелі з позицією Віттгенштайна. На думку останнього, неможливо додержуватись правила тільки один раз, додержання правила передбачає повторюваність цих актів. Так само, за Дерріда, неможливо бути знаком тільки в одному екземплярі, без передбачення ітеративності. В кінцевому підсумку, як для Віттгенштайна, так і для Дерріда мовні значення визначаються наявністю суспільних інституцій, з тією різницею, що для Віттгенштайна це радше інституції громадянського суспільства, а для Дерріда — державні інституції. Як і семантичний фінітизм Віттгенштайна, так і семантичний мінімалізм Дерріда, що ґрунтує всі значення на *синтаксичних* властивостях знака, звертається до онтології кінчних екземплярних послідовностей (чи-то прикладів застосування правила, чи-то прикладів ітерації знака) як фундаменту конституювання значень. Отже, як і раніше у випадку концепції Віттгенштайна, у випадку теорії Дерріда ми онтологічно не виходимо за межі поняття локової субстанції.

ЗАКІНЧЕННЯ

В дійсності, розглянуті вище семантичні концепції ставлять *онтологічну* проблему екземплярності елементів згаданих вище семантичних послідовностей, або іншими словами, традиційну проблему універсалій. Одначе «деконструктивний» пафос боротьби з метафізикою робить цю проблему в очах наших авторів неіснуючою. Неявне прийняття онтології локової субстанції тягне за собою звернення до ідеї *локалізації* (вибачаюсь за каламбур) чи то деконструкцію, модель якої знаходимо у того таки Лока: емпіричні субстанції є нічим іншим, як локалізованими пучками якостей, що належать до того чи іншого місця. Видається, що саме ця внутрішня логіка приводить Дерріда до ідеї «локалізації суб'єкта».

На завершення, хотілося б привернути увагу до однієї ідеї, висловленої Сергієм Васильєвим у написаній двадцять років тому статті «Зміст, текст, мова»*. Аналізуючи сучасний стан лінгвістичних досліджень, Васильєв пристає, з притаманною йому інтелектуальною акуратністю, на бік теорії знака Сосюра, незважаючи на так званий гумбольдтівський, або діяльнісний підхід до мови. Шукаючи шляхів подолання проблем, поставлених сосюрівською теорією, як і Дерріда, він звертається до семіотичної концепції Пірса, щоб, як і Дерріда, *радикалізувати* позицію Сосюра. Васильєв каже «про *недостатньо* послідовне розрізнення мови та мовлення» (С. 62). У чому ж полягає ця недостатність? Справа в тому, що під мовленням Сосюр розумів мовну поведінку, тоді як треба йти далі, щоб за мовленням побачити письмо, тобто текст. Відповідно, треба розрізнити знаки мови та знаки тексту. Як і знаки мови, знаки тексту мають своє значення. На думку Васильєва, знаки мови — це деякі абстрактні еталони в свідомості носіїв мови, тоді як знаки тексту — це конкретні графічні знаки. Обидва типи знаків є взаємопов'язаними: «Діалектика тут ось яка: еталонний знак мови конституює деякий фрагмент матеріальної субстанції як знак *тексту*»¹⁴³, а деяка множина матеріальних знаків тексту слугує матеріалом для формування інваріанту — взірцевого еталонного знака» (63).

Зі сказаного є очевидним, що множина знаків, що формує інваріант, є тим, що Дерріда зве ітерацією знака. Сама ідея ітерованості знака у Васильєва виражена так: «без знаків мови неможливі знаки мовлення та *навпаки*» (С. 63). Васильєв наголошує, що саме корпус текстів є первинною реальністю при оволодінні мовою, а також вихідним пунктом для формування мовних інваріантів (С. 76). Як і Дерріда, Васильєв наголошує на незалежності письмових знаків від контексту: «Будучи вирваним із контексту, слово втрачає верхні шари мовного змісту, зберігаючи тільки стійке ядро — лексичне значення, зафіксоване в словниках. Це не можна розглядати, як дефектність мовних знаків, оскільки лише володіючи такою особливістю, вони можуть виконувати свою функцію та використовуватися в різноманітних ситуаціях для породження нових висловлювань» (81).

Через двадцять років після Дерріда Васильєв самостійно робить крок у тому ж напрямку: він, як і Дерріда, є семантичним мінімалістом, що впливає з його центральної ідеї про знаки

* Структура и Смысл. (ред. М. Попович). — Киев, 1989. — С. 45—83.

мови та знаки тексту. Але, на відміну від Дерріда, він ставить онтологічне питання про, як він каже, інваріанти мови, тобто універсалії. Пояснення цього можна знайти в одній примітці (С. 76, пр. 4), де зауважується фундаментальна *логічність* тексту. Мовою Дерріда це означає, що на множину екземплярів знака можна дивитись не тільки з точки зору просторової локалізації, вбачаючи в ній послідовність чи ітерації знака, але й з точки зору *логічної*, вбачаючи в ній *входження* знака у послідовність. Іншими словами, ми повертаємося до взаємозв'язку логіки (з її фундаментальним поняттям предикації) та онтології (з її проблемою універсалії).

Як ми бачили, поняття локової субстанції уособлює вплив стоїчної філософської традиції. Пов'язаність логіки та онтології є суттєвим елементом традиції аристотелівської. Проблема онтології значення як проблема де-локалізації, тобто проблема виходу за межі онтології локової субстанції, дала змогу зрозуміти невіддільність семантичного індивідуалізму від аристотелізму, що вбачає в людині не приватну особу, а буття, причетне *логосу*¹⁴⁴.

* * *

¹ *Kripke S. Wittgenstein on Private Language and Rule Following.* — Oxford, 1982.

² Тут можна пригадати, наприклад, вплив Вітгенштайна на Апеля та Габермаса.

³ Wittgenstein: Whose Philosopher? / A.P. Griffiths (ed.) Wittgenstein Centenary Essay, 1991.

⁴ PI § 156—171.

⁵ Дерріда використовує подвійний зміст французького *difference*, створюючи неологізм *différance*, що фонетично не відрізняється від оригіналу.

⁶ *Derrida J. L'écriture et la différance.* — 1967. — P. 265.

⁷ *De Libera A. La querelle des universaux (de Platon a la fin du Moyen Âge),* Seuil, Paris, 1996, p. 446

⁸ Введення цього неологізму наслідуює середньовічну практику, яка для зручності використовувала таке посилання на трактат «Про витлумачення», що давало змогу уникнути громіздких словосполучень на кшталт «... в (трактаті) “Про витлумачення”...».

⁹ Репрезентатистську позицію Дерріда викладено в Ch. Altieri, Wittgenstein on Consciousness and Language: A Challenge to Derridean Literary Theory // MLN (1976) vol. 91 N 6, Comparative Literature, pp. 1379—1423.

¹⁰ *Tugendhat E. TI KATA TINOS (eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung Aristotelischer Grundbegriffe).* — München, 1958.

¹¹ *Омельянчик В. Возможность, структура, действие.* — Киев, 1990.

¹² З етнографічних студій відомо, що ця ситуація є архитипічною, її опис присутній у міфах багатьох культур.

¹³ У логічному плані ці два випадки інтерпретації висловлювання «це є Х» можна розрізнити, вводячи третє значення істинності, окрім істини та хибності: як висловлювання про світ це висловлювання стає хибним, при трансформації ситуації у світі, а саме — якщо це не є Х. Як висловлювання у світі воно втрачає значення істинності при трансформації ситуації мовного акту (коли, наприклад, демонстратив *це* невідомо на що вказує).

¹⁴ Принагідно згадаємо теорію значення Грайса, що визначає значення в термінах ідентифікації інтенцій промовляючого.

¹⁵ Йдеться саме про вітгенштайнівську парадигму як деяку сукупність популярних у наш час поглядів, а не позицію самого Вітгенштайна, яка допускає не тільки колективістичну інтерпретацію (Кріпке), але індивідуалістичну (McGinn C., Wittgenstein on Meaning. — Oxford, 1983).

¹⁶ Отець Рунгальд'єр — провідний австрійський філософ аналітичного напрямку, спеціаліст в галузі метафізики та етики.

¹⁷ Див., наприклад: *de Rijk L.M.*, Aristotle: semantics and ontology. — Brill, Leiden—Boston—Köln, 2000.

¹⁸ «Idem a re ipsa concipitur intellectus» (21,21).

¹⁹ «Rebus enim ante positis et in propria substantia constitutis intellectus oritur» (21,1—2). Cf. «ut cum quis audit homo, quid sit hoc ipsum quod accipit mente comprehendit constituitque animo audisse se animal rationale mortale» (74, 22—5)

²⁰ «Quod si non apud homines, certe apud eum, qui propriae divinitate substantiae in propria natura ipsius rei nihil ignorat» (22, 9—11). Я не бачу тут звернення до деякої трансцендентальної форми, як це робить Де Рійк («On Boethius's Notion of Being», in *Meaning and Inference in Medieval Philosophy* (studies in memory of Jan Pinborg), ed. N. Kretzmann, Kluwer AP, 1988, *Synthese historical library* 32).

²¹ «Et si est intellectus, et vox est ; quod si vox fuerit, eius quoque sunt litterae, quae si ignorantur, nihil ad ipsam vocis naturam» (22, 11—3). Таке ігнорування письма добре кореспондується з тезою Дерріда.

²² Принагідно зауважимо, що в церкві Св. Клементя в Римі є дуже рідкісна фреска Благовіщення, де слова, вимовлені ангелом, зображені не біля його рота, як це робиться зазвичай, а біля вух Богородиці. Це є своєрідною ілюстрацією до розподілу ролей в акті спілкування.

²³ *Long A.A.* Hellenistic philosophers. — P.124.

²⁴ *Chiesa M.Curzio.* «Le problème du langage intérieur chez les stoïciens — Les stoïciens et leur logique» // éd. J.Brunschwig. — 1978. — P. 317.

²⁵ Sext. Emp. M. VII 247.

²⁶ *Bochenski J.-M.* Logic and Ontology — In: *Philosophy East and West.* — Vol. 24. — No. 3. (Jul.,1974). — P. 275— 292. Cf.: philosophers of the neo-Thomist schools make extensive use of deductive inference in their ontology (P. 227). the rise of mathematical logic has resulted in a considerable rapprochement between the two disciplines (P. 287). The theory of types... is strikingly similar to the old ontological views about «being» (P. 287).

²⁷ Знайомство Декарта з *Пері герменейас* видавництва університету Коїмбри є достатньо вірогідним, зважаючи на те, що цей твір Аристотеля входив до стандартного курікулуму школи Ля Флеш (*Gaukroger S.*, Descartes. An Intellectual Biography. — Oxford, 1995. — P. 52).

²⁸ Cf. Que tout ce dont nous avons quelque notion est considéré comme une chose ou comme une verité (Princ. Phil. I 51).

²⁹ Entre mes pensées, quelques unes sont *comme les images des choses*, et c'est à celle-là seules que convient proprement le nom d'idée (Med. 3).

³⁰ Si je considérais seulement les idées comme certains modes ou façons de ma pensée, sans les vouloir rapporter à quelque autre chose d'extérieur, à peine me pourroient-elles donner occasion de faillir (Med. 3).

³¹ J'expérimente que en moi-même que ces idée ne dépendent point de ma volonté; car souvent elles se présentent à moi malgré moi, comme maintenant, soit que je le veuille, soit que je ne le veuille pas, je sens de la chaleur, et pour cela je me persuade que ce sentiment, ou bien cette idée de la chaleur est produit en moi par une chose différente de moi, à savoir par la chaleur du feu auprès duquel je suis assis (Med 3).

³² Et je ne vois rien que qui me semble plus raisonnable que de juger que cette chose étrangère envoie et imprime en moi sa ressemblance plutôt qu'aucune autre chose (ibid.).

³³ Je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient : elle seule ne peut être détaché de moi (Med. 2).

³⁴ Cf. Je suis une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connait peut de choses, qui ignore beaucoup... (Med. 3).

³⁵ Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum, Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente **concipitur**, necessario esse verum (Med. II 3). Cf.: **Cette proposition**, je suis, j'existe, est nécessairement vraie, tout les fois que je la prononce ou que je la **conçois** en mon esprit (Med. 2).

³⁶ Lorsque quelqu'un dit, *Je pense, donc je suis, ou j'existe*, il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi ; il la voit par une simple inspection de l'esprit (Rep. 2).

³⁷ Більш точно треба б було казати тут про висловлювання даної пропозиції. Але з огляду на те, що в данім фрагменті Декарт не розрізняє пропозицію та висловлювання пропозиції, ми також дозволяємо собі більш ліберальне вживання цих термінів.

³⁸ Cf. Il se rencontre encore tant d'autre choses en l'esprit même qui peuvent contribuer à l'éclaircissement de sa nature (Med. 2).

³⁹ Nempe in hac primâ cognitione nihil aliud est, quàm **clara quaedam & distincta perceptio ejus quòd affirmo** (Med III 2). Cf.: Certes, dans cette première connoissance, il n'y a rien qui m'assure de la vérité, que **la claire et distincte perception de ce que je dis**. In this first knowledge, doubtless, there is nothing that gives me assurance of its truth except **the clear and distinct perception of what I affirm**.

⁴⁰ Car, encore que j'aie remarqué ci-devant qu'il n'y a que dans les jugements que se puisse rencontrer la vraie et formelle fausseté, il se peut néanmoins trouver dans les idées une certaine fausseté matérielle, à savoir lorsqu'elles representent ce qui n'est rien comme si c'étoit quelque chose (Med. 3).

⁴¹ Je pense que je ne ferai pas mal si, prenant de propos **délibéré** un sentiment contraire, je me trompe moi-même, et si je feins pour quelque temps que toutes ces opinions sont entièrement fausses et imaginaires (Med. 1).

⁴² Cf. ... j'ai mieux aimé appuyer mon raisonnement sur l'existence de moi-même, laquelle ne dépend d'aucune suite de causes, et qui m'est si connue que rien ne le peut être davantage (Rep. Obj. 1).

⁴³ J'ai aussi certainement la puissance d'imaginer ; car, encore qu'il puisse arriver ... que les choses que j'imagine ne soit pas vraies, néanmoins cette puissance d'imaginer ne laisse pas d'être réellement en moi, et fait partie de ma pensée. Enfin, je suis **le même** qui sens...(Med. 2).

⁴⁴ Je vois si manifestement qu'il n'y a point d'indices certains par où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil (Med 1).

⁴⁵ Декарт їх зве «чистим розумінням», коли свідомість направлена на саму себе (la pure intelligence en ce que l'esprit en concevant se tourne en quelque façon vers soi-même, Med. 6).

⁴⁶ Картезіанської логіки додержуються і творці *Книги буття українського народу*.

⁴⁷ Toute chose dans laquelle réside immédiatement comme dans un sujet, ou par laquelle existe quelque chose que nous apercevons, c'est-à-dire quelque propriété, qualité ou attribut dont nous avons en nous une réelle idée, s'appelle substance (Obj. Et Rep.).

⁴⁸ L'idée de la substance soit en moi de cela même que je suis une substance (Med 3.).

⁴⁹ [N]am cum cogito lapidem esse substantiam, **sive esse rem quae per se apta est existere**, itemque me esse substantiam, quamvis concipiam me esse rem cogitantem & non extensam, lapidem verò esse rem extensam & non cogitantem, ac proinde maxima inter utrumque conceptum sit diversitas, in ratione tamen substantiae videntur convenire. Англійський переклад: *or at least* = або принаймні.

⁵⁰ Pour moi, j'ai suivi seulement la voie analytique dans mes Méditations (Obj. Et Rep.)

⁵¹ *Omelyantchik V.* The Alexander's question in Categories commentaries (Abelard, Faversham) // XIII European Symposium on Medieval Logic and Semantics. — Avignon, 2000.

⁵² Lumine naturali mihi sit perspicuum ideas in me esse **veluti quasdam imagines** (Med III 15). Cf. : La lumière naturelle me fait connoître évidemment que les idées sont en moi comme des tableaux ou des images (Med. 3).

⁵³ Jam fuse demonstravi illa omnia quae clare cognosco esse vera. Atque quamvis id non demonstrassem, ea certe est **natura mentis meae ut nihilominus non possem iis non assentiri, saltem quamdiu ea clare percipio** (Med V 6). I have already fully shown the truth of the principle, that whatever is clearly and distinctly known is true. And although this had not been demonstrated, yet the nature of my mind is such as to compel me to assert to what I clearly conceive while I so conceive it; j'ai déjà amplement démontré ci-dessus que toutes les choses que je connais clairement et distinctement sont vraies. Et quoique je ne l'eusse pas démontré, toutefois la nature de mon esprit est telle, que je ne me saurais empêcher de les estimer vraies, pendant que je les conçois clairement et distinctement.

⁵⁴ Ita, exempli causâ, ideae quas habeo caloris & frigoris, tam parum clarae [44] & distinctae sunt, ut ab iis **discere** non possim, an frigus sit tantum privatio caloris, vel calor privatio frigoris, vel utrumque sit realis qualitas, vel neutrum (Med. III 19). Cf. : les idées que j'ai du froid et de la chaleur sont si peu claires et si peu distinctes, que par leur moyen je ne puis pas discerner si le froid est

seulement une privation de la chaleur, ou la chaleur une privation du froid, ou bien si l'une et l'autre sont des qualités réelles, ou si elles ne le sont pas;

⁵⁵ Caetera autem, ut lumen & colores, soni, odores, sapes, calor & frigus, aliacque tactiles qualitates, nonnisi valde confuse & obscure a me cogitantur, adeo ut etiam ignorem an sint verae, vel falsae, hoc est, an ideae, quas de illis habeo, **sint rerum** quarundam ideae, an non rerum (Med. III 19).

⁵⁶ Quae clare & distincte percipio, necessariò esse vera (Med. V 15).

⁵⁷ Etsi enim ejus sim naturae ut, quamdiu aliquid valde clare & distincte percipio, non possim non credere verum esse (Med. V 14).

⁵⁸ Non potest in me esse idea caloris, vel lapidis, nisi in me posita sit ab aliquà causâ (Med. III 14).

⁵⁹ Omnia ex quibus rerum corporearum ideae conflantur, nempe extensio, figura, situs, & motus, in me quidem, cùm nihil aliud sim quàm res cogitans, formaliter non continentur; sed quia sunt tantùm modi quidam substantiae, ego autem substantia, videntur in me contineri posse eminenter (Med. III 21). Детальніше про властивість довершеності (eminentia) див.: *Schmalz T. Deflating Descartes's Causal Axiom.* — JHP, 1990.

⁶⁰ Засади філософії І 51 : «*субстанцію* ми можемо розуміти тільки як річ, що існує, не вимагаючи для цього існування іншої речі».

⁶¹ Par une chose complète, je n'entends autre chose qu'une substance revêtue de formes ou d'attributs qui suffisent pour me faire connoître qu'elle est une substance (Obj. & Rep. 4).

⁶² Nous ne connoissons point les substances immédiatement par elles-mêmes, mais de ce que nous apercevons quelques formes ou attributs **qui doivent être attachés à quelque chose pour exister**, nous appelons du nom de substance cette chose à laquelle ils sont attachés. Que si apres cela nous voulions dépouiller cette même substance de tout ces attributs qui nous la font connoître, nous détruirions toute la connoissance que nous en avons, et ainsi nous pourrions bien **dire quelque chose de la substance**, mais tout ce que nous en dirions ne consisteroit qu'en paroles, desquelles nous ne concevriions pas clairement et distinctement la signification (ibid.).

⁶³ Obj. & Rep. 2, Ax. V.

⁶⁴ Il est vrai qu'en un autre sens on les peut appeler incomplètes, non qu'elles aient rien d'incomplet en tant qu'elles sont des substances, mais seulement en tant qu'elles se rapportent à quelque autre substance avec laquelle elles composent un tout par soi et distinct de tout autre (ibid.).

⁶⁵ Ainsi la main est une substance incomplète, si vous la rapportez à tout le corps, dont elle est partie; mais si vous la considérez tout seule, elle est une substance complète (ibid.).

⁶⁶ Nous ne connoissons point les substances immédiatement par elles-mêmes, mais de ce que nous apercevons (ibid.).

⁶⁷ Посилання на Есей має таку структуру: книга—глава—розділ. У деяких сучасних виданнях перший розділ першої книги подається як Вступ. Відповідно другий розділ стає першим. Текст оригіналу цитується за десяти-томним виданням *The Works of John Locke.* — London, 1823.

⁶⁸ We entertain all objects in that way and proportion that they are suited to our faculties (*The Works of John Locke.* — London, 1823, vol. 1).

⁶⁹ Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem. (Med. II 6). Cf.: *Je suis, j'existe* : cela est certain; mais combien de temps ? A savoir, autant de temps que je pense; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister.

⁷⁰ Quid est horum, **quamvis semper dormiam**, quamvis etiam is qui me creavit, quantum in se est, me deludat, quod non aequè verum sit ac me esse? (Med. II 9). Cf.: Il est certain que je suis et que j'existe, quand même je dormirois toujours, et que celui qui m'a donné l'être se servoit de tout son industrie pour m'abuser ?

⁷¹ [Man] cannot think at any time, waking or sleeping, without being sensible of it (II 1 10).

⁷² If they say, that a man is always conscious to himself of thinking, I ask, how they know it? Consciousness is the perception of what passes in a man's own mind. Can another man perceive that I am conscious of any thing, when I perceive it not myself? **No man's knowledge here can go beyond his experience** (II 1 19).

⁷³ For methinks the understanding is not much unlike a closet wholly shut from light, with only some little opening left, to let in external visible resemblances, or ideas of things without (II 11 14).

⁷⁴ Ми зберігаємо за картезіанською позицією назву «першоособна», а для позиції Лока будемо вживати назву «особиста».

⁷⁵ Див.: *Омельянчик В.* О. р. cit.

⁷⁶ For observing in ourselves, that we can at pleasure move several parts of our bodies which were at rest, the effects also that natural bodies are able to produce in one another occurring every moment to our senses, we both these ways get the idea of power (II 7 8).

⁷⁷ So me may not think (as perhaps usually is done) that they are exactly the images and resemblances of something inherent in the subject (II 8 7).

⁷⁸ The powers to produce those ideas in us, as they are in the snow-ball, I call qualities; and as they are sensations or perceptions in our understandings, I call them ideas (II 8 8).

⁷⁹ Power being the source from whence all action proceeds, the substances wherein these powers are, when they exert this power into act, are called causes; and the substances which thereupon are produced, or the simple ideas which are introduced into any subject by the exerting of that power, are called effects (II 23 11).

⁸⁰ Most of those of sensation being in the mind no more the likeness of something existing without us, than the names that stand for them are the likeness of our ideas, which yet upon hearing they are apt to excite in us (II 87).

⁸¹ The extension, figure, number, and motion of bodies, of an observable bigness, may be perceived at a distance by the sight (II 8 12).

⁸² Such as sense constantly finds in every particle matter which has bulk enough to be perceived, and the mind finds inseparable from every particle of matter, though less than to make itself singly be perceived by our senses (II 8 9).

⁸³ The bulk, figure, number, situation, and motion, or rest of their solid parts; those are in them, **whether we perceive them or no** (II 8 23).

⁸⁴ I have in what just goes before been engaged in physical inquiries a little farther than perhaps I intended. But it being necessary to make the nature of sensation a little understood, and to make the difference between the qualities in bodies, and the ideas produced by them in the mind, to be distinctly conceived (II 8 22).

⁸⁵ When they are of that size that we can discover them, we have by these an idea of the thing, as it is in itself (II 8 23).

⁸⁶ Sight, the most comprehensive of all our senses, conveying to our minds the ideas of light and colours, which are peculiar only to that sense; and also the far different ideas of **space, figure, and motion**, the several varieties whereof change the appearances of **its proper object, viz. light and colours** (II 9 9). The primary and real qualities of bodies ...are always in them (viz. solidity, extension, figure, number, and motion, or rest; and are **sometimes perceived by us**, viz. when the bodies they are in are big enough singly to be discerned) (II 8 22).

⁸⁷ We having **by use** been accustomed to perceive what kind of appearance convex bodies are wont to make in us, what alterations are made in the reflections of light by the difference of the sensible figures of bodies, the judgment presently, by an habitual custom, alters the appearances into their causes; so that from that which is **truly** variety of shadow or colour, collecting the figure, it makes it pass for a mark of figure, and frames to itself the perception of a convex figure and an uniform colour; when the idea we receive from thence is only a plane variously coloured, as is evident in painting (II 9 8).

⁸⁸ «Diagrams drawn on paper are copies of the ideas in the mind». (IV 3.19).

⁸⁹ Our senses being able to observe a likeness or unlikeness of sensible qualities in two different external objects (II 8 25).

⁹⁰ Cf. the best way to come to truth being to examine things as really they are, and not to conclude they are, as we fancy of ourselves, or have been taught by others to imagine (II 11 15).

⁹¹ But our senses not being able to discover any unlikeness between the idea produced in us, and the quality of the object producing it, we are apt to imagine, that our ideas and resemblances of something in the objects, and not the effects of certain powers placed in the modification of their primary qualities (II 8 25).

⁹² As a man who reads or hears with attention and understanding, takes little notice of the characters or sounds, but of the ideas that are excited in him by them (II 9 9).

⁹³ The objects of our senses do, many of them, **obtrude** their particular ideas upon our minds whether we will or no (II 1 25).

⁹⁴ The mind makes the particular ideas, received from particular objects, to **become general**; which is done by considering them as they are in the mind, such **appearances**, separate from all other existences, and the circumstances of real existence, as time, place, or any other concomitant ideas (II 11 9).

⁹⁵ Such precise naked appearances in the mind, without considering how, whence, or with what others they came there, the understanding lays up (with names commonly annexed to them) as the **standard** to rank real existences into sorts, as they agree with these patterns, and to denominate them accordingly (ibid.).

⁹⁶ Thus the same colour being observed to-day in chalk or snow, which the mind yesterday received from milk, it considers that appearance alone makes it a representative of all of that kind; and having given it the name whiteness (ibid.).

⁹⁷ Taking occasion from the **similitude** it (the understanding) observes amongst them to make abstract general ideas (III 3 13).

⁹⁸ Подібний висновок див.: *Keating L.* Reconsidering the Basis of Locke's Primary — Secondary Quality Distinction // BJHP (1998). — P. 169—182.

⁹⁹ The mind combines simples ideas without proviso whether they exist in such combination in reality (II 12 2).

¹⁰⁰ And if in this I use the word mode in somewhat a different sense from its ordinary signification, I beg pardon (II 11 4).

¹⁰¹ Such combinations of simple ideas as are taken to represent distinct particular things subsisting by themselves (II 11 6).

¹⁰² What is the subject wherein colour or weight inheres, he would have nothing to say, but the solid extended parts (II 23 2).

¹⁰³ In which the supposed or confused idea of substance, **such as it is**, is always the first and chief (ibid.).

¹⁰⁴ Our complex ideas of substances, besides all those simple ideas they are made up of, have always the confused idea of something to which they belong, and in which they subsist (II 23 3).

¹⁰⁵ Several simple ideas of sensible qualities, which we used to find **united** in the thing called horse or stone; yet because we cannot conceive how they should subsist alone, nor one in another, we suppose them existing in and supported by some common **subject** (II 23 2).

¹⁰⁶ Farther, if he says he knows not how he *thinking*, I answer, neither knows he how he is extended; how the solid parts of body are united, or cohere together to make extension (II 23 21).

¹⁰⁷ Як це не дивно, але раціоналістична традиція, започаткована Декартом, нерозривно пов'язана з теологією. Цей самий зв'язок ми знаходимо і в аристотелівській *Метафізиці* (книга Л).

¹⁰⁸ The mind often exercises an active power in making these several combinations: for it being once furnished with simple ideas, it can put them together in several compositions, and so make variety of complex ideas, without examining whether they **exist so together in nature** (II 22 2).

¹⁰⁹ And hence I think it is that these ideas are called **notions**, as if they had their original and constant existence more in the thoughts of men than in the reality of things (ibid.).

¹¹⁰ It is plain it has its unity from **an act of the mind** combining those several simple ideas together, and considering them as one complex one, consisting of those parts; and the mark of this union, or that which is looked on generally to complete it, is **one name given to that combination** (II 22 4).

¹¹¹ Men to make several combinations of simple ideas into distinct, and, as it were, settled modes, and neglect others which, in the nature of things themselves, have as much an aptness to be combined and make distinct ideas, we shall find the reason of it to be the end of language; which being to mark or communicate men's thoughts to one another (II 22 5).

¹¹² Being fleeting and transient combinations of simple ideas, which have but a short existence any where but in the minds of men, and there too have no longer any existence than whilst they are thought on, have not so much anywhere the appearance of a constant and lasting existence as in their names: which are therefore, in this sort of ideas, very apt to be taken for the ideas themselves (II 22 8).

¹¹³ Whatever therefore be the secret, abstract nature of substance in general, of all the ideas we have of particular distinct sorts of substances are nothing but several combinations of simple ideas co-existing in such, though unknown, cause of their union, as make the whole subsist of itself (II 23 6).

¹¹⁴ Because men would not be thought to talk barely of their own imaginations, but of things as really they are; therefore they often suppose the words to stand also for the reality of things. But this relating more particularly to substances, and their names (III 2 5).

¹¹⁵ Those *ideas* I call adequate, which **perfectly** represent those archetypes which the mind **supposes** them taken from; which it **intends** them to stand for, and to which it refers them (II 31 1).

¹¹⁶ Bolton Cf. M. Substances, Substrata, And Names Of Substances In Locke's Essay // *The Philosophical Review*, L X X X V, 4 (October 1976): «it must be the *intention* of copying something actual, rather than success in doing so, that distinguishes ideas of substances». — P. 498 fn. 24.

¹¹⁷ By this real essence I mean the real constitution of any thing, which is the foundation of all those properties that are combined in, and are constantly found to co-exist with the nominal essence; that particular constitution which every thing has within itself, **without any relation to any thing without it**. But essence, even in this sense, **relates to a sort**, and supposes a species: **for being that real constitution, on which the properties depend, it necessarily supposes a sort of things**, properties belonging only to species, and not to individuals (III 6 6).

¹¹⁸ Ideas are general, when they are set up as the representatives of many particular things (III 3 11); for though there be but one sun existing in the world, yet the idea of it being abstracted, so that **more substances** (if there were several) might each agree in it; it is as much a sort, as if there were as many suns as there are stars (III 6 1).

¹¹⁹ Universality belongs not to things themselves, which are all of them particular in their existence; even those words and ideas which in their signification are general (III 3 11).

¹²⁰ When they had got known and **agreed names**, to signify those internal operations of their own minds, they were sufficiently furnished to make known by words all their other ideas (III 1 5).

¹²¹ Whereby it is evident, that the essences of the sorts, or (if the Latin word pleases better) species of things, are nothing else but these abstract ideas. For the having the essence of any species being that which makes any thing to be of that species, and **the conformity to the idea to which the name is annexed being that which gives a right to that name** (III 3 12).

¹²² To be of any species, and to have a right to the name of that species, is all one (III 3 12).

¹²³ To be a man, or of the species man, and to have right to the name man, is the same thing. Again, to be a man, or of the species man, and have the essence of a man is, the same thing. Now since nothing can be a man, or have a right to the name man, but what has a conformity to the abstract idea the name man stands for; nor any thing be a man, or have a right to the species man, but what has the essence of that species (III 3 12).

¹²⁴ Про присутність йдеться, коли я бачу те і те, а не він бачить те і те.

¹²⁵ [Knowledge] which though founded in particular things, **enlarges** itself by general views, to which things reduced into sorts under general names are properly subservient (III 3 4).

¹²⁶ Man learn names, and use them in **talk with others**, only that they may be **understood**: which is then only done, when by use or consent the sound I make by the organs of speech excites in another man's mind, who hears it, the idea I apply it to in mine, when I speak it. This cannot be done by names applied to particular things, whereof I alone having the ideas in my mind, the names of them could not be significant or intelligible to another, who was not **acquainted** with all those very particular things which had fallen under my notice (III 3 3).

¹²⁷ Dawson Cf. Hannah. Locke On Private Language // British Journal for the History of Philosophy 11(4) 2003: 609—638. — P. 630.

¹²⁸ When we see, hear, smell, taste, feel, meditate, or will any thing, we know that we do so. Thus it is always as to our present sensations and perceptions: and by this every one is to himself that which he **calls self** (II 27 9).

¹²⁹ For since consciousness always accompanies thinking, and it is that which makes every one to be what he calls self, and thereby distinguishes himself from all other thinking things; in this alone consists personal identity, i. e. the sameness of **a rational being**: and as far as this consciousness can be extended backwards to any past action or thought, so far reaches the identity of that person ; it is the same self now it was then; and it is by the same self with this present one that now reflects on it, that that action was done (II 27 9). For however some men seem to prize their definition of «**animal rationale**», yet should there a creature be found, that had language and reason, but partook not of the usual shape of man, I believe it would hardly pass for a man, how much soever it were «**animal rationale**.» (III 6 29).

¹³⁰ The real essence of that, or any other sort of substances. it is evident we know not; and therefore are **so undetermined in our nominal essences**, which we make ourselves, that if several men were to be asked concerning some oddly-shaped foetus, as soon as born, whether it were a man or no, it is past doubt, one should meet with different answers (III 6 27). The yellow shining colour makes gold to children; others add weight, malleableness, and fusibility; and others yet other qualities, which they find joined with that yellow colour, as constantly as its weight and fusibility: for in all these and the like qualities, **one has as good a right** to be put into the complex idea of that substance wherein they are all joined, as another. And therefore different men leaving out or putting in several simple ideas, which others do not, according to their various examination, skill, or observation of that subject, have different essences of gold (III 6 31).

¹³¹ For though men may make what complex ideas they please, and give what names to them they will; yet if they will be understood, when they speak of **things really existing**, they must in some degree **conform their ideas to the things** they would speak of; or else men's language will be like that of Babel (III 6 27).

¹³² Essence, in the ordinary use of the word, relates to sorts; and it is considered in particular beings no farther than as they are ranked into sorts (III 6 4).

¹³³ If that particular being be to be counted of the sort man, and to have the name man given it, then reason is essential to it, supposing reason to be a part of the complex idea the name man stands for (III 64).

¹³⁴ I thing, we may say the sorting of them under names is the workmanship of the understanding, taking occasion from the **similitude** it observes amongst them to make abstract general ideas, and set them up in the mind, with names annexed to them as patterns or forms (III 3 13).

¹³⁵ *Candlish S.* The Real Private Language Argument. — Philosophy. — Vol. 55. — No. 211. (Jan., 1980). — P. 94.

¹³⁶ *Bloor B.* Wittgenstein, Rules and Institutions. — London: Routledge. — 1997. — P. 6.

¹³⁷ *Derrida J.* De la grammatologie. — 1976. — P. 19, 50, 60.

¹³⁸ *Derrida J.* Ecriture et Difference. — 1972. — P. 288.

¹³⁹ *Derrida J.* De la grammatologie. — 1976. — P. 24.

¹⁴⁰ *Derrida J.* Signature Event Context. — Glyph, 1 (1977). — P. 181.

¹⁴¹ Там само. — P. 194.

¹⁴² In: Hermeneutics of Life-world in Barth and J. Derrida. — P. 15.

¹⁴³ В оригіналі мовлення, але із контексту зрозуміло, що йдеться про *письмовий текст*. Васильєв часто пише «мовлення (текст)».

¹⁴⁴ Як зазначив Фредерік Неф у циклі передач «Що таке метафізика?» на каналі Франція-Культура, Дерріда як вихованець Нормальної школи з її ригоризмом, підсвідомо волів дестабілізувати бачення онтологічних структур реальності. При цьому, як ми бачили, він не виходить за межі онтології, взірцем якої є приватна особа.

А.А. ВАСИЛЬЧЕНКО
СМИСЛ І ДІАЛОГ

У цьому розділі ми з'ясовуємо деякі особливості логіки та психології смислоутворення з огляду на сучасні дослідження в галузі структурного психоаналізу та психосемантики, аналізуємо роль діалогу в процесі трансформації смислів, і в цьому контексті розглядаємо питання про діалогічну природу особистості. Ми також намагаємось дослідити парадигму діалогу в сучасних науках про людину і окреслити деякі особливості застосування діалогу в психотерапії.

За методом ця робота належить до аналітичної метафізики, за предметом — до теорії особистості. Логічні і психологічні дослідження, на які ми при цьому спираємось, аж ніяк не обмежують жанр розвідки, але радше складають матеріал для неї. Рамкою нашого досліджує метафізична проблема природи особистості. Досліджуючи цю проблему, ми апелюємо, серед іншого, до психотерапевтичної практики і, зокрема, до психотерапевтичного діалогу. Такий підхід ґрунтується на переконанні, що психотерапія в сучасному її розумінні становить чудову сферу польових досліджень для метафізики особистості: те, що психотерапевт розглядає як кризу особистості або її дезінтеграцію, метафізик може тлумачити як втрату тих чи інших суттєвих аспектів особистості, тобто, як часткову втрату особистістю себе самої.

Предметом нашої уваги буде теза про діалогічну природу особистості, згідно з якою особистість існує лише в мережах діалогу. Зауважимо, що наше дослідження спрямоване не стільки на обґрунтування, скільки саме на прояснення змісту цієї тези. Наша мета не аргументативна, а аналітична: ми не прагнемо порівняти діалогічний погляд на особистість з іншими теоріями, але радше намагаємось проаналізувати, що означає теза про вбудованість у діалог. При цьому ми спираємось на екзистенціальну метафізику інтерсуб'єктивності Мартина Бубера, психосеманти-

ку патологічної трансформації смислів Сільвано Аріеті, філософський аналіз становлення модерної особистості Чарльза Тейлора, діалогічну теорію психотерапії Мориса Фрідмана, імагінативну психологію Джеймса Гілмана та загальну теорію спокуси Жана Лапланша.

ОСОБИСТІСТЬ ЯК ПРЕДМЕТ МЕТАФІЗИЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

Питання про природу особистості потребує деяких попередніх пояснень. Багато сучасних аристотеліків вважають, що кожна річ чи істота є причетною до світового ладу подвійним чином: по-перше, через свою сутність і, по-друге, через існування*. Перший, категоріальний, спосіб входження не передбачає можливості виявляти ту чи іншу якість «певною мірою»: якщо родова або видова природа предикуються індивідові, то вона предикуються *цілком*. Кожне дерево — це цілком дерево, і кожний камінь — це повною мірою камінь. Так само, індивіди — речі та істоти — в межах своєї історії характеризуються певною ідентичністю, і з цього погляду, на рівні індивідуальних сутностей є повністю самими собою: якщо ця людина тут і зараз — Сократ, то це повністю Сократ, а не лише певною мірою. У тому, що стосується такої «есенціальної» (сутнісної) предикації, принцип виключеного третього є абсолютно чинним. Натомість, причетність через існування, або актуальність, передбачає градацію: різновиди сущого — роди та види — беруть участь у світовому ладі лише частково. Справді, актуально існуючі об'єкти певного роду чи виду ніколи не вичерпують різноманіття можливих індивідуацій родової чи видової природи. У цьому сенсі природні різновиди сущого ніколи не є повністю актуалізованими і можуть посідати відповідні сутнісні властивості більшою чи меншою мірою. Скажімо, якщо спричинення снодійного ефекту — сутнісна властивість опіуму, але в одному індивідуальному випадку опіум виявляє її більшою мірою, ніж в іншому, то в першому випадку він більше актуалізує свою видову природу, і, отже, має більший ступінь онтологічної досконалості (актуальності). Аналогічним чином, кожний індивід несе в собі природне різноманіття властивостей, якого ніколи не вичерпує у своїх актуальних проявах, і в цьому сенсі індивіди не є цілком актуальними. Так, якщо виконання закону

* У цьому вони є послідовниками Томи Аквінського; див. [Fabro, 1963; Llano, 1993].

свого міста — сутнісна властивість Сократа, то Сократ, який не порушує закон, більшою мірою актуалізує свою індивідуальну сутність, ніж Сократ — порушник закону, і отже, він має більший ступінь онтологічної досконалості, більшою мірою існує як Сократ.

Звісно, винятком у загальному ладі «подвійної причетності» слугує Бог чи сфера абсолютного, в якій немає різниці між сутністю та існуванням. На нашу думку, є також підстави вважати, що, хоча логічна дистинкція між сутністю та існуванням є обов'язковою для всіх утілених індивідів, тим не менше не в усіх речах та істотах сутність рівною мірою *онтологічно* відділена від існування. Дійсно, для багатьох речей та істот відповідь на питання, *що* являє собою цей індивід за своєю природою, не пов'язана з відповіддю на питання, *як* він існує, тобто питання про сутність ніяк не пов'язане з питанням про існування. Однак коли ми ставимо питання про природу людини, ми насамперед звертаємось до смислів. Соціальні ресурси трансляції орієнтирів, у термінах яких людина визначає свою ідентичність, мають смисловий характер і опредмечуються в культурі у вигляді знакових, семіотичних систем. Знакові системи забезпечують певну сталість смислів, і через це — спадковість людських традицій, але водночас, завдяки вбудованим у них механізмам породження смислових альтернатив, відкривають можливості інновацій. Комбіаторна варіативність смислів створює предметну основу для гнучкості, пластичності людської природи: стикаючись із нею, ми починаємо вірити, що все можна змінити, життя можна переписати начисто, як чернетку. І дійсно, трапляється, що людина протягом життя змінює спільноту, націю, релігію, стать тощо. Зрештою, смислова визначеність індивідуальної людської природи парадоксальним чином виявляє той факт, що в основі цієї природи немає нічого сталого: все змінюється, скажемо услід за Гераклітом. Змінюючи способи існування, людина залишається все ж собою. А отже, сутністю людини може бути лише чиста актуальність, тобто існування, екзистенція, або, точніше, здатність змінювати способи цього існування. Таким чином, відповідь на питання «що?» привела нас до питання «як?».

І навпаки, відповідаючи на питання про способи існування людини, про те, *як* людина є, важко уникнути звертання до розвитку, до перетворення, — власне, до трансформації сутності. Насамперед, людське існування — це перебування в глибоких онтологічних стосунках зі світом та іншими: в тих не опосередкованих жодними репрезентаціями стосунках, які Мартин Бубер називав діалогом. Ясно, що діалог як основний спосіб перебу-

вання людини у світі створює для неї систему смислових координат, а отже, надає індивідуальному життю сенс, тобто визначає напрямок і характер тих змін, з яких воно складається. Очевидно, найбільш значущими при цьому є не зовнішні зміни, а зміни своєї власної природи — принаймні, так орієнтують нас парадигми духовного розвитку, закладені в давніх релігійних традиціях та сучасних психологічних теоріях. Виглядає так, що перетворення людиною своєї сутності становить неодмінний аспект існування.

Підсумуємо ці міркування у наступному метафізичному визначенні людини як особистості: особистість — це істота, яка існує в діалозі зі світом та іншими; істота, яка через діалог створює і відновлює смисли; істота, яка, спираючись на смисли, змінює себе. Або ще простіше: особистість — це істота, сутністю якої є здатність свідомо змінювати способи існування; істота, способи існування якої пов'язані з перетворенням власної сутності.

У цьому дещо парадоксальному визначенні закладене бачення, згідно з яким самоперетворення є як сутністю, так і основним способом існування особистості. Саме це ми й маємо на увазі, стверджуючи, що, хоча стосовно особистості має сенс логічна дистинкція між сутністю та існуванням, онтологічної відділеності між цими двома модусами буття немає. Необхідно зазначити, однак, що самоперетворювальний процес за схемою «існування (актуальність) — діалог — смисл — сутність (можливість) — дія» створює основу для дуже нестійкої, непевної динамічної рівноваги між людиною і світом. Рівновагу цю дуже легко втратити, адже людина є надзвичайно вразливою істотою. Здатність до створення і трансформації смислів, здатність до діалогічних стосунків з іншими, здатність бути собою — це, вочевидь, три сторони, три аспекти однієї й тієї ж якості: особистісності. Так, випадіння з мереж діалогу призводить до редукції смислів, і все це разом може спричинити втрату ідентичності, так що є небезпека, що особистість перестане бути собою — власне, перестане *бути*. Ми плануємо дослідити цей зв'язок між самоідентичністю, смислоутворенням і діалогом. Почнемо аналіз щойно окресленої психодинаміки з дослідження проблеми трансформації смислів при патологічних розладах особистості.

ТРАНСФОРМАЦІЯ СМИСЛІВ У ПАЛЕОЛОГІЧНОМУ МИСЛЕННІ

Несвідоме як предмет логіки

Можливість залучення сучасної логіки та семантики до психоаналітичного дослідження патологічного мислення закладена вже у фрейдівській концептуалізації несвідомого. Як відомо, Фрейд вирізняв п'ять характеристик несвідомого: підміна зовнішньої реальності психічною, заміщення, згущення, відсутність часу та співіснування суперечностей [Фрейд, 1998; 2005]. Зауважимо, що в цьому списку четверту та п'яту характеристики можна розглядати як наслідки першої, адже у суто психічному світі, дуже схожому на світ платонівських ейдосів, часу і справді немає, а суперечні думки (чи то імпульси) чудово можуть співіснувати, як у паранесуперечливій логіці або як у хінтікківських «неможливих можливих світах». Зрештою, A і $\sim A$ — це просто дві альтернативи, які цілком можуть бути водночас об'єктами нашої свідомості, хоча й не можуть бути водночас *здійснені*. Що стосується заміщення (*displacement*) та згущення (*condensation*), то це — найважливіші структурні особливості «первинного психічного процесу», тобто тієї компоненти нашого психічного функціонування, яка в чистому вигляді проявляється лише при певних патологічних розладах і під час сну. Наголос саме на когнітивних аспектах несвідомого, а тому — на фрейдівській дистинкції між первинним і вторинним процесом, радше ніж, скажімо, на трихотомії «ід — его — суперего» або на тлумаченні несвідомого в квазіфізикалістських (власне, енергетичних) термінах, є типовим для структурного напрямку в психоаналізі. Відповідно, в центрі уваги структурного психоаналізу — формальні ознаки первинного процесу, і, насамперед, заміщення і згущення як специфічні формальні перетворення смислу. Дослідження формальних характеристик трансформацій смислу в патологічних станах не заміняють психодинамічних підходів, з їх аналізом мотивації, але лише доповнюють їх. Як зазначає Сільвано Аріеті, формальний аналіз мовних трансформацій у патологічних станах наближує нас до розуміння того, яким чином утрата пацієнтом здатності до абстрагування пов'язана з порушенням здатності до використання знаків, а це останнє, у свою чергу, з обмеженням можливостей пацієнта щодо спілкування та інтеграції в соціум [Arieti, 1955. — Р. 55].*

* Знайомством із творами Аріеті автор цього розділу зобов'язаний В. Менжуліну. Детальніший аналіз психологічного структуралізму Аріеті можна знайти в статті [Менжулін, 2005].

Досліджуючи форми мислення, характерні для первинного процесу, Арієті підкреслює їхній архаїчний характер. Він вводить термін «палеологічне мислення» (від грецького «палео» — старий, давній), і зауважує, що аналогічні форми мислення Дж. Віко та Е. Кассіре́р знаходили у міфах [Arieti, 1976. — Р. 71]. Формулюючи основну рису палеологічного мислення, Арієті спирається на статтю Ейларда фон Домаруса [Domarus, 1944] — вочевидь, першого дослідника, який намагався проаналізувати аномалії мислення при шизофренії в логічних термінах, автора так званого «принципа фон Домаруса». Згідно із цим принципом, людина, яка мислить палеологічно, ототожнює об'єкти лише на підставі того, що вони мають спільний предикат [Arieti, 1955. — Р. 56; 1976. — Р. 69]. Наприклад, Арієті описує пацієнтку, яка вважала, що вона — Богородиця. На питання, чому вона так вважає, та відповіла: «Я незаймана, і Богородиця була незаймана. Я — Богородиця». Інша пацієнтка була переконана, що двоє чоловіків, яких вона кохала у своєму житті, були насправді однією й тією ж людиною, хоча жили зовсім у різних країнах і ніколи не зустрічались один із одним. Адже обидва вони грали на гітарі, і обидва любили її [Arieti, 1976. — Р. 68].

Палеологічне мислення слугує основою багатьох феноменів колективної свідомості — ритуалів, звичаїв, вірувань [Arieti, 1976. — Р. 72]. Більшою мірою це можна спостерігати в традиційних культурах, але не можна сказати, що сучасні західні суспільства цілком позбавлені цього типу мислення: так, Арієті наводить приклад досить розповсюдженого в Європі палеологічного переконання, що біле вино слід подавати з рибою, а червоне — з м'ясом [Там само. — Р. 72].

Арієті вважає, що принцип Домаруса вказує на одну з характеристик палеологічного мислення, яку можна назвати *ідентифікацією за спільною ознакою* (Арієті вживає термін «ідентифікація на підставі схожості»). Формулюючи цю рису, він підкреслює, що при такому типі мислення наявність лише однієї спільної риси між двома речами чи особами є достатньою підставою для ототожнення [Там само. — Р. 69]. Зауважмо: те, що з огляду на вторинний процес постає як метафора, для палеологічного мислення є саме ототожненням, тобто буквальним прочитанням метафори. Пацієнт, який хоче зняти свою картату сорочку, аби звільнитися, тому що малюнок на ній нагадує йому про віконні ґрати, що ув'язнюють його, не вдається до метафори, як можна було б подумати, але саме ототожнює сорочку із ґратами: він не

бачить відмінності між ними*. Тому Арієті зауважує, що некоректно говорити про метафору як характеристику палеологічного мислення, але, радше, треба говорити про його псевдометафоричність [Arieti, 1955. — Р. 57]. Передумову для неодмінної вибірковості псевдометафори створює «емоційний гештальт» [Там само. — Р. 58] пацієнта: наприклад, ми можемо припустити, що пацієнт боїться ув'язнення й ненавидить його чинники або прояви, і тому все, що нагадує про ув'язнення, може так само стати предметом страху й ненависті. З другого боку, прагнучи свободи, він вважає, що знищення ознак ув'язнення веде до звільнення. Тут він, можливо, і має рацію; все залежить від того, про які ознаки йдеться.

ЛОГІКА ПСЕВДОМЕТАФОРИЧНОГО ПЕРЕНЕСЕННЯ СМИСЛІВ

Спробуємо проаналізувати міркування, яке стоїть за таким перенесенням смислів і яке ми назвали ідентифікацію за спільною ознакою. Спочатку розглянемо наступну схему умовиводу за аналогією, яка з погляду звичної, тобто вторинної, не палеологічної, логіки не є чинною:

$$\begin{aligned} P(a) \\ P(b) \\ \Rightarrow a=b, \end{aligned} \quad (1)$$

де a , b — певні індивіди, P — ознака, за якою здійснюється ідентифікація. Так, у прикладі з картатою сорочкою маємо:

$$\begin{aligned} \text{ця сорочка клітчаста} \\ \text{ці грати клітчасті} \\ \Rightarrow \text{ця сорочка} = \text{ці грати.} \end{aligned} \quad (2)$$

Зауважимо, що схема (1) та її екземпляр (2) являють собою безпосередню реконструкцію принципу ідентифікації за спільною ознакою. Аналогічні ідеї знаходимо також у Матте Бланко [Matte Blanco, 1975], хоча, очевидно, його «принцип симетрії» має ширший зміст і потребує подальшого логічного аналізу**.

* Див. аналіз цього випадку у Матте Бланко [Matte Blanco, 1975. — Р. 162, 163].

** Тісний зв'язок ідеї симетрії у Матте Бланко з тим, що ми назвали ідентифікацією за спільною ознакою, дуже переконливо продемонстровано Е. Райнером [Rayner, 1995. — Р. 24—39].

Те, що грати можуть бути цілком уявними, ніяк не змінює суті справи, адже міркування має силу саме на ментальному рівні, тобто, онтологічний статус міркування збігається з онтологічним статусом усіх інших залучених ідеальних об'єктів, і ситуативна відсутність чи наявність матеріального предмета референції в індивідуальній константі «ці грати» не має значення. Важливим є образ, ейдос ґрат, який для пацієнта символізує ув'язнення. Тоді реконструкція практичного міркування людини, яка хоче розірвати картату сорочку, може виглядати таким чином:

треба звільнитися від ґрат, які ув'язнюють мене
ці грати = ця сорочка (3)
⇒ треба звільнитися від цієї сорочки.

Однак такий аналіз видається неадекватним у тому, що він розбиває єдине практичне міркування на два умовиводи (2) і (3). При цьому умовивід (3) стосується мотивації і тому є психологічно релевантним і логічно коректним, у той час як (2) не лише невалідний, але цілком абстрагований від емоційно забарвлених ознак (ув'язнення та звільнення) і в цьому сенсі має характер *ad hoc*. Спробуємо тепер з'єднати (2) і (3) в повну реконструкцію практичного міркування, згідно з яким діє пацієнт. Отримаємо таке:

треба звільнитися від ґрат, які ув'язнюють мене
ці грати клітчасті
ця сорочка клітчаста (4)
⇒ треба звільнитися від цієї сорочки.

Однак і тепер емоційно забарвлені ознаки виявляються ніяк не пов'язаними з підставами ідентифікації. Ця особливість аналізу зберігається і тоді, коли ми повертаємось на рівень схеми умовиводу, абстрагуючись від прикладу:

$\Box \text{Act}(a)$
 $P(a)$
 $P(b)$ (5)
 $\Rightarrow \Box \text{Act}(b).$

Тут Act — предикат, який означає певну дію, P — ознака, за якою здійснюється ідентифікація, $\Box$ — оператор внутрішньої необхідності, який можна тлумачити як намір або інтенцію. Як бачимо, ця схема є невалідною і ніяк не пов'язує емоційно забарвлені ознаки з підставами ідентифікації. Однак тільки такий зв'язок міг пояснити перенесення емоційно навантажених смислів з одного об'єкта на інший. Отже, спробуємо знайти інтерпретацію, при якій з одного предмета на інший переноситься не

абстрактна ідентичність, але емоційно забарвлений смисл. З цією метою запропонуємо таку реконструкцію:

$$\begin{aligned} &\text{треба звільнитися від того, що ув'язнює} \\ &\text{клітчастість ув'язнює} \\ &\Rightarrow \text{треба звільнитися від клітчастості.} \end{aligned} \quad (6)$$

Абстрагуючись від нашого прикладу і повертаючись до мови логіки предикатів, отримуємо наступну реконструкцію практичного міркування:

$$\begin{aligned} &\forall x (Q(x) \rightarrow \Box \text{Act}(x)) \\ &Q(c) \\ &\Rightarrow \Box \text{Act}(c). \end{aligned} \quad (7)$$

Тут 'с' — константа, що вказує на об'єкт дії, а Q — предикат, що позначає емоційно забарвлену властивість. Зауважимо, що в реконструкціях (4) і (5) в якості констант використані власні імена, які функціонують як тверді десигнатори, тобто не змінюють об'єкта референції при переході від одного контексту до іншого. Натомість, в реконструкціях (6) і (7) використана дескриптивна константа — невизначений опис («клітчастість»), якому властива референційна двозначність. Схема (7) видається адекватнішою за (5) з таких причин: по-перше, вона явно пов'язує мотиваційний чинник — емоційно забарвлену властивість — із підставами ідентифікації (психологічна релевантність). По-друге, вона уникає залучення ідентифікації за *ad hoc* ознакою і, отже, не порушує принцип Оккама (метафізична стриманість). По-третє, і це найважливіший аргумент, вона з певного погляду є валідною, отже, не змушує нас вимагати від первинного мислення логічної неадекватності (герменевтична толерантність).

А саме, схема умовиводу (7) є валідною, якщо в ній дескриптивну константу 'с' тлумачити як твердий десигнатор. Щоб проілюструвати, як це пов'язано із особливостями палеологічного мислення, розглянемо інший приклад. Уявімо собі маленького хлопчика, який з певних (можливо, цілком міфологічних, або, за термінологією Арієті, палеологічних) причин боїться сусідського дядька Івана і тому уникає його. Очевидно, що наступна реконструкція є варіантом (7):

$$\begin{aligned} &\text{треба уникати того, що лякає} \\ &\text{дядько Іван лякає} \\ &\Rightarrow \text{треба уникати дядька Івана.} \end{aligned} \quad (8)$$

У такому вигляді, коли як константу використано власне ім'я, умовивід цілком валідний. Уявімо собі, однак, що хлопчик виріс і живе тепер зовсім в іншому місці, але в напівзабутих дитячих

спогадах продовжує панічно боятися дядька Івана, і, більше того, внаслідок перенесення емоційно навантажених смислів на несвідомому рівні побоюється всіх чоловіків із чорними вусами, адже дядько Іван мав чорні вуса, і ця обставина глибоко закарбувалася в дитячих спогадах. Наступний умовивід також є варіантом (7):

треба уникати того, що лякає
 дядько з чорними вусами лякає (9)
 /⇒ треба уникати дядьків з чорними вусами.

З погляду логіки вторинного мислення, цей умовивід невалідний, адже опис «дядько з чорними вусами» є референційно дво-значним: він відсилає до дядька Івана в засновку, а у висновку може вказувати на зовсім іншу особу, наприклад, на двірника будинку або на директора школи. Однак згадаємо, що однією з ключових рис первинного процесу Фройд вважав підміну зовнішньої реальності реальністю психічною. Якщо ми припустимо, що насправді існує один досконалий образ-ідея «дядько з чорними вусами», а дядько Іван та всі інші чоловіки з чорними вусами — це лише його екземпліфікації, то з погляду такої псевдоплатонівської онтології ідентичність різних дядьків один з одним є майже самоочевидною: вона легко простежується крізь екземпліфікаційні варіації, подібно до того, як із погляду фізики ідентичність того й самого матеріального предмета простежується крізь його просторово-часові варіації. Іншими словами, у світі псевдоплатонівської онтології ейдосів, або фантазмів, які мають суто ментальний спосіб буття, ми маємо справу із особливим твердим десигнатором — ментальним об'єктом «дядько з чорними вусами». Тоді умовивід (9) набуває наступної форми:

треба уникати того, що лякає
 «дядько з чорними вусами» лякає (10)
 /⇒ треба уникати «дядька з чорними вусами»

і виявляється *валідним* (лапки над дескриптивною константою вказують на те, що вона розглядається як псевдоплатонівський твердий десигнатор). Тобто ми переконалися, що за зазначених онтологічних припущень, властивих первинному мисленню, (9) виявляється валідним. Те саме можна стверджувати стосовно (6) і (7). Отже, нам вдалося в загальних рисах окреслити таку реконструкцію палеологічного (псевдометафоричного) перенесення смислів, яка не позбавляє носія палеологічного мислення логічної компетентності, але натомість вважає його прибічником суто ментальної онтології, так що атрибутована йому схема міркування є невалідною в прочитанні *de rebus*, і водночас валідною в прочитанні *de mente*.

ФЕНОМЕН ДІАЛОГУ

Епістемічний діалог

Термін «діалог» походить від грецького слова *dialogos*, «розмова, бесіда». Корінь цього слова, як і слова «діалектика», пов'язаний із давньогрецьким дієсловом *dialegomai*, що означає «обговорювати, висловлювати думку, міркувати». Арістотель в «Риториці» протиставляє діалог софістичному дискурсу (*epideiksis*), основним змістом якого є демонстрація красномовства та ораторської майстерності його учасників. Діалог, навпаки, має на меті пошук істини. Класичною формою такого «епістемічного діалогу» — діалогу як методу знаходження істини — є сократівський спір. Пояснюючи свій метод, Сократ порівнював його з «маєвтикою» — мистецтвом акушерки: він лише задає питання, а істину артикулюють його співбесідники. Насправді, мистецтво сократівського маєвтичного спору полягає в тому, щоб за допомогою низки вміло поставлених питань підвести співбесідника до суперечності й тим самим змусити його відмовитися від своєї початкової точки зору. Автори відомого сучасного довідника з психоаналізу зауважують, що подібний спосіб ведення бесіди психотерапевтом вважався б маніпулюванням [Томэ, Кэхэле, т.2. — С. 381]; адже платонівський Сократ не лише домінує над співбесідниками в розмові, але й, здається, найчастіше знає відповіді на свої питання заздалегідь.

Звісно, сократичний спір — це лише історично перша з описаних в літературі форм епістемічного діалогу. Уявлення про те, що діалог є методом встановлення істини — це одне з наскрізних переконань європейської культури. Середньовічна диспутація, яка протягом майже семи століть була центральною формою європейської університетської освіти, також є різновидом дослідницького діалогу. Не так давно переформулювання техніки середньовічної диспутації в термінах сучасної логіки предикатів першого порядку увійшло до канонічного корпусу як логічної, так і загальної семантики у вигляді так званої діалогової, або теоретико-ігрової семантики [Lorenzen, Lorenz, 1978]. Це означає, що твердження про комунікативну (власне, діалогічну — в сенсі гносеологічного діалогу як способу пошуку істини) генезу значень наших висловлювань має принаймні не менше прав на існування, ніж твердження про їхню нібито неодмінну причетність до платонівського універсуму теоретико-модельних структур.

В історичній перспективі середньовічна диспутація являє собою не лише своєрідну пра-форму сучасних наукових дискусій,

але й, у ширшому розумінні, методологічну основу пізнання дискурсу взагалі; в цьому сенсі будь-яке наукове дослідження необхідно є діалогічним. Діалогічний характер наукового обґрунтування влучно охарактеризував Людвиг Файєрбах: «Для доказу необхідні дві особи; доводячи, мислитель роздвоюється; він суперечить сам собі... Доводити — означає оспорювати... Діалектика не є монолог умоглядності..., але діалог умоглядності з досвідом. Мислитель є діалектиком лише тією мірою, якою він — супротивник самого себе. Засумніватися в самому собі — це найвище мистецтво і сила» [Цит. за: Библер, 1991. — С. 18].

Якщо тепер ми звернемось до психотерапевтичного діалогу і спитаємо: «Чи є психотерапевтичний діалог різновидом діалогу епістемічного?» — у випадку *психоаналітичного* діалогу відповідь буде позитивною. Як зазначають автори вже цитованого популярного довідника з сучасного психоаналізу, психоаналітичний діалог підпорядковується меті самоусвідомлення пацієнта та його свідомих учинків, спрямованих на відновлення психологічної рівноваги. В цьому сенсі корені психоаналітичного діалогу «глибоко уґрунтовуються в інтелектуальній історії Заходу» [Томэ, Кэхэле, т.2. — С. 381]. Звісно, особливість терапевтичного діалогу полягає в тому, що «швидкість подій» задає пацієнт: саме його епістемічна ініціатива — воля до самоусвідомлення — становить рушійну силу психотерапевтичного процесу.

Діалог як різновид спілкування

Основою вербального людського спілкування слугує розповідь — розмовний жанр, в якому оповідач створює текст. У монографії «Проблеми психологічної герменевтики» розповідь визначається як «процес розгортання наративної структури у зв'язний текст»; цей процес передбачає наявність автора і адресата [Проблеми, 2004. — С. 273]. Вочевидь, розповідь зазвичай є частиною ширшої події, — скажімо, бесіди, — в межах якої може відбуватись прояснення, переосмислення, аналіз, обговорення, продовження тощо всієї розповіді чи якихось її тем. Для наших цілей зручно уявляти розповідь у психотерапевтичному контексті: розповідь клієнта зазвичай містить афективне ставлення оповідача, спирається на його світогляд, особистісний міф — принаймні, саме така оповідь є значущою для терапевта. Бесіда, частиною якої є розповідь, дає змогу терапевтові, скажімо, прояснювати нюанси особистісного міфу клієнта, його «неусвідомлювані інтерпретаційні схеми» [Там само. — С. 271], аби краще зрозуміти психологічну проблему й обрати спосіб її подолання.

Здається, психотерапевтична бесіда, як ми її щойно описали, підходить під визначення діалогу як різновиду спілкування: діалог — це «комунікативний процес реальних або уявних партнерів, в ході якого відбувається ... виявлення точок зору, смислових позицій, ціннісних орієнтацій та особистісних смислів партнерів» [Проблеми, 2004. — С. 271]. Таке розуміння діалогу передбачає, що його результатом є синтез нового смислу. Таким чином, діалог — це не лише інтерпретативний, але й смислоутворювальний і, якщо можна так висловитися, «смислотрансформаційний» процес; тобто в діалозі смисли не тільки виявляються, але утворюються й зазнають змін. Більше того, можуть піддаватися аналізу, а, отже, і трансформації «неусвідомлювані інтерпретаційні схеми» співрозмовників. Вочевидь, коли ми стверджуємо, що діалог — це комунікативний процес, комунікацію треба тлумачити не у вузькому сенсі за М.С. Каганом — як імперсональне передавання інформаційних повідомлень, що не передбачає суб'єкт-суб'єктної взаємодії [Каган, 1988], — але в ширшому сенсі, як синонім *спілкування*, для якого характерним є особистісне звертання партнерів одного до одного. Отже, діалог — це процес осмисленого спілкування.

Подібним чином визначає діалог і В.А. Малахов: діалог — це «розподілений логос», тобто розподілена мова, слово, смисл, або «те, що перетинає межі окремого логосу, пов'язуючи його з іншим(и)» [Малахов, 2006. — С. 11]. Іншими словами, діалог — це істотний різновид спілкування, а саме — такий, в якому відбувається «зустріч двох логосів, двох смислів, двох розумових позицій» [Малахов, 1996. — С. 266]; звісно, така зустріч може відбуватися й у свідомості однієї людини — «умовний діалог». Діалог не сплавляє, не синтезує два смисли, але створює на їх основі особливий смисловий простір — «простір *між* думками-логосами» [Там само. — С. 274]. Цей простір складає основу творчого потенціалу людської думки, яка за своєю суттю є діалогічною. Водночас, діалогічне спілкування при такому підході обмежується рамками лише ментального світу, світу смислів. Спілкування ж як таке, вочевидь, виходить за межі діалогу, адже спілкування — це «стосунки цілісних суб'єктів» [Малахов, 2006. — С. 14]*.

Однак чи можна уявити собі *діалог без слів*?

* Детальніший огляд сучасних теорій діалогу та споріднених із ними етичних концепцій можна знайти у зазначеній ґрунтовній роботі В. Малахова [Малахов, 2006].

Діалог як міжособистісні відношення

Входження категорії діалогу до кола наук про людину пов'язано з іменами Мартина Бубера і Михайла Бахтіна. Суттєвою рисою бахтініанської концепції є посередництво мови: мова є носієм і основою діалогу. Коли ми говоримо про діалог як спосіб розуміння за Бахтіним, ідеться про розуміння тексту, або ж про розуміння особи *як* тексту. В літературі, однак, існує й інше тлумачення діалогу, згідно з яким діалог здебільшого відбувається не на мовному рівні, хоча й виявляється в знаках. Найкраще й найповніше цю позицію артикулював Мартин Бубер. Порівнюючи поняття діалогу в Бахтіна й Бубера, сучасні дослідники відзначають *надособовість* «діалогізму» Бахтіна [Майков, Козлов, 2004. — С. 372, 373]. Якщо в Бахтіна роль справжнього *іншого* відіграє мова, то в Бубера «інший» — це, безперечно, втілена особа. За Бубером, діалог — це насамперед не розмова, а зустріч, співприсутність двох. Відповідно, діалог — це не тільки спілкування двох людей, але насамперед їх відношення один до одного. Діалог виникає там, де двоє людей *звернені* один до одного, активно чи пасивно, свідомо чи несвідомо. Така «взаємна спрямованість внутрішньої дії» [Бубер, 1995. — С. 99] містить у собі можливість подолання людиною своєї частковості, можливість зцілення (досягнення цілісності)*.

З'ясуємо, що саме змінюється при переході від парадигми діалогу як процесу до парадигми діалогу як відношення, і чи насправді ця зміна є істотною. Насамперед зазначимо, що процес і відношення — різні *онтологічні категорії*: процес — це послідовність подій, пов'язаних певною причинною та просторово-часовою неперервністю; відношення — зв'язок між об'єктами, який в часі може лише постати чи зникнути. Вочевидь, це означає, що діалог як відношення фундаментальніший за діалог як процес, тобто діалог може проявлятися чи не проявлятися у процесі спілкування. Іншими словами, діалог як відношення постає радше як можливість спілкування, як спілкування в потенції. Це припущення підтверджує думка Бубера про те, що ознакою діалогу як відношення є «погляди, що спалахують між незнайомими людьми, які рівним кроком ідуть один повз одного у вуличному натовпі» [Бубер, 1995. — С. 97]. Адже ці погляди

* Ми прагнемо тут висвітлити лише ті аспекти буберівської метафізики, які пов'язані з поглядами Бубера на психотерапію. Повніший огляд концепції діалогу у Бубера можна знайти у цитованій роботі Малахова.

«відкривають одна одній дві схильних до діалогу [як процесу спілкування. — А.В.] натури» [Там само. — С. 97].

Теза про діалог як відношення імплікує ствердну відповідь на питання, поставлене наприкінці попереднього параграфа. Відношення між двома особами не може зводитись лише до мовно-мисленневих явищ, тобто за самою своєю природою воно має виходити за межі ментального і вербального планів, в якому зустрічаються або трансформуються думки й смисли. І справа не тільки в тому, що втілені особи можуть зустрічатися на позавербальному, зокрема на тілесному, рівні. Річ у тім, що там, де тільки ще інтерсуб'єктивно постає *можливість* спілкування, вже є присутнім діалог як відношення — діалог без слів, і навіть, можливо, без рухів. «Для розмови не потрібний звук, — пише Бубер, — не потрібний навіть жест. Мова може бути позбавлена всіх чуттєвих знаків і залишатись мовою» [Там само. — С. 95]. Характерна ознака діалогу — «взаємна спрямованість внутрішньої дії» [Там само, 1995. — С. 99], *зверненість* двох людей одне до одного. Зверненість не потребує мовного вираження, однак вона створює діалогічне відношення.

З реляційним тлумаченням діалогу пов'язана ще одна істотна риса буберівського світогляду, без якої навряд чи можна зрозуміти психотерапевтичні ідеї Бубера — *антименталізм*. За Бубером, життя людини може бути осмислене лише у зв'язку з базовим відношенням між самістю і світом; власне, це відношення, унікальне для кожної людини, і надає життю забарвлення, об'єму, вимірів — зрештою, надає сенсу. Однак перебувати зі світом у певних стосунках — наприклад, любити світ, чи твердо і чесно передстояти йому — означає приймати світ таким, як він є, «бути готовим до зустрічі з реальним світом з усією його моторошністю, усім його жахом і злом» [Friedman, 1991. — Р. 135]. У цьому контексті *менталізація* світу означає (1) редукцію самості до сукупності психічних станів суб'єкта (почуттів, емоцій, думок тощо), що з необхідністю тягне за собою (2) руйнування базового відношення «самість — світ» і (3) перерозташування світу, разом із самістю, всередині сукупності психічних станів суб'єкта. Відповідно, говорячи про «антипсихологізм Бубера», Фрідман має на увазі свідому відмову менталізувати світ, свідомий спротив менталізації і навіть відразу до неї.

Цілком природно, що антименталізм стосовно базового відношення «самість — світ» виявляє себе у Бубера також як антименталізм щодо відношень «Я — Бог» і «Я — Ти». Так, спротив менталізації Бога в яскравій формі виявився у Бубера в його

критиці юнгіанської інтерпретації релігії, згідно з якою Бог — це не реальна особа, але «автономний психічний зміст» [Там само. — Р. 356]. Що стосується відношення «Я — Ти», багато підтверджень підкреслено антименталістського його тлумачення знаходимо в творі Бубера «Діалог» (зауважимо, що в цьому творі означене відношення якраз має не теологічний, а цілком антропологічний, міжлюдський характер). Так, наприклад, Бубер пише, що в діалозі відбувається «усунення стриманості», «стрибок за межі обумовленості» [Бубер, 1995. — С. 96], що уможливорює подолання «неминучої односторонності» переконання або віри — «не на “світоглядному” ґрунті, а на ґрунті дійсності» [Там само. — С. 98]. Таким чином, діалог як міжособистісне відношення — це зустріч двох істот за межами світоглядів, переконань та інтерпретацій; зустріч на ґрунті дійсності.

ДІАЛОГ І ОСОБИСТІСНА ІДЕНТИЧНІСТЬ

Самість і благо

Для дослідження ролі діалогу у формуванні особистісної ідентичності звернімось до фундаментальної праці Чарльза Тейлора «Джерела себе» [Тейлор, 2005]. На думку Тейлора, коли ми говоримо про самість (*self*), ми не можемо обійтись без певної орієнтації стосовно блага: позиція особистості у стосунку до блага зумовлює те, ким вона по суті є [Там само. — С. 52]. Ключем до концепції «Джерел себе» є просторова метафора ідентичності: відповідь на запитання «Хто я?» вимагає визначення своєї позиції в моральному просторі, де постають питання про гідне й негідне, добре й погане тощо. Іншими словами, на відміну від домодерної людини, що визначала себе виключно в універсальних термінах, наші сучасники визначають себе шляхом *орієнтування* в просторі людських благ. Тейлор вдається тут до аналогії з орієнтуванням на місцевості: в обох випадках місце розташування уявнюється через співвіднесення з приступними орієнтирами [Там само. — С. 45—47].

Основними орієнтирами в моральному просторі, за Тейлором, є чітко визначені оцінки (*strong evaluations*), моральні системи координат (*frameworks*) і, зрештою, надблага (*hypergoods*). Розглянемо ці поняття детальніше. Чітко визначені оцінки — це «відмежування правильного від неправильного, кращого від гіршого, вищого від нижчого, які не набувають чинності завдяки

нашим бажанням, схильностям і виборам, а є незалежними від них і висувають стандарти, виходячи з яких ці останні можна оцінювати» [Там само. — С. 15]. Чітко визначені оцінки, звісно, мають позаконтекстуальний характер, саме тому вони створюють основу для етики. Артикульовані в етичній концепції, вони набувають статусу «якісних розрізень», тобто розрізень між добрим і поганим, гідним і негідним, моральним і аморальним тощо. Якісні розрізнення виокремлюють певні елементи моральної ситуації діяча — дії, мотиви, стилі життя тощо — як непорівнянно вищі за інші; в цій якості ці елементи набувають статусу «чітко визначених благ» (*strong goods*).

Звісно, предметом чітко визначеної оцінки можуть бути не лише окремі елементи людського життя, а й усе життя в цілому. Моральна система координат — це «те, завдяки чому ми створюємо духовний сенс нашого життя» [Там само. — С. 32]. Система координат «містить визначальну низку якісних розрізень. Думати, почувати, висловлювати судження в межах такої системи координат — означає діяти з відчуттям, що певний вчинок, спосіб життя або спосіб почування є непорівнянно вищим за інші, приступніші нам способи» [Там само. — С. 34]. Тейлор підкреслює, що модерний світ піддав сумніву системи координат. Традиційна людина визначала міру повноти свого життя, розташовуючи його на тлі тої чи тої беззаперечної структури — «світ слави в пам'яті і піснях роду, або поклик Бога, висловлений в Одкровенні, або ж, якщо взяти інший приклад, ієрархічний лад суцього в універсумі» [Там само. — С. 31]. На відміну від цього, в сучасному світі немає єдиної системи координат, яку можна було б вважати само собою зрозумілою, бо її поділяють усі; іншими словами, сучасна людина істотним чином перебуває «в пошуку» сенсу життя. Однак це не означає суб'єктивності чи відносності предмета пошуку.

Орієнтуючись у моральному просторі, ми не лише спираємось на чітко визначені оцінки та якісні розрізнення, що створюють несуперечливі системи координат. Часом, стверджує Тейлор, ми також змушені звертатись до благ «вищого порядку», які допомагають нам зорієнтуватись в розмаїтті різних, часто конфліктних, благ, кожне з яких визначається певним якісним розрізненням і, отже, мало б бути непорівнянно вищим за інші. Такі блага вищого порядку, що «не лише є непорівнянно важливішими за інші, але також дають точку відліку, з якої ці інші можна зважувати, виносячи судження та приймаючи рішення щодо них» [Там само. — С. 94], Тейлор називає *надблагами*. Надблага

надають точку опертя для того, що Ніцше називав «переоцінкою цінностей»: позиція, визначена надблагом, передбачає перетворення особистості й часто вимагає від неї заперечення своїх попередніх благ. «Люди, що підтримують ті чи ті надблага, тлумачать їх як щабель до вищої моральної свідомості» [Там само. — С. 96].

Проте що робить благо надблагом? Що змушує людей зберігати відданість певній системі якісних розрізень, часом докладаючи заради цього багато зусиль і йдучи на неабиякі жертви? Можна помітити, що надблага «часто вміщують суттєве посилення на істоти або реальності, що підіймаються над людським життям» [Там само. — С. 106, 107]. Парадигмальний приклад — теорія Блага у Платона. За Платоном, наші дії чи мотиви можуть бути добрими лише тою мірою, якою вони наснажені баченням розумного ладу достеменного буття, джерелом і принципом якого є Ідея Блага. Цей найвищий ейдос відіграє роль «морального джерела»: особливого блага, любов до якого «наснажує нас на те, щоб ми чинили й жили добре» [Там само. — С. 135]. Однак, на думку Тейлора, аналогічну роль — роль предмета любові й святобливості та водночас джерела наснаги відіграє не лише юдеохристиянський Бог, який в Августина заступає місце платонового найвищого ейдосу, а й певні новочасні моральні орієнтири, такі як ідеал раціональної автономії у Канта або ідеал надлюдини в Ніцше. В останніх випадках маємо вже не «істоти або реальності», а ідеї, розумові конструкції, які, тим не менше, в певному сенсі підіймаються над людським життям і здатні зворушувати, а отже, можуть набувати статусу надблаг.

Тейлор називає такі моральні орієнтири, що зворушують, спонукають і наснажують нас, «засадничими благами» (*constitutive goods*). Отже, особистісна ідентичність визначається позицією суб'єкта в моральному просторі, в якому остаточними орієнтирами й моральними джерелами є засадничі блага — надблага, розташовані в перспективі конституювання особистісної ідентичності. Відповідно, діапазон можливостей самості визначається тими моральними джерелами, які наявні в світі, або які особа здатна сприйняти.

Людина як діалогічна істота

Звернімо увагу на програмну тезу Тейлора про необхідну умову існування самості: «неможливо бути самістю на самоті» [Тейлор. — 2005. — С. 55]. Ця теза має принаймні три аспекти: вона стверджує важливість у визначенні особистісної ідентично-

сті (1) мови, (2) спільноти, (3) власне, діалогу. Розглянемо по-слідовно всі ці аспекти.

Перш за все, стати самістю можна лише через залучення до певної мови. Первісні значення важливих для нас слів — це значення, які ми сприймаємо від інших, а отже, *поділяємо* з іншими. Так, «я можу дізнатися, що таке страх, любов, туга, прагнення до цілісності тощо лише через спільний з іншими досвід» [Там само. — С. 55]. Вочевидь, у первісних ситуаціях — коли ми лишень вивчаємо мову — адекватне розуміння значення базується на узгодженості суджень. У нашому подальшому розвитку ми можемо вдатися до імпровізацій або новацій у використанні мови. Крім того, звісно, ми можемо не погоджуватися із співбесідниками. Однак усі ці модифікації можливі лише тому, що існує спільна семантична основа у спілкуванні — базовий набір мовних засобів, які ми поділяємо з іншими. Спільна основа містить не лише набір знаків, а й діапазон відповідних смислів.

З другого боку, мова — це лише засіб комунікації, засіб зв'язку з іншими. Те, що тварини передають одна одній у невербальний спосіб — за допомогою, скажімо, звуків, кольору чи рухів, — людина може виразити словом, хоча інші, тілесні, засоби артикуляції рівною мірою залишаються доступними людині. Більше того, людські мови дають змогу артикулювати абстрактні поняття, а це й уможливорює ідентичність особи. Процес ідентифікації особи здійснюється через наративи, як вербальні, так і невербальні. Однак важливо те, що ідентичність особи не можна сформулювати безвідносно до її оточення. Ї це не тільки тому, що ми поділяємо із своїми співбесідниками базові мовні засоби, але насамперед тому, що ми поділяємо із своїми однодумцями базові цінності. Тому «повне визначення ідентичності особи зазвичай містить у собі не тільки її позицію з моральних і духовних питань, але також певне посилення на визначальну спільноту» [Там само. — С. 56]. Визначальна спільнота — це коло людей, з якими ми поділяємо засадничі блага. Звісно, таке коло не обов'язково збігається з нашим безпосереднім соціальним оточенням. Навпаки, духовні традиції нашої цивілізації часто підтримують ідеал відсторонення від безпосереднього оточення, як ми можемо спостерігати на прикладі біблійних пророків і Сократа [Там само. — С. 56—57]. Визначальна спільнота може складатися з тісного кола однодумців, як це було, наприклад, у перших християн, або з носіїв певної духовної традиції, відсутньої сьогодні, але наявної в минулі часи і доступної, скажімо, через сакральні тексти.

Засадничі блага, навколо яких об'єднується та чи інша визначальна спільнота, можуть виокремлювати певні погляди, принципи, способи дії як кращі, гідніші, належніші тощо. Ми ще розглянемо у наступному підрозділі питання про те, яким чином здійснюється трансляція засадничих благ у часі від попередників до спадкоємців духовної традиції. Однак найбільш загальну відповідь на це питання можемо дати вже зараз: засадничі блага транслюються від людини до людини через діалогічне відношення. Тейлор, зауважуючи, що ми часто пасивно чи напівсвідомо запозичуємо надблага від свого оточення чи від тих, кого шануємо, наголошує, що «крізь усі ці складні посередницькі ланки зв'язок між баченням блага та його здатністю зворушувати нас не зникає. Авторитетні для нас постаті, засновники традицій, люди, які віддавали надблагам свою енергію та визначили їхнє місце в нашому житті — вони глибоко відчували їх» [Там само. — С. 108].

Таким чином, ідентичність особи формується не лише шляхом її орієнтації у просторі благ, але через *співорієнтацію* з іншими. Самість може існувати лише у співвіднесенні з іншими самостями і лише в мережах діалогу.

Діалог і зцілення

У березні 1957 року Бубер у Вашингтонській школі психіатрії прочитав чотири лекції під загальною назвою «Що може дати психіатрії філософська антропологія?». Морис Фрідман свідчить, що Бубер у своїх лекціях визначив «психологічне» як лише прихований додаток до діалогу, додаток, зміст якого цілком визначається тим, що Бубер називав «*Die Zwischen*» — цариною *між*людського, сферою «між». Їстотною проблемою, яка стосується цієї сфери, Бубер вважав розрізнення між «бути» і «здаватися» як двома модусами присутності людини у спілкуванні. Обидва ці модули пов'язані із впливом на партнера (співбесідника), тільки в одному випадку особа є повністю присутня як така, тоді як в іншому випадку вона бере участь у комунікації лише частково, певним чином, намагаючись «справити враження» [Friedman, 1991. — С. 361].

У термінах особистісної ідентичності це можна було б сформулювати так: якщо особа входить у комунікацію із вихідним зсувом ідентичності, ігноруючи певні свої істотні аспекти й підмінюючи цілісне самоусвідомлення ототожненням із своєю «показовою» частиною, то така спотворена ідентичність буде лише

підсилюватись у спілкуванні, що призведе до подальшої втрати цілісності. Однак особливість концепції Бубера полягає в тому, що саме сфера *між*особистісного (*Die Zwischen*) є первинною і визначає психіку; зокрема, особистісна ідентичність і навіть цілісність локалізуються *між* особами; тому і розщеплення на «бути» і «здаватись» — це радше не причина відсутності діалогу, а інший опис цієї відсутності. Вочевидь, настанова на діалог у міжлюдських стосунках є своєрідним буберівським відповідником налаштованості на уявлення підсвідомих змістів у класичному психоаналізі. Адже діалог, який вимагає від його учасників виходу за межі будь-яких Я-концепцій, тим самим долає відстань між «здаватись» і «бути». Тобто саме в діалозі актуалізуються приховані аспекти психіки. Ідею діалогу як способу набуття цілісності підтверджує й розвиває буберівська концепція несвідомого.

На думку Бубера, і Фройд, і Юнг, заперечуючи фізичність несвідомого у полеміці з фізикалістами, припустилися помилки, постулювавши виключно психічну природу несвідомого. Наслідком цієї помилки є пошук причин розладів — і шляхів їх зцілення — десь «всередині», «у глибинах», під шаром свідомості, у «замороженому» вигляді. Фрідман, спираючись на Бубера, розрізняє два типи несвідомого. Основний тип — це цілісність особи, що передує розподілу на фізичне і психічне, тіло і душу, зовнішнє і внутрішнє. Тобто, несвідоме виявляє себе водночас і фізично, і психічно. Звернімо увагу на те, що, скажімо, рукостискання є водночас і психічним, і тілесним актом. Отже, несвідоме здатне контактувати з несвідомим інших людей, але не через занурення у глибинні шари, а безпосередньо — «через рукостискання, через присутність у кімнаті» [Фрідман, 2005. — С. 96]. Другий, похідний тип несвідомого ґрунтується у розділенні особи на фізичне і психічне, зовнішнє й внутрішнє, буття й видимість тощо, і може виявлятися у витіснених формах, наприклад, у сновидіннях чи в діалозі з терапевтом. Іншими словами, саме брак цілісності особи веде до того, що несвідоме не виявляється безпосередньо через присутність, але набирає специфічних форм, відомих із класичного психоаналізу. Однак у діалозі, де завдяки повній присутності учасників цілісність певним чином бере гору, а всі розділення тимчасово зникають, здійснюється зустріч двох цілісних істот. Тому в діалогічній психотерапії, на відміну від класичного психоаналізу, мистецтво терапевта спрямоване не на усвідомлення витісненого, а на відновлення цілісності через зустріч. Завдяки діалогу клієнт зустрічається зі своєю цілісністю, і через те його особистісні розмежування, зокрема розмежування

між буттям і видимістю, втрачають свою нездоланність і отримують спонуку до трансформації.

Отже, за Бубером, діалог є істотно асиметричним, адже один з двох людей, що зустрічаються в терапевтичному діалозі, має більші ресурси зустрічі із основами власного буття і тому здатен «зцілити» — якимось чином передати досвід цілісності іншому. У післямові до другого англомовного видання «Я і Ти», яку Бубер написав невдовзі після вашингтонських лекцій, він пише про недостатність психоаналітичної проробки витіснених психічних змістів для відновлення «атрофованого особистісного центру» клієнта: це останнє завдання вимагає здатності терапевта бачити «неявну, приховану єдність душі, що страждає, проникливим поглядом лікаря» [Friedman, 1991. — Р. 368]. Бубер не теоретизує щодо того, яким саме чином відбувається зцілення через зустріч. Кожен може зцілитися, набути цілісності, і шлях до зцілення проходить через діалог — через чудо позасвітоглядної зустрічі з іншим. Однак що означає «зцілення»?

Дезінтеграція за Фройдом

З погляду гуманістичної психології, зцілення як мета терапевтичного процесу розкривається через низку цінностей, можливість гармонічного поєднання яких зазвичай визнають або принаймні не заперечують: самореалізація, автентичність, внутрішня узгодженість, усвідомлення себе, відкритість світові тощо [Vungental, 1964]. Можна вважати і так, що всі вищезначені цінності є різними описами, або аспектами, одного й того самого блага, що його, здається, цілком адекватно охоплює метафора набуття цілісності через зустріч. Із цього погляду буберівські погляди на психотерапію знаходять потужну підтримку як складова частина етосу гуманістичної психології та відповідної терапевтичної практики. Однак метафора зцілення залишається метафорою доти, поки ми не зрозуміємо конкретніше природу того розщеплення людини на «бути» і «здаватись», що її зцілює буберівський діалог.

Найвиразніше картину розщеплення дає класичний психоаналіз. Згідно з Фройдом, людиною рухають бажання, природа яких коріниться в сексуальних та агресивних інстинктах. Однак завдяки заміщенню, що являє собою захисний механізм, тваринні у своїй основі інстинкти почасти спрямовуються в соціально прийнятному напрямку (сублімація), а почасти — перестають бути предметом свідомості (витіснення). Таким чином, роздвоєність людини за Фройдом визначається напругою між при-

родними, біологічними бажаннями і неможливістю їх здійснення, між руйнівними інстинктами і вимогами соціальних стандартів, інтеоризованих у вигляді Супер-его. Придушені інстинкти, витіснені зі свідомості завдяки захисним механізмам, становлять потенційну загрозу психічній рівновазі людини.

Картині розщеплення, окресленій Фройдом, притаманний певний трагізм. Характерним для цієї картини є те, що людина в принципі *не може* бути цілісною. В кращому разі терапевт може скоригувати психічну діяльність людини так, як ремонтує машину механік, тобто домогтися більш-менш ефективного її функціонування до наступної психічної поломки. Однак про перспективу цілісності, тобто такого стану, при якому встановлюється певна гармонія між волітивною сферою та способом життя людини, — гармонія, що її знаходимо, наприклад, в аристотелівському ідеалі евдемонії, — при цьому не йдеться. Коментуючи цю обставину, Лакан порівнює Фройда з Лютером: обидва мислителі вважали, що людина є від природи злою; звідси трагічне відчуття неможливості морального ідеалу [Лакан, 2006. — С. 127, 128]. Іншими словами, якщо сублімація й несе людині покарання й заохочення, то це — лише приборкання бестії. Людські ідеали — це лише елементи Супер-его, що придушують справжню природу людини.

Аристотелівська етика передбачає три різновиди блага: корисне, приємне і шляхетне (*kalos*) [Kenny, 1992. — Р. 3]. На відміну від корисних благ, гарних заради чогось іншого, блага приємні та шляхетні гарні самі по собі. Задоволення в Аристотеля відіграє роль регулятивного принципу, який, на щастя, піддається вихованню, так що внаслідок розкриття, сказати б, божественного в людській природі добродішній людині приємно робити шляхетні вчинки [Аристотель, 2002. — С. 65]. Саме цього не передбачає світогляд Фройда, адже в «психоаналітичній» утилітаристській етиці засадничим принципом є задоволення інстинктів, яке й відіграє роль універсального блага: виходить, що все гарне є або корисним (гарним заради чогось іншого), або приємним (гарним *заради* задоволення), а про шляхетність не йдеться — йдеться лише про придушення або витіснення. У Фройда і Лакана немає блага як такого, тобто фройдівська етика не залишає можливості для шляхетного вчинку, робить шляхетність недоречною [Лакан, 2006. — С. 127]. З другого боку, фройдівське заперечення високого, «божественного» аспекту людської природи робить аристотелівську евдемонію практично неможливою [Там само. — С. 22]. Якщо природа людини обмежується сексу-

альністю та агресією (Лютер сказав би: людина гріхозна), то сублімовані блага — вигадані, штучні, і щастя людини в культурі навряд чи можливе. Трагічність такого погляду пов'язана з тим, що, власне, поза культурою людина не є людиною.

Звісно, висновок про несумісність психоаналізу Фрейда з аристотелівським евдемонізмом не можна автоматично екстраполювати на «посткласичний» [Лейбин, 2006] психоаналіз, у якому основний конфлікт особистості переосмислюється як спричинений культуральними та міжособистісними, а не інстинктуальними чинниками [Ялом, 1999. — С. 11]. Однак очевидно, що фрейдівська трагічна світоглядна рамка має властивість опиратися оптимістичним щодо евдемонії етичним концепціям і тому принаймні створює неабиякі труднощі для гуманістичного тлумачення психоаналітичної практики. В результаті маємо певну світоглядну дистанцію між, з одного боку, сучасними психоаналітичними теоріями, які добре пояснюють (в термінах переносу, заміщення, опору, захисних механізмів тощо) те, що можна назвати психодинамікою розщепленої особистості [Томэ, Кэхеле, 1996], і, з другого боку, сучасною психотерапевтичною практикою, в тому числі й психоаналітичною, адже ця практика визнає принаймні деякі блага як блага *per se*: самоздійснення, автентичність, внутрішню узгодженість тощо. Більше того, психотерапевтична практика, яка не несе обіцянки щастя, має не надто багато сенсу; отже, залишається сподіватись, що світоглядна дистанція, про яку йдеться, не є нездоланною.

Цілісність: одиничність чи множинність?

Інакшу концепцію цілісності дає аналітична психологія Юнга. Насамперед, уявлення про архетипові форми як своєрідну інфраструктуру психіки призводять до теорії особистості, цілком відмінної від фрейдівської. Якщо за Фрейдом особистість має потрібну структуру і складається з ід, его і супер-его, то Юнг розрізняє архетипи свідомості (персона та его), архетипи індивідуального несвідомого (аніма/аніmus і тінь), комплекси індивідуального несвідомого, а також самість (архетип цілісності). Відповідно, в юнгіанській психології психологічний розвиток особистості — *індивідуація* — розглядається як процес зміцнення зв'язку між его як центром свідомості і самістю — центром особистості. Цей процес супроводжується інтеграцією усіх архетипів індивідуального та колективного несвідомого. Індивідуація — це процес, в якому постає сутність людини. Для її здійснення необ-

хідно, щоб усі сторони особистості розвинулися й повністю сформувалися. За Юнгом, індивідуація втілює природну схильність людини до розвитку в напрямку стабільної єдності [Фрейджер, Фейдимен, 2001. — С. 101—103; Холл, Линдсей, 1999. — С. 97—100]. При цьому не йдеться про поглинання несвідомого свідомістю або, навпаки, про руйнування свідомості несвідомим; індивідуація передбачає визнання рівноцінності цих двох аспектів особистості, їх співпрацю, гармонізацію взаємних стосунків між свідомими й несвідомими змістами. Це уможлиблює рух від розщеплення й фрагментації психіки до цілісності й єдності людської душі [Лейбин, 2006. — С. 232—241]. При цьому самість уособлює індивідуальну сутність людини, вищу точку її психічного розвитку, ціль її духовного зростання. Зауважимо певну спорідненість юнгіанської самості з традиційним аристотелівським уявленням про *телос* — цільову причину особистісного розвитку, особисте призначення людини. Вочевидь, на відміну від фройдівської теорії розвитку особистості, ідея індивідуації за Юнгом добре поєднується з визнанням існування благ *per se*, що їх вимагає аристотелівський евдемонізм.

Загалом, юнгіанське тлумачення психодинаміки демонструє певну децентрацію структури особистості. Однак ця тенденція ще більше виявляється в «архетиповій» чи «імагінативній» психології Джеймса Гілмана. Поділяючи основні погляди Юнга на ключову роль образів у фіксації особистого досвіду, імагінативна психологія заперечує існування архетипів як сутностей. Згідно з Гілманом, будь-який образ може стати архетипізованим, якщо індивід надасть йому відповідної цінності; таким чином, архетипове — не річ, але спосіб існування образів в уяві. Водночас Гілман висловлює обережний сумнів щодо таких концепцій Юнга, як самість, індивідуація, цілісність як єдність — концепцій, які, на його думку, стверджують домінування єдиного центру особистості над розмаїттям психічних сил, що знаходять своє втілення в образах несвідомого [Хиллман, 2004. — С. 326]. Гілман вважає, що феноменологію люської душі найкраще виражають поліцентричні образи, такі, як скупчення зірок, іскор чи риб'ячих очей — образи, які репрезентують множинний характер психічного [Там само. — С. 163]. За Гілманом, завдання психотерапії полягає не стільки в об'єднанні різноманіття психіки у певну ієрархізовану єдність, скільки в інтеграції кожного фрагмента згідно з його власною природою; не стільки в індивідуації его стосовно самої, як вважав Юнг, скільки в релятивізації его через визнання поліцентризму особистості [Adams, 1997].

У зв'язку зі світоглядною опозицією між домінуванням єдиного центру та множинністю психічних феноменів Гілман формує концепцію «політеїстичної психології», яка, таким чином, слугує своєрідним світоглядним доповненням «імагінативної» парадигми. Політеїзм означає ствердження множинності голосів людської душі. За Гілманом, образи, скажімо, Артеміди, Персефони, Афіни та Афродіти створюють більш адекватний контекст для вираження й розуміння психологічної динаміки особистості, ніж уніфікований образ Марії, а образи Аполлона, Гермеса, Діоніса та Геракла реалістичніше передають психологію людини, ніж «будь-яка відокремлена ідея самості, окрема фігура Ероса, Ісуса чи Ягве» [Хиллман, 2004. — С. 164]. Відповідно, комплекс анімі/анімуса має для Гілмана більшу значущість, ніж юнгівська самість.

Звісно, концепція множинної особистості є не стільки інновацією Гілмана, скільки однією з важливих наскрізних тем двадцятого століття, нашим способом розпрощатися із культом прогресу та лінійного розвитку, характерним для попередніх часів. Дуже вдало цей настрій епохи висловлює Герман Гессе у своєму «Степовому вовку», коли зауважує, що Гаррі Галлер, який вірить, що в його душі співіснують вовк (темна частина) і людина (світла частина), водночас не бачить, що, крім вовка, у ньому «живе ще багато чого іншого, що не все те, що вміє кусатися, — вовк», що в ньому «живуть також лис, дракон, тигр, мавпа і райський птах» [Гессе, 1992. — С. 139]. Гессе вдається до сада як алегорії людської душі: «уявімо собі сад із сотнями різних видів дерев, плодів і овочів, з тисячами різних видів квіток. Якщо садівник, який доглядає цей сад, не знає іншого ботанічного поділу, крім «їстівні» й «неїстівні», то він... повириває найкращі квітки й вирубає найкультурніші дерева чи принаймні дивитиметься на них неприхильно, з ненавистю» [Там само. — С. 139—140]. Подібним чином, гуманістичні психологічні школи другої половини двадцятого століття часто наголошують на необхідності одночасної підтримки полярних особистісних якостей, таких, наприклад, як доброта і жорстокість, чутливість і цинізм, балакучість і мовчазливість, задля їх кращої інтеграції: «щоб розібратися в них, треба допомогти кожній частині проявити в усій повноті свої потреби й бажання, і водночас установити контакт із протилежною частиною і вперше відчутися своєю цінністю у новому союзі сил» [Польстер, Польстер, 1997. — С. 56].

Автори праці «Діалогічна самість у психотерапії» [The Dialogical Self, 2004], досліджуючи імплікації теорії плюралістичної

самості для психотерапії, пишуть про психотерапевта як про тимчасову позицію серед інших позицій внутрішнього репертуару клієнта. Реалістичне ставлення до поліцентризму душі зобов'язує терапевта до уважного виокремлення різних «голосів», різних часткових самостей із цього репертуару, а також змушує планувати терапевтичний процес не в термінах редукції множинності, але в термінах *додавання* нових позицій, співробітництва з існуючими «я», створення коаліцій, звільнення поневолених, але продуктивних сторін особистості тощо [Там само. — Р. 124—137].

Однак, незважаючи на всі ці сучасні тенденції, Гілман залишається автором, який чи не найкраще артикулював і чи не найпослідовніше відстоював парадигму множинної самості. Він запропонував концепцію імагінативної терапії, згідно з якою фантазія, уява, «переповідання» життя вивільнюють приспані ресурси особистості через те, що «дебуквалізують» застигли метафори домінуючого наративу, який претендує на абсолютну владу [Hillman, 1992; 2005]. Згідно з Гілманом, шлях до цілісності особистості пролягає через утримання від буквализму, утримання від остаточного вибору між альтернативними внутрішніми позиціями, через перебування у просторі фантазії, умовності, вигадки [Hillman, 2005. — Р. 109—113]. Фіктивна, контрфактична ідентифікація, доки не стає догмою, залишається потужним вивільнювальним ресурсом [Там само. — Р. 112].

ДІАЛОГ І ТРАНСЛЯЦІЯ СМИСЛІВ

Чинник спокуси

Нам вдалося з'ясувати, що діалог являє собою сприятливе середовище для формування особистості і найбільш природну рамку для досягнення цілісності. Наступна тема, яку ми розглянемо, стосується способів і ресурсів трансляції особистого досвіду в діалозі. Щоб розкрити цю тему, звернімося до «загальної теорії спокуси» Жана Лапланша [Laplanche, 1992; див. також Ранфельд, 2006].

Лапланш досліджує феномен *спокуси*. Спокуса, за Лапланшем, — це своєрідний залишок асиметричного спілкування двох людей, один із яких (спокусник) має більше досвіду, особливо досвіду, пов'язаного із розщепленням: несвідомого, витісненого, деформованого. Минуле кожної людини є присутнім у її теперішньому як ремінісценція, але в ньому завжди є «прогалини» — змісти, не інтегровані у свідомість; досвід, що перевершує здат-

ність особи до символізації, до означування, зрештою, до наративізації. Такими прогалинами можуть бути, наприклад, напівзабуті сцени таємничих і загадкових зустрічей, які особа не може повністю виразити і натомість несвідомо намагається інсценізувати, відтворити їх. Ці прогалини, таким чином, являють собою наслідок колишньої спокуси і основу розщеплення, але водночас — зародок подальшої спокуси. Інсценізуючи своє захоплене, але невиразне минуле, розщеплена особа спокушає того, чий досвід, своєю чергою, не може вмістити загадки. Таким чином поширюється «інфекція спокуси», стверджує Лапланш.

Той факт, що у терапевтичному процесі клієнт «розіграє перед нами свою історію замість того, щоб розповісти її нам», був добре відомий ще Фройді [Цит. за кн.: Польстер, Польстер, 1997. — С. 21]. Однак Лапланш першим висловив припущення, що в основі цього феномену лежить спокуса як певний інваріант міжлюдських стосунків, пов'язаний із трансляцією несвідомих змістів від однієї людини до іншої. Для дитини спокусником є дорослий, адже звернення дорослого до дитини «просякнуте несвідомим сексуальним значенням» [Ранефельд, 2006. — С. 149]. Але насамперед — це матір: наприклад, коли жінка дає своїй дитині груди, це не лише акт годування; вона інсценізує своє несвідоме, «вкладає свої фантазми про стать, відмінність, жагу, в... істоту, яка нічого не знає, що з цим робити, але мусить із цим щось робити» [Там само. — С. 150]. Спокуса під час материнського догляду становить неунікнений компонент людського досвіду; це — первинна спокуса, «пра-спокуса». Все, що відбувається в подальшому житті людини, певним чином співвідноситься з цією нездоланною таїною. Наслідком первісної спокуси є певна децентрація, розщеплення суб'єкта, пов'язане з неможливістю інтегрувати таємничий досвід. А нові асиметричні зустрічі в подальшому лише додають загадок.

Теорія Лапланша дає нам змогу уважніше поглянути на роль означування, символізації, вираження у психічній діяльності людини. Несвідоме, за Лапланшем, — це те, що людина не здатна оприятити. *Несвідоме — це невиразне*. Той досвід, який не можемо інтегрувати, ми натомість намагаємось означити, щоб хоч якось опредметити свої несвідомі мрії й бажання, щоб уявити несвідоме хоча б у символічній формі. Тому ми інсценізуємо своє несвідоме. Але звернімо увагу, що точка зору, згідно з якою несвідоме інсценізується у снах, мріях, фантазіях, симптомах, рисах характеру як загадка, що має безпосередній зв'язок із таємницями нашого минулого і «спокушає до пошуків рішення»

[Там само. — С. 151], дає не лише розуміння універсального механізму трансляції несвідомих змістів від людини до людини, але й певний ключ до творення культури як основного способу опредмечування людського досвіду: можливо, саме потреба в інсценізації власної психічної реальності спонукає нас до створення поезії, музики, живопису, — спонукає до творчої дії.

Досвід нескінченності

Людина має здатність сприймати світ у обсягах і вимірах, що значно перевершують її обмежену, скінченну природу. Про це влучно сказав В. Сильвестров: «Є знаменита картина Дюрера «Меланхолія» — зустріч часткового (душі) із Вічністю. Коли вони зустрічаються, і душа усвідомлює це, вона спалахує. Така реакція й є меланхолією, усвідомленням того, що ти стоїш перед нескінченністю» [Сильвестров, 2006]. Отже, користуючись дещо метафоричною мовою, можемо сказати, що людина у своєму земному житті стикається з нескінченністю, яка її вражає. Досвід нескінченності людина набуває тоді, коли зустрічається з таїною, з глибинами чи висотами, що породжують неясні й не вповні усвідомлювані бажання. Теза про несвідоме як невиразне означає, що бажання ці й не піддаються цілковитому опредмечуванню, тобто їхній зміст виходить за межі наявного людині світу. Однак водночас людина має потребу у вираженні подібного роду бажань, адже нескінченність не дає спокою, вона бентежить, вабить, непокоїть, спантеличує. Очевидно, прагнення до артикуляції, вираження, створення символів складає сутнісну рису людини. Знаки, витвори мистецтва, вчинки, описи екзистенційних подій, вербальні й невербальні наративи немовби «схоплюють» нескінченність, роблять її частково доступною для ремінісценцій, залучають до психічного вжитку. Отже, творча діяльність дає змогу оприявнити досвід нескінченності, залучити таїну до людського життя, зробити її доступною для інших — звісно, не вповні, а лише тою мірою, якою знак оприявнює означуване.

Особистий досвід зустрічей із «нескінченністю» — власне, із благами, що перевершують нашу власну природу і тому можуть слугувати нам моральними орієнтирами — має для нас *визначальне* значення в буквальному сенсі: він створює простір моральних орієнтирів, у якому ми визначаємо свою ідентичність [Тейлор, 2005]. Тейлор вважає, що в основі людської потреби у символічній артикуляції особистого досвіду лежить інший глибинний мотив — прагнення до втілення, до опредмечування цих

моральних орієнтирів, які в цьому сенсі водночас є «моральними джерелами», адже вони наснажують нас, спрямовують наше життя. Определені в культурі знаки стають носіями «досвіду нескінченності» для тих, хто розуміє відповідні мови, а знаково-символічна діяльність, артикуляція виступає в ролі універсального способу трансляції такого досвіду. Звісно, моральні джерела — це якраз аристотелівські блага *per se*, несумісні з фрейдівським тлумаченням динаміки розвитку особистості.

Натомість, існування моральних джерел цілком сумісно із «загальною теорією спокуси». Більше того, якщо Лапланш має рацію, то спокуса є, так би мовити, психологічним корелятом артикуляції моральних джерел: саме через спокусу здійснюється трансляція досвіду нескінченності, вона являє собою психологічний механізм залучення нових adeptів цього досвіду до подальшої трансляції. Іншими словами, творча діяльність є по суті діяльністю спокушання, а прагнення спокушати й спокушатися становить таку ж сутнісну рису людської природи, як і прагнення до втілення моральних джерел, що надихають нас. Власне, ці два прагнення взагалі важко відокремити: спокушаючись, ми стаємо провідниками певних не зовсім свідомих смислів, які становлять для нас благо, і прагнемо втілити їх у своїх діях, а втілюючи, мимоволі спокушаємо інших. Зауважимо, що блага, які зворушують і наснажують нас, цілком піддаються частковій артикуляції (ми можемо уявляти їх, наприклад, як волю богів чи янголів, або як особисте покликання), і навіть раціоналізації у вигляді ідеалів, принципів, настанов тощо. Раціоналізації, вочевидь, не тотожні таємничим благам, про які йдеться, але цілком придатні для їх означення, адже і в Тейлора йдеться про «зв'язок» чи «контакт» із моральними джерелами, хоча зміст джерел формулюється здебільшого у вигляді ідеалів та концепцій.

У кожному суспільстві, в кожній культурі є стататі, яких вважають провідниками досвіду нескінченності *par excellence* — ті, хто за характером своєї діяльності ближче торкається моральних джерел. У традиційному суспільстві це — жрець, шаман, священик; за часів модерності подібної ролі набуває поет, художник, взагалі митець і, в ширшому розумінні, майстер будь-якої творчої справи. Майстер розташований ближче, ніж учень, до невиразного, до джерел буття, він краще вміє втілювати невиразні джерела буття у повсякденному житті, і через цю свою майстерність він спокушає інших. Майстер — це *витончений* спокусник.

Зауважимо: якби ми тлумачили слово поета чи проповідь священика, за Фрейдом, в термінах сублімації первісних інстин-

ктів, це було б явне спрощення, очевидна примітивізація тих моральних джерел, які через це слово оприявнюється. Але коли ми говоримо, що поет чи священик спокушає своїм словом, а майстер спокушає своїм витвором, про примітивізацію чи біологічну редукцію аж ніяк не йдеться, а натомість відбувається універсалізація спокуси за межі чистої еротики, переосмислення спокуси як неодмінної компоненти людських відносин і повноцінного явища людського духу. Нескінченність, так само як і інші таємниці, передається через спокусу. Діалог, «зустріч на ґрунті дійсності», — це необхідна умова трансляції будь-яких таємничих благ. Саме через відношення діалогу ми встановлюємо безпосередній контакт із досвідом іншої людини, і це уможливорює наше залучення до потаємних порухів її душі.

Генеалогія джерел

Розглянемо тепер питання про базові смислові ресурси сучасної людини. Йдеться про те, що сучасна людина має доступ до широкого спектра засадничих благ нашої цивілізації; всі вони можуть слугувати моральними джерелами, до яких ми приєднуємось і які сприймаємо в діалозі. Огляд панорами засадничих благ в їхній історичній спадкоємності знаходимо в уже цитованій роботі [Тейлор, 2005].

За Тейлором, засадничі блага мають культурно-історичний характер і постають «завдяки поступовому витісненню з перебігом історії попередніх, менш адекватних поглядів — подібно тому, як новочасна наука постала внаслідок критичного витіснення домодерної науки» [Тейлор, 2005. — С. 64]. Тобто еволюція моральних джерел нашої цивілізації відбувається тому, що люди час від часу здійснюють «переоцінку цінностей» у культурно-історичному, а не лише в особистісному масштабі. Перехід від одного засадничого блага до іншого має характер, аналогічний «зміні парадигм» у науці за Куном, але з однією істотною відмінністю: «переоцінки» засадничих благ ніколи не є остаточними для всіх, а лише розширюють простір людських моральних орієнтирів, тим самим примножуючи й коло моральних дилем. Жодна з «переоцінок» не є переконливою для всіх; отже, з перебігом історії процес орієнтування в моральному просторі ускладнюється, а ідентичність неминуче драматизується.

Огляд генеалогії новочасних моральних джерел у Тейлора починається з платонівської доктрини самоопанування через розум. Тейлор застерігає проти анахронічного тлумачення принци-

пу гегемонії розуму: раціональність у Платона означає передусім неспотворене бачення розумного ладу суцього, який угрунтовується в Ідеї Блага, а не прийняття рішень, незважаючи на почуття та бажання, згідно з «правильними» процедурами, як це може здаватися модерним читачам Платона. Взагалі, домодерному мисленню притаманне онтологічне тлумачення розуму, при якому критерії раціональності надаються неспотвореним баченням світового ладу — «онтичного логосу», ладу Ідей чи трансцендентної реальності. Тейлор називає це «змістовною концепцією розуму» [Там само. — С. 121]: згідно із змістовною концепцією, бути раціональним — це адекватно сприймати певне онтичне моральне джерело. Зокрема, для Платона моральне джерело становить Ідея Блага.

Августин не лише ставить на місце Ідеї Блага християнського Бога, а й уперше утверджує самість як об'єкт досвіду першої особи, як осередок присутності особи для себе самої. Тейлор називає такий підхід «позицією граничної рефлексивності» [Там само. — С. 130]. Із прийняттям цієї позиції було здійснено важливий «поворот до себе», який «зробив мову внутрішнього виміру непереборною» в питаннях моральної орієнтації [Там само. — С. 131]. Згідно з Августином, те, чого ми потребуємо — моральне джерело, — лежить всередині, «у внутрішній людині». Однак концепція Августина так само змістовна й онтоцентрична, як і концепція Платона: в глибині себе ми знаходимо неспотворене бачення космічного ладу, в осередку якого — Бог.

Декарт водночас успадковує августиніанську спрямованість до внутрішнього виміру й радикально змінює її характер. У механістичному світі післягалілеєвської науки лад суцього вже не може бути втіленням Ідей, тому в картезіанському космосі немає місця для онтичного логосу. Декарт «розташовує моральні джерела всередині нас самих» [Там само. — С. 143]. Інтерналізація моральних джерел пов'язана в Декарта також із переходом до того, що Тейлор називає «процедурною раціональністю» [Там само. — С. 156]: щоб бути раціональним, треба не мати рацію стосовно ладу суцього, як це було для Платона й Августина, а мислити відповідно до певних процедур. Більше того, людський розум має прагнути «до звільнення від світу й тіла та до прийняття інструментальної позиції щодо них» [Там само. — С. 155]. Цей «перехід від змісту до процедури, від ладу віднайденого до створеного» [Там само. — С. 156] лежить біля витоків новочасного канону раціональності як процедурного міркування. Декарт уперше проводить межу між раціональністю й істиною; ця межа, наразі тон-

ка й непевна, надалі стане міцною скелею, на якій буде зведено палац інструментального розуму.

Подальша еволюція моральних джерел, згідно з висновками Тейлора, поділяється на дві потужні гілки. З одного боку, від Лока бере свій початок «раціоналізоване християнство», яке пізніше трансформується в «радикальне Просвітництво» утилітаристів. У межах цієї гілки відбувається формування ідеалу автономного індивіда — носія інструментального розуму. Цей ідеал вимагає, щоб будь-яке джерело епістемічного чи морального авторитету як у зовнішньому світі, так і в структурі особистості діяча було предметом можливого контролю з боку цього діяча. В результаті індивід «звільнюється» від будь-яких прив'язок до тіла й світу, але водночас втрачає будь-які істотні риси ідентифікації й внаслідок цього набуває ознак суто формального осередку контролю. Тейлор влучно називає цей ідеал «точковою самістю» [Там само. — С. 161].

З другого боку, ранньопротестанське «утвердження звичайного життя» було підхоплено й розвинуто Руссо й романтиками в їхній критиці процедурного розуму. В результаті сформувалося стійке модерне уявлення про те, що у внутрішніх глибинах кожної людини є індивідуальна природа, яка потребує самоздійснення через вираження. Постав ідеал «експресивної самості», яка вбирає в себе — через емоційну насиченість і багатство почуттів — усю природу, весь світ. Цей ідеал значно трансформувався в двадцятому столітті, вибравши модерністське заперечення романтизму. З'явилося нове бачення змісту «внутрішніх вимірів», пов'язане радше з особистісним досвідом, аніж із первісною природою, але базова ідея залишилася незмінною: саме через виражальне самоздійснення людина може артикулювати найглибші, найпотаємніші виміри реальності. Якщо точкова самість «об'єктивує» будь-які аспекти дійсності, відсторонюючись від них, то експресивній самості, навпаки, приступні будь-які значущі універсальні смисли, хоча вони й висловлюються в суб'єктивний спосіб.

Внутрішній досвід чи діалог?

Останній момент потребує пояснення. У зв'язку з модерною інтерналізацією джерел Тейлор пише про прагнення «здобути зв'язок із моральними та духовними джерелами через використання творчої уяви» [Там само. — С. 490]. Це прагнення повною мірою знаходить своє втілення в «епіфанічному» мистецтві, спо-

чатку романтичному, згодом модерністському. В цьому різновиді мистецтва, характерному саме для сучасної епохи, витвір мистецтва набуває засадничого, майже сакрального статусу для нашої моральної орієнтації: він «стає засобом відкрити нам присутність чогось, що інакше було б недосяжним і має найвищу моральну чи духовну значущість» [Там само. — С. 419]. Але сталося так, що сьогодні, внаслідок інтерналізації моральних джерел, «загальнодоступний космічний лад смислів неможливий» [Там само. — С. 512]. Тому епіфанічне мистецтво не може уникнути позначеності особистим: «предмет не дозволяє мови, яка уникла б особистого відгуку» [Там само. — С. 512]. Неминуча суб'єктивність сучасних мов артикуляції значущих смислів — важлива теза концепції Тейлора. Він вважає основним результатом свого дослідження розробку філософської мови «глибинного особистого відгуку» людини на одвічні людські моральні запитання [Там само. — С. 512]. Іншими словами, він стверджує, що лише в термінах епіфанії, моральних джерел, розутілення, наснаження тощо ми можемо сьогодні говорити про те, про що давні мислителі говорили в термінах контакту з ладом сущого, онтичним логосом або Богом. Тейлор сподівається, що усвідомлення цієї спадковості джерел надасть сучасній людині можливість відновити зв'язок із притлумленими моральними орієнтирами.

Те, що Тейлор називає «інтерналізацією джерел», безпосередньо підводить нас до проблеми змісту внутрішнього досвіду особистості. С. Хоружий підкреслює центральну роль внутрішнього досвіду (*Selbsterfahrung*) як «досвіду інтенційності» для феноменологічної інтерпретації аскетичних практик [Хоружий, 1998. — С. 195 і далі]. Внутрішній досвід, за Хоружим, — це насамперед усвідомлення власних внутрішніх імпульсів; таке тлумачення дає змогу уникнути відомої поствітгенштайнської критики поняття «внутрішнього виміру» особистості як порожньої абстракції. Зміст внутрішнього досвіду становлять не сутності, а аспекти існування — людські дії, порухи, прагнення. «Людина дана сама собі лише у своїх проявах, діяльності, динаміці, її самоспостереження змістовне лише тоді, коли воно спрямовується на цю динаміку» [Там само. — С. 196, 197]. Предметом уваги Хоружого є досвід особистісної трансформації; це певною мірою робить його підхід зіставним із аналізом Тейлора. Як у Тейлора, так і в Хоружого в осередку феноменологічного аналізу перебуває діалог. У Хоружого це — діалог людини з «Актом Божого Буття» [Там само. — С. 214], в процесі якого особа прагне здолати межі буття наявного. Тейлору йдеться про динамічний «контакт» чи «зв'язок»

людини з моральними джерелами. Ми бачили, що цей зв'язок здійснюється через міжлюдське діалогічне відношення, яке уможливорює трансляцію надблаг.

Для нашого аналізу цікавим є висновок про те, що діалог становить глибинний зміст внутрішнього досвіду особистості. Намагаючись досягнути досвід нашого партнера по діалогу, ми нібито занурюємось у його «внутрішні глибини», проте, всупереч очікуванню, не знаходимо там сталої форми, але опиняємось на перехресті нескінченних діалогічних мереж.

ПСИХОТЕРАПЕВТИЧНИЙ ДІАЛОГ ЯК СПОСІБ ВІДНОВЛЕННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ

Діалогічна психотерапія

Цікаву інтерпретацію ідей Бубера у психотерапевтичному контексті пропонує Морис Фрідман [Friedman, 1985; Friedman, 2002; Фрідман, 2005]. Він вважає, що істотну передумову формування особи становить її причетність — «причащення» — до спільноти інших людей. Відповідно, причиною багатьох психічних проблем є «непричащення» або «недостатнє причащення». Звідси постає можливість «причащувальної терапії», яка допомагає відновити особистість через діалог [Фрідман, 2005. — С. 98]. Саме такий зміст має концепція *діалогічної психотерапії*, що її артикулює Фрідман. З погляду діалогічної психотерапії, будь-яка психологічна проблема є проблемою людських взаємовідносин.

Відповідно, для Фрідмана, як і для Бубера, діалог — це насамперед *міжособистісне відношення*. Наводячи у своїй статті [Friedman, 2002] приклад застосування діалогічної психотерапії зі своєї практики, Фрідман підкреслює, що основною метою його терапії була допомога клієнтці, 40-річній Доун, у її входженні до відносин довіри з іншими. Відповідно й засобом терапевта була побудова з клієнтом діалогічних відносин довіри. Міжособистісне відношення в цьому контексті являє собою певну, так би мовити, «рамку», в межах якої відбувається спілкування; зокрема, рамка діалогу дає змогу терапевтові варіювати стратегії «підтримки, полегшення, протистояння, мовчання, запитування» тощо [Friedman, 2002. — Р. 24]. З другого боку, спроби Доун установити відношення з терапевтом за звичним для неї психологічним взірцем невротичного підкорення «чоловічій владній особі» [Там само. — Р. 25] зазнають поразки, бо наштовхуються на супротив рамки, адже цей патерн (підкорення) виходить за межі діалогу.

Діалогічна психотерапія являє собою напрямок, в якому центральною методологічною засадою є зцілення через зустріч, незалежно від того, до яких психотерапевтичних технік вдається при цьому терапевт [Friedman, 2002. — Р. 11]. Фрідман наголошує, що діалогічна психотерапія — не психотерапевтична школа, але «рух, що мав своїх представників та першовідкривачів у багатьох головних школах психіатрії» [Там само. — Р. 26]. У межах цього руху він розрізняє, з одного боку, «терапевтів діалогу», які надають достатньої ваги «зціленню через зустріч» терапевта й клієнта, хоча й не кладуть діалог в основу терапевтичного процесу, та, з другого боку, власне «діалогічних психотерапевтів», які ставлять «зцілення через зустріч» у центр свого розуміння терапії. До першої групи належать Карл Юнг, Людвіг Бінсвангер, Гаррі Гантріп, Карл Роджерс, Роналд Лейнг, Сідні Журард, Ролло Мей, Гейнц Когут, Ірвін та Міріам Полстер, Джеймс Б'юджентал, Ірвін Ялом, Роберт Столоров та інші [Там само. — Р. 12, 13]. Або, в термінах терапевтичних шкіл, серед терапевтів діалогу можна назвати послідовників Роджерса, екзистенційну психотерапію, гештальттерапію, частково послідовників Юнга (серед яких Фрідман особливо виділяє Джеймса Гілмана й Ганса Труба), а також так звану міжперсональну школу в психіатрії, що бере свій початок від Адлера, Саллівена та Фрома [Фрідман, 2005. — С. 94, 95]. Серед власне «діалогічних психотерапевтів» Фрідман називає Ганса Труба, Леслі Фарбера, Річарда Гікнера й Вільяма Герда, а також прибічників реляційного аналізу (Льюїс Арон, Отто Ранк) та контекстуальної терапії (Іван Босормені-Надь). Фрідман наголошує на взаємовпливі та переплетенні різних шкіл психотерапії під знаком діалогу. Об'єднавчою ідеєю при цьому слугує думка Бубера: «усе справжнє життя — це зустріч» [Friedman, 2002. — Р. 33].

Ключове розмежування між діалогічною психотерапією й психотерапією Роджерса пов'язано з протиставленням «включення» (inclusion) за Бубером, з одного боку, і роджерсівської емпатії з другого. Фрідман зауважує, що стан емпатії — цілковитого «переходу на другий бік» — змушує нас у певному сенсі втрачати свою ідентичність, у той час як ідентифікація змушує сконцентруватись на собі й через те обмежує сприйняття іншого. В обох випадках нам не вдається досягнути окремішності іншої людини, а отже, ми не можемо підтримати партнера з діалогу в його унікальності (звісно, йдеться про терапевтичну підтримку). Включення, на противагу емпатії, сполучає цілком реалістичне уявлення внутрішнього світу партнера з тим, що ми повністю зали-

шаємось на ґрунті свого власного буття [Friedman, 2002. — Р. 18, 19]. Власне, «включення» — це включення іншого до обрію буття особи. Лише такий підхід дає змогу здійснити терапевтичну підтримку. Інша відмінність позиції Бубера — Фрідмана від поглядів Роджерса (однак, пов'язана з попередньою) має не методологічний, а аксіологічний характер: Фрідман зазначає, що в Роджерса метою й засадничою цінністю терапевтичного процесу є самореалізація його учасників (насамперед, клієнта); разом із тим, стверджується значущість відносин «Я — Ти». Обидві цінності Роджерсу певним чином вдається узгодити. Однак Фрідман вважає, що аксіологічний конфлікт існує. «Не те, що обидва принципи не можуть існувати разом, але ви маєте вибрати, що є метою, а що — додатковим продуктом» [Фрідман, 2005. — С. 93].

У роботі «Цілющий діалог у психотерапії» [Friedman, 1985] Фрідман виокремлює «десять елементів діалогічної психотерапії», які задають простір психотерапевтичного діалогу. Перший елемент — це *міжособистісна* природа людських стосунків: терапевтичний діалог вимагає насамперед визнання онтологічного виміру зустрічі, який ми часто не помічаємо внаслідок звички поділяти світ на внутрішнє й зовнішнє. Другий елемент — визнання реальності *діалогічного* як істотної грані людського буття, яка поєднує нас з іншими особистостями. Третій елемент — визнання фундаментальності відносин «Я — Ти». Четвертий елемент — визнання того, що лише *зцілення через зустріч* може відновити атрофований центр особистості. П'ятий елемент — це *несвідоме* у його буберівському розумінні; шостий — *екзистенційна вина*, яку Фрідман, услід за Бубером, відрізняє від невротичної вини і вважає важливим ресурсом зцілення [Friedman, 2002. — Р. 17, 18]. Сьомий елемент — *включення*: спосіб ставлення до іншого, що відрізняється як від емпатії, так і від ідентифікації. Восьмий елемент діалогічної психотерапії — це *проблематика взаємності*; центральна проблема в цій сфері полягає в пошуку оптимального обсягу взаємності між терапевтом і клієнтом [Там само. — Р. 20, 21]. Дев'ятий елемент — це *підтримка*; її можна досягнути лише на основі включення. Нарешті, десятий елемент — це *діалог «пробних каменів реальності»*. Фрідман пише, що кожна людина має свій власний унікальний критерій («пробний камінь») реальності. Жахливий вибір, що постає перед багатьма людьми, що мають психічні проблеми, полягає в тому, щоб або залишитись вірним своєму власному баченню («пробному каменеві») реальності, але не зустріти розуміння інших та бути ізольованим від спільноти, або встановити зв'язок з іншими,

втривавши свій унікальний погляд на світ. На думку Фрідмана, мистецтво терапевта вимагає не стільки володіння сократівською діалектикою чи життєвою мудрістю (хоча останнє й не завадить), скільки здатності вивести клієнта за межі «жахливого вибору» [Фрідман, 2005. — С. 99]. Мета терапевтичного процесу великою мірою полягає саме в тому, щоб відновити безпосередні стосунки особи зі своїми «пробними каменями реальності» [Friedman, 2002. — Р. 22].

Вільям Герд додає до десяти елементів діалогічної психотерапії одинадцятий: *особистісне спрямування* [Heard, 1993]. Герд наголошує, що за діалогічного підходу розвиток особи клієнта здійснюється не на основі інтроспективної самореалізації і не внаслідок навіювання з боку терапевта, але розгортається в процесі діалогу між ними. У пізніх роботах Фрідман додає цей одинадцятий елемент Герда до своїх «десяти елементів діалогічної психотерапії».

Таким чином, концепція Фрідмана ставить до центру терапевтичного процесу два фундаментальні елементи: підтримуючу присутність «іншого» та причетність до спільноти. Ці елементи створюють основу особистості як такої; без них повноцінний особистісний досвід неможливий. Що радикальнішою є «непричетність» до оточення, вважає Фрідман, то складніше її подолати. «Насправді, якби вона була дуже радикальною, ви б узагалі не могли жити. Якби вона було дещо менш радикальною, ви могли б стати аутичним індивідом, але не особою. Той факт, що ми є більшою чи меншою мірою особами, означає, що ми більшою чи меншою мірою «причетні». Отже, для нас є надія». Таке бачення передумов особистісності призводить до висновку про засадничий характер «присутності» в психотерапії й дає змогу дивитися на питання вибору терапевтичних засобів як на здебільшого інструментальне. З погляду діалогічної психотерапії, в терапевтичному процесі важлива не така чи така цілеспрямована корекція психологічних станів, а насамперед те, що цей процес має базуватися на підтримчій присутності й спрямовуватися на відновлення цілісності особистісного досвіду людини через досягнення її причетності до спільноти.

Герменевтика терапевтичного діалогу

Інтерсуб'єктивна реальність має знакову, символічну природу. Все, що відбувається у просторі *між* людьми, у буберівському *Die Zwischen*, спирається на знаки та їх інтерпретації. Кажучи

про те, що мова може бути позбавлена *чуттєвих* знаків [Бубер, 1995. — С. 95], Бубер аж ніяк не заперечує наявності самої мови діалогу — знакової системи, яка слугує посередником у найбезпосереднішому з людських відносин — діалозі. Взагалі, хоч би як ми протлумачили поняття наративу — чи то реалістично, як послідовність подій, радше ніж їх сюжетний опис, чи то в дусі гештальт-психології, як послідовність змін певних «фігур» на «тлі» свідомості, чи, у відповідності до буберівської настанови неов'язковості чуттєвих знаків, як послідовність майже неоприймаваних внутрішніх порухів, людина за своєю суттю залишається істотою, що створює наративи. Тому й історію життя особи в певний фіксований момент часу можна уявити собі як своєрідне «дерево наративів», стовбур якого формується прожитим минулим, а гілки являють собою можливі варіанти продовження особистої історії.

Загадкове минуле асиметричних стосунків, сповнене смисловими прогалинами й непридатне до символізації, але захопливе й бентежне, що його людина прагне інсценізувати, може являти собою своєрідний «фантомний наратив»: він болить, як може боліти відтята кінцівка, але в ньому немає життя. Однак не кожна таємниця минулого має ілюзорний, фантомний характер; деякі таємниці можуть містити «досвід нескінченності», спонукати до творчої дії й нести обіцянку особистої цілісності. Тому, на відміну від трагічного фрейдівського розщеплення між руйнівним інстинктом і вимогами Супер-его, розщеплення, спричинене ілюзорною або деструктивною спокусою, цілком може бути подолане через заміщення об'єкта спокуси на більш шляхетний. Тою мірою, якою ми можемо обирати моральні джерела, краще спокушатися піднесенням, ніж негідним. Загалом, критерії якості того, що нас надихає й бентежить, задаються нашим вихованням і культурою, до якої ми належимо. Але в межах терапевтичного процесу немає іншого критерію життєдайності моральних джерел і пов'язаних із ними наративів, окрім особистості терапевта.

Мистецтво терапевта полягає в тому, щоб відрізнити живі пагони майбутнього розвитку від фантомних наративів. Терапевт не чинить спротиву нав'язливим фантомним ідеям. Натомість, через установлення відносин довіри він створює безпечне середовище, в якому рана відтятої гілки загоюється і фантоми поступово зникають. Окрім того, терапевт, спираючись на відомий клієнтові досвід нескінченності, породжує й підтримує нову спокусу зцілення. Ця спокуса стає викликом, який вимагає від клієнта відповіді на ґрунті дійсності, повертає його в «тут і тепер»;

отже, на місці рани, пов'язаної з фантомним наративом, продовжують рости нові пагони дерева життя. Нарешті, безумовна доброзичливість, буберівська підтримка-утвердження (*confirming*) надає сил у цьому рості.

Таким чином, нам вдалося проаналізувати психодинаміку розщеплення і цілісності в реляційних — інтерсуб'єктивних — термінах, таких, як діалог, спокуса, цілісність, нескінченність (як метафора асиметричного співвідношення між об'єктом і суб'єктом сприйняття) тощо. Зокрема, можемо зробити висновок, що у психотерапевтичному діалозі відбувається трансляція досвіду цілісності, під якою ми розуміємо не-розщепленість особи на «бути» і «здаватись», «свідомість» і «підсвідомість» тощо. Психотерапевт — це майстер цілісності, він за своїм статусом перебуває у ліпших стосунках із несвідомими джерелами своєї психіки, ніж звичайна людина. По суті, у психотерапевтичному діалозі клієнт інтерпретує досвід терапевта як досвід цілісності і «приєднується» до нього, тобто ідентифікує себе як можливого носія аналогічного досвіду. Внаслідок цього «зцілення», набуття цілісності, і дійсно стає можливим.

Повертаючись до метафізики особистості, можемо констатувати, що саме діалогічна психотерапія з її практикою зцілення через зустріч слугує тим метафізичним експериментом, який підтверджує тезу про глибинний зв'язок між причетністю особистості до діалогічних мереж, її самототожністю та її спроможністю оперувати смислами за допомогою знаків.

* * *

Аристотель. Нікомахова етика. — К.: Аквілон-Плюс, 2002.

Берков В.Ф., Яскевич Я.С. Культура діалога. — Минск: ООО «Новое знание», 2002.

Библер В.С. От наукоучения — к логике культуры. — М.: Изд-во политической литературы, 1991.

Бубер М. Діалог // *Бубер М.* Два образа веры. — М.: Республика, 1995.

Гессе Г. Сіддхартха: Повість; Степовий Вовк: Роман. — К.: Молодь, 1992.

Каган М.С. Мир общения: Проблема межсубъектных отношений. — М., 1988.

Лакан Ж. Семинары. — Книга 7. Этика психоанализа. — М.: Гнозис/Логос, 2006.

Лейбин В. Постклассический психоанализ. Энциклопедия. — Т. 1, 2. — М.: Территория будущего, 2006.

Майков В., Козлов В. Трансперсональная психология: Истоки, история, современное состояние. — М.: ООО «Издательство АСТ» и др., 2004.

- Малахов В.А.* Етика спілкування. — К.: Либідь, 2006.
- Малахов В.А.* Етика: Курс лекцій. — К.: Либідь, 1996.
- Менжулін В.* До історії взаємовідносин філософії та психіатрії: психоструктуралізм Сільвано Арієті // *Філософська думка*. — №2, 2005. — С. 30—50.
- Польстер И., Польстер М.* Интегрированная гештальт-терапия. Контуры теории и практики. — М.: Независимая фирма «Класс», 1997.
- Проблеми психологічної герменевтики. / За редакцією Н.В. Чепелевой. — К.: Міленіум, 2004.
- Ранефельд Й.* Групова аналітична ситуація. Спокуса. Таємниця. Загадка. // *Пріц А., Викукаль Е.* Груповий психоаналіз: Теорія. Техніка. Застосування. — Львів: Астролябія, 2006. — С. 149—158.
- Сильвестров В.* [Інтерв'ю] // *Дзеркало тижня*, № 21 (600). — <http://www.dt.ua>
- Тейлор Ч.* Джерела себе. — К.: Дух і Літера, 2005.
- Томэ Х., Кэхеле Т.* Современный психоанализ. Т.1. Теория. — М.: Издательская группа «Прогресс» — «Литера», 1996.
- Томэ Х., Кэхеле Т.* Современный психоанализ. Т.2. Практика. — М.: Издательская группа «Прогресс» — «Литера», 1996.
- Фрейд З.* Бессознательное. // *Зигмунд Фрейд.* Основные психологические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа: Сборник. — СПб.: Алетейя, 1998. — С. 151—193.
- Фрейд З.* Толкование сновидений. — М.: АСТ, Минск: Харвест, 2005.
- Фрейдджер Р., Фейдимен Дж.* Личность: теории, эксперименты, упражнения. — СПб.: Прайм-Еврознак, 2001.
- Фрейдман М.* Роль філософії у гуманістичній психології // *Гуманістична психологія: Антологія в 3-х томах*. — Т. 2. — К.: Унів. вид-во «Пульсари», 2005. — С. 89—99.
- Хиллман Дж.* Внутренний поиск. Сборник работ разных лет. — М.: Когито-Центр, 2004.
- Холл К.С., Линдсей Г.* Теории личности. — М.: ЭКСМО-Пресс, 1999.
- Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. — М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998.
- Ялом И.* Экзистенциальная психотерапия. — М.: Класс, 1999.
- Adams M.V.* The Archetypal School // *Young-Eisendrath P., Dawson T.* (eds.). The Cambridge Companion to Jung. — Cambridge: Cambridge University Press, 1997. — P. 101—118.
- Arieti S.* Creativity. The Magic Synthesis. — New York: BasicBooks, 1976.
- Arieti S.* Some Aspects Of Language In Schizophrenia // *On Expressive Language: Papers Presented at the Clark University Conference on Expressive Language Behavior.* Worcester, MA: Clark University Press, 1955. — P. 53—67.
- Matte Blanco, I.* The Unconscious as Infinite Sets. An Essay in Bi-Logic. — London: Duckworth, 1975.
- Domarus E. Von.* The Specific Laws of Logic in Schizophrenia // *Language and Thought in Schizophrenia: Collected Papers* / Ed. By Kazanin J.S. — Berkeley: University of California Press. — P. 104—114.
- Rayner E.* Unconscious Logic. An Introduction to Matte Blanco's Bi-Logic and its Uses. — London: Routledge, 1995.
- Baldwin M.* Interview with Carl Rogers on the use of the self in therapy // *The Use of Self in Therapy* / New York: Haworth Press, 2000. — P. 29—38.

Bugental J. The Third Force in Psychology // Journal of Humanistic Psychology. — Vol. 4, N 4, 1962. — P. 19—26.

Fabro C. La nozione metafisica di partecipazione. — Torino: Societa Editrice Internazionale, 1963.

Friedman M. Encounter on the Narrow Ridge: A Life of Martin Buber. — New York: Paragon Press, 1991.

Friedman M. Martin Buber and dialogical psychotherapy // Journal of Humanistic Psychology. — Vol. 42, N 4, Fall 2002. — P. 7—35.

Friedman M. The Healing Dialogue in Psychotherapy. — New York: Jason Aronson, 1985.

Geller S.M., Greenberg L.S. Therapeutic presence: Therapists' experience of presence in the psychotherapy encounter // Person-Centered and Experiential Psychotherapies. — Vol.1, 2002. — P. 71—86.

Heard W.G. The Healing Between: A clinical guide to dialogic psychotherapy. — San Francisco: Jossey-Bass. — 1993.

Hillman J. Healing Fiction. — Putnam, Connecticut: Spring Publications Inc., 2005. (First edition 1983.)

Hillman J. Re-Visioning Psychology. — New York: Harper Perennial, 1992. (First edition 1975.)

Laplanche J. La révolution copernicienne inachevée (Travaux 1967—1992). — Paris: Aubier, 1992.

Llano A. Aquinas and the Principle of Plenitude // GALLAGHER, David: Thomas Aquinas and his Legacy. — Washington D.C.: The Catholic University of American Press, 1993.

The Dialogical Self in Psychotherapy / Ed. by Hubert J. M. Hermans, Giancarlo Dimaggio. — New York: Brunner-Routledge, 2004.

В.В. НАВРОЦЬКИЙ

ЛОГІЧНІ ЗАСОБИ
РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ ДИНАМІЧНОГО
АСПЕКТУ МІРКУВАНЬ

Необхідність розробки засобів репрезентації динамічного аспекту міркувань не потребує окремого обґрунтування, бо спільною рисою людського пізнання і життєдіяльності є зміна переконань. Вона виникає в умовах принципової неповноти інформації, тому що індивіди не можуть врахувати всі можливі релевантні обставини. Нові порції інформації можуть зробити явними упущені дані. Тому попередні висновки можуть з часом відкидатися.

Потенційне скасування висновків є істотною рисою багатьох типів міркувань — моральних, правових, етичних, міркувань здорового глузду тощо. Залежно від прийнятої стратегії аналізу такі міркування кваліфікують як немонотонні міркування, міркування за умовчанням або міркування, що модифікуються. Про засновки в таких міркуваннях іноді говорять, що вони лише раціонально підтримують висновок, але не у дедуктивний спосіб. Логічними засобами формальної репрезентації таких міркувань мають бути системи, що здатні репрезентувати не тільки залежність міркувань індивіда від його переконань, але й залежність від їх перегляду.

Оскільки логічний аналіз свідомості має бути зорієнтований не тільки на особливості переконань, але й на їх перегляд, та оскільки часто перегляд переконань є наслідком аргументації, до цього аналізу має залучатись теорія аргументації. Спільним у теорії аргументації із епістемологією є, наприклад, поняття виправдання висновків міркування. Очевидний зв'язок теорії аргументації із логікою проявляється у тому, що в аргументуванні втілений певний механізм виводу.

Зміни у розумінні аргументації є однією із суттєвих ознак переходу від класичної раціональності до некласичної, для якої характерним є зсув інтересу від ідеально раціональних індивідів,

прийняття висновків якими на базі доступної інформації є остаточним, до неідеально раціональних індивідів, які готові скасовувати прийняті висновки. За класичного дедуктивного підходу до аргументації висновок (теза аргументації) розглядається як тавтологічний наслідок засновків. Але цим аргументація не вичерпується, аргументи отримують не тільки в результаті їх дедуктивного породження. Аргументація є не тільки доведенням, а й пошуком аргументів. Проблема полягає в тому, як охарактеризувати інформацію, що входить до аргументації, і яка не пов'язана у дедуктивний спосіб із попередньою інформацією?

Оскільки теорія аргументації досліджує різні способи обґрунтування і спростування, а не тільки логічне доведення і спростування, цікаво більш ретельно дослідити її відносини із логічною теорією, відповісти, зокрема, на питання, як впливають результати досліджень з аргументації на розробку логічних засобів відображення динаміки міркувань. Для цього, принаймні, потрібно з'ясувати, чи є щось специфічне в аргументації, що спонукає до змін у логіці, а отже, наскільки плідним може бути так званий аргументаційний підхід до логіки.

Логічні системи моделюють в основному ту частину міркування, яка виражається певною мовою. Можливості, що надаються мовою, практично втілюються у дискурсах. Власне кажучи, в комунікації, в діалозі, і зрештою — в дискурсі як послідовності вимовлянь і відбувається реалізація мови, яка до розгортання дискурсу є просто абстрактною семантичною системою. Теоретичний і практичний дискурси, що виступають посередниками і чинниками соціальної взаємодії, у значній кількості випадків є аргументативними, тобто складаються із аргументів, поєднаних у певний спосіб. Навіть якщо дискурси і не є прямо аргументативними у сенсі здійснення навмисного аргументування, вони мають аргументативний аспект або аргументативну складову. Так само, як і у вивченні будь-якого дискурсу, у вивченні аргументативного дискурсу треба врахувати, що міркування здійснюються в умовах неповної інформації і нові дані можуть послабити обґрунтованість аргументу, через що останній може бути скасований. Джерелом скасування є або те, що один аргумент прямо спростовує інший, або викликає сумніви щодо правильності останнього.

Запровадженням аргументаційного підходу змінюється парадигма моделювання міркувань. Відбувається перехід від систем, у яких вимагається репрезентувати усі доступні знання щодо сфе-

ри міркування, до систем, які не обмежені вимогою відбирати аргументи заздалегідь [2]. Вони можуть бути введені у ході аргументування на якомусь кроці без попереднього розгляду, бо в аргументуванні буває просто неможливо або нераціонально чекати, поки всі допущення будуть сформульовані. Тому не менш, ніж у монологічному дискурсі, у ході аргументування важливо вміти будувати послідовність аргументів, не всі засновки яких відібрані наперед.

Зазначений підхід до моделювання міркувань виходить зі стратегії, за якої міркування є низкою аргументів, що утворюються з'єднанням підстав. Підставами є засновки аргументів. Одержані з них висновки є, у свою чергу, підставами для отримання подальших висновків. Одні підстави не скасовуються, інші можуть скасовуватись, бо можуть бути анульовані іншими підставами. Одні анулятори спростовують висновок певної підстави, підтримуючи протилежний висновок, інші анулятори роблять подібне, атакуючи зв'язок між підставою і висновком [3: 3—4].

Логічною системою, що втілює аргументативний підхід, є логіка міркувань із потенційним скасуванням висновків (*defeasible logic*) [1], [2]. Речення, що виражають аргументи, у цій логіці подаються у вигляді правил. Наприклад, речення «Вчені (зазвичай) цікавляться досягненнями у суміжних наукових областях» можна представити у вигляді правила: «Вважай буття особи вченим очевидною того, що вона цікавиться досягненнями у суміжних наукових областях». Динамічний характер міркування відображається порядком застосування правил, який задається порядком надходження нової інформації.

Теорія, побудована засобами такої логіки, являє собою трійку $(F, R, >)$, де F — це множина літералів (атомарних висловлювань, що описують факти, або їх заперечення); R — скінченна множина правил; $>$ — відношення переваги на множині R . Введенням цього відношення здійснюється координація правил.

Множина R складається із правил трьох типів. (1) *Строгі правила* записуються у вигляді формул $(A \rightarrow p)$, у яких символ $\rightarrow$ позначає строгу імплікацію. Такі правила подають ситуації такого типу: якщо засновки є незаперечними (наприклад, фактами), тоді і висновок також є таким. Прикладом строгих правил є правило: «Вчені є дослідниками». (2) *Правила із висновками, які можуть скасовуватись* на підставі протилежної очевидності. Вони записуються у вигляді формул $(A \Rightarrow p)$. Прикладом таких правил є правило: «Вчені (зазвичай) піклуються про наукову кар'єру». (3) *Правила-скасовувачі* або правила-анулятори, що за-

писуються у вигляді формул ($A \sim p$), призначені для запобігання певним висновкам, а саме — для анулювання правил, висновки яких можуть бути скасовані. Анулятором для правила «Вчені (зазвичай) піклуються про наукову кар'єру» є, наприклад, правило: «Вчений, здобутки якого визнані світовою науковою спільнотою, може не піклуватися про власну наукову кар'єру».

У формальних записях правил зліва від стрілки стоїть антецедент правила, справа — консеквент. У цих правилах опускають квантори та індивідні змінні, подаючи загальне твердження через сукупність його прикладів: «Якщо вільні змінні зустрічаються у деякому правилі, ми інтерпретуємо це правило так, нібито усі змінні були зв'язані квантором загальності, областю дії якого є усе це правило» [2: 12].

Для висновків теорії, що будується засобами логіки міркувань із потенційним скасуванням висновків, розроблений засіб їх маркування [1]. Вираз $+Δq$ позначає, що висновок q остаточно (з усією певністю, безсумнівно) доводиться у цій теорії. Вираз $-Δq$ позначає, що доведено, що висновок q не доводиться остаточно у цій теорії. Вираз $+δq$ позначає, що висновок q доводиться у спосіб, який передбачає його відкидання. Вираз $-δq$ позначає, що доведено, що висновок q не доводиться у спосіб, який передбачає його відкидання.

Доведеність базується на понятті породження. Породження є скінченною послідовністю $P = P(1), \dots, P(n)$ маркованих літералів, що є висновками таких (мета)правил:

$+Δ$: Якщо породження P закінчується виразом $+Δq$, тоді це означає, що або висновок q належить множині фактів, або існує строге правило із консеквентом q , усі антецеденти якого, що доводяться остаточно, входять до початкової частини породження.

$-Δ$: Якщо породження P закінчується виразом $-Δq$, тоді це означає, що q відсутнє у множині фактів і у будь-якого строгого правила із консеквентом q є антецедент, що не доводиться остаточно, який входить до початкової частини породження.

$+δ$: Якщо породження P закінчується виразом $+δq$, тоді це означає, що або

(1) висновок q , що доводиться остаточно, входить до початкової частини породження, або (2. 1) існує таке строге правило чи правило із висновком, що може відкидатись, і яке має консеквент q , і кожний його антецедент, що доводиться у спосіб, який передбачає можливість відкидання (тобто доводиться *prima facie*, «на перший погляд»), входить до початкової частини породження і (2. 2) доповнення цього висновку ($\sim q$), що не доводиться

остаточно, входить до початкової частини породження, і (2. 3) для будь-якого правила із консеквентом у вигляді доповнення до висновку, або (2. 3. 1) існує антецедент цього правила, що не доводиться остаточно, який входить до початкової частини породження, або (2. 3. 2) існує суворе правило чи правило, що передбачає можливість відкидання висновку, яке має консеквент q , і є таким правилом, що кожний його антецедент, який доводиться *prima facie*, входить до початкової частини породження і це правило переважає усі правила із пункту 2.3.

– δ : Якщо породження P закінчується виразом $-\delta q$, тоді це означає, що

(1) висновок q , який не доводиться остаточно, входить до початкової частини породження і (2.1) усі правила із консеквентом q , які є строгими правилами чи правилами із висновками, що можуть відкидатись, мають антецедент, який не доводиться *prima facie*, і який входить до початкової частини породження або (2. 2) доповнення до цього висновку ($\sim q$), яке доводиться остаточно, входить до початкової частини породження, або (2. 3) існує таке правило із консеквентом у вигляді доповнення до висновку, що (2. 3. 1) усі його антецеденти доводяться *prima facie*, і входять до початкової частини породження, і (2. 3. 2) у кожного строгого правила чи правила із висновком, що може відкидатись, яке має консеквент q , (2. 3. 2. 1) або існує антецедент, який не доводиться *prima facie*, і який входить до початкової частини породження, (2. 3. 2. 2) або це правило не переважає правило із пункту 2. 3.

Наведені визначення спираються на певну аргументну структуру, що складається із правил. У загальному вигляді аргументна структура складається із множини аргументів і множини контраргументів. Застосування аргументних структур для моделювання міркувань із потенційним скасуванням висновків передувало розробці так званої аргументаційної семантики, яка виступає альтернативою модельно-теоретичній семантиці [3]. Вона надає засоби інтерпретації міркувань, що формалізуються логікою потенційного скасування висновків.

Теорії, побудовані на базі логіки міркувань із потенційним скасуванням висновків, не мають тієї особливості теорій, побудованих засобами класичної дедуктивної логіки, що індивід має остаточно приймати висновки аргументів. Рішення, які висновки прийняти, прямо не впливає із побудови аргументу. Для остаточного прийняття певного висновку недостатньо мати аргумент для нього, бо аргументи можуть підтримувати певну думку

тимчасово. Оскільки аргументи можуть спростовувати один одного, прийняття або відкидання певної думки потребує порівняння аргументів, які підтримують її, і контраргументів проти неї. Через те, що можуть з'явитися контраргументи, критерієм прийняття згаданого висновку має бути його неанульованість як результат усього процесу виправдання.

У ситуаціях, коли маємо конфліктні аргументи, засновки яких вважаються істинними, треба мати критерії, які висновки прийняти. У що повинен вірити індивід, і у що не вірити, коли має певні аргументи? На це питання і має відповісти аргументаційна семантика, що виходить із відмінності між переконаннями і висновками. Семантика для міркувань із потенційним скасуванням висновків пропонує критерій для визначення, які висновки уражені, а які — ні. Певною мірою це пояснює прийняття або не прийняття якоїсь інформації, приписування їй статусу бути власним переконанням індивіда. Дослідження із визначення семантичного статусу аргументів та їхніх висновків тривають.

Одне із завдань цієї статті полягало у тому, щоб показати, як співвідносяться аргументація і логіка потенційного скасування висновків, які ідеї мотивували застосування аргументних структур для моделювання міркувань. З одного боку, логіка потенційного скасування висновків застосовна для репрезентації динамічного характеру аргументації. Другий бік справи — використання засобів аргументації для більш глибокого розуміння міркувань із висновками, що можуть скасовуватись.

Результати досліджень з аргументації і з логіки потенційного скасування висновків мають значний практичний інтерес. Йдеться, зокрема, про застосування логіки із потенційним скасуванням висновків у теорії прийняття рішень. Найважливіша із задач, що стоять перед цією теорією, полягає у розробці методології аналізу прийняття рішень у нових або непередбачених обставинах, в умовах нечіткої або суперечливої інформації, і взагалі при зміні допущень. Усі ці чинники можуть призвести до скасування висновків аргументів, що зумовлюють прийняття певних рішень.

Для вирішення цієї задачі мають бути розроблені такі логічні засоби, які дали б змогу структурувати і репрезентувати часткову інформацію, бо часто прийняття рішень веде до змін в оцінці попередніх міркувань, до скасування попередніх поглядів. Розробка логік для міркувань із висновками, що можуть скасовуватись, і є певною відповіддю на цю задачу.

У теорії прийняття рішень тема скасування висновків пов'язана з темою прийняття рішень через поняття преференції. Рациональне прийняття рішень зазвичай аргументується. За вибором аргументів стоять преференції. Що пропонує логіка? Перш за все, існує дисципліна під назвою логіка преференцій, яка складає альтернативу кількісним теоріям прийняття рішень. Як і логіка міркувань із потенційним скасуванням висновків, логіка преференцій має свої коріння у *Tonici* Аристотеля, де запропоновані основні принципи преференції. У 90-х роках минулого століття логіки знову зацікавились теорією прийняття рішень через усвідомлення неможливості моделювати прийняття рішень без засобів репрезентації інформації, що змінюється.

У логіці преференцій прийняття рішень розглядається як особливий вид міркування, як аргумент, у висновку якого виражається рішення вчинити відповідну дію. У разі прийняття рішень в умовах неповної інформації стосовно альтернатив, виражених у засновках, такі міркування містять висновки, які можуть бути скасовані. Виходячи з того, що поняття «преференції» і «скасування висновків» відіграють ключову роль при розгляді нормативного і динамічного аспектів прийняття рішень, і припускаючи наявність певного зв'язку між цими аспектами, зауважимо, що питання про відношення між преференціями і скасуваннями потребують дещо докладнішого розгляду.

Преференція містить деяке зобов'язання, і тим самим примушує до певного рішення. Уже розроблені деонтичні логіки, при побудові яких була використана ідея, що логіка преференції є різновидом логіки міркувань, висновки яких можуть скасовуватися. Ці дослідження стали логічним опрацюванням думок Д. Роса, що «будь-який одиничний моральний принцип не може взяти до уваги всі морально релевантні аспекти наших дій», що «одні моральні інтуїції можуть подолати висновки, зроблені на підставі інших моральних інтуїцій», що «для установлення наших реальних зобов'язань нам необхідно збалансувати наші конфліктні *prima facie* висновки» [4: 119].

Методи аналізу, наведені вище, були задумані їхніми авторами як засіб «схопити» динаміку міркування, його процедурний аспект, як засіб створення систем, сприйнятливих до нової інформації і позбавлених недоліків «класичної» репрезентації міркувань. Наразі можна зробити, принаймні, такі висновки. По-перше, якщо виходити із традиції, яка пов'язує раціональність із переконаннями і зобов'язаннями, то формальні засоби вивчення аргументації можна вважати ефективним засобом дослідження

раціональної зміни переконань і зобов'язань. Це пояснює зв'язок проблеми скасування висновків із проблемою раціональності. Власне, саме те міркування із потенційним скасуванням висновків є раціональним, яке базоване на аргументації. По-друге, розглянутий підхід до вивчення міркувань дає змогу встановити взаємозв'язки принаймні трьох наукових сфер — логіки міркувань із потенційним скасуванням висновків, теорії аргументації і теорії прийняття рішень.

* * *

1. *Governatory G., Maher M.J., Antoniou G., Billington D.* Argumentation Semantics for Defeasible Logic // *Journal of Logic and Computation*, 2004, Vol. 14, N 5. — P. 675—702.
2. *Nute D., Erk K.* Defeasible Logic Graphs for Decision Support // *Proceedings of the 29th Annual Hawaii International Conference on System Sciences*. — 1996. — P. 11—19.
3. *Pollock J.* Defeasible Reasoning // <http://www.oscarhome.soc-sci.arizona.edu/~pollock>. — 31 p.
4. *Prakken H., Sartor G.* The Three Faces of Defeasibility in the Law // *Ratio Juris*. — 2004, Vol. 17, N 1. — P. 118—139.

О.Л. МАЄВСЬКИЙ

ЛОГІКО-ЕМПІРИЧНИЙ СМИСЛ ВАЛІДНОСТІ ТВЕРДЖЕНЬ ФРАГМЕНТАРНОГО ЗНАННЯ ДІЙСНОСТІ

Проблема єдності людського знання до цієї пори ще не отримала переконливого розв'язання. Одним із традиційних завдань, що набули свого постійного місця у зв'язку з нею в дослідженнях із загальної теорії знання, є з'ясування логіко-онтологічного смислу валідності емпіричних тверджень партикулярних пізнавальних проєктів у їхньому зв'язку з методологічними підставами для її атрибуції, які, своєю чергою, визначаються епістемологічною експлікацією понять обґрунтованості, достовірності, істинності, осмисленості, реальності, дійсності тощо.

Теоретичне визначення загального смислу валідності емпіричних тверджень принципово фрагментарного людського знання (яке, тим не менш, у своєму абсолютному завершенні мислиться як специфічна роздільна цілісність) покликане окреслити загальні принципи встановлення єдиного фундаменту знання — загального комплексу логічних, онтологічних і методологічних підстав вважати продукти пізнання надійними.

Філософська традиція досліджень загальної теорії знання і пізнання на засадах раціонального упорядковуючого освоєння досвіду спричинила класичну полеміку між інтуїтивістськи орієнтованим картезіанством (у широкому розумінні) і науково-позитивістським емпірицизмом¹ (як видом емпіризму²) щодо архітектоніки, логіки й метафізики знання.

У просторі змістовно-понятійного поля, створеного сторонами цієї полеміки, нашу увагу привернули результати раннього логічного емпіризму (поч. ХХ ст.), які значною мірою спиралися на власну критику кантіанства й методологічного інтуїтивізму взагалі, натомість пропонуючи ще доволі метафізичний, але, тим не менш, методологічно й онтологічно нейтральніший підхід до проблеми єдності знання (який згодом, із розвитком логічного позитивізму й аналітичної філософії, а також «критикою метафі-

зики», загалом почав втрачати своє значення через переорієнтацію досліджень на похідну й суміжну проблематику).

Отже, далі ми з'ясовуватимемо смисл і здійснюватимемо епістемологічне визначення валідності тверджень фрагментарного знання дійсності з позицій логічного емпіризму на фоні концептуального спадку кантіанства.

ВАЛІДНІСТЬ ФАКТУАЛЬНОГО ЗНАННЯ

Знати — означає позначати факти за допомогою суджень таким чином, аби мала місце однозначна кореляція за використання найменшого можливого числа понять³. Отримуване згідно з цим регулятивом знання існує у вигляді правильних комбінацій знаків і не враховує дійсних порядків фактів, як вони даються у реальному досвіді, — окрім тих, які задають жорсткий логіко-онтологічний базис відповідного партикулярного проекту пізнання, де очікуваний результат концептуалізації фактів вже залежить лише від логіко-онтологічного смислу і значення фактів, але не залежить від інших партикулярних порядків їхньої даності. Та саме в опануванні цих партикулярних порядків фактуального (наприклад, порядку «реальності», темпорального порядку, порядку суб'єктивної значущості чи достовірності тощо) і полягає принципове завдання пізнання. Від того, наскільки знання здатне адекватно моделювати конкретні фактуальні порядки, залежить наша довіра до нього та його використання, яке загалом зводиться до орієнтації у фактуальному багатоманітті на основі розпізнавання (за допомогою знання) певних порядків у ньому та їх *екстраполяції* у вигляді фактуальних очікувань, передбачень. Об'єкти пізнавального передбачення, строго кажучи, є лише потенційними фактами, які відповідають певним *істинним* та *осмисленим* твердженням, але не є результатом актуального спостереження. Отже, допоки не задано процедур актуалізації передбачень і не показано їхньої здійсненності у вигляді релевантних комбінацій лише таких фактів, що вже мали місце у певних порядках даності, доти немає підстав твердити про *валідність* відповідних пізнавальних екстраполяцій. Лише пізнання, яке отримує своє підтвердження у *дійсних порядках фактів*, може вважатися валідним. Такими порядками можуть бути будь-які системи фактів, пов'язаних між собою деяким спільним принципом, який утворює простір можливих фактів. Далі, якщо передбачуване значення результату пізнавальної екстраполяції виявляється таким, що збігається із деяким дійсним порядком, ми говорити-

мемо про *верифікацію знання*, яка разом із висновками про істинність та осмисленість відповідного твердження *валідизує знання*.

Отже, знання має бути не тільки істинним, але й валідним для дійсності, де останнє повсякчасно має підтверджуватися застосуванням знання до дійсних порядків фактів. Для логіки і математичних наук таке підтвердження відбувається у сфері фактів, які утворюються символічними позначеннями самих тверджень, з яких складаються ці науки. Аналітичні істини цих наук є валідними настільки, наскільки вони справджуються для будь-яких порядків дійсності. «Принципи тотожності, суперечності і виключеного третього нічого не говорять про *поведінку реальності*. Вони лише задають правила того, як ми *позначаємо реальне*. Вони — закони кореляції понять із реальністю, й відтак — з необхідністю справджуються для неї»⁴.

Проблематичними щодо валідності є твердження фактуального пізнання, оскільки вони мають підтверджуватись лише таким дійсним порядком фактів, який може бути викладений мовою онтології відповідного пізнавального проекту. Практичні утруднення виникають тоді, коли неможливо однозначно ототожнити між собою можливість онтологічної реконструкції пізнавальних очікувань та їхню *достовірність* (= вартий беззаперечної особистої довіри сам по собі, або як функція вартого довіри самого по собі)⁵ чи *переконливість*. Подібна ситуація виникає тоді, коли для певного пізнавального очікування замість відповідного його онтологічним підставам порядку фактів як валідизуючий притягається деякий інший дійсний порядок, який називають «реальним» — порядок фактів, чия достовірність є найменш сумнівною. Таким чином, якщо тільки множина таких «реальних» фактів не збігається з онтологічною базою певного пізнавального твердження, то останнє не може бути валідизованим «реальністю».

Визнання певного порядку дійсних фактів «реальним» (тобто, преференція одних фактів як безумовно «реальних» перед усіма іншими) є, загалом, питанням уподобання певного окремого проекту пізнання (разом з його онтологією) та намагання судити про результати інших проектів на основі спроб їх вираження у термінах такого проекту (зразком такого проекту є фізикалізм). Проблема «реальності», відтак, є проблемою метафізичних преференцій з універсалістськими претензіями. Проте метафізичні питання визначення *реальності знання* як питання партикулярних преференцій не мають змішуватись із загальним епістемологічним питанням про *валідність знання*, розв'язання якого має переважно *методологічний* та *процедурний* характер. Цілком при-

пустимо говорити про валідне знання, яке не відповідає тому чи іншому критерієві реальності, однак є істинним та відповідає певному дійсному порядку фактів.

З другого боку, поєднання *реальності* знання з його *істинністю* таки імплікує *валідність* знання. Це просте й поширене формулювання спонукає нас до {1} перегляду означення «реальності» у бік узагальнення таким чином, аби факти, які підпадають під критерій «реальності», утворювали множину, яка включала б факти всіх можливих онтологій партикулярних пізнавальних проєктів, й водночас відповідали повсякденним й філософським уявленням про емпіричну «реальність». Таким чином нейтралізована «реальність» має охопити емпіричну дійсність у всій її повноті (за винятком концептуальних фактів). Наступний крок полягає у {2} визначенні таких процедур валідазації пізнавальних передбачень, які б спиралися виключно на «реальні» факти із максимальним ступенем суб'єктивної достовірності. Таким чином має вибудуватися теорія оцінки пізнавальних очікувань (гіпотез), які за допомогою спеціально визначених процедур кваліфікуються як *осмислені*, *істинні*, *дійсні* (реальні) й *достовірні* — тобто, у підсумку, *валідні*.

Традиційно визначення валідності тверджень про дійсність пов'язується з різними способами їх співвіднесення і «порівняння» з тим, що називають «реальністю». Отже, питання поняття і критеріїв реальності там, де йдеться про фактуальне знання, є ключовим для визначення додаткової специфіки валідності останнього у порівнянні з концептуальним знанням.

РЕАЛЬНІСТЬ ФАКТУАЛЬНОГО ЗНАННЯ

Запитання, які ставить перед нами «реальність» фактів, вимагають відповіді: у який спосіб встановлюється «реальність» фактів? чи вони даються нам безпосередньо, чи ми отримуємо їх у результаті виводу? що таке «реальність» та які критерії її встановлення?

Точка зору логічного емпіризму на питання реальності є вираженою антиметафізичною: «Насправді реальність є *ірраціональною*, ... поняття реальності неозначуване... Значення [слова] “реальний” не виражається логікою, не зводиться до чогось, що ще не є реальним; воно може бути виявленим лише у досвіді⁶. Оскільки у досвіді (тж. «безпосередній досвід» — *Kennen*, *Erleben*, *direct acquaintance*) присутні лише факти, то «реальність» має бути певною функцією *смыслу* та *значення*⁷ фактів, даних у *чуттєвому досвіді*, у *відчуттях*. Враховуючи це, «реальність» можна

вितлумачувати такими двома шляхами: {1} як упорядкування смислів за ступенем їхньої значущості в рамках певних пізнавальних контекстів; {2} як визначення такого партикулярного смислу, значущість якого означатиме «реальність» для всіх можливих пізнавальних контекстів. Перший спосіб є релятивним щодо конкретних онтологій. Другий спосіб має універсалістські претензії. Спробуємо порівняти їх між собою й у такий спосіб визначити, який з варіантів здатний представити епістемологічно задовільний результат.

{1}. Класичний приклад впорядкування досвіду за значенням дає Кант у «Критиці чистого розуму»⁸. Згідно з його позицією, *відчуття* є моментом явища, що не має екстенсивної величини (тобто, відчуття є *фактичним*). Відсутність відчуття в один і той самий момент представляє його пустим (= 0). Те, що в емпіричному спогляданні відповідає відчуттю, є феноменальною реальністю (*realitas phaenomenon*), а те, що відповідає відсутності відчуття, є запереченням (негацією, = 0). Будь-яке відчуття може слабшати, тобто зменшуватися і поступово зникати⁹. Через це між феноменальною реальністю та її запереченням існує неперервний ряд багатьох можливих проміжних відчуттів, відмінність між якими завжди менша, ніж відмінність між даним відчуттям і нулем (тобто абсолютним запереченням)¹⁰. Іншими словами, *реальне у явищі завжди має величину*, але не екстенсивну, а *інтенсивну*¹¹. Тобто реальність має ступінь — величину, яка охоплюється *миттєво*¹². Таким чином, будь-яке відчуття, а відтак, і будь-яка «реальність» у явищі, якою б малою вона не була, завжди має ступінь, тобто інтенсивну величину, яка завжди може бути ще зменшена, так що між реальністю і запереченням існує неперервний ряд можливих ступенів реальності і можливих менш *значущих*¹³ сприйнятів¹⁴.

Отже, залежно від результатів порівняння ступенів значущості фактів, варіюється й наше рішення, яким з них віддати *превагу*, як змінюється їхній *порядок*, які з них ми вважатимемо «*реальними*», а які — ні. Проте такий спосіб упорядкування фактів виявляється або лише суб'єктивно укоріненим (що не є задовільним саме по собі, без додаткових процедурних умов), або має бути результатом деякого наукового дослідження та наступної публічної редукції до його результатів з метою ототожнення визначення онтологічних підстав цього дослідження з «реальністю».

Сцієнтистська генеза поняття реальності не є переконливою, оскільки надмірно звужує і робить малопрактичною сферу мож-

ливого його застосування через фрагментарність й різнобазисність самих наук як пізнавальних проєктів. Його формулювання не може залежати від партикулярного наукового дослідження (зокрема, від його логіки чи методології). Адже лише життя має справу з усією повнотою реальності. А поняття життя взагалі є практичним, зрештою, філософським, але не суто науковим. Лише філософія, а не конкретні науки, легітимно робить поняття реальності самої по собі об'єктом свого академічного інтересу.

Таким чином, ми отримуємо можливість узагальнити поняття реальності шляхом абстракції, відокремивши його від основоположного досвіду окремих наук про природу. Хоча якщо «реальність» ототожнюється лише з відносним ступенем значущості, тоді, зрештою, ми можемо погодитись, що «*все* є реальним, і зміст свідомості — не менш реальний за все зовнішнє йому буття, [все є] одним і тим самим *видом* ... реальності без жодної відмінності»¹⁵.

Будь-які спроби дати конкретне визначення реальності, які засновуються на аналізі відносних ступенів значущості, завжди мають онтологічний характер. Приклади конкретних визначень реального мають форму наївної думки, яка наполягає на незаперечній, владній значущості «справді реального, як-от...». Якісне означення реальності пропонується критеріями «від самоочевидності», або «схоплювання», де йдеться про такий рівень «захопленості» певною фактичністю, що їй просто неможливо опиратись: суб'єкт спостереження втрачає свою незалежність від факту і стає до нього у прямий зв'язок, який і дається йому в інтуїції. Для Канта умова реальності об'єкта пізнання пов'язується з «матеріальними умовами досвіду» — інтуїтивними формами його можливості. Відтак статус реального визнається за тим, що є легітимним предметом можливого сприйняття. Перевага такого формулювання полягає у тому, що воно (на відміну від британського емпіризму) вдало пояснює як реальність предметів, засвідчуваних досвідом «тут і тепер», так і реальність предметів, актуально не даних (таких, що тільки можуть стати предметами досвіду у майбутньому, або виконували подібну роль у минулому). Однак ця концепція типологічно обмежує досвід, встановлюючи деякі привілейовані форми чуттєвого сприйняття фактичності, нездатні забезпечити універсального критерію встановлення онтологічної реальності для всіх конкретних випадків. Взагалі ж, будь-яка абсолютизація партикулярних «зразків» реальності завжди залишатиметься актуально несумісною з нескінченністю багатоманітності фактів та можливих способів їх онтологізації.

Крім того, витлумачення реальності як значущості релятивізує реальність стосовно позатеоретичних факторів. Відповідна «реальності» максимальна значущість фактичності може виявитись знеціненою, наприклад, релігійними приписами, або перетворитися на функцію «смаку»¹⁶.

{2}. Проблема визначення конкретних критеріїв онтологічної реальності — предмет прикладної епістемології. Для загальної ж теорії пізнання фундаментальним є *гносеологічний критерій реальності*, який має дозволяти *формальне* обґрунтування її основного поділу — між *реальними* і *загальними*¹⁷ фактами (або між «фактами» і «теорією»). Для цього замало орієнтуватись лише на загальну реляційну природу фактичності чи контекстуальні варіації значення, але необхідно здійснити актуальну фіксацію поняття реальності, яке б максимально повно охоплювало сферу наукових і практичних уявлень про реальне. (А також це поняття має бути економним).

Отже, зокрема, недостатньо, наприклад, постулювати реальність всіх фактуальних регулярностей та стверджувати на цій основі про реальність будь-чого, що змушує той чи той факт мати місце, тобто перейти до каузальної інтерпретації реальності, де реальністю оголошується все ефективно (каузально дієве): все «реальне» є причиною чогось — *quod non agit, non existit* («те, що не діє [ні на що інше], не існує»)¹⁸. Однак ми не можемо визнати за усім, що тільки має причину або складає причину чогось, ексклюзивних претензій на реальність. Адже будь-яке означення поняття реальності, таким чином, завжди передбачатиме (згідно з принципом достатньої підстави) деяку незаперечну й загальнішу реальність, з огляду на яку ми хоча й можемо твердити, наприклад, що все має причину, однак ніколи не можемо вказати із певністю, яку саме. Тому каузальний критерій реальності тоне у регресі, сам позбавлений достатньої підстави.

Так само недостатньою є й логіко-метафізична концепція реальності, де «реальність» тлумачиться як «всебічний зв'язок», або «тотальний взаємозв'язок»¹⁹. Це означення, загалом, правильно характеризує природу реальності, але має ту саму ваду, що й каузальна концепція, оскільки ще більше за неї не здатне встановити, які саме зв'язки конституують *реальний тип* зв'язності. Всі зв'язки мають концептуальну природу. Проте лише деякі з них дають нам валідні твердження про реальність, є реальними зв'язками. Зв'язність реальності є безумовним аспектом даності буття, хоча й не дає змоги сама по собі розрізняти і порівнювати фактичні зв'язки, які складають матерію реального пізнання.

Таким чином, спільним недоліком онтологічних концепцій є *завузьке* означення реальності, поряд з яким спільним недоліком універсалістських концепцій виявляється її *зашироке* означення. Отже, необхідно встановити деяке методологічно проміжне, збалансоване означення поняття «реального», яке б визначало характерний перетин змістовних і формальних аспектів філософського, повсякденного та науково-емпіричного розумінь реальності.

Для логічного емпіризму такою очевидною фундаментальною властивістю, яка відрізняє світ понять від світу фактів і щодо якої філософи мають визнаний *consensus omnium*, є *темпоральність* (часовість). Світ понять та світ реалій протиставляються один одному як *не-часове* та *часове* буття, відповідно.

Цим логічний емпіризм частково підтримує й Канта, який визначив часовість як одну з форм чуттєвості, під якою нами схоплюється емпірична «реальність». Хоча, на відміну від Канта, тут концепція «часовості» не фіксується у своїй демаркаційній функції навічно. А лише стверджується, що *до цього часу* цей критерій (що є «очевидним з практики») залишався найвідповіднішим фактам. Хоча, згідно із загальною природою знання, і цей критерій є принципово відкритим для модифікації. Ставлячи темпоральність «реального» в основу всієї концептуальної мережі знання, координованої з фактуальною за своєю природою дійсністю, ми лише намагаємося виконати вимогу поєднання фундаментальності й практичної простоти загальної формули критерію, яка забезпечувала б процес укорінення системи понять у реальних фактах. Поряд з цим критерій реальності сам по собі не має самостійного значення з точки зору забезпечення валідності знання (для валідного пізнання дійсності має значення лише однозначність кореляції фактів і концептуальної мережі знання, підтримана онтологічно). Однак він задає ефективний методичний простір для вибіркової верифікації повноти й несуперечності цієї кореляції, яка як така завжди посідає лише деяку потенційну, чи майбутню реальність.

(Уведенням поняття «майбутньої реальності» можна намагатися розв'язати проблему можливого реального факту. Так, якщо майбутня реальність справджується щодо критерію реальності, тобто на його основі стає у «реальні» зв'язки із загальною концептуальною мережею знання, тоді ми маємо справу з *предикцією* (фактуальним передбаченням). А якщо цього не відбувається, або принципово не вдається вказати у минулому чи майбутньому «реальних» зв'язків для окремих концептуалізованих образів, ми вважатимемо їх «нереальними» — на основі застосування до них того ж критерію темпоральності).

Як і будь-який фактор філософської дихотомії дійсності, темпоральність потребує постійної інтуїтивної присутності, що задавала б її міру, на основі якої критерій застосовувався б до конкретних фактів. Такою непорушною мірною точкою, незалежною від самого критерію реальності, є безпосередня фактичність буття, яка виявляє себе в інтуїтивній достовірності *теперішнього моменту*. Практична безумовність збігу концептуального і фактичного «тепер» утворює перманентну фіксовану точку відліку для всіх визначень, яка насправді є єдиною такою точкою, що беззаперечно існує. У цій точці вирішується питання відносності *початку* часу. А існувати у певний час (тобто бути реальним, згідно з критерієм темпоральності) означає стояти у певному відношенні до даного, до відчуваного «тепер». Для того, що є *реальним*, завжди визначено *певну* позицію у часі (і, зазвичай, певну позицію у просторі). До цього висновку, зрештою, приходять всі *практично придатні* методи обґрунтування тверджень про реальність²⁰. (Безумовно, проблема принципової квантово-механічної невизначеності положення частинки у фазовому просторі зберігає своє суттєве значення для екстремальних фактів, з якими ми маємо справу при вивченні законів мікросвіту, а для точного розв'язання рівнянь механічного руху більше ніж трьох тіл у полі ньютонівських гравітаційних сил також немає відповідних математичних інструментів — однак у *звичайних умовах* наші наближені методи констатації і співвимірювання фактів є *практично достатніми* для очікуваної точності вибудованих на них предикцій, й апеляція до наближеної фізичної визначеності *взагалі* у тому чи іншому вимірі фізичного простору, таким чином, зберігає своє критеріальне й, відтак, регулятивне значення).

Друга із запропонованих Кантом форм інтуїтивного сприйняття реальності — *простір* — так само умовна, як і форма часу. Однак форма простору виявляється неефективною у якості критерію реальності для окремих випадків, серед яких безумовна реальність ментальних процесів, які неможливо однозначно локалізувати у просторі, але натомість можливо у часі. Отже, і темпоральність, і просторовість можуть розглядатися, як *достатні* критерії реальності, проте лише темпоральність з філософської точки зору постає *необхідним* критерієм для усього феноменального, що ми могли б називати «реальним» у практичному житті.

Після розгляду логіко-онтологічної проблеми понятійного і критеріального означення реальності в контексті експлікації валідності фактуального знання, необхідним кроком має стати методологічне і процедурне включення реальності до визначення

валідності. Таке включення здійснюється *понятійно* в межах спроб побудови логічно задовільної теорії смислу, які достатньо висвітлені у широкій літературі з цих питань, а також *методологічно*, *процедурно* і *практично*, чому відповідають епістемологічні дослідження з питань *встановлення можливості* (інакше — «осмисленості») та *перевірки* (інакше — «верифікації») кореляції між концептуальними зв'язками мережі пізнавальних суджень та досвідними фактами, серед яких найкращими кандидатами на роль опірних пунктів координації пізнання і дійсності виступають онтологічно «преважні» або «реальні» факти.

ОСМИСЛЕНІСТЬ І ВЕРИФІКАЦІЯ ФАКТУАЛЬНОГО ЗНАННЯ

Прагнення поєднати осмисленість виразів з їхньою ясністю і виразністю, традиційне для новочасної філософської рефлексії, в ранньому логічному емпіризмі заломлюється крізь призму логічного аналізу мови та її відношення до досвіду. Основна проблема визначається оманливою функцією мови постулювати загальні місця, через яку порушується сподівана загальна реалістична референція, на яку слід було б очікувати за результатами аналізу значення загальних висловлювань на основі граматично правильного їх розкладання на елементарні складові. Критична пильність щодо спроб покладання будь-яких раз і назавжди заданих «об'єктивностей» (яка сама стала результатом розвитку картезіанського методу абстракції від наскільки завгодно великої частини сумнівного) призвела до переходу епістемологічного пріоритету від інтуїтивного осягнення до демонстративної фактичності. Характерна для філософії свідомості орієнтація на суб'єктивно феноменальне відтепер за змоги очищується від раціоналістичних упереджень у сфері обґрунтування знання. Класичні підходи до обґрунтування продемонстрували свою нездатність до інтуїтивної підтримки нових, некласичних геометрій, квантової механіки тощо. Поряд з цим відбувається зсув метафізичних підстав на користь онтологічної первинності й монізму «безпосередньо даного», де якісно визначений у сприйнятті феномен трактується як незалежний неопосередкований (*raw*) факт, який може бути поставлений у логічний зв'язок з іншими фактами (на основі деякої форми подібності до збережених пам'яттю структурних образів інших фактів). Нові особливості розуміння феноменів безпосереднього сприйняття сформувалися під впливом практичного досвіду експлуатації понятійного апарату, елементної й експери-

ментально-методичної бази точних і природничих наук, а також нової логіки, що їх обґрунтовувала. Виникли і розвивалися найрізноманітніші форми модернізованих філософсько-наукових редукцій. В тому числі й на основі раціоналістичної методології німецького трансценденталізму (з тією лише відмінністю, що посткантіанські спроби ідеалізації структури суб'єктивності мають життєвіший, синтетичніший характер, точніше й комплексніше відображають сучасний їм природничо-науковий контекст).

Характерною рисою оновлених підходів стало те, що, зберігаючи загальний принцип розрізнення досвідної сфери на форматворче і те, що постачає зміст, тут більше *не намагались однозначно встановити* безпосередній і завжди інтрасуб'єктивно доступний досвід обумовленого типу й конкретного змісту як *форм* «чуттєвого» чи будь-якого іншого типу *сприйняття* — для виконання функції *раціоналізації* усього іншого, що відмінне від заданих типів такого суб'єктивно абсолютно достовірного досвіду (як це мало місце в німецькій трансцендентальній філософії). Однак статус логічних законів правильного мислення, як і за часів Канта, все ще залишався непорушним, а дихотомія між «аналітичним» та «синтетичним» способами зв'язування понять зберігалась і навіть набула фундаментального значення. Факти, що набувають свого значення залежно від цілком прагматичних факторів, залишаються «фактами у логічному просторі» цілком визначеної, хоча й *невимовної* конфігурації²¹. Цей логічний простір аж до Бертрана Рассела (включно) залишатиметься екстенсionальним. Пізній феноменаліст Альфред Айер ще буде переконаний, що у дійсності «інтенсionальний смисл значення являє собою загалом [лише] психологічне посилення на свідомість мовця, а не логічне посилення на наслідки його висловлювання, — тому він не має серйозної пізнавальної цінності»²². Ранній логічний емпіризм визнає базовий статус аристотелівської логіки і вважає, що вона й надалі посідатиме своє основоположне становище, оскільки її принципи — це позбавлені змісту формальні означення і правила, згідно з якими *взагалі* відбувається *десигнація* (символічне позначення) реальності у мові. Адже на основі її відношень взаємно визначаються основні онтологічні й епістемологічні поняття: свідомість, відчуття, персональне існування, реальність тощо. Основні метафізичні категорії і найзагальніші принципи пізнання реальності мають аналітичний і навіть тавтологічний характер аксіоматичної системи, яка сама є предметом філософії. Підтверджуються ж вони настільки, наскільки в рамках такої системи можливо будувати синтетичні судження,

які стосовно своїх об'єктних фактів успішно корелюватимуть з реальністю. Вони — логіка і онтологія — правила цієї кореляції — в кінцевому підсумку постають як частина дедуктивної системи, яка *вся* спирається на надійний (очевидно, «реальний» у деякому вужчому розумінні) ґрунт фактичності. А *загальні закони* — це лише скорочені вирази для спеціальних випадків²³ (що відповідає *індуктивному* тлумаченню природи загальних тверджень, перейнятому логічним емпіризмом від традицій середньовічного номіналізму і британського емпіризму).

Перетворення загальних тверджень про реальність на «закони», яке супроводжується утвердженням і *дедуктивізацією* зв'язку між спеціальними випадками і формулами цих загальних законів, уможливорюється завдяки *натуралістичному* метафізичному засновку, який приєднується до уявлення про процедуру тепер вже *відкриття* загальних законів, обґрунтовуючи таким чином і саму процедуру, і отримані за нею абстрактні загальні закони.

Отже, дедуктивність логічного зв'язку між загальним законом і спеціальними випадками, які спонукали до його встановлення чи відкриття, не є очевидною без метафізичної натуралістичної пресупозиції, яка легітимізує абстракцію загального закону. Крім того, із висновку такої дедукції важко розпізнати засновки, які привели до нього. Такі висновки виникають на основі поєднання суджень, які позначають факти (зв'язки між об'єктами), із наступним логічним виключенням спільних термінів, що в результаті може дати єдину компактну формулу, яка сама вже не міститиме великої частини тих засновків, на яких засновувався її гіпотетико-дедуктивний вивід і від яких вона, зрештою, отримала і зберігає *всю міру своєї достовірності й осмисленості*.

Отже, знання як мережа пов'язаних між собою логічними зв'язками загальних тверджень про фактуальні закономірності перебирає свою достовірність і смисл від достовірності і смислу своїх засновків, таким чином зберігаючи значення для реальності. Це означає, що валідність знання визначається реальним значенням його засновків: як логічних, так і онтологічних.

Звідси, *логічні зв'язки*, які самі по собі є водночас і найзагальнішими правилами кореляції суджень і фактів, постають як принципово *однорідні онтологічним зв'язкам* між об'єктами, наскільки ці онтологічні зв'язки дані у фактах, які позначаються відповідними судженнями пізнання. Механізм встановлення реального значення логічних принципів не піддається критеріальному визначенню і науковим методам. Це завдання філософії, яка у відповідь вказує, що «логічні принципи позбавлені реаль-

ного змісту» і посідають «аналітичну» істинність. Однак, якщо бути послідовним, в межах моністичного логічного емпіризму найзагальніші логічні принципи насправді змісту не позбавлені — вони зв'язують собою *весь* зміст поза його конкретною специфікацією. Вони *підтверджуються всім наявним знанням і будь-якою його частиною* зокрема. Для самих логічних принципів неможливо вказати *специфічних* умов перевірки (а отже, і їх фактуального смислу), оскільки *будь-яка* верифікація чи фальсифікація водночас підтверджує й самі логічні принципи. У цьому відношенні логіка має *характер метафізичної підстави* пізнання. (Хоча насправді нею *не є*, адже її постулати не створюють *логічної неможливості* своєї перевірки — лише принципово неспецифічну універсальність такої можливості).

Ствердження осмисленості загальних тверджень про фактуальні закономірності логічно уможливорюється у процедурі *верифікації*, у якій формула загального закону дедуктивно виводиться з відповідних спеціальних випадків або будь-яких інших випадків, які можуть моделюватися цим загальним законом (логічна верифікація). Якщо ж має місце успішний експеримент, який фактично реалізує спеціальний випадок, то ми говоримо про фактичне підтвердження загального закону (фактичну верифікацію).

Отже, якщо остаточною логічною підставою фактуального знання є логічна аксіоматика, яка підтверджується самим знанням, символічний вираз якого однозначно співвідноситься (корелює) з дійсністю (або «реальністю»), то остаточною онтологічною підставою фактуального знання, невивідною й незалежною від самого знання *метафізичною підставою* має бути *факт, що не вимагає окремої процедури верифікації* для свого розуміння (усвідомлення смислу) — тобто факт, даний як безпосередній і остаточний у своїй достовірності зв'язок. Також зазначимо, що найчастіше саме серед фактів, які з тої чи іншої предметної точки зору на оцінку відносної достовірності тих чи інших фрагментів досвіду можуть претендувати на роль переважних, обираються ті, що утворюють «реальність» у вузькому розумінні окремих наук — їхню предметну онтологію, яка надалі використовується як загальна міра досвіду і межа верифікаційного аналізу.

ОСТАТОЧНІ ПІДСТАВИ ВАЛІДНОСТІ ФАКТУАЛЬНОГО ЗНАННЯ

Ранній логічний емпіризм обмежує претензії філософії як на володіння власним специфічним методом, так і на оперування зі специфічною предметною областю, не визнаючи, зокрема, спе-

ціального смислового статусу фактів, які доставляються так званою «інтелектуальною інтуїцією». Остаточного пориваючи з метафізикою «безпосереднього доступу» до фундаментальних структур людського розуму, він принципово протиставляє їй емпіристську методологію, витлумачуючи її у кінцевому підсумку *феноменалістськи нейтрально*, але водночас посилаючись на її надійне виправдання сучасною йому практикою природничих наук.

Методологічне обмеження, що накладається на філософію, полягає і в особливому трактуванні поняття *істини*. Подвійна природа істинності — логічне й фактичне її обличчя — знову стає джерелом суперечностей у спробах представити єдине визначення істини. Особливістю логіко-емпіричного тлумачення істинності є феноменалістичне переосмислення класичної кореспондентної теорії істинності, яке полягає у визначенні поняття істинності як *чисто формальної умови однозначності кореляції* символічно представленої системи знання з фактами. Якщо судження *однозначно позначає* деякий набір фактів, воно називається *істинним*²⁴. Окремі ж фактуальні науки як система фрагментарних пізнавальних проєктів утворюють частково зв'язну *мережу суджень*, окремі вузли якої співвідносяться з окремими фактами.

Однозначність кореляції між судженнями і фактами — простий системний критерій, який дає змогу працювати з окремими фрагментами знання в цілому²⁵ при тому, що ці області знання досягатимуть реальності лише у деяких фактуальних «точках опору», подібно до «масштабу», за виразом Вітгенштейна. Такі точки опору задаються в епістемології так званими «координативними визначеннями» — емпіричними твердженнями достовірного спостереження²⁶. Можливість вказати такі точки опору, *які самі не вимагають верифікації*, означає можливість вказати на емпіричний фундамент пізнання шляхом верифікації.

У цьому методологічно відправному пункті, ще не приведеному до конкретного методологічного здійснення і цілком придатному для генези будь-яких природничих наук, зроджується комплексна *вимога емпіричної підтверджуваності значення виразів*, наскільки останні зобов'язані слугувати загальному призначенню пізнання, яке полягає у побудові *валідних* [= істинних & осмислених & реальних & достовірних] символічних систем знання — *вимога [логіко-онтологічної] можливості верифікації* (= «принципова можливість верифікації»). Умова можливості верифікації як *можливості валідизації знання реальності* є вимогою принципової можливості єдиної, комплексної процедури встановлення присутності всіх складових валідності. Актуальна верифікація є реаль-

ним актом констатації достовірного факту присутності всіх складових валідності. Таким чином, актуальна верифікація завжди є лише *наслідком* або *підсумком* (!) здійснення відповідної процедури перевірки присутності складових валідності і аж ніяк *не* її умовою. Верифікація не є умовою істинності (за винятком, можливо, фальсифікації). Лише *поряд з істинністю* верифікація *валідизує* знання (де сама істинність фактуальних тверджень, водночас, залишається лише імовірною, гіпотетичною).

* * *

¹ За вдалим визначенням Імре Лакатоса, епістемологічний емпірицизм: «... я називаю дедуктивну систему *емпірицистською теорією*, якщо її нижні висловлювання (базові *положення*) складаються із загальновідомих термінів (емпіричних термінів) і знизу теорії можливе введення безпомилкових істиннісних значень, котрі, якщо це істиннісне значення є хибою, течуть вгору каналами дедукції (*пояснення*) і наповнюють всю систему. (Якщо істиннісне значення є *істиною*, тоді, звичайно ж, в системі не відбувається перетікання істиннісного значення). Таким чином, емпірицистська теорія ... гіпотетична (за винятком, можливо, істинних положень із самого її низу)... ** {зноска: «Найбільш ліричний опис деяких аспектів емпірицистської доктрини подано в М. Шліка». Див.: *Лакатос І. Бесконечный регресс и обоснования математики* // Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада. 2-е изд., перераб. и доп. — М.: Логос, 1996. — 400 с. — С. 109.

² Поряд із емпірицистською теорією, Імре Лакатос також вводить розрізнення: «... якщо ... не допустити «метафізику», ми приймемо, незалежно від введення логічних значень, введення значень тільки знизу, і тоді отримаємо “строго емпіричну теорію”...». Див.: *ibid.* Емпірицистська теорія, окрім базисних положень, містить ще й *теоретичні терміни* — терміни, які складають теорію, але самі по собі (подібно до середніх термінів аристотелівських силогізмів) не входять до формулювання базисних положень. Через це теоретичні терміни не мають смислу в межах строго емпіричної теорії — редуктивної програми, метою якої визначення всіх теоретичних термінів на основі базисних термінів. *Строгий емпіризм* вважається характерною рисою і основою антиметафізичної програми *неопозитивізму* (напр., фізикалізму О. Нейрата та Р. Карнапа). *Емпірицизм* — основа поміркованішого *логічного емпіризму* (напр., М. Шліка). Збірною назвою для цих двох надзвичайно близьких версій неоемпіризму поч. ХХ ст. є «*логічний позитивізм*», якщо підкреслюється модельна роль природничих наук для філософії, або «*послідовний емпіризм*», якщо акцентується їх філософське гносеологічне й онтологічне кредо (*Schlick M. Positivism and Realism* ('Positivismus und Realismus', 1932) // *Schlick M. Philosophical Papers. Vol. II (1925—1936).* — Vienna Circle Collection. Vol. 11. — Dordrecht: Holland, Boston : USA, London: England — D. Reidel Publishing Company, 1979. — 540 pp. — P. 283).

³ *Schlick M. General Theory of Knowledge.* — La Salle, Illinois: Open Court, 1985. — 410 pp. — P. 171.

⁴ Ibid. — P. 337.

⁵ «Достовірність, характеристика знання як обґрунтованого, доказового, беззаперечного, істинного» (Философский энциклопедический словарь. — М.: «Советская энциклопедия», 1989. — 815 с. — С. 183).

⁶ Schlick M. Appearance and Essence ('Erscheinung und Wesen', 1917) // Schlick M. Philosophical Papers. Vol. I (1909—1922). — Vienna Circle Collection. Vol. 11. — Dordrecht: Holland, Boston : USA, London: England — D. Reidel Publishing Company, 1978. — 374 pp. — P. 281.

⁷ Тут і далі під «значенням» факту ми розуміємо актуальну даність для конкретного емпіричного суб'єкта пізнання виразного боку буття певного смислу, яка характеризується передусім певним ступенем узагальнено взятої суб'єктивної значущості, який задає інший, ніж логічний, вимір, за яким суб'єкт пізнання здійснює упорядкування фактуального багатоманіття свого досвіду. (Маєвський О.Л. Логіко-онтологічні підстави фрагментарних пізнавальних практик в сучасній українській ментальності // Проблеми теорії ментальності / Під ред. Поповича М.В. — К.: Наукова думка, 2006. — 403 с.).

⁸ Хоча «трансцендентальна естетика» з її формами простору і часу відповідає, швидше, другій альтернативі, проте саме визначення цих форм засновується, швидше, на методах першої альтернативи, тобто на констатації відносно високої значущості просторово-часових фактів у природничо-науковому контексті. Лише наступним кроком естетичні форми простору і часу встановлюються Кантом, як пріоритетні форми фактичності.

⁹ Конотативний смисл такого зникнення, на нашу думку, найадекватніше передає англійська ідіома *to fade out*.

¹⁰ Кант використовує спосіб визначення неперервності за зразком, прийнятим у диференційному численні.

¹¹ «Інтенсивність величини відчуття» М. Шлік позначає як «значення» — *Bedeutung*, — яке зберігає двозначність тлумачення (значення-для-мене vs. об'єктивне-значення чи логічний десигнат). Саме ця характеристика кожного одиничного факту дає змогу цей факт *впорядковувати* шляхом кореляції з іншими фактами. Максимальне значення цієї характеристики (абсолютний ступінь реальність), що видно з розмірковувань Шліка про фундамент пізнання, відповідає *констатаціям*. Для Канта такими констатаціями є тільки те, що сприймається за формами простору і часу. Для Шліка такого обмеження немає. Але зберігається вихідна кантівська теза — *необхідність хоча б деяких таких констатацій* взагалі.

¹² Миттєвість — суттєва характеристика також і поняття про констатації М. Шліка.

¹³ «Значущість» — термін, який було вжито Кантом в аналогічному контексті. Нами він також вживається для позначення інтенсивності якісної сторони фактів.

¹⁴ Кант И. Критика чистого разума. — М.: Мысль, 1994. — 592 с. — С. 140, 141.

¹⁵ Schlick M. Appearance and Essence ('Erscheinung und Wesen', 1917) // Schlick M. Philosophical Papers. Vol. I (1909—1922). — Vienna Circle Collection. Vol. 11. — Dordrecht: Holland, Boston : USA, London: England — D. Reidel Publishing Company, 1978. — 374 pp. — P. 284.

¹⁶ На запитання про реальність мікрочастинок (у філософському сенсі) Вернер Гейзенберг відповів, що «це лише питання смаку».

¹⁷ «Загальними фактами» у цьому контексті ми називатимемо концептуальні зв'язки, або судження.

¹⁸ Цей погляд на природу реального («справді існуючого») традиційно асоціюється з Г.В. Лейбніцем.

¹⁹ Зразок критики логічної концепції реальності Рудольфа Германа Лотце див. у: Schlick M. *General Theory of Knowledge*. — La Salle, Illinois: Open Court, 1985. — 410 pp. — P. 183, 184.

²⁰ Ibid. — P. 192, 193.

²¹ Wittgenstein L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. — London: Routledge & Kegan Paul, N.Y.: The Humanities Press, 1961. — Para. 1.13.

²² Хилл Т.И. *Современные теории познания*. — М.: Прогресс, 1965. — 533 с. — С. 374.

²³ Schlick M. *General Theory of Knowledge*. — La Salle, Illinois: Open Court, 1985. — 410 pp. — P. 340.

²⁴ Ibid. — P. 60, 69.

²⁵ Критерій істинності як однозначності кореляції більше відповідає реальностям некласичної фізики, де безпосереднє встановлення відношення конформності між судженням і відповідним йому фактом стало доволі проблематичним.

²⁶ Теорію координативних дефініцій детально розглядає і розвиває у застосуванні до некласичного природознавства представник Берлінської групи Ганс Рейхенбах у кн.: *Рейхенбах Г. Философия пространства и времени*: Пер. с англ./ Общ. ред. А.А. Логунова; Послесл. А.А. Логунова и И.А. Акчурина. — М.: Прогресс, 1985 — 344 с.

І.В. КИСЛЯКОВСЬКА

ІЄРАРХІЯ ПРАВ ЛЮДИНИ В ЛІБЕРАЛЬНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Універсальна здібність людини до свободи, яку припускає кантіанство, називається в праві *людською гідністю*. Крім неї, кантіанство припускає видове звуження *здібності* людини до свободи — її *здатність* забезпечити свободу всьому людству, позаяк приймають, що «свобода — не природний стан, а штучний продукт цивілізації» [Гаєк 1959: 61].

Підпорядкування поняття *людської гідності-здатності* (підстави прав людини) поняттю *людської гідності-здібності* (джерело свободи) надає філософську можливість запровадити ієрархію прав і свобод. Мета запровадження ієрархії прав і свобод полягає у наступному. Процедура захисту прав людини існує тоді, коли існує механізм дотримання ієрархії мови і метамови, що гарантує уникнення парадоксу «Брехун». У даному випадку про наявність процедури захисту прав людини свідчитиме тільки прописана ієрархія фактів *людської гідності-здатності* (мови) та фактів *людської гідності-здібності* (метамови).

У відповідності до засад філософії Дж. Лока, всі *права людини на факти* підпорядковані *свободі людини від норм*, які неможливо редукувати до мети «людина». Тут факти слід розглядати як засоби для виду *здатності*, а норми — як різні інші цілі *здібності*, себто як нетотожні меті *людина*. «Свобода людини і свобода діяти згідно зі своєю волею ґрунтуються на тому, що людина має розум, котрий здатен навчити її закону, яким вона повинна керуватися, й примусити її зрозуміти, якою мірою в неї залишається свобода на власну волю» [Лок 1690: 162]. Відтак, задекларованими засобами для виду *здатності* людини, тобто фактами = *правами на*, можуть бути тільки ті права, котрі впливають із задекларованої мети *людина*, тобто норми = *свободи від* [іншої мети]. Із задекларованої мети *людина* як обмеження *здібності* людини по-

кладати мету впливають тільки ті права, що є фактичними *засобами* для **здатності** людини реалізувати одне конкретне власне самообмеження — покладання *мети* людина.

Запропонований контекст дає поняття міри прав людини на факти (думку, життя, слово, власність, культуру, соціальне забезпечення тощо). Міра виникає при ієрархічному зіставленні метамови нормативно апріорного (*свободи від* традиційних цілей культури на користь цілі *людина*) та підпорядкованій мові фактично апріорного (*прав на* традиційну реальність = культуру).

Власне, декларувати можна тільки свободу. Але сама наявність культурної фактичності є апріорною передумовою свободи. У кантіанських термінах, раціоналізм чистого розуму є апріорною передумовою критичної раціональності. Отже, дана культурна фактичність може бути непрямо задекларована через процедуру виведення її як *засобу* для реалізації *мети*, себто як *засобу здатності* реалізувати одну конкретну **здібність** — захист свободи іншого. Відтак ми маємо змогу побудувати процедуру обмеження прав людини.

У підсумку, раціоналізм культури вважатимемо *засобом* реалізації *мети* — критичної раціональності свободи покращувати факти культури (*права на*) відповідно до висунутих норм (*людина-мета*). Так можна тлумачити і пов'язувати вирази: «права людини впливають із її потреб», «кожне право передбачає обов'язок поважати права інших людей». Отже, розум дає людині керівний принцип, за яким із усього універсуму прав вона отримує по черзі винятково ті, які є *засобами* для досягнення *мети* «свобода іншої людини» [Пор.: Гаєк 1959: 39—40].

Філософія прав людини може також запропонувати семантично правильне тлумачення принципу «неподільності» прав людини для того, аби проблема пріоритетності конкретних прав (ієрархії прав) не викликала побоювань щодо перегляду концепції природних прав людини як цілого.

Мабуть, вважають, що загроза даній ідеї є першим кроком у скасуванні рівності у володінні природними правами. Втім, очевидно, що у разі колізії прав суд так чи інакше запроваджує ієрархію конкретних прав з метою визначити пріоритетність однієї групи прав щодо іншої. Наприклад, з метою захисту демократичних цінностей суд обмежує свободу слова. Аби виразити таке тлумачення, суд вдається до семантичного розрізнення (ієрархічного поділу) прав людини відповідно до їх наближення як *засобів* до *мети* людина. Отже, на основі семантичних міркувань мо-

жна припустити, що необхідним принципом у даній проблемі рівності у володінні правами не є принцип неподільності.

Припустимо, що у даній функції принцип неподільності прав слід тлумачити як принцип сумірності прав. Тоді вираз позначатиме саме функціонально необхідну регулятивну ідею цілісності прав людини, що забороняє наділення осіб природними правами частково. Тоді три терміни: «невідчужувані», «сумірні» та «незмінні» майже синонімічно можуть позначати ідею природної (нормативної) рівності людей у володінні правами.

Справді, будь-які сумніви щодо сумірності прав дають підставу для наділення осіб правами людини неоднаковою мірою. Саме ідея несумірності є головною загрозою т. зв. цілісності обсягу прав людини. Дискримінувати людину відносно універсальності прав можна лише у два семантичні способи: (1) порушити принцип людиномірності (атомарності) людства і наділяти правами групи, а не осіб; (2) порушити принцип цілісності (сумірності) прав і наділяти елементами прав людини, а не повним їх обсягом. Перший спосіб запроваджує нерівність людей і цим обґрунтовує наділення/ненаділення правами залежно від належності до групи. Другий спосіб запроваджує неоднакову якість прав і цим обґрунтовує часткове наділення правами залежно від міри визнання деякого права або групи прав. Зазвичай, обидва способи застосовують одночасно.

Протидія загрозі неповного наділення правами шляхом відстоювання принципу саме неподільності прав призводить до певних труднощів. Права людини можна сприймати як неподільні винятково «оком» держави, а чи іншої метаінституції — себто як предмет захисту і дотримання. Коли ж права людини із предмета захисту перетворюються на предмет правозастосування, то ідея неподільності призводить до абсурдних наслідків. Фактичне володіння всіма неподільними правами більш ніж однією особою зводить до абсурду саму ідею процедурного розв'язання правових колізій. Адже дана процедура пошуку балансу прав полягає у виділенні в обсязі прав пріоритетів задля надання переваги одній стороні конфліктуючих інтересів перед іншою.

Права людини є фундаментом національного права, а не дотичною галуззю міжнародного права. Тому можна помітити, що місцеве правозастосування принципу неподільності семантично не може ґрунтуватися на міжнародному праві. Можливо, з точки зору *Загальної Декларації прав людини* та теорії суспільного договору, цілком коректно зобов'язувати державу захищати права людини як неподільні. Але який сенс матиме ідея прав людини, якщо

з неї не можна буде логічно виводити види законодавства, що принципово гарантуватимуть ті самі (або розгорнуті) права людини? Види законодавства ділять права людини й поточнюють через наповнення їх розгорнутими переліками, аби максимально наблизити їх до реального життя. Тож кожен суддя мусить мати можливість зіставити будь-яку конкретну колізію через логічно виведені закони із колізією задекларованих прав людини на *засоби* та визначити пріоритетність, дозволивши собі зрештою тлумачити Декларацію та розділити цілісно гарантовані нею права на права, що в даному разі є кращими засобами для реалізації апіорної *мети* «людина», і права, що є в даному разі вторинними засобами. Можливо, іншого разу ці останні засоби виявляться пріоритетними — залежно від ситуаційного поєднання окремих елементів із універсуму прав людини на *засоби*.

Запропонований принцип сумірності прав добре виконує стратегічну програму із прийняття державами зобов'язання ставитися до прав людини як до цілого. Предметом захисту, згідно із цим принципом, є семантична структура, яка упорядкована цінністю *людина-мета*.

Аби замінити принцип неподільності на принцип сумірності, доведемо, що кожен випадок недотримання державами зобов'язань захищати права людини як неподільне ціле спричинений порушенням принципу сумірності.

Коли держава відмовляється ставитися однаковим чином до повного «списку» прав людини, вона в реальності заперечує рівність походження конкретних прав із поняття людської гідності (таку природу прав, яка унеможлиблює їхній список). Ця держава схильна зобов'язатися захищати окремі права за умови їх логічного відриву від мети *людина*, з ідеї захисту якої всі права випливають. Тією єдиною цінністю, яку неохоче визнають держави, є свобода. Ї саме свобода лібералізму обґрунтовує правове поняття людської гідності. З неї випливають факти різних прав людини, «оскільки *свобода* є основою всього іншого». [Лок 1690: 271]. Отже, причиною неоднакового ставлення щодо прав людини з боку держав є невизнання ними спільних засад задекларованих прав. Заперечення засад є запереченням єдиного мірила прав, що з нього вони всі однаковим чином випливають. Отже, причиною заперечення принципу неподільності прав є заперечення принципу сумірності прав.

У випадку, коли списком декларуються окремі *права на факти*, виникає парадокс «Брехун» = парадокс свободи. Множина задекларованого має інтенціонал, котрий скасовує свободу, оскі-

льки є неодмінно контекстуальним, а отже, неавтономним щодо загальнішої множини (історія, культура, фактична дійсність взагалі). При цьому відсутність екстенсiоналу у знака, що виражає згаданий контекст (множину «історія», «культура», «фактична дійсність» тощо), засвідчує діалектичність та референціальну непрозорість цієї загальнішої множини. Неавтономність інтенсiоналу групи окремих прав щодо референціально непрозорої множини, що вона саме «реферує» до цієї групи прав, говорить про те, що тут має місце регрес інтенсiональності — потенційна самосуперечливість виводів.

У випадку ж коли декларують права на винятково ті факти, що є *засобами* реалізації свободи покладати мету *людина*, то парадокс «Брехун» = парадокс свободи не виникає. Множина задекларованого згортається по суті екстенсiонально позаконтекстуальною антиномією: «бути фактично апіорним *засобом* реалізації мети *людина*» і «не бути фактично апіорним *засобом* реалізації мети *людина*». Дана антиномія виступає у функції інтенсiоналу множини «прав на засоби», і жодного регресу контекстуальності немає.

Антиномія є унікальний спосіб дискримінувати деякі факти екстенсiонально за формою (цілком автономно щодо культурних контекстів), хоча й інтенсiонально за змістом (цілком залежно від ідеології *людина*-мета). Декларування ідеалу у формі антиномії заміщає те, що породжує регрес інтенсiональних контекстів у парадоксі «Брехун» = парадоксі свободи. Регрес виникає саме через видимість екстенсiональності тих ідеалів, що «замовчують» власну антиномічну половину (покладаються на контекстуальну визначеність інтенсiоналу декларування).

Наприклад, право на культурний розвиток також можна задекларувати у формі антиномії: «право на культурний розвиток задля здатності покладати мету *людина*» і «спонтанні факти культурного розвитку». І навпаки, право на культурний розвиток можна задекларувати інтенсiонально (як у сучасному праві). Останнє породжуватиме регрес через неunikне спирання декларації на контекстуальність відповідного інтенсiоналу: чи охороняти та зберігати мову, а чи діалект? Самосуперечливий спосіб декларувати право на культурний розвиток породжуватиме (ініціюватиме) і відповідні правопорушення: право на спонтанні факти культурного розвитку вступатиме в колізію з іншими правами та час від часу його визнаватимуть за пріоритетне. Але ж очевидно, що пріоритетність колективного права на спонтанність культури (захист мови визначеного колективу) є порушенням права на інди-

відуальну свободу (розвинути власний діалект) і суперечить ліберальній філософії. У зв'язку зі свободою совісті існує роз'яснення Спеціального Доповідача Комісії ООН з прав людини з питання про свободу релігії і переконань А. Джахангір, що захисту підлягають не релігії та переконання як такі, а відповідні свободи всіх осіб.

Така властива *Загальній декларації прав людини* самосуперечливість дає підставу будь-яке правопорушення юридично оформити як «розв'язання колізії прав» на користь фактичного правопорушника, тим самим уникаючи відповідальності та морального комплексу агресора. Семантична добудова парадоксальної Декларації у потрібному метамовному напрямку задля забезпечення акту агресії перекладом у термінах «відновлення свого колективного права» або містифіковане «запобігання набагато серйознішій агресії» є добре випробуваними в історії методами квазіліберального оформлення насильства.

Найбільш популярний прийом післякантівської реакційної філософії — це історичний (культурологічний) підхід, що використовується для надання теоретичному предметові істинності (чи практичному предметові права на реалізацію) через забезпечення його перекладом у метамові історичного (культурного) контексту. Кожен безпредметний інтенціонал із парадоксу можна забезпечити предметом шляхом добудування метамови потрібними лексичними засобами, таким чином відсуваючи парадокс на вищий семантичний рівень (у культурологічну теорію) й отримуючи позірною змістовний знак. Інтенціоналом цього знаку може бути, наприклад, євгенічна конкуренція націй; екстенціоналом — диз'юнкція зів'язаних та розквітливих націй; а наслідками — культурологічне виправдання фактів геноциду. (Пор. оцінку «теорії» конфлікту цивілізацій С. Хантінгтона, яку висловив спеціальний доповідач Комісії ООН з прав людини з питання про сучасні форми расизму, расової дискримінації, ксенофобії і пов'язаної з ними нетерпимості Д. Дьен)*.

Що стосується квазіліберальної суті цього методу семантичного заперечення Просвітництва, то вона має такі ознаки. Свобода є предметом захисту з боку філософії Просвітництва у спосіб запровадження *форми*, котра слугує для усунення парадоксу «Брехун» = парадоксу свободи як загрозової для існування свободи практики теоретично класифікувати факти свободи, припи-

* Дьен Д. Расизм меняет обличье // Курьер ЮНЕСКО. — 2008. — № 10. Стаття 3. <http://typo38.unesco.org/ru/cour-10-20080/cour-10-2008-30.html>

суючи їм ті чи ті інтенсіонали і згортаючи їх у «класи». Заборона парадоксу шляхом запровадження і використання універсальної *форми* дає змогу уникати опису людини з властивим для нього порушенням права на авторство (свободи інтенсіональності) та запровадженням контекстуальної напередвизначеності (рабства і несвободи). Форма має змістом усі види предметних мов, і вона відповідальна за непотрапляння свободи у «згорнутому» тим чи тим інтенсіоналом вигляді до класифікацій, що вписують свободу в уже готовий і, отже, скасовуючий свободу контекст.

У цьому питанні формальних інститутів свободи Просвітництво продовжує цивільну лінію Т. Гобса, приймаючи «левіафан» форми як антиномію 'визнання та захисту права людини на життя' (внаслідок цього всі предметні мови змушені містити семантику підкорення державі) і 'невизнання права людини на життя і відсутність формального правозахисного механізму' (предметні мови не змушені містити семантику підкорення державі).

Власне, «Просвітництвом» у буквальному розумінні є рух представників формального ідеалізму у західній філософській традиції — рух попередників І. Канта, визначених ним особисто на його «філософський смак» [Кант, 1784].

Реакція на Просвітництво повертається до традиційного парадоксального «захисту свободи» [від Левіафана] і створює різноманітну логістику для провокації та прискорення колапсу форми (метамови) у зміст (предметну мову) [Пор. Токвіль 1836—1840: 570].

Типово, що реакціонери на Просвітництво обирають зазначений прийом «падіння вгору»: колапс виду форми через редукцію його до роду змісту шляхом добудови наявної мовно-метамовної структури у такий спосіб, що остання знов набирає ознак парадоксальності. Даний механізм семантично не заперечує просвітницьких цінностей, винесених у метамову, що потребувало би «падіння вниз» і використання тільки лексично бідного матеріалу мови передліберального виднокола. Навпаки, даний механізм дописує просвітницькі цінності до набрання ними форми парадоксу і таким чином перетворює колишню форму (метамову) на самосуперечливий зміст (предметну мову) нового шаблону знаків.

Відмітним прикладом є доля лексеми «свавілля». Її було протиставлено реакціонерами «справжній свободі» у відповідності до моделі «колапсу вгору» і за рецептом семантичного збагачення форми з метою дискредитації її як регресуючої у безкінечність. Внаслідок забудови метамовного поняття «свобода» (тепер —

«свавілля») цеглинками апіорного культурного контексту проти-ставлена «свавіллю» свобода реакціонерів отримує «згортаючий» її інтенціонал, що порушує права людини — аж до ‘бути солдатом Пруської держави’. На виході спостерігаємо результат, прямо протилежний визначеному Дж. Локом: «*діти кожної людини, будучи за своєю природою такими ж вільними, як і вона сама чи будь-хто з її предків, можуть, поки вони перебувають у стані цієї свободи, обрати те суспільство, до якого вони захочуть приєднатися, ту державу, підданими якої вони захочуть стати*». [Лок 1690: 167].

Пор. запропонований у «Бісах» Ф.М. Достоевським відповідний аналіз злочинної стратегії, що полягає в умисній парадоксализації мов. Надзвичайно неприємно, що одномірна проекція цього художнього аналізу (тінь) була віднайдена у «Протоколах сіонських старшин» В.Л. Скуратівським. Вона там виконує предметну маніпулятивну функцію — і не має жодних ознак семантичного знання: «... супротивник сам заразиться ідеєю свободи, так званим лібералізмом і, заради ідеї, поступиться своєю міццю. Тут-таки проявиться триумф нашої теорії: залишене стерно владне тієї ж миті за законом буття підхоплюється і підбирається новою рукою, тому що сліпа сила народу дня не може пробути без керівника, і нова влада лише заступає місце старої, ослабленої від лібералізму...

Варто лише народ на певний час залишити на самоуправління, як воно перетворюється на розбещеність. (Протокол № 1-й; С. 58)» [Цит. за: Скуратівський 2001: 212, 213].

Квазіліберальною ця форма є тому, що передпросвітницька риторика мала би згортати подібні правопорушення не у просторі свіжого парадоксу: «Носії історичної ментальності каже: “всі носії історичної ментальності вільні [а більша свобода є свавілля]”, а у просторі парадоксів з іншими семантиками — передкультурологічними. Квазіліберальне має місце тоді, коли колапсовано саме ліберальну цінність, і відбувається це не шляхом її заперечення, а шляхом обману — через скасування цивільного гобсівського формального способу захищати цінність винесенням її із предметної мови у метамову, котра гарантує предметну мову [захисту свободи] від парадоксу. «І це, тобто встановлення на землі судді, наділеного повноваженнями приймати рішення стосовно всіх суперечок <...> *виводить людей* зі стану природи у стан *держави*». [Лок 1690: 175].

Реакційна риторика не знає інституту поняття *свободи поза контекстом*, тобто не знає формалізму права, логіки, теорії культури. (Пор. колапс кореспондентної теорії істини у когерен-

тну теорію істини шляхом «згортання» класу істинних = відповідних до реальності речень властивістю 'мати переклад у метамові' [Тондл 1966: 80, 81].)

Отже, форма — це такий вид змісту, який відповідає умові неконтекстуальності й непоринання в інтенціональний регрес.

Спосіб, у який можлива форма — це інститут норми. Інститут прийняття принципу у вигляді антиномії називається формалізмом. Див. міркування Г'юма щодо корисності «плану чи схеми», «усієї схеми чи системи, яку сформувало разом усе суспільство чи більша його частина» [Цит. за: Гаек 1959: 463, 464], навіть попри складність локального відновлення справедливості.

Остаточним визнанням антиномічної альтернативи будь-якого способу покладання *мети* (цінності — зокрема, свободи) можна завершити формалізацію права. Юридизмом в такому разі називатиметься не просте раціоналістичне прийняття лібералізму, а критичне. Згідно з кантіанським проектом формального ідеалізму, формою вважатимуть фіксацію як (1) початкового балансу рівних волей (природний стан), так і (2) надання пріоритету одному конкретному напрямку волевиявлення (правовий стан захисту цінності *людина-мета*). І насамкінець, юридизм має місце за умови (3) усвідомлення неспроможності формалізувати правовідносини у такий спосіб, аби зникла альтернатива, що впливає із антиномії рівних волевиявлень, чи принаймні, аби вона не мала моделюючого впливу на факти.

Формалізм — це такий інститут, який від самого початку визнає недоступність цілої групи фактів, що відповідають родовому (щодо акту формалізації) семантичному рівню. Йдеться про волевиявлення, рівні волевиявленню суб'єкта формалізації. «До цієї дивної доктрини, а саме що *у стані природи кожен має виконувати владу*, без сумніву, будуть висунуті заперечення стосовно нерозумності того, щоб люди були суддями у своїх власних справах...» [Локк 1690: 135].

Це пояснює семантичну особливість практики — бути формалізованою самосуперечливим знаком із однією (призначеною через спонтанне волевиявлення) маркованою складовою — підставою безкінечно «дискримінувати» виводи-факти). Ліберальна практика дискримінує факти правозастосування з боку держави як відповідальної інституції на підставі *мети* «свобода іншої людини». «...*Метою та мірилом цієї влади*, притаманної у стані природи кожній людині, є збереження всіх членів суспільства, тобто всього людства загалом, і тому коли цю владу передано до рук

посадовця, вона не може мати іншої *мети та мірила*, ніж зберігати членів цього суспільства, себто зберігати їхнє життя, свободу та власність» [Лок 1690: 222].

Головне в тому, що всі потенційні волевиявлення є *рівними* волевиявленню формалізації — з точки зору спонтанності (**здібності**) [Локк 1690: 263—265]... та *не рівними* — з точки зору захищеної свободи (**здатності**). Тоді ситуація незахищеності правом (колапсу форми, тобто інституту держави) позначена умовами рівності всіх потенційних волевиявлень із волевиявленням формалізації. Ідеться про ситуацію перегляду суспільного договору або ситуацію контролю, коли виконання суспільного договору поставлено під сумнів. Формалізм Гобса метамовно обслуговує саме лексичну можливість такої ситуації рівності, яку, приміром, Лок описує так: «народ побачив, що його власність не перебуває у безпеці при такій системі врядування (тоді як урядування не має іншої мети, ніж збереження власності), і що він не може бути ні в безпеці, ні в спокої, *ні вважати, що живе у громадянському суспільстві...*» [Лок 1690: 179]¹.

У підсумку, колапс форми — це зникнення видоутворюючого інтенціоналу, яким згортається клас «громадянський стан», і «падіння» позначення на родовий інтенціонал «природний стан рівності» [Локк 1690: 353, 361, 396—397].

Втім, за лібералізуючим ефектом (**здатність**) всі потенційні волевиявлення не рівні державотворчому волевиявленню. «...Під час класичного періоду римського права стало зрозуміло, що немає конфлікту між законом і свободою і що свобода залежить від конкретних атрибутів закону, його загальності, беззаперечності та обмежень, які він накладає на дії влади» [Гаєк 1959: 173]. Лок виділяє даний аспект надання переваги державотворчому волевиявленню серед інших рівних волевиявлень на підставі **спроможності** до свободи останнього, чого не можна сказати про решту **здібностей** до свободи, які він називає «ненадійними» і «небезпечними» [Локк 1690: 334, 337].

Лібералізм тотожний формальному ідеалізму і тотожний критичному раціоналізму: вони обстоюють і популяризують засіб, «як можна бути вільним і підкорятися законам, оскільки вони є лише виявленням нашої волі» [Руссо 1758: 228]. Отже, формалізація є гарантією (**здатністю**) самоідентичності у часі та послідовності вільного волевиявлення; «ми підкоряємося закону для

¹ Лок словом «власність» позначає «життя, свободи та майно» [Локк 1690: 334].

того, щоб бути вільними...» [Гаєк 1959: 173]. Наприклад, документалізм є формальною передумовою критичної оцінки будь-яких самовизначень волі, зокрема, описових суджень науки.

Неформалізоване спонтанне волевиявлення (**здібність**) втрачає свободу на етапі збереження самоідентичності цього волевиявлення у часі та гарантії послідовності — у свободі є об'єктивні формальні передумови, відсутність яких призводить до колапсу вільного волевиявлення у рід інтенцій свідомості (втрата **здатності** до свободи). «*Бо закон, у його справжньому розумінні — це не стільки обмеження, скільки скеровування вільного і розумного діяча у напрямку його власних інтересів, і він не приписує нічого понад те, що є загальним благом для всіх, хто підкоряється цьому закону. Якби вони могли бути без нього щасливішими, то цей закон, як непотрібна річ, зник би сам собою; і навряд чи заслуговує назви тюремної огорожі те, що лише відгороджує нас від боліт і урвищ. Отже, попри всілякі хибні тлумачення, метою закону є не скасування чи обмеження свободи, а її збереження та розширення; бо щодо всіх станів, у яких перебувають живі створіння, здатні мати закони, можна сказати: там, де немає закону, немає і свободи. Адже свобода полягає в тому, аби бути вільним від обмежень та насильства з боку інших, а цього не може бути там, де немає закону*» [Лок 1690: 159].

Популяризація хірургічного втручання в усіх галузях, де надзвичайну користь приносить формалізація, повинна зрештою доконечно очистити їх від агресії, яку там часто можна зустріти. Як це не прикро, її зазвичай реакційно приписують саме «понадлюдським» і «понадкультурним» формальним методам, які «вищі за здоровий глузд». На ділі ж агресію не спричиняє формалізм — вона від самого початку не викорінена звідти спеціальним мужнім актом визнання антиномічної рівності воль, котрі не обов'язково виявляють «бажання» об'єднуватися на спільному семантичному ґрунті. Отож, по суті, необхідне тільки визнання факту плюралізму і рівності воль. Формалізм виявляється заручником того етапу його становлення, на якому за очевидний приймався факт загальнозначущої метамови, яка уможлиблює консенсус. Інакше кажучи, перша філософія формальних інститутів не помічала апріорної наявності суб'єкта у будь-якого формалізму та факту даності цього суб'єкта в оточенні інших рівних йому суб'єктів. Така ситуація і обіцяє антиномічність практики за подальшого прийняття кожної спонтанно обраної норми.

Гобсівський формалізм характеризується як обмеження виду «цивільна форма» у протиставленні до роду «традиціоналістсь-

кий зміст»: мир — це такий вид війни всіх проти всіх, який відповідає звужуючій ознаці ‘життя захищене правом договору з державою’.

Т. Гобс прогнозував розглянуту вище можливість «впасти вгору» і цим скасувати розроблений ним формалізм. Це мало би місце, наприклад, при порушенні права людини на життя державою, що ініціює воєнні дії. З цих міркувань, Гобс недвозначно виправдовував дезертирство.

Отже, Гобс указує на загрожуючу кожній формі традиціоналістську реакцію, що робить форму змістом парадоксу вищого семантичного рівня. Цей парадокс, у свою чергу, вже не узагальнює у подальшому створену форму у вигляді антиномії. Дані семантичні обставини, зрозуміло, спричиняють регрес і скасовують право людини на свободу не зазнавати класифікації. Простіше — право на *status quo* людини — словами І. Канта, буття свободою, а не природою.

Людина зазнає означення і стає предметом класифікації та сегрегації тоді, коли порушують вимогу, висунуту Ж.-Ж. Руссо: «...в Законі мають сполучатися загальний характер волі і такий самий характер її предмета...» [Руссо 1758: 228]. Право не бути предметом законодавчої сегрегації впливає з визначення рівності в умовах загального волевиявлення. А право не бути предметом узагалі (право на людиномірність людства) впливає з принципу рівності в умовах природного стану, що несумісна з інтенціональною (диз’юнктивною = дискримінаційною) природою опредметнення [Пор.: Локк 1690: 264]. Друге висвітлює парадоксальність порушення першого: введення суперечності до теорії суспільного договору. Парадоксальність порушення другого висвітлює онтологія раціоналізму: усвідомленням у рамках цієї онтології суперечності між поняттями «інтенційність розуму» та «позначення реальності».

Неформалізованим змістом реакційного квазіліберального семантичного «колапсу вгору» є форма, змістом якої є антиномія двох способів упорядкування предметної мови: видового і родового (котрий є парадоксальним). Таким чином, відбувається парадоксалізація цивільного формалізму й, отже, його скасування. При цьому консервативно семантично добудовувати ліберальну форму можна — в безглузких сучасних політичних термінах — як «зліва», так і «справа».

* * *

Гаєк 1959 *Гаєк Ф.А.* Конституція свободи. — Львів: Літопис, 2002. — 556 с.

Кант 1784 *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Кант И. Сочинения в шести томах. — Т. 6. — М.: Мысль, 1966. — С. 25—35.

Лок 1690 *Лок Дж.* Два трактата про врядування. — К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи». — 265 с.

Локк 1690 *Локк Дж.* Два трактата о правлении // Локк Дж. Сочинения: В 3 т. — Т.3. — М.: Мысль, 1988. — С. 135—405.

Руссо 1758 *Руссо Ж.-Ж.* Об Общественном договоре, или принципы политического права // Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре: Трактаты. — М.: ТЕРРА-Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц., 2000. — С. 195—322.

Скуратівський 2001 *Скуратовский В.Л.* Проблема авторства «Протоколов сионских мудрецов». — К.: Дух і Літера, 2001. — 241 с.

Токвіль 1836—1840 *Токвіль А. де.* Про демократію в Америці. У 2 т. — 1966, К.: Видавничий дім «Всесвіт», 1999. — 590 с.

Тондл *Тондл Л.* Проблемы семантики. — М.: Издательство «Прогресс», 1975. — 485 с.

А.А. АРТЮХ

МІФ. ПОНЯТТЯ. ОБРАЗ.

*До проблеми дослідження
міфологічних когнітивних моделей*

БАЗОВІ СТРУКТУРИ МІФОЛОГІЧНИХ КОГНІТИВНИХ МОДЕЛЕЙ

Когнітивна система, яка є контекстом для різних проявів культури елементарних суспільств, — це міфологія. Міфологія — спосіб формування вузлових першокатегорій світогляду елементарних суспільств. Варто почати з виокремлення елементарних квазілогічних структур, які є базовими для подальшого розгортання когнітивних моделей у суспільствах з міфологічним способом мислення. Ж. Піаже своє дослідження розвитку логічних структур у онтогенезі почав зі структур класифікації¹. Думаю, у цьому можна наслідувати його досвід, застосувавши його до вивчення розвитку логічних структур у когнітивних моделях міфологічної доби.

Базовими когнітивними структурами міфологічної доби можна назвати бінарні символічні класифікації, що ґрунтуються на розгортанні пучка протилежних ознак (якостей), кожна з яких формує і відзначає певну смислову категорію. Ознаки (якості) виконують змістоутворювальну функцію. Приклади змістоутворювальних ознак (якостей), застосовуваних міфологією: верх — низ, правий — лівий, чоловічий — жіночий, білий — червоний, білий — чорний, темний — світлий, старий — молодий тощо. Ознаки (якості) є змістоутворювальним чинником, за допомогою якого диференціюються змісти, формуються світоглядні категорії. Вони визначають межу поняття. Подібно до фонем, що через протиставлення іншій виокремлює смислову одиницю — слово, ознака, яка протиставляється іншій ознаці, виокремлює клас об'єктів, для яких ця ознака є сутнісною, і ці об'єкти становлять об'єм певної категорії. Наприклад, класифікація об'єктів пізнання доби «світового дерева» визначається ознаками верх — середина — низ. Ці ознаки виокремлюють найбільш загальні поняття когнітивної моделі цього періоду.

Та чи можна серед множини бінарних опозицій виокремити такі, які можна було б вважати базовими? В.В. Іванов у своєму

знаменитому творі «Чет и нечет» обстоює тезу, що засадничою для бінарних класифікацій елементарних суспільств є опозиція *сприятливий — несприятливий*². Дозволю собі з цим не погодитися і в плані міфологічного матеріалу, і взагалі щодо базового характеру вказаної дихотомії. У рамках ставлення до одного і того самого міфологічного персонажа знак може змінюватися на протилежний безліч разів. Персонаж виступає то як корисний, то як шкідливий, його дії — як сприятливі або несприятливі. Формування класів на основі ознаки *сприятливий — несприятливий* не відбувається. На мою думку, введення моральних координат (добре, погано), чітка кореляція позитивного і негативного привнесіні християнством. Яка ж бінарна структура може вважатися найважливішою, первинною для конструювання міфологічної моделі світу? Яку опозицію можна вважати базовою?

На мою думку, базовою для когнітивної системи міфологічної доби, тобто періоду, коли міф є основним засобом пізнання, є первинне, базове подання опозиції простору — часу, яка у міфологічних системах мислиться як освоєний — неосвоєний простір, час архетипів — дійсний час. Якщо трансформувати цю опозицію у виміри онтогенезу, вона виглядатиме (на ранніх етапах розвитку дитини) моє і не моє (я і не-я), і, зрештою, А і не-А. У міфологічній свідомості ця опозиція реалізується як протиставлення міфологічного і соціального простору-часу, сакральних першочасів, що задають правила життя колективу, і соціального простору-часу конкретної реалізації цих правил, а всередині міфологічного простору-часу — опозиція свого та чужого, дикого і культурного, або, як метафорично окреслив цю опозицію К. Леві-Стросс, — «сирого та приготованого». Ця просторово-часова дихотомія ґрунтується на апіорних вимірах свідомості і сходиться до засадничої бінарної опозиції свідомості А і не-А, з якої починаються простір і час. Просторовість зумовлена виокремленням предмета від того, що ним не є. Час визначається опозицією того, що вже відбулося і потрапило до скарбнички перцептивних і ментальних образів, і того, що є дійсним на цей момент, що є об'єктом ідентифікації і впізнавання. У психологічному плані вказана опозиція відображає наявність чогось у окресленому індивідуумом світі чи відсутність цього, виокремлення предмета з тла, його ідентифікацію.

Зі здатності резонувати на інваріанти навколишнього світу, виокремлюючи предмети з тла, починається свідомість дитини. Виокремлення предмета з тла відбувається через відмінність текстури поверхонь³, тобто через ознаку (якість), яка ставить межу

між предметом і тим, що ним не є. Тобто ознака (якість) і на перцептивному рівні виконує змістоутворювальну функцію, допомагаючи виокремленню структури і відповідної їй форми, яка відмежовує цю структуру від того, що нею не є. Найвірогідніше, психологічне підґрунтя базової дихотомії міфології — це простір-час архетипів сприйняття (перцептивні і ментальні образи свідомості) і взаємодія з ним конкретного, чуттєво даного об'єкта. Ця апріорна здатність свідомості (що полягає у постійному діалозі архетипового і нагального, чуттєво заданого дійсного) лягає в основу когнітивних побудов елементарних культур і стає початком шляху до усвідомлення категорій простору і часу.

Тому міфологічний простір осмислюється не як тривимірний простір, у якому розташовані певні об'єкти, а як простір багатовимірний або тектонічний. Усвідомлюються співвідношення між кількома предметами, кожен з яких може стати точкою відліку залежно від його значущості і задавати свою систему вимірів. Співвідношення між предметами зумовлені їхніми якісними відмінностями. Тобто простір усвідомлюється як поєднання предметів і їхні відношення (у добу світового дерева — ієрархічні, у попередній період в тотемічних культурах — рівнозначні, об'єднані сюжетом, який підкреслює *ознаки (якості)* об'єктів; а *ознаки (якості)*, в свою чергу, є вимірами когнітивної структури міфологічної доби). Таке усвідомлення простору зумовлює його багатовимірність, оскільки уявлення про тривимірність простору визначається абстрагуванням єдиної, безвідносної системи відліку. Оскільки співвідношення зумовлені якісними відмінностями предметів, то якості відповідають вимірам міфологічного простору.

Щодо уявлень про час, вони теж не є лінійними. Рух часу представлений у міфологічному світогляді діалогізмом сакрального і профанного часу. Свято, що через магичні ритуали нагадує про події сакрального часу, задає програму життя колективу на подальший період. Таким чином, час рухається за колом, адже для його руху необхідне постійне повернення в минуле, в золоті часи архетипів. Такі уявлення психологічно обґрунтовані, адже для абстрагування плину часу необхідне усвідомлення того, що щось вже минуло і стало чинником свідомості. То ж, на мою думку, первинна опозиція міфологічного світогляду має просторово-часовий характер (прото-просторово-часовий), що впливає із апріорної структури, яка є базовою для розгортання вимірів простору — часу.

Бінарна символічна класифікація в елементарних суспільствах починається з виокремлення певного класу об'єктів через

протиставлення йому того, що ним не є. Що ж до ознак (якостей), які є диференційним чинником, що формує категорію, то ці ознаки (якості) мірою розвитку класифікаційних структур дедалі більше віддаляються від конкретних носіїв, абстрагуються, рухаючись у бік категоризації просторових і часових координат. Тобто усвідомлення простору і часу — напрямок розвитку міфологічних когнітивних моделей. Цікаво, що і в онтогенезі єдність категорії на перших порах розвитку класифікаційних структур зумовлюється можливістю включення об'єктів, що становлять об'єм цієї категорії, у спільний сюжет. На подальшому етапі розвитку свідомості дитини об'єкти, що входять до одного класу, мусять бути розміщені в тій самій ділянці простору⁴.

Показовою у даному контексті є лінгвістична реконструкція світоглядної структури індоєвропейців, здійснена В.В. Івановим та Т.В. Гамкрелідзе. Одна із найбільш важливих, реконструйованих на ґрунті індоєвропейських мов, дихотомій — *дикий — недикий*⁵. Перед нами одна з варіацій базової дихотомії (*дикий — культурний, свій — чужий, освоєний — неосвоєний*), з якої починають розгортатися символічні бінарні опозиції міфологічних когнітивних моделей, дихотомія, у якій спресоване первинне сприйняття простору—часу. Етнографам-емпірикам добре відоме ритуальне значення «межі», кордону між своїм, освоєним простором, і чужим. У міфі та ритуалі згадки про «межу» часто пов'язані з близнюковим культом. Варто лише пригадати мотив убивства Ромулом Рема, що, згідно з римською міфологією, переступив межу. Походження близнюкового культу вчені пов'язують з тотемічними уявленнями про те, що у ролі батька близнюків поряд із звичайним батьком виступає міфологічна істота або тотем, тобто істота з міфологічного світу і з міфологічного часу, тобто близнюки уособлюють подвоєння світу, пов'язують «той» світ зі світом соціуму, світом людини. Про значення межі у міфологічному світогляді свідчить і апотропеїчний обряд проорювання межі навколо поселення для захисту від мору і пошестей. Межа, огорожа, двері — надзвичайно значущі у ритуальному дійстві об'єкти. І це природно, оскільки «межа», обмеження є найбільш ґрунтовною метафорою базового поділу, розділення єдиного, окреслення «свого» простору, виокремлення певного класу об'єктів від того, що ним не є. Огорожа захищає не тільки від того, від чого вона справді може захистити (злодія, ворога, звіра), а й від усього невідомого, чужого, непізнаного.

Дикі тварини (як і недикі істоти) класифікуються як тварини верхнього, середнього і нижнього світів. Така класифікація ймо-

вірно є наслідком розвитку тотемічних уявлень і передуює чіткій класифікації доби світового дерева, де верх, середина, низ виступають як відносні абстракції (представлені символічно), що не потребують персоніфікації. То ж рух від координатної опозиції *своє-чуже*, через *координати-напрямки*, опосередковані усвідомленням людиною себе як точки відліку, до філософського *абстрагування категорій простору і часу* є таким, що кожний етап цього руху генетично пов'язаний з попереднім і зумовлений його структурою.

Узагальнення в міфологічних когнітивних моделях впродовж тривалого часу являли собою персоніфікації. І лише на пізніх етапах розвитку міфологічних структур трансформувалися в узяті з реальності символи, проте вже усвідомлювався опосередкований, символічний зв'язок між узагальненням та змістом поняття. На ранніх стадіях розвитку категорій міфологічного мислення узагальненням стає персонаж, який є найбільш виразним і радикальним носієм ознаки (пучка ознак), яку він узагальнює. Так у індоєвропейців найбільш загальним поняттям, утвореним за ознакою належності до верхнього світу й до світу богів, є бог денного сяючого неба, Небо-батько, оскільки він є носієм одразу ж усіх ознак «верхніх» персонажів. Разом з тим, бог денного сяючого неба — досить абстрактний і пасивний персонаж, що, як і належить абстракції, майже не має особистісних рис, виразного характеру. Інші божества, які мають ознаку 'належати до міфологічного верху', підпорядковані йому, що нерідко позначається *родинними зв'язками* за низхідною, а також входять в об'єм поняття, узагальненням якого виступає Небо-батько. Можливо, саме таким був механізм розповсюдження терміна, який у більшості індоєвропейських народів позначає поняття 'бог' (основа *t'eiuo-) і, водночас, є іменем бога денного сяючого неба, і всіх представників класу богів (що є його родичами по низхідній, він, батько, дає їм своє ім'я), оскільки на вказаній стадії розвитку міфологічних класифікацій більша частина представників класу богів має атрибут належності до верхнього світу. У певному розумінні, можна сказати, що ці божества становлять об'єм класу верхніх персонажів, максимально узагальнених фігурою Неба-батька. Таким чином, абстрагується така категорія, така світова координата, як 'верх'. Але чіткої координації між об'ємом і змістом категорії, як у довершених класифікаціях, у бінарних символічних класифікаціях міфологічної доби ще немає.

З цієї точки зору цікавим є результат тесту, проведеного А. Лурія із мешканцями віддаленого узбецького кишлаку у 30-ті

роки XX ст. Нагадаю зміст тестування. Інформаторам були запропоновані такі предмети: пляшка, окуляри, склянка і каstrуля, — три предмети, виготовлені зі скла, і один — металічний, або, з іншої точки зору, три предмети із запропонованих можна узагальнити словом *посуд*. Учасники експерименту мусили знайти серед цих предметів зайвий. Проте дехкани не могли впоратися із таким завданням. Окуляри, вважали вони, також потрібні, адже якщо людина погано бачить, їй треба одягнути окуляри, щоб з'їсти обід, використавши каstrулю, склянку і пляшку. Інший учасник опитування відкинув пляшку, оскільки пити горілку шкідливо. На питання, чи можна поставити разом пляшку, окуляри, склянку, бо вони із скла, опитувані відповіли, що пляшку і склянку тримати разом можна, а окуляри — ні, вони заіржавіють, їх треба в папірець загорнути. Майже всі тестові завдання опрацьовувалися подібним чином⁶. Цей приклад ілюструє тезу про те, що інформатор об'єднує предмети, які окреслюють на цей момент його власний простір, той простір, у якому ці предмети він може освоїти, зробити частиною свого життєвого сценарію. І на ранніх стадіях розвитку освоєння відбувається через сюжет, який є звичним, типовим, повторюваним, несуперечливим. Просторова диференціація попервах іде у напрямку: освоєне — неосвоєне.

Роль сюжету у міфологічних когнітивних моделях значна. Так, дослідник чарівних казок (автор цієї статті пристає на гіпотезу, що казка — пізніша трансформація міфу) В.Я. Пропп виявив сюжетну подібність усіх чарівних казок, можливість виокремлення у сюжетах казок повторюваних елементарних складових, які він назвав функціями. Вчений постулював, що число функцій кінцеве — 31, у той час як число персонажів — довільне. Персонажі — змінні, функції ж постійні. Полемізуючи з російським вченим, К. Леві-Стросс зауважує, що вибір персонажів не є випадковим. Персонажі, що є змінними для тієї самої функції, визначаються спільними або протилежними властивостями. Тобто властивості змінних персонажів покликані задавати пучок релевантних опозицій. Так, Леві-Стросс наводить приклад із міфології індіанців, де у однакових контекстах фігурують орел, сова або ворона⁷. Цей набір персонажів однотипного сюжету, на думку вченого, позначає опозиції дня та ночі (оскільки орел — денний птах, сова — нічний) і хижого та пожирателя падалі. Як бачимо, у даному випадку принциповим для участі у міфологічному сюжеті є те, що персонаж є носієм певної ознаки (якості), яка задає пучок ознак (якостей), що визначають межу тієї чи іншої категорії. Пригадаємо визначення функції: *в силу певної*

ознаки кожному елементу множини Е можна поставити у відповідність якийсь елемент множини Г. Таку відповідність можна назвати функцією⁸. То ж якщо слідом за В.Я. Проппом ми вважатимемо елементи сюжету функціями, маємо визнати, що роль ознаки (якості) у міфологічних когнітивних побудовах, покликаних встановлювати відповідність і формувати першокатегорії, визначна. Показово, що трансформація міфологічних сюжетів, яка відбувається в результаті модернізації свідомості (християнізації, адаптації до наукових уявлень) відбувається за законами, окресленими у роботах Леві-Стросса: в результаті контамінації персонаж, який діє у певному сюжеті, може замінюватися іншим тільки у тому випадку, коли той є носієм тієї самої ознаки, або протилежної їй.

Навіщо когнітивна модель елементарних суспільств використовує такі складні побудови? Її структура дещо подібна до структури сучасних когнітивних моделей. Різниця у засобах формалізації. Персонажі і сюжети відіграють роль абстрактних символів сучасних когнітивних моделей. У такому поданні когнітивних структур є певна доля іконічності. Якщо ознака, що цементує множину у сучасних логічних побудовах, — довільний символ, то ознаку, що поєднує елементи множини у елементарних когнітивних моделях, мають демонструвати персонажі — елементи множини, вони мають уособлювати її, бути найвиразнішими її носіями. Елементи множини — не абстрактні літери, що символізують об'єкти, наділені певною ознакою, а символи, які демонструють цю ознаку. Наприклад, птах — верх. Плазун — низ. Але маютьесь на увазі не суто птах або плазун, а птах або плазун як вторинна номінація певних ознак, як символи (іконічні, індексальні) певного ознакового поля. Це спрямовано на побудову множин і встановлення функціональної відповідності між ними. Альтернативні двоїчні моделі, закодовані парними персонажами грають роль, схожу на двоїчну модель, що складається з двох значень — істина і хиба. Принцип доповнення і взаємовиключення моделює ці два значення. Поява смислу через відкидання всього, що ним не є, може вважатися такою першоструктурою, першоальтернативою істини і хиби.

То ж не можна не погодитися із К. Леві-Строссом, який вважав міф логікою, функція якої — пізнання, і, зрештою, первісною наукою. К. Леві-Стросс описав «логіку» тотемічних класифікацій елементарних суспільств. Якщо спробувати підсумувати систему його поглядів у одному реченні, що нелегко, то йдеться про наявність формальних метаструктур, взятих з реаль-

ності, проте надбудованих над реальністю, за допомогою яких знання формалізується, формально описується класифікація, у даному випадку доцільно назвати її першокласифікацією. У рамках тотемічної міфологічної когнітивної моделі вузлові категорії пізнання формалізуються через систему класифікації родів тварин і рослин, оскільки родова відмінність виявляється у відмінності форми. У онтогенезі першими засвоюються саме родові поняття, адже вони відрізняються за формою, візуально. Тому дитина спершу сприймає поняття *дерево*, а не рослина, *собака*, а не бульдог, усвідомлюючи візуальну подібність об'єктів одного й того ж роду і видиму різницю між об'єктами різних родів.

Використання тотемічних символів для візуалізації розбіжності між класами, границі між ними, робить таку класифікацію зручною формальною структурою для абстрагування понять, диференціації світоглядних категорій. Тотемічні символи у поєднанні зі структурами спорідненості передають всьому класу, об'єднаному маркерами спорідненості, сутнісну ознаку (якість) тварини-тотема. Ймовірно, сенс цього поєднання у створенні формальних першоструктур, адже структури спорідненості — найнаявніший зразок ієрархічної системи, взятий з реального світу. Перед нами множини, які розгортаються через структури спорідненості, озаглавлені персоніфікованими узагальненнями. Тварини, птахи, комахи, рослини і контекст їхнього існування презентують не лише самих себе, а й абстраговані, відірвані від чуттєво даного об'єкта, поняття, семантика яких — сутнісна ознака (якість), що виокремлює цей клас об'єктів з-поміж інших. Таким чином абстрагується ознака (якість), що є визначальною семантичною характеристикою тієї чи іншої тварини, комахи, рослини тощо. Тотемічні тварини позначають різні класи об'єктів, сформовані ознакою, визначальною для цієї тварини. Кожному об'єкту вказаного класу властива ця сама ознака. Далі ж когнітивні структури формалізуються у стосунках спорідненості. Стосунки родинної ієрархії подібні до відношень логічного дерева, що і робить їх зручними для класифікації.

По суті спорідненість має суто формальну основу. У індоєвропейському, слов'янському та інших пантеонах збереглися маркери спорідненості. Визначальний атрибут верховного індоєвропейського бога — найвища ступінь спорідненості: *Небо-батько*, *Сонце-батько*, близнюки — *діти* бога, *діти* Сонця, *донька* Сонця, *діти* Перкунаса у балтійській міфології, *Дажьбог* — *син* *Стрибога*, вітри — *Стрибогові онуки*, Руські люди — *Дажьбогові онуки*, у центрі системи — першопредок, антропоморфний сим-

вол організації простору—часу, міфологічний батько соціуму. Згадаємо також подвійні свята, коли у переддень чи на наступний день після свята того чи іншого святого святкують свято його батька (Миколин *батько*, Петрів *батько*, Іван Петровський). Помітимо, що маркери спорідненості спостерігалися і у монарших титулах, часто не збігаючись із реальним ступенем спорідненості, що доводить формально-логічний характер цієї класифікації. Батьківсько-синівські стосунки демонструють принцип включення.

З іншого боку, маркером єдності класу може бути єдність імені. На думку Ж. Дюмезіля⁹, ця єдність теж означає родову приналежність. Розглядаючи «*святихіллів*» та «*святихгеоргіїв*» осетинського епосу, Ж. Дюмезіль висуває гіпотезу, що *святіілли* — ті, хто з роду св. Ілли, а *святігеоргії* — ті, чий рід походить від св. Георгія. Прикладів використання імені конкретного персонажа як узагальнення багато. Як уже було зазначено, узагальненням стало ім'я індоєвропейського верховного бога денного сяючого неба *t'ieu- (реконструйовано Т.В. Гамкралідзе і В.В. Івановим¹⁰). Але не лише у цьому випадку ім'я божества узагальнювало цілий клас міфічних істот. Ім'я Перуна використовувалося не лише для позначення конкретного бога: згадаємо слова літописця «Перун есть мног», тобто перунів багато. Згадаємо сім Перконасів у балтській міфології. Перунами у слов'ян іменувалися також блискавки. Від імені слов'янського бога — громовержця походить і назва персонажа обряду викликання дощу перепруда, прпоруша. Інша ж назва цього персонажа, додола, вказує на ознаки, якості Перуна (пор. лит. Dundulis — звуки грому). Інші узагальнення: Род — рожаниці. Суд — судениці, богинки. Існує і демонологічний персонаж Никола, що є не що інше як подрібнення народно-міфологічного образу св. Миколая. До речі, за цією логікою наявність слов'янського демонологічного персонажа із іменем Дів зовсім не обов'язково означає зведення у контексті іранських впливів бога денного сяючого неба на рівень демонологічного персонажа, як вважає Р. Якобсон. Можливо, заміна загального поняття на найвищому рівні не спричинила повного зникнення одноіменних персонажів нижчого рівня. У такому разі Дів — просто релікт попереднього понятійного ряду. Б.В. Успенський¹¹ наводить приклади демонологічних персонажів, назви яких походять від кореня uel-, пов'язаного із іменем Велеса.

Часто іменами міфологічних персонажів стають епітети, що вказують на ознаки, якості тих чи інших божеств. Так, напри-

клад, Ярило, Свентовіт, як вважають деякі вчені, — епітети Перуна. Епітетами, на думку В.В. Іванова і В.Н. Топорова¹², є імена Даждбога і Стрибога. Отже функції, перетворення (сюжети розповідей про події першочасів) виокремлюють пучок ознак, якостей персонажа. Якості формують поняття, до якого входять носії цих якостей. Виокремлення із пучка ознак персоніфікованого узагальнення якоїсь однієї ознаки допомагає побудувати нову підмножину персоніфікованих понять, що знаходяться на ієрархічно більш низькому рівні і абстрагують цю ознаку, цей аспект загального поняття.

Наразі ж від «логічного» дерева, представленого структурами спорідненості перейдемо до *світового дерева*, головної метафори просторових уявлень наступного періоду після тотемічної стадії розвитку елементарних суспільств. Найбільшого розвитку ієрархічна класифікація структур спорідненості досягла в період, коли просторовий образ світу втілювався у концепції світового дерева. Структура просторово-часових координат доби світового дерева добре описана у науковій літературі. Тому внесу лише деякі корективи, необхідні для подальшого викладу. У першу чергу виникає питання про причину універсальності цієї когнітивної космологічної моделі. Чому саме дерево стало такою універсальною метафорою? Можна припустити, що як сьогодні, так і на світанку цивілізації людство ставило перед собою етіологічні питання — звідкіля все взялося? Як для дитини певної вікової групи так і для людства на певній стадії розвитку ментальних структур питання «*чому* щось сталося?» тотожне питанню «*звідки* воно взялося?» Стрижневим питанням розвинених міфологій є проблема походження людини. Автохтонність походження першої людини, походження її з землі — відповідь міфу на це питання (в індоєвропейстиці фіксується етимологічна тотожність позначень 'людини' і 'землі'¹³). Дерево, що виростає із землі, у системі міфологічної логіки може бути доказом автохтонного походження людини. Адже саме такими за формою є міфологічні докази. Згадаємо Леві-Брюлівське «Пшениця — це олень»¹⁴. У австралійських племен Кімберлі до одного класу, наприклад, належать мед і човни, оскільки і мед, і човни — зроблені, їх виготовили у першому випадку, бджоли, у другому — люди. Якщо пшениця і олень ототожнюються за ознакою 'бути їжею', мед і човни — 'бути виготовленими', то людина і дерево мають спільну якість 'рости, розвиватися'.

Людина, починаючи усвідомлювати себе мірилом співвідношень між предметами, зумовлених якісними відмінностями між

ними, задає свої координати простору цих співвідношень. Відносність у задаванні точки відліку, властива для найпримітивніших культур (коли точкою відліку може стати будь-який топологічний орієнтир), змінюється на пошук абсолютного центру. Координати, які розгортає модель світового дерева, збігаються із координатами розташування людського тіла у просторі. Свідченням відповідності образів людини і дерева може бути і те, що міф про розгортання просторових координат світу пов'язується також і з образом першолюдини. У цьому плані показовою є, наприклад, постать Хеймдалля (сина Одина у «Молодшій Едді»). Образ Хеймдалля, з одного боку, реконструюється як образ першопредка, а з другого — вчені вважають його персоніфікацією світового дерева. І якщо до цього долучити ще одну інтерпретацію, матимемо показову картину. Приналежне йому прізвисько «золоторогий» вчені пов'язують із його первинною зооморфною іпостассю¹⁵. Образ тварини — першопредка поєднується із образом дерева. Але у даному випадку це символічне заміщення має більш універсальний характер, оскільки має на меті універсальну космологічну модель. Зв'язок першолюдини з деревом прослідковується і у слов'янській купальській обрядовості, головний символ якої, як пам'ятаємо, — купальське деревце, яке називається *Купайло*. Реконструкція міфологічної основи народно-міфологічного образу Іоанна Хрестителя, Різдво якого ми знаємо як свято Івана Купала, приводить до висновку, що підґрунтям цього народно-міфологічного образу був дохристиянський образ першолюдини, першопредка. (Доказовий ряд наведений мною у статті «Близнюковий мотив у народно-міфологічному образі Іоанна Хрестителя»).

Координатна багаторівневність дерева зручна для міфологічної формалізації логічної ієрархії та як метафора для родових стосунків, які у добу світового дерева стають класифікатором. Світове дерево виступає на цій стадії як начебто універсальний, єдиний тотем, з якого починає розгортатися єдина система спорідненості, що класифікує, ієрархізує категорії, а також логічно приводить нас до першооснов, до висхідних ситуацій, тобто виконує роль певного аналогу формально-логічної моделі для вирішення етіологічних питань. Доба світового дерева визначається переважанням іконічних знакових структур (що будуються за принципом подібності) над індексальними (за суміжністю), що домінували у попередній період.

Принагідно наведу вислів Є.М. Мелетинського. Йдеться про специфіку міфологічного мислення, для якого характерне «зве-

дення сутності речі (...) до її походження (...) пояснення того, як річ влаштована, тотожне розповіді про те, як вона робилася...»¹⁶. Далі — теза про тотожність опису емпіричного світу і висвітлення історії його першотворення. Як бачимо, у контексті цієї тези, роль системи спорідненості, яка демонструє процес появи тих чи інших реалій і їхній генетичний зв'язок з попередніми сутностями, і зрештою приводить нас у міфологічний час першотворення, важко переоцінити. За такого тлумачення вона стає когнітивною моделлю, що через демонстрацію логічних ланцюжків походження вказує на сутність. Ця когнітивна модель стає загальною для всіх досліджуваних міфологією світових реалій.

Варто зазначити, що бінарна опозиція міфічного і соціального простору-часу архаїчніша, ніж розгортання бінарних структур, пов'язаних із образом світового дерева. Базовий її характер виявляється в тому, що вона є стрижневою і організуючою не лише для тотемічних моделей, але і для світоглядних структур доби світового дерева. Можна визначити генетичний зв'язок між цими періодами розвитку ментальних структур людства. Адже базові когнітивні структури у більш розвинених культурах не зникають, вони поступово ускладнюються, можуть зазнати певних трансформацій, але залишаються як підґрунтя більш складних і розгалужених структур. Логічна структура не береться нізвідкіля. Вона генетично пов'язана з базовою когнітивною структурою.

Повернемося ж до розгляду опозиції *свій — чужий, дикий — культурний*. У народній міфології та обрядовості знаходимо багато прикладів актуальності опозиції *дикий — культурний* у фольклорних текстах. Н.І. Толстой зібрав зразки слов'янських фольклору та обрядовості апотропеїчного призначення, пов'язані із народженням, вирощуванням і переробкою, за словами автора, «плоті рослин»¹⁷. Так, муки льону, коноплі, пшениці, проса, перцю, маку тощо, а також виготовлення за один день (точніше було б сказати — за одну ніч — від півночі до перших півнів) сорочки, хліба, горщика, стільчика 3-ма, 9-ма майстрами чи майстринями або близнюками можуть врятувати від хвороб, градових хмар, мору, чуми, посухи, ходячих покійників, відьом тощо. У цьому ряду наводиться і казка про колобка. Адже диких звірів зупиняє розповідь колобка про процес його виготовлення, через що вони не сміють його зачепити. Н.І. Толстой пояснює механізми такого захисту через «категорію завершеності і незавершеності, повноти і неповноти життєвого циклу, обряду, ритуального дійства»¹⁸ і цією ж незавершеністю життєвого циклу пояснює уявлення про заложних покійників, ходячих мерців тощо.

Проте, здається, логічнішим було б інше пояснення. Розповіді про життя і муки рослин моделюють архетиповий перехід із дикого стану до культурного вжитку. Саме процес культурної обробки є найсуттєвішим у вказаних сюжетах. Адже береться не просто дерево, що росте саме по собі і дає плоди. Описуються ті рослини, які потребують найсуттєвішої культурної переробки. Рослина в процесі свого життя крок за кроком переходить із дикого стану в культурний, задля цього «помираючи» і потому «народжуючись» у іншій іпостасі. Варто звернути увагу, що ремесла, засобами яких виготовляється апотропей, — це ремесла, що традиційно пов'язуються із образом культурного героя (ткацтво, гончарство), тобто того, хто привносить у життя роду культурні надбання. До речі, у цей ряд потрібно було б поставити і апотропейні сюжети, і обряди, пов'язані з ковальством (наприклад, легенда про походження Змієвих валів, що починається із виковування плуга; виготовлення амулетів у вигляді мініатюрних залізних знарядь, що захищають від хвороб; виготовлення за одну ніч дев'ятьма ковалями накувальні у сербів¹⁹ тощо). Щодо обрядових дій, показовим є час, коли відбувається це ритуальне дійство. Частіше за все це саме частина ночі, яка уособлює межу між міфічним і соціальним часом. Це найнебезпечніший час, впродовж якого можливе проникнення істот дикого світу, можливе порушення соціальних архетипів. Найбільш важливі такі періоди — напередодні великих свят, тоді здійснюються обряди, що повертають до міфічних першочасів, до архетипів, щоб забезпечити подальший правильний плин соціального часу. Тому логічно допустити, що відтворення правильного ланцюжка подій із життя рослин, їхнього переходу від дикого світу до культурного примушує час рухатися саме в цьому напрямі, переводить його із дикого в соціальний плин, виставляючи захист від втручання дикого світу.

Існує інше тлумачення сюжетів про життя і метаморфози рослин. Проте у цьому випадку розглядаються лише міфічні біографії маку, перцю та коноплі. Т. Цивьян²⁰ вважає їх рослинним кодом основного міфу і порівнює із Сомою, зважаючи на їхні наркотичні якості. Мак у даному контексті, як і сонечко — божа корівка, у версії В.Н. Топорова, заміщує образ молодшого сина бога-громовержця, знижені риси якого у інших контекстах реконструюються у образі Макарки-потопельника. На думку авторів, народна етимологія слів Мак і Макар наділяє їх ознакою 'мокрый' і сходить до імені богині Мокоші (жіночого імені попри патрілінійність індоєвропейських систем спорідненості), яка за

реконструкціями є дружиною бога-громовержця і викрадається його міфічним противником.

Поза сумнівами, сам принцип кодифікації сюжетів міфу через імена і властивості комах, рослин притаманний міфологічним системам. Адже він дає змогу встановити правильний устрій, який був започаткований подіями засадничих міфів, на різних рівнях осмислення світопорядку елементарними суспільствами. Розглядаючи комаховий код, не можна залишити поза увагою хтонічну природу комах, а також їхню множинність, що, водночас є характерною для дикого світу — невпорядкована множинність, властива для світу мертвих (розсипатися на мак) і символізує родючість. Множинність і зв'язок з землею властивий і рослинам, через які кодуються сюжети основного міфу. До речі, оповідачі биличок (зафіксованих на слов'янському матеріалі) «Як мертвий ходив до живої» як захисний захід згадують розсипаний мак, який покійник повинен спершу зібрати, аби досягти живої. Така дія може тлумачитися як перетворення множинної хаотичності дикого світу на впорядковану єдність. Інший приклад апотропею від ходячого мерця — згадка про брата і сестру, які одружуються, і на весілля яких начебто збирається жива жінка, до якої нібито ходить мертвий чоловік. На подив покійного, що, мовляв, де ж таке бачено, щоб брат із сестрою одружувався, жива відповідає аналогічним запитанням (де ж бачено, щоб мертвий до живої ходив?). Інцест, суворо заборонений у соціумі, є цілком нормальним для першочасів, для часів першотворення. У тих самих контекстах, що сонечко (божа корівка) і мак, зустрічається згадка такого персонажа, як зозуля, яка за народно-міфологічними уявленнями слов'ян володіє ключами від Вирію (уявлення про вирій близькі до уявлень про «той світ»), куди ховаються і змії. Елемент основного міфу, що реконструюється через комаховий і рослинний коди, також пов'язаний саме з підземним світом, з мотивом родючості, умирання і воскресіння природи, з мотивом першого смертного, і, відповідно, першолюдини, першопредка. Але, здається, опозиція цього світу — «тому світові», світу живих — світові мертвих — це трансформована опозиція первинного протиставлення дикого — соціальному, неосвоєного — освоєного.

Зв'язок із сюжетом основного міфу не вичерпує всіх можливих інтерпретацій сюжетів про «муки рослин». Із усіх рослин — учасників сюжету лише мак і конопля мають наркотичні властивості. Але таким самим чином описуються «муки» хліба, льону. До цього ж типу можна віднести і сюжети, пов'язані з ковальст-

вом, гончарством. Що ж до казки про колобка, то в ній безперечно зустрічаємо релікти тотемічних уявлень. То ж, на мою думку, апотропеїчне призначення цих сюжетів пов'язане із протиставленням дикому світові культурного і несуперечливим переходом із дикого в соціальне, культурне. «Той світ» — один із проявів світу дикого, множинного, неупорядкованого. До речі, можливо, що окрім сакральної сили оповідей про перехід із дикого стану в культурний, у сюжеті про муки хліба має значення ще і те, що хліб заміщає людину і тотемну тварину у жертвопринесенні. СENS жертвопринесення — ритуальне вбивство, що позначає перехід із цього світу в той, в сакральний світ, у світ предків, у світ тотемного предка (на ранніх стадіях розвитку суспільства). Ритуальне вбивство позначає зв'язок між тим і цим світом. Таким чином стає можливою спільна трапеца живих і мертвих, богів і людей, що на думку О. Фрейденберг²¹ визначає сутність жертвопринесення. Муки і вбивство рослин заради творення культурного предмета (будь то хліб, напій чи тканина) символізують те саме ритуальне вбивство. То ж принесення хлібної жертви є цілком логічним як замітник жертви людської чи тварної. До речі, хліб символізує людину. Ритуальна смерть заради життя — захист людей через угоду з богами і духами. Нагадування про неї — імітація жертвопринесення, тобто захисного дійства. Порядок — дикий стан — перехід із дикого стану в культурний — культурний стан — перехід із цього світу в той. Це — нормальний порядок, нормальний перехід. Нормальний *перехід* жертви символізує нормальний перехід колективу, без зловісних порушень нормального плину подій. І ще одна деталь — колобка кладуть на вікно: на вікно клали жертву для померлих, оскільки вікно, згідно з народно-міфологічними уявленнями слов'ян, які фіксується на етнографічному матеріалі, — місце спілкування з душами померлих. Тобто, можливо, казка про колобка імітує жертвопринесення.

Як вже було сказано вище, логічна класифікація елементарних суспільств розгортається через структури спорідненості, що здатні формалізувати логіку причин та висновків. Система спорідненості дуально-родової організації логічно приводить нас до однієї початкової близнюкової пари. «Формальні» структури спорідненості представляють базову опозицію через сюжети, які відображають стосунки міфологічних братів-близнюків, кожен з яких є носієм протилежної ознаки. Сюжетна функція спрямована на встановлення відповідності між членами опозиції. Близнюками подекуди виступають небо і земля, сонце і місяць, близ-

нюки можуть носити епітети *старий* і *молодий*. Іноді йдеться про близнюків — брата і сестру, протиставлених за ознаками *чоловічий* — *жіночий*. Сюжети про близнюків можна вважати формальними першоструктурами, що слугують вирішенню логічних суперечностей, демонструють можливість переходу між протилежними членами опозиції, допомагають виокремити ознаку через протиставлення протилежної їй. До речі, ще одне сакралізоване у міфологіях поняття — феномен переходу. Переходу і пов'язаному з ним надзвичайно небезпечному за уявленнями елементарних суспільств лімінальному періоду надається неабияке ритуальне значення. На відміну від межі, перехід об'єднує дві виокремлені сутності, долає небезпечну дискретність, забезпечує нормальний плин часу.

І повертаючись до проблеми описання простору-часу, кілька слів варто присвятити терміну *ознаковий простір*, оскільки він використовується у етнології²². Хотілося б, наслідуючи міфологічну логіку, пояснити цей термін через його походження. Простір-час ознак (якостей) елементарних суспільств — *n*-вимірний, оскільки кожний об'єкт, кожне явище, що виокремлюється із навколишнього поточного ряду, задає свої виміри — головні ознаки, найсуттєвіші для визначення цього об'єкта і його ролі для соціуму, ознаки які підкреслює історія творення цього об'єкта. У австралійських аборигенів, наприклад, не існує цілісних уявлень про просторову структуру і структуру часу. Людина, що померла може іти на небо, під землю, у іншу місцевість.

Простір — це сума важливих для життя племені топологічних об'єктів, час — сума важливих для племені подій. Кожен об'єкт задає свої виміри, що визначають його значення для соціуму, причому виокремлення суто просторових координат — характеризує високий рівень розвитку класифікаційних структур. Метафора світового дерева класифікує просторові уявлення, об'єднує їх у єдину модель, проте вони ще не відділяються від конкретного носія, візуального образу. У онтогенезі подібна стадія розвитку логічних структур називається «фігурні сукупності»²³. У цьому контексті закономірно, що важливі ритуальні або соціально валентні об'єкти задають свою систему відліку. Макрокосму із деревом «у морі-океані, на острові...» відповідають численні мікрокосми, які іноді уособлюють лише один вимір простору або часу: колодязь, перехрестя, річка, дорога, гора, дні тижня, місяці (Баба Марта, Голям Сечко та ін.), житло, храм, тощо. І, нарешті, варто сказати, що структури спорідненості дуально-родового суспільства, що формалізують елементи першокласифікації міфо-

логічної доби, також побудовані за бінарним принципом, причому, одною з найважливіших опозицій, закладених в їхню основу є опозиція дуальних половинок племені, протиставлена, в свою чергу, чужому племені, з яким не встановлені нормальні стосунки спорідненості і обміну.

БІНАРНІ СИМВОЛІЧНІ КЛАСИФІКАЦІЇ І ОБРАЗОТВОРЕННЯ У МИСТЕЦТВІ

Пошук узагальнених принципів структурного мистецтвознавства, структурних принципів образотворення в мистецтві, побудова більш-менш універсальної моделі структурного мистецтвознавства — актуальне завдання навіть для сьогодення. Побутує думка, що структурні методи не можуть бути застосовані до матеріалу образотворчого мистецтва. За такої постановки питання відсутнім є ланцюжок між перцептивними структурами і мовними та символічними бінарними структурами, які генетично пов'язані з перцептивними структурами. Між першими і другими відкривається провалля.

На мій погляд, застосування структурного підходу до матеріалу образотворчого мистецтва було проблематичним через неправильний вибір емпіричного матеріалу для дослідження. Найпоказовішим матеріалом для дослідження структури образотворення живопису є ближчий до витоків період розвитку живопису, бо саме він дає найбільше інформації про саму ідею образотворення, дає можливість поставити питання: чому людство на певному шаблі свого розвитку обов'язково вдається до образотворення?

Проблема походження образотворчого мистецтва, причин, які змусили далеких предків вдаватися до подвоєння світу художніми засобами має багато умоглядних тлумачень. На мою думку, щоб наблизитися до розуміння феномену образотворчого мистецтва, причин його виникнення, необхідно поставити найбільш ранні його прояви у відповідність до найбільш раннього розвитку мовних, логічних структур, понять, категорій. Неможливо досліджувати найдавніші види мистецтва, залишаючи поза увагою символічні бінарні класифікації елементарних суспільств, як засіб формування категорій, адже саме такий спосіб утворення і функціонування понять був контекстом, у якому з'явилося образотворче мистецтво. І вірогідно, не лише контекстом, у який мистецтво було вплетене синкретично, але і обставиною, а, можливо, і причиною його виникнення.

Що ж таке малюнки, зроблені первісною людиною? Щоб відповісти на це запитання, поставимо проблему у контекст споріднених за проблематикою досліджень. Дослідники базового рівня категоризації²⁴ стверджують, що первинна, базова класифікація категорій реалізується на рівні *роду*. Тобто розгалужена і багатовимірна система категорій має об'єктивне підґрунтя із родових понять. У онтогенезі можна також відзначити ключову роль родових понять. Як уже було сказано вище, засвоєння дитиною мови починається із родових понять (вряди-годи родових за своєю суттю, а не за формою). Принаймні, перші поняття, засвоєні дитиною, функціонують як родові. К. Леві-Стросс (слідом за Боасом, та іншими антропологами) звертається до роду, вбачаючи у ньому найбільш наглядну модель первісних тотемічних класифікацій, оскільки рід є, за словами К. Леві-Стросса, одночасно і множиною індивідів, і системою дефініцій стосовно іншого роду²⁵. Отже, як бачимо, роль роду у елементарних бінарних символічних класифікаціях, першокласифікаціях людства, визначна. З іншого боку, згадаємо той факт, що К. Ліней, який вважав роди «одиницями класифікації» рослинного світу, основою для визначення роду вважав *форму* плоду²⁶, тобто ймовірно, що в основі класифікації за родами лежить сприйняття (зокрема, зорове), або, інакше кажучи, принципи формування перцептивного образу є базовими для класифікації за родами. Тезу про пов'язаність родів із здатністю розрізняти за формою необхідно було б розвивати і далі. Але спершу, у світлі сказаного, повернемося до запитання, що ж таке малюнки первісної людини?

Початкова ідея зображення, образу, відчуженого від кожного реального об'єкта, на мою думку, *тотожна ідеї роду*. Як і родове поняття, зображення (здійснене людьми архаїчної доби) позначає множину конкретних індивідів, проте не є жодним із них. Як і рід, воно вирізняє цю множину об'єктів з-поміж інших. Як і рід, зображення ґрунтується на такій абстракції, як *форма*. Як і родове поняття, воно виступає узагальненням певної множини сутностей. Без здатності виокремлення та абстрагування форми образотворче мистецтво неможливе. Без здатності розрізнення за формою неможливе абстрагування на рівні роду. Здійснимо спробу визначити, що ж таке форма згідно із даною постановкою питання.

Форма (у контексті первинних бінарних символічних класифікацій) — кордон, межа певного пучка ознак / якостей, що визначає перехід до решти ознак, якостей. За такої постановки питання стає зрозумілою визначальна роль ознаки, якості у розріз-

ненні форм. Ознака / якість — головний *диференціюючий* чинник. У кінцевому наближенні, вона — відмінність між чимось і чимось. Можна поглянути і з іншого боку — форма об'єднує і відмежовує інваріантні щодо певних перетворень ознаки, якості. *Ознаки, якості у форморозрізненні середовища та мистецтва грають роль, аналогічну тій, яку грають фонемі у змісторозрізненні мови.* Звідси стає зрозумілою визначальна роль ознаки / якості у символічних бінарних класифікаціях. Принципи формування перцептивних сутностей, принципи виокремлення форми у сприйнятті, зокрема зоровому, переносяться у елементарні когнітивні класифікації, бінарні класифікації елементарних суспільств. Зрештою, вони є базовими і для індивідуального розвитку дитячого мислення. Ідею форми у найархаїчніших творах мистецтва втілює контур, що відмежовує певні ознаки / якості від того, що ними не є. І, зрештою, усвідомлення подібності принципів класифікації за родами та функцій зорових образів мистецтва робить зрозумілою визначну роль візуального образу мистецтва як уособлення родового поняття, його візуалізації, в культурах елементарних суспільств. У такому контексті зрозумілою стає наявність релігійної і комунікаційної складових письма-мистецтва древніх. Адже саме там родові поняття найбільш затребувані.

Бінарні класифікації елементарних суспільств виразно демонструють, яку роль пучок ознак / якостей грає в утворенні категорій міфологічного світогляду. Узагальнення бінарної класифікації когнітивних моделей елементарних суспільств може бути представлене за допомогою зведення в єдину систему формалізму Проппа і структуралізму Леві-Стросса. Узагальнений опис когнітивного процесу утворення категорій за Проппом — Леві-Строссом виглядав би як взаємозв'язок трьох чинників: функція — це перетворення, відносно якого зберігаються інваріантні якості / ознаки; самі ці якості / ознаки (у елементарних суспільствах невіддільні від носіїв, синкретично єдині з ними), пучки ознак якостей, що реалізують змістоутворення через бінарний принцип; а також категорії, щодо яких ці ознаки / якості були змістоутворюючими.

Цей процес можна було б описати наступним чином: нехай N має ознаку A , з N відбувається подія X (функція X), подія X відбувається тому, що вона абстрагує ознаку A , оскільки ознака A лишається інваріантною щодо перетворення X . Подія X може відбуватися із різними носіями ознаки A . Завдяки ознаці A об'єкт N входить у об'єм поняття, що його визначає ознака A . Але об'єкт N може входити у об'єм одразу ж кількох понять, че-

рез те, що об'єкт N визначається пучком ознак. І кожна із визначальних ознак може через функцію, що визначає інваріантність даної ознаки, зумовлювати входження об'єкта N у об'єм іншої категорії. Категорії мислення елементарних суспільств є нестійкими, один і той же предмет може входити у об'єм одразу ж кількох категорій, сама ж категорія нерозривно пов'язана зі своїми носіями.

Що ж примусило людину малювати, тобто використовувати абстраговану *форму* (високий рівень абстрагування) для позначення певного класу об'єктів? З одного боку — це потреба для людини міфологічної доби виокремити родове поняття, що починає функціонувати як когнітивна категорія, із складної синкретичної ситуації, частиною якої вона є, у контексті якої вона з'являється для людини міфологічної доби, ситуації, яка повторюється. З другого — візуалізація родового поняття пов'язана із необхідністю відокремлення його *від конкретних носіїв* його визначальних ознак / якостей. Адже ймовірно людина усвідомлює непослідовність повного розриву абстракції із конкретними носіями її сутності. Такий підхід може бути поясненням такої характеристики міфологічного світогляду як синкретизм. Образна візуалізація, площинна або просторова його презентація є перехідним ланцюжком виокремлення родового поняття. Можливо, спершу це відбувалося через одиничний об'єкт цілого класу (або фрагмент такого об'єкта — знак-індекс), що мав би позначати весь клас об'єктів, а згодом через мистецтво, через імітацію загального представника цього класу (іконічний знак). Таким чином, це був певний компроміс між виокремленням родового поняття як єдиного, загального, і наявністю конкретного, чуттєво доступного носія ознак цього загального поняття — об'ємного чи площинного зображення. Зрозумілою є і поява образотворчого мистецтва (що є колискою будь-яких матеріально представлених текстів) у контексті тотемічної міфологічної свідомості.

Чи передбачає здатність до образотворення у мистецтві певний рівень розвитку мовного процесу? Мова — каталізатор диференційних процесів різного рівня. Розглядати здатність до малювання поза дослідженням мовного процесу неможливо. І якщо мову звуків, жестів, міміки логічно розглядати як первинне синкретичне утворення, то поява системи візуальних (пластичних чи живописних образів) повинна вивчатися окремо. Образотворення, ймовірно, пов'язане із потребою в побудові первинної метамови, надбудованої над природною мовою. Створення людиною перших візуальних образів пов'язане з утворенням мета-

фор, необхідних у когнітивному процесі. Необхідною стадією утворення категорій є метафора. Образотворче мистецтво допомагає такому творенню метафори. Засоби цієї метамови ширші, ніж засоби природної мови — це і візуальні образи, і дії (ритуал), що розгортаються навколо цього образу, допомагаючи окреслити його семантичну сутність (ритуал — функція, яка здійснюється з об'єктом, щоб виокремити і продемонструвати ознаки (якості), що виявляють його сутність). Цікаво порівняти принципи створення і функціонування образів живопису і пластики на ранніх стадіях розвитку культури із принципами формування вузлових категорій міфологічної когнітивної моделі. Абстрагована ознака / якість обов'язково персоніфікується (персоніфікація і візуалізація — споріднені процеси). Сюжет покликаний підкреслити сутнісну ознаку /якість, акцентувати її.

У зв'язку зі сказаним вище обов'язково постає питання, чому не можна здатність до образотворення у мистецтві безпосередньо пов'язувати із перцептивним процесом, у першу чергу, із зоровим сприйняттям, чому його необхідно ставити у семіотичний контекст мовного процесу? Людина — єдина тварина, здатна малювати (створювати візуальні образи). Це означає, що вона не лише розрізняє образи, а й створює їх. Аналізуючи твори образотворчого мистецтва періоду до винаходу законів лінійної перспективи, тобто до епохи Відродження, можна впевнено констатувати їхню пов'язаність із перцептивними структурами, відповідність їм. Перцептивна перспектива середньовічного мистецтва навіть назвою своєю зобов'язана перцепції, сприйняттю, просторові сприйняття та перцептивним угрупованням. Проте віддзеркалення такої просторової моделі (що пов'язана із законами формування перцептивного простору) можливе лише за певного рівня розвитку семіотичного процесу. І якщо механістична традиція, із якою зараз плідно полемізують, описує процес пізнання навколишнього світу, починаючи від зорового образу через перцептивний і ментальний до поняття, то процес розвитку живопису протікав у зворотньому порядку. Перші зображення, що їх створило людство, синкретично вбудовані у структуру ментальних образів. Далі живопис реконструює перцептивні структури. І лише на піку свого розвитку у часи Відродження художники спробаються усвідомити (виокремити) і відтворити зоровий (ретинальний) образ, тобто образ, із якого численні теорії сприйняття починають дослідження когнітивних процесів, вважаючи його аксіоматичним.

Плин еволюції живопису якраз може стати вагомим аргументом для противників таких механістичних теорій. Для виокремлення та усвідомлення ретинального образу, зорового образу на ретині ока, необхідний дуже високий аналітичний рівень когнітивних процесів. Вірогідніше за все, мова взагалі починається зі складних синкретичних конгломератів, які, зрештою, у семантичному плані, є єдністю сенсорно-моторного, перцептивного і ментального комплексу із *поведінковою ситуацією*, позначаючи в тому числі і останню. І лише згодом відбувається поступова диференціація, стає можливим виокремлення гіпосеми, встановлення чіткої відповідності між означником і означуваним. Потім усвідомлюється структура знаку, що, як добре відомо, являє собою єдність означуваного і означника. На мою думку, саме цей період і пов'язаний із абстрагуванням і усвідомленням форми. Усвідомлення форми стосується метафоричного зрізу семіотичного процесу і є важливим чинником встановлення логічної ієрархії. Думаю, саме ця стадія структурного розвитку мови позначається появою знаку-образу, що символізує виокремлення поняття, категорії та встановлення його місця у ієрархічній першокласифікації.

Візуальна форма знаменує перехідний етап від означника до означуваного. Якщо вирішальною у змістоутворенні середовища вважати ознаку / якість, то форма стоїть між знаком та його змістом. З одного боку, форма поєднує ознаки / якості, з іншого боку, сенс її у абстрагуванні від них. Форма ідентична за призначенням означнику, заміщує його (до речі, лінгвістична форма і є означник). Тому саме усвідомлення форми, звернення до цієї абстракції було логічним перехідним кроком на шляху вивільнення знаку від безпосереднього синкретичного зв'язку із поведінковою ситуацією (цей зв'язок має індексальний характер) і встановлення власне символічної однозначної відповідності між означуваним і означником. Використання форми у архаїчному живописі знаменує цей етап семіотичного процесу. Образ мистецтва вказує на семантичну складову знаку. То ж, підсумовуючи сказане, можна сказати, що постановка питання про безпосередній генетичний зв'язок перцептивного процесу із образотворчим мистецтвом видається непродуктивною. Принципи формування перцептивного / ментального угруповання в операційному контексті цілком відповідають принципам формування поняття у когнітивному контексті елементарних культур. І без сумнівів між цими двома різнорівневими процесами генетичний зв'язок існує. Але знаки образотворчого мистецтва є частиною і мовного прос-

тору, і перцептивного процесу як семантичного підґрунтя цих категорій. Поза мовним простором живопис виникнути не міг. Варто знову звернути увагу на те, що йдеться про первинний метарівень мови, можливо, про «великі одиниці мови» за Леві-Стросом²⁷. І, можливо, саме втілення у образі мистецтва ідей першо-структури, форми демонструє, візуалізує механізм виокремлення образів і понять із поточного ряду, принцип переходу від неперервності поточного ряду до дискретності, фіксує цей процес.

За такої постановки проблеми питання про можливість структурного вивчення образотворчого мистецтва на ранніх стадіях його розвитку перестає бути дискусійним. У контексті мовних структур цьому явищу відведене цілком конкретне місце. Спробую для ілюстрації сказаного вище побіжно окреслити напрями дослідження симетричних структур іконопису, оскільки іконопис є найбільш повним і завершеним втіленням принципів ранніх форм мистецтва, пов'язаних із бінарними символічними класифікаціями, хоча суто хронологічно він може бути віднесений до наступного періоду, де домінуючими і ведучими є релігійно-філософські когнітивні моделі. Але живопис є більш консервативним утворенням, ніж система творення понять, категорій. Тому проілюструвати сказане вище, залучаючи матеріал іконопису, є цілком доречним.

Тут використовуватиметься матеріал візантійського живопису, починаючи з періоду (за визначенням Отто Демуса та В. Н. Лазарєва, класичного періоду візантійського живопису) кінця IX — кінця XI ст., коли іконопис складається у формалізовану систему²⁸, і давньоруське мистецтво до XV ст. Я не розглядатиму іконопис XVI—XVIII ст., твори якого не можуть служити основою для вивчення найбільш загальних рис іконографічної класичної системи, хоча можуть бути цікавим матеріалом для вивчення тенденцій розвитку, місцевих впливів, народного іконопису. Так звані «темні віки» візантійської історії, період забуття багато чого з того, що становило сутність античної цивілізації, перервали інерцію античної історії і започаткували створення цілісної іконографічної системи, вивчення властивостей якої допоможе краще зрозуміти мистецтво, композиційна структура якого пов'язана зі світоглядом періоду «світового дерева».

Перейдемо до розгляду тих самих симетричних композицій іконопису, які, на мою думку, ґрунтуються на принципах бінарної символічної класифікації. При вивченні іконопису, структурних рівнів іконописних текстів, звертає увагу одна малодосліджена їхня властивість, яка зустрічається також у ранніх формах

мистецтва, у китайському живописі, і втрачає визначеність після винайдення лінійної перспективи. Це — семантична симетрія / асиметрія, симетричне розгортання композиції іконопису, чітке розділення композиції на праву, ліву та центральну частини; а також чітке розділення композиції за віссю верх — низ на яруси, у яких зображення, єдині за своєю семантикою, об'єднані композиційно. Чому ці композиційні особливості ікони я вважаю бінарними структурами, буде видно із подальшого викладення матеріалу. Наразі ж кілька слів необхідно присвятити опису зовнішніх властивостей композиційної симетрії іконопису. Якщо можна вважати, що композиція в цілому складається із ряду елементів, частин, то частинами, елементами композиції являються пари (трійки) семантично єдиних або протилежних за якоюсь ознакою зображень або груп зображень. За словами В.Н. Топорова, в основі композиції мистецтва, орієнтованого на тему світового дерева, лежить двучленність зображуваного — об'єкт клоніння і ритуал почитання²⁹.

Як приклад симетрично розгорнутої композиції розглянемо поширений іконографічний сюжет «Успіння Богоматері» — складний і багатофігурний. У композиції Успіння чітко виділені вертикальна та горизонтальна осі композиції, позначені зображеннями Христа і Богоматері. По вертикальній осі можна виділити два (у більш складному варіанті — три) чітко розмежованих рівня. По горизонтальній осі виділені центр, право і ліво. У центрі — зображення Христа з душею Богоматері на руках, нижче — померлої Богоматері на погребальному одрі. У правій частині композиції — апостол Петро із групою апостолів. Зліва — апостол Павло із групою апостолів. (Як показав у своєму дослідженні Б.А. Успенський, іконописне «право» — це «ліво» по відношенню до спостерігача³⁰). Ці дві групи апостолів розташовані з протилежних боків іконографічної композиції, симетрично відносно центру композиції, позначеного фігурою Христа. Зображення правої і лівої частин протиставлені центральному зображенню. У правій групі апостолів зображені святителі, які за легендою були свідками «Успіння» — Яков Єрусалимський та Діонісій Ареопagit (іноді святителі також зображуються по обидві сторони від центру, і число їхнє збільшується до трьох-чотирьох). Нерідко у цьому сюжеті зображають жінку або жінок, що плачуть, які символізують скорботу всіх єрусалимських жінок. Характерна риса іконографічних текстів — одним зображенням позначається цілий клас об'єктів.

Композиційна структура даного іконографічного сюжету відповідає опису В.Н. Топорова композиції творів образотворчого мистецтва, пов'язаних із епохою «світового дерева». Головне протиставлення по горизонталі символізує протиставлення світу людського, представленого у даному сюжеті двома симетрично розташованими з правого і з лівого боків групами апостолів, святих, жінок єрусалимських, і світу божественного — його уособлюють Богоматір і Христос в центрі композиції. Головна опозиція по вертикалі — протиставлення тіла померлої Богоматері (тіло в теології християнського Сходу — символ церкви, звучання якого посилюється ще й тим, що Богоматір також уособлює церкву земну) і її душі, що віднині належить церкві небесній, яку уособлює Христос. І по вертикалі, і по горизонталі центр композиції позначений фігурою Христа, що поєднає в собі обидві природи, обидві сутності. Зображення Христа з душею Богоматері нагадує образ Богоматері із немовлям Христом. Як показав О. Етінгоф³¹, ці композиції справді пов'язані між собою. Різдво Христове і Успіння зображаються парно у просторі храму. У цій частині іконографія Успіння покликана ілюструвати тезу про втілення божественної сутності у людську природу для того, щоб людина прийняла божественну сутність. «Слово плоть бисть, щоб плоть стала словом» — вислів Марка Подвижника³². Існують варіанти цього сюжету, де окрім двох вертикальних рівнів з'являється ще й третій: це зображення ангелів або апостолів на хмарах, яких підтримують ангели, зображених симетрично по шість з кожного боку. А в центрі — сцена Вознесіння Богоматері. Сцена Вознесіння посилює опозицію небесного та земного. Вознесіння Богородиці в оточенні апостолів — значення цього образу впевнено трактується у контексті теологічних ідей, сформульованих церквою у відповідь на іконоборство. Церква земна з'єднується з божеством — образ Богородиці уособлює церкву земну і у східнохристиянській теології, і у іконографії. Поза сумнівами і ритуальне, літургійне звучання цієї композиції. Адже Христос із душею Богородиці на руках — це певна інверсія хресної жертви.

Наведений приклад демонструє наявність вторинного змісту, який неможливо зобразити безпосередньо, і співвіднесеність його із правим і лівим в іконі. Це попри те, що ікона присвячена цілком конкретному сюжету священної історії. Наявність вторинного змісту дозволяє говорити про ікону як про вторинну, надбудовану над безпосередніми зображеннями систему. Кожен іконографічний сюжет окрім наративного змісту, що відси-

лає до того чи іншого сюжету священної історії, несе ще й абстрактний зміст, що узагальнює, резюмує, вказує на сакральне трактування події, що відбувалася у земному житті.

При цьому образи кожного чину (лику) займають певний ярус у вертикально-горизонтальній структурі ікони і, як правило, формують групу або дві групи (об'єднану принципами близькості, схожості, єдності тла, тобто принципами перцептивного угруповання. Кожна група позначається загальним визначенням для всіх зображень, які у неї входять (наприклад, «апостоли», «святителі», «пророки» та ін.). Навіть поверховий аналіз цих просторових відношень свідчить про те, що співвідношення ці семантично забарвлені.

Спробу пояснити опозицію правого і лівого в іконі здійснив Б.А. Успенський³³. Розташування зображення у правій частині композиції, на думку вченого, у деяких випадках свідчить про його належність до потойбічного світу, у протилежність розташування зображення у лівій частині, що вказує на його земну природу. Проте це пояснення не вичерпує всіх можливих інтерпретацій правого і лівого в іконі і не досліджує механізм реалізації вторинного змісту у конкретних зображеннях. Вчення ж Б.А. Успенського про «семантичний синтаксис», навпаки, видається надзвичайно продуктивним для розуміння отримання нового змісту, який не впливає безпосередньо з зображення, та для розуміння ролі правого і лівого у реалізації вторинного змісту. Нагадаю, що автор відомого дослідження з семіотики іконопису показує, що такі композиційні властивості, як розмір, фронтальність / профільність зображень, покликані нести додатковий, неочевидний зміст. Елементи композиції іконопису являються змістоутворюючими.

В цілому, приймаючи ідею семантичного синтаксису, яка декларує наявність додаткового змісту у синтаксисі (= композиції) іконопису, вважаю не зовсім вдалим сам термін «семантичний синтаксис». Зовсім не синтаксис наділений додатковим змістом. Додатковий зміст несуть (скористаємося терміном Леві-Стросса³⁴) великі структурні одиниці текстів, складові частини яких пов'язані синтаксично. І справа тут не стільки у синтаксисі, скільки у синтезі кількох зображень, кожне з яких вказує на якийсь конкретний зміст, і лише взяті разом, у певному співвідношенні вони можуть означати щось інше, вказувати на абстрактне поняття. Подібним чином поняття виражаються не лише у міфологічній свідомості, але й у ідеографічному письмі.

Першим на вказану вище закономірність звернув увагу С. Ейзенштейн³⁵. Його блискучий семіотичний аналіз парних і непар-

них елементів в образотворчому мистецтві (із творів образотворчого мистецтва він взяв для дослідження Трійцю Андрія Рубльова) торкається сутності даного явища, хоча мета дослідження — розібратися у природі монтажу. «Ейзенштейн показує, як за допомогою монтажу відбувається перехід від зображення предмета до зображення поняття»³⁶. В структурі творів, що аналізуються, він бачить схожість з ідеографією, ієрогліфічним синтезом графічних елементів для отримання нового змісту. Зважаючи на все сказане вище, опозиція правого і лівого представляється мені найбільш універсальною змістоутворюючою властивістю композиції класичного іконопису і сутнісною рисою вторинної системи. Вона дозволяє наділяти «невидимим» змістом видимі образи шляхом структурного співставлення сюжетів і догм, сюжетів з елементами літургійного дійства, сюжетів з іншими сюжетами, шляхом синтезу наділених неочевидним змістом елементів для утворення нового змісту. Спробую в найбільш загальних рисах описати, як функціонує система, що синтезує нові змісти і дозволяє графічно виражати основні ідеї християнства.

Всі ікони подібні між собою композиційно. Попри те, що тексти іконопису формалізовані, побудовані відповідно вимогам канону, за кожний іконографічний сюжетом закріплений конкретний зображувальний ряд, що закріплюється наявністю іконописних зразків, прорисів. Але навіть ікони, присвячені різним сюжетам, організовані за одним і тим же принципом, у якому вертикально-горизонтальна будова грає найважливішу роль. Умовно можна розділити всі іконографічні композиції на три групи: однофігурні, парні, багатофігурні. Однофігурні композиції майже не відрізняються одна від одної. Поясне чи в повний зріст зображення персонажа священної історії можна відрізнити тільки завдяки певним атрибутам, завдяки формальним принципам, згідно з якими будується те чи інше зображення: ці принципи у іконописних оригіналах названі властивостями личного і доличного. Властивості личного (одяг, головний убір, хартії з написами, різноманітні атрибути) вказують на приналежність святого до певного чину (лику). Подальша ідентифікація персонажа залежить від властивостей доличного. Це — індивідуальні особливості святого, що допомагають відрізнити його від інших представників його класу: вік (стар, середовек, мдад), подоба (рус, светлорус, сед), образ (образом умилен, лицем чист), волосся (власи растрепались, власи коротки, прости), борода (брада невелика, брада долга, кругловата, кучерявата) тощо. Такі приписи до формування іконописного образу містилися у іконопис-

них оригіналах³⁷. Така формальна розробленість і чіткість класифікації демонструє, які риси вважаються найбільш важливими для передачі подібності (саме подібності, а не портретної схожості у сучасному розумінні слова), а також як саме знак-образ іконопису будується шляхом підстановки тих чи інших елементів, що характеризують цілі класи об'єктів. Ідентифікація того чи іншого представника певного чину (лику) здійснюється завдяки якій-небудь яскравій деталі личного чи доличного. Наприклад, омофор у святих одразу ж дозволяє упізнати представників цього чину.

Більшість багатофігурних іконографічних композицій визначеного періоду може бути (якщо розглядати горизонтальну вісь композиції) або симетрично розгорнутим зображенням з чітко виділеним центром, позначеним найбільш важливою фігурою сюжету (приклад такої композиції наведений на початку статті — «Успіння Богородиці», а також — «Євхаристія», «Хрещення», «Преображення», «Розп'яття», «Вознесіння», «Зішестя Святого Духа», «Трійця старозаповітна» та ін.); або протиставленням правої і лівої частин композиції, причому образ Христа поміщений у правій частині («Стрітення», «Вхід у Єрусалим», «Воскресіння Лазаря», «Благовіщення» та ін.). У композиції першого типу очевидна ієрархічна компонента. Причому, у тексті кожної конкретної ікони ієрархія розгортається не тільки згори вниз, але і від центру до периферії. Серед сюжетів христологічного і богородичного циклів композиції з чітко визначеним центром уявляються найбільш літургійно значущими. Деякі риси багатофігурних композицій свідчать про їхню вбудованість у більш глобальну систему вимірів, у глобальну систему змістів. Микола Месарит (кінець XII ст.) дає таке тлумачення сюжету «Воскресіння Лазаря»: «Права рука (Ісуса) простерта, з одного боку, до феномена — до труни, що вміщує тіло Лазаря, з другого — до ноумена — до Аду, що вже четвертий день як проковтнув його душу»³⁸. Теолог вводить невидиму координату у видиме зображення. Практично всі іконографічні композиції в своєму вертикально-горизонтальному членуванні орієнтовані на «невидимі» координати (що лише іноді задаються образами чи символами, які не мають безпосереднього відношення до сюжету ікони, або символами, розташованими симетрично у верхній частині композиції). Вони відсилають до неочевидного змісту, на котрий вказує даний сюжет і котрий дозволяє вмонтувати цей сюжет та його персонажів у цілісну систему образів і сюжетів іконопису, у систему розпису храму, в храмове дійство. В іконописі зображен-

ня будується так, що ядро в ньому залишається незмінним — подібність облич, абсолютна ідентичність однофігурних і структурний взаємозв'язок (подібність) багатофігурних композицій, а змінюється те, що вказує на конкретну функцію персонажа чи сюжету, на його місце у ієрархічному ланцюжку образів і першообразів.

В чому ж причина жорсткої формальної розробленості образів іконографії? Вона відображає найважливіший принцип побудови ієрархічної системи образів і сюжетів іконографії, котра вбудована у цілісну онтологічну і гносеологічну систему образів і першообразів, побудовану постіконоборським богослов'ям. За Іоанном Дамаскіним, «для путеводительства до знань, для одкровення і обнародування прихованого і видуманий образ»³⁹. Сходження по ланцюжку образів до першообразу — шлях східнохристиянського богопізнання. У ієрархічні образні ланцюжки об'єднані всі зображення і сюжети іконографії. Християнський подвиг святого вказує на ту чи іншу подію із життя Христового, нагадуючи нам, повертає цю подію, таким же чином, як повертає його храмове дійство. В іконописі зображення будується так, що ядро в ньому залишається незмінним — подібність облич, абсолютна ідентичність однофігурних і структурний взаємозв'язок багатофігурних композицій, а змінюється те, що вказує на конкретну функцію персонажа чи сюжету, на його місце в ієрархічному ланцюжку образів і первообразів.

Іконопис відзначається схожістю облич, граничною узагальненістю образів. Ядро антропоморфного образа, загальне для всіх зображень, можна було б вважати деякою змінною, яка при певних умовах, з наданням їй регламентованих канонам індивідуальних рис, стає цілком конкретним образом. Тут проявляється бінарний принцип — при збереженні загальної основи образ ідентифікується, набуває значення підстановкою тієї чи іншої ознаки / якості із загального пучка ознак / якостей. Подібним чином в іконописі здійснюється ідентифікація всіх персонажів і в однофігурних, і у багатофігурних композиціях. Вказуючи на належність до того чи іншого чину (лику), ознаки личного вказують і на те, носієм якої функції священства є той чи інший персонаж священної історії. Кожний святий є носієм однієї чи більше функцій, які являють собою основу класифікації ликів святих. Функція святого, що вказує на його належність до того чи іншого чину, визначається головними діяннями святого. Основні функції, які є основою для визначення чинів (ликів) святих, можуть бути виділені через класифікацію діянь, що визначають його святість.

При вивченні іконопису мимоволі приходить в голову аналогія з методологією Проппа⁴⁰, застосованою для вивчення структури («морфології») чарівної казки. Перед нами — безліч персонажів і сюжетів, що врешті-решт можуть бути зведені до кінцевого числа функцій. До речі, існує дослідження, присвячене застосуванню методу В. Проппа до китайських живописних свитків⁴¹. Зважаючи на те, що між цими видами живопису з нелінійною перспективою багато спільного, звернення до цього методу в двох незалежних одне від одного дослідженнях симптоматичне. На відміну від матеріалу, дослідженого В. Проппом, масив сюжетів, що складають семантичну основу іконографічних текстів, з самого початку класифікований за функціями. Функції задані і зумовлюються основним циклом літургійно значущих подій життя Христа і Богоматері.

Іконографічна система класичного періоду і, наслідуючи його, більш пізніх епох створює власну семантичну структуру, відмінну від простої суми текстів священної історії. Із всього масиву текстів священної історії (канонічних і апокрифічних євангелій, агіографічних джерел) іконографічна система вибирає лише ті сюжети, ті мотиви, котрі якимось чином вказують на основні, літургійно значущі події життя Христа, Богоматері (від Благовіщення і Різдва до Розп'яття і Успіння Богоматері). І якщо на думку С. Аверинцева, починаючи з раннього середньовіччя, відбувається міфологізація християнства⁴², то цікаво відмітити, що класична система іконопису включає саме ті сюжети, котрі можна вважати вузловими у міфологізації, беручи участь у кристалізації основних міфем християнських наративних сюжетів. Термін міфема тут вказує не на міфологічний зміст християнських текстів, а на їхню формальну характеристику як великих структурних одиниць мови, що абстрагують ту чи іншу категорію святості.

Персонажі і сюжети вибудовуються у певну систему, виходячи з того, наскільки їхня роль відповідає заданим функціям. Що ж до самих іконографічних текстів, їхня структура і структура їх розміщення в храмі покликані відображати цю класифікацію. Кожний святий є носієм однієї чи більше функцій, представляючи в основному ті, які лежать в основі класифікації ликів святих (мученики, наприклад, представляють функцію жертвовності, приносячи себе в жертву за віру, наслідуючи цим Христа, святи-телі — функцію наставляння у вірі, воїни — функцію християнського подвигу за віру і т. д.). Носієм одразу ж усіх функцій є Ісус Христос. Життя кожного святого повторює або провіщає події життя Христового. Повторюючи ці подвиги, святі, події,

життя яких відповідають основним функціям священства, неначебно доводять реальність подій життя Христа і повертають ці події.

Бум житійної літератури, що почався трохи раніше періоду, який тут аналізується, є підтвердженням описаної вище тенденції. Втілена у загальній структурі розпису храму, основна система образів і першообразів, об'єднаних через функції, які виконуються ними, обростає великою кількістю периферійних. Ці периферійні системи складають свої власні сюжетні цикли. Ікони з житійними клеймами — дуже цікавий матеріал для дослідження. Агіографічні сюжети, самі по собі взяті без зв'язку з іконографією, можуть класифікуватися за методом В. Проппа. Проте те, як ця класифікація відображена в структурі іконографії, є доволі показовим. Структура іконографії представляє, у певному розумінні, узагальнений результат класифікації, підкреслюючи єдність чи протилежність тих чи інших сюжетів.

У житійних клеймах зображаються не лише найважливіші діяння, що зумовлюють належність святого до того чи іншого чину (лику), але і інші значущі події життя святого, які є нагадуванням основних подій життя Христа і Богоматері. Велика кількість програвових сюжетів східнохристиянської іконографічної системи можна було б умовно звести до декількох функцій. Носії функцій змінюються. Самі ж функції повторюються у різноманітних сюжетах. У іконах з житійними клеймами всі функції в діяхронному аспекті складаються у приблизно однакову послідовність, яка відповідає послідовності основних подій життя Христа. Ось деякі із сюжетних функцій, що регулярно зустрічаються у іконографії житій святих: народження святого, судьбоносна зустріч, що наводить святого на християнський шлях, святий перед імператором, темниця, творіння чудес («Сліпих просвіщати, прокажених очищати, кульгавим подавати ходіння, глухим — слух, виганяти бісів, воскрешати померлих», — слова, вкладені автором життя в уста Георгія Побідоносця). Очевидно, що ці функції перекликаються із основними подіями життя Христа. Настільки ж, наскільки і творення чудес, розповсюджена функція мученичества за віру. Опозиція чудеса — страсті — стрижень розвитку багатьох сюжетів житійних ікон. Іконографія клейм, присвячених одним і тим же функціям сюжету, подібна і композиційно, і за змістом. Різдво святого, наприклад, зображається у відповідності до іконографії Різдва Богоматері. Повний цикл подій життя святого зустрічається лише на іконах з житійними клеймами. У основній системі храмових розписів поміщується лише його образ

з атрибутами, що визначають клас, до якого він належить і його основну функцію, іноді зображається сюжет, присвячений головному діянню святого, що визначає його основну функцію.

Події життя Христа і Богоматері, що складають основний іконографічний цикл від Благовіщення до Успіння Богоматері, не просто являють собою певну історичну послідовність, але також і структурно об'єднуються або протиставляються, в цілому вони можуть бути зведені до трьох головних функцій — втілення, хресної жертви і воскресіння. Це підкреслюється і розташуванням цих сюжетів в загальній системі храмових розписів, і композиційною подібністю, і взаємозв'язком окремих елементів в різних сюжетах.

Можна сказати, що носієм абсолютно всіх функцій, всіх ідей, що їх представляють чини святих, є Христос. Проте не можна сказати, що святі представляють всі функції Христа. Тут ланцюжок сюжетних функцій зводиться до основної опозиції, інші опозиції є структурною подобою цієї, її наслідком. Отто Демус пише про виділення Розп'яття і Воскресіння як двох ключових точок христологічного циклу. Опозиція мученицька смерть — чудесне воскресіння — ключова опозиція в системі сюжетних функцій іконографії. Співіснування цих двох функцій є доказом божественної природи Христа. Ця опозиція може бути зведена до більш м'якої: чудеса — страсті, котра вказує на попередню опозицію, доводячи її істинність, і завдяки якій стає можливим здійснення ієрархічного зв'язку між персонажами. О. Етингоф всебічно проаналізував ще одну опозицію христологічного циклу, опозицію втілення і покидання душою плоті, яка виявляється у парному розташуванні сюжетів Різдва Христового і Успіння Богоматері⁴³. Богоматір з немовлям Христом і Христос із душою Богоматері на руках. Але і ця опозиція симетрична ключовій опозиції (мученицька смерть — чудесне воскресіння).

К. Леві-Стросс назвав синхронно-діахронну структуру міфу логікою, що ілюструє можливість співіснування певних протилежностей через зближення їх і докази можливості переходу від одного члена опозиції до іншого. Синхронно-діахронну структуру сюжетів східнохристиянського живопису, яка відображає основні моменти християнської міфологізованої ідеології, можна також умовно назвати ілюстрацією логіки, котра, проводячи віруючого по ієрархічній драбині образів до першообразу, доводить співіснування світу видимого і світу невидимого, земного і божественного, реальність втілення і перемогу над смертю. Кожний святий у цій системі, будучи носієм своєї функції священ-

ства, вказує на наявність цієї функції у ієрархічно більш важливого персонажа священної історії. Систему іконографії вказаного періоду можна охарактеризувати як ієрархічну класифікацію образів і сюжетів за функціями, що виражають основні ідеї, на яких ґрунтується теологічна система.

У відповідності до такої синхронно-діахронної системи сюжетів побудований живописний простір храму. Ще раз зазначу, що у цій статті мова йде про систему розпису храму, що в основному склалася до IX—XI ст. і яка стала обов'язковою до XI—XII ст., у котрій вибір сюжетів продиктований «міркуваннями літургійного порядку»⁴⁴. У найбільш загальних рисах її можна описати так. Класифікація ликів представлена просторово. За кожним класом (чином, ликом) священної ієрархії закріплений певний ярус, певна ділянка простору храму. Так у підкупольному просторі навколо зображення Христа Пантократора зображались архангели. В простінках барабану — пророки або апостоли. В парусах — євангелісти.

Домінуюча ідея організації храмового простору — ієрархічна. Ієрархія образів розгортається знизу догори. Її увінчується зображенням Христа Пантократора. У просторовій ієрархії має значення також і близькість до вітаря. Храм символізує єдність церкви небесної, представленої зображеннями у верхніх регістрах і церкви земної, що наслідує церкву небесну, позначену образом Оранти. Інший принцип, що організує простір храму, — літургійна значущість композицій. Елементом, що структурує цей сегмент храмового розпису, являється святковий цикл (Благовіщення, Різдво Христове, Стрітання, Хрещення, Воскресення Лазаря, Преображення, Вхід у Єрусалим, Розп'яття, Зішестя у ад, Вознесіння, Зішестя Святого Духа, Успіння Богоматері). Решта сюжетних композицій так чи інакше пов'язані з переліченими, композиційно подібні їм. Просторове розташування композицій всередині циклу підкреслює єдність одних композицій і опозицію інших. Ієрархічна система розписів храму розділена на топологічно відмічені ієрархічні підсистеми, озаглавлені найбільш важливими сюжетами, які несуть основну ідею і є нібито узагальненням цих підсистем, що займають певну ділянку храму. Наприклад, зображення Христа Архієрея (в боковому куполі вітаря) — головне зображення жертвенника. Оранта (конха апсиди) очолює ієрархію церкви земної. Організація храмового простору відповідає також вченню про небесні яруси, котре, за визначенням С. Аверинцева, походить з іудаїстської міфології.

Яка ж роль симетричних структур у складно організованій системі іконопису? Можна зробити висновок, що симетричні структури композиції іконопису являються структурним елементом складної системи, що охоплює великий масив текстів іконопису. Саме симетричність композиції, чітке ділення на праве і ліве, вертикально-горизонтальний поділ композиції вказує на вмонтованість тексту ікони у глобальну ієрархічну систему, оскільки ця симетричність, типовість композицій дозволяє співвідносити одну композицію з іншою для того, щоб їхнє співвіднесення, їх синтез дозволили виокремити ідею, котру покликані нести ті чи інші зображення. Іконографічна система схожа на таблиці, котрі повинні ілюструвати структуру основних ідей візантійського християнства. Кожна окрема ікона являє собою певний вимір більш глобальної системи. Така структура кожної окремої ікони підкреслює потенціальну можливість кожного знаку (образу) вступати у бінарні відношення. Причому пучок розрізнявальних ознак чітко регламентується канонам.

Окрім структурних особливостей композиції другим за значенням структуруючим принципом є розташування зображень у тому чи іншому ярусі простору православного храму. Цікаво, що (за Ж. Піаже) у процесі розвитку структур класифікації для дітей певної вікової групи просторова локалізація об'єктів, узагальнених певним поняттям, — необхідна умова здатності класифікувати предмети на певній стадії розвитку класифікаційних структур⁴⁵. Я не збираюсь проводити аналогію між культурою візантійців і певним періодом у онтогенезі. Йдеться про мовні, або, ще ширше, семіотичні процеси, у яких при вирішенні аналогічних задач задіяні аналогічні механізми. Стадіальність зумовлена структурою мови, у яку вмонтований механізм надбудови метарівнів, створення абстрагованих категорій. І якщо щодо дітей певної вікової групи мова йде про утворення понять і логічну їх класифікацію через виокремлення якогось відношення, якоїсь ознаки у низки предметів, то феномен, якому присвячена ця стаття, визначається, навпаки, початковою заданістю відношень, початковою заданістю понять. У відповідності до цієї задачі формується образний ряд, можливо, стихійно відтворюючи перцептивну ситуацію, що є вихідною для формування ідеї в процесі семіозису.

Подвоєння і потроєння мотиву пов'язане також із ієрархічністю системи. Кожне окреме зображення вибудовує свою ієрархію, що розгортається від центру до периферії. Причому у зображенні однієї і тієї ж функції сюжету менш значущі за ієрархією персонажі розташовуються далі від центру зображення, ближче до пе-

риферії при збереженні основного образного ряду. Наприклад, у композиції Різдва і Христос, і Богоматір зображені в центрі, тоді як новонароджений святий розташовується ближче до центральної частини композиції, проте не в самому центрі, а породілля — у правій частині композиції. Розп'яття святого також часто зсувається від центру.

У зв'язку з цим зроблю невеличкий відступ. Деякі дослідники пояснюють вертикально-горизонтальне ділення композиції іконопису проекцією на площину певного типу простору. Найбільш чітко (саме у зв'язку з вертикально-горизонтальною структурою композиції) ця гіпотеза прозвучала у Л. Жегіна⁴⁶, багато з ідей якого вочевидь сформувалось не без суттєвого впливу П. Флоренського, до кола якого він належав. Так, Флоренський в «Мнимостях у геометрії» характеризує простір «Божественної комедії» Данте як односторонній еліптичний простір змінної кривизни⁴⁷. Л. Жегін не дає чіткої характеристики типу простору, спроектованого на площину іконопису, але описи дозволяють віднести його до того ж типу, про який писав П. Флоренський. Можливо, продовження «Обратной перспективы» Флоренського⁴⁸ задумувалося як серйозне дослідження простору, який моделюють твори іконопису, аналогічне дослідженню простору Данте у «Мнимостях». Причину вертикально-горизонтального ділення композиції ікони Л. Жегін вбачає у «розломі простору» у центрі композиції і «вивертання» його так, що композиція одночасно містить і лицеву, і оборотну сторони. Про подвійну природу простору, який моделює ікона, пишуть усі дослідники перцептивної перспективи іконопису, маючи на увазі змістовну подвійність, коли на одному зображенні зустрічаються два світи — горній і дольний. Перехід від одного до другого відмічений графічно. Саме наявність другого плану дозволяє співвіднести зображення з ієрархічною системою, зумовлюючи його місце в ній.

Тут варто пригадати аналіз К. Леві-Строссом симетрично розгорнутих зображень у культурах, що не мали ніяких контактів одна з одною і існували у різні епохи⁴⁹. За Леві-Строссом вони ґрунтуються на двоякості зображень (наявність пластичного та графічного елементів), у якій наявність другого елемента дозволяє включити його носія у систему соціальної ієрархії. Тут, маючи справу із різними і стилістично, і змістовно видами мистецтва, поєднаними лише вбудованістю в ієрархічні системи, ми зіштовхуємося з одним і тим самим композиційним прийомом, достатньо оригінальним, щоб не вважати це випадковим збігом, — із симетричним розгортанням, у першому випадку —

композиції, у другому — зображення. Можна припустити, що перед нами — перцептивний план понятійного синтезу, класифікаційної бінарності, первинного ієрархічного «логічного дерева», що дозволяє розрізняти одиниці змісту.

Простір, який моделюється іконописом, за своїми характеристиками можна співвіднести з перцептивним простором відкритих і прихованих поверхонь, інформаційно насичених і інформаційно бідних ділянок⁵⁰. Це дозволяє допустити, що у симетричному розгортанні композиції зафіксована перцептивна модель переходу від прихованої, нерозрізненої форми існування до того, щоб стати значимою, одиницею змісту, яку можна розрізнити, виокремити, яка займає певне місце у системі інших одиниць. Образ повинен являти собою інваріант, який дозволяє підставляти різні контексти його існування, значимі для розрізнення його як одиниці змісту, при цьому абстрагуючи ознаки (якості), які становлять семантичну сутність цього інваріанту. Симетрично розгорнуте зображення може бути таким інваріантом, оскільки дозволяє враховувати і підсумовувати всі необхідні якості. Хоча сказане не означає, що зображення тотожні перцептивним образам — йдеться лише про єдність принципів.

А. Потебня ознакою морфологічного мислення вважав «схожість образу і значення»⁵¹. Ця і багато інших піонерних ідей дозволили В.В. Іванову написати про нього так: «Задовго до того, як до цієї проблеми наблизилась семіотика новітнього часу, Потебня підійшов до того, що пізніше було сформульовано як тлумачення міфу як вторинної (тобто надбудованої над природною мовою) системи»⁵². Можна допустити, що міфологічне мислення пов'язане з формою мовної діяльності, одним із завдань якої є освоєння абстрактних понять, абстрагування ознак, необхідних для відповіді на світоглядні питання (у т.ч. і на питання про походження чогось). У найбільш завершеній формі це проявляється у класичних міфологіях (наприклад, античній, де завдяки саме цій її спрямованості, можемо спостерігати синкретично сплетені корені і філософії, і релігії). Зображення, образ допомагає подолати протиріччя між абстрагуванням і існуванням.

І, нарешті, останнє. Логічно може постати питання, чому для ілюстрування тез дослідження я обрала саме систему іконопису, а не більш ранні твори образотворчого мистецтва. У першу чергу, тому, що іконографічна система середньовічного мистецтва — найбільш послідовний результат розвитку ранніх форм мистецтва, найбільш повне втілення його основної ідеї, логічне завершення напрямку розвитку образотворчого мистецтва, зумов-

леного структурною (і синкретичною) єдністю з мовою. На відміну від більш ранніх форм мистецтва, у середньовічному мистецтві простір виконує роль ментифікатора, що відповідає певному рівню ієрархізації суспільних інститутів і достатньо високому розвитку класифікаційних структур.

* * *

¹ *Пиаже Ж., Инельдер Б.* Генезис элементарных логических структур. — М., 1963.

² *Иванов В. В.* Чет и нечет // Избранные труды по семиотике и истории культуры. — М., 1998.

³ *Гибсон Дж.* Экологический поход к зрительному восприятию. — М., 1988. — С. 57.

⁴ *Пиаже Ж., Инельдер Б.* Вказ. праця.

⁵ *Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. — Тбилиси, 1984. — С. 486.

⁶ *Лурия А. Р.* Об историческом развитии познавательных процессов. — М., 1974. — С. 70, 71, 74, 75, 81.

⁷ *Левин-Стросс К.* Структура и форма // Семиотика. Антология. — М., 2001.

⁸ *Новиков П. С.* Элементы математической логики. — М., 1959. — С. 15.

⁹ *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. — М., 1976. — С. 59—76; *Дюмезиль Ж.* Скифы и нарты. — М., 1990.

¹⁰ *Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В.* Вказ. праця. — С. 791.

¹¹ *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. — М., 1982. — С. 56—99.

¹² *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Дажьбог // Мифы народов мира. — М., 1994. — Т. 1; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Стрибог. Там само. — М., 1994. — Т. 2.

¹³ *Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В.* Вказ. праця. — С. 821.

¹⁴ *Иванов В. В.* Эйзенштейн и культуры Японии и Китая // Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. — М., 1988. — С. 279—289.

¹⁵ *Мелетинский Е.* Хеймдалль // Мифы народов мира. — М., 1994. — Т. 2.

¹⁶ *Мелетинский Е.* Время мифическое // Мифы народов мира. — М., 1994. — Т. 2.

¹⁷ *Толстой Н. И.* Очерки славянского язычества. — М., 2003. — С. 469—472.

¹⁸ Там само. — С. 71.

¹⁹ *Толстая С. М.* Обыденные предметы // Славянские древности. — М., 2004. — Т. 3.

²⁰ *Судник Т. М., Цивьян Т. В.* Мак в растительном коде основного мифа // Балто-славянские исследования. — М., 1980. — С. 300—317.

²¹ *Фрейденберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. — М., 1997. — С. 50—64.

²² *Толстая С. М.* Категория признака в символическом языке культуры. Признаковое пространство культуры. — М., 2002.

- ²³ *Пиаже Ж., Инельдер Б.* Вказ. праця. — С. 32—86.
- ²⁴ *Лакофф Д.* Женщины, огонь и опасные вещи. Что категории языка говорят нам о мышлении. — М., 2004.
- ²⁵ *Леви-Стросс К.* Первісне мислення. — К., 2000.
- ²⁶ *Лакофф Д.* Вказ. праця.
- ²⁷ *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. — М., 1983.
- ²⁸ *Detrus O.* Byzantine Mosaic Decoration. — London, 1947; *Лазарев В. Н.* История византийской живописи. — М., 1987.
- ²⁹ *Топоров В. Н.* Изобразительное искусство и мифология // Мифы народов мира. — М., 1994. — Т. 1. — С. 482—488.
- ³⁰ *Успенский Б. А.* Семиотика искусства. — М., 1995.
- ³¹ *Этингоф О. Е.* Образ Богоматери. — М., 2000.
- ³² *Успенский Б. А.* Богословские иконы православной церкви. — М., 1997.
- ³³ *Успенский Б. А.* Семиотика искусства. — М., 1995.
- ³⁴ *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. — М., 1983.
- ³⁵ *Эйзенштейн С. М.* Чет и нечет // Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. — М., 1988. — С. 234—278.
- ³⁶ *Иванов В. В.* Вказ. праця.
- ³⁷ *Сахаров И. П.* Исследование о русском иконописании. — СПб., 1849. — Кн. 1; *Буслаев Ф. И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. — СПб., 1910. — Т. 1.
- ³⁸ *Бычков В. В.* 2000 лет христианской культуры. Sub specie aesthetica. — Т. 1. Раннее христианство. Византия. — М. — СПб., 1999. — С. 409.
- ³⁹ Творения преподобного Иоанна Дамаскина: Христологические трактаты. Слова на богородичные праздники. — М., 1997.
- ⁴⁰ *Пропп В. Я.* Морфология сказки. — М., 1969.
- ⁴¹ *Завадская Е. В.* Морфология китайской живописи // Китай: общество и государство. — М., 1973. — С. 346—354.
- ⁴² *Аверинцев С. С.* Золото в системе ранневизантийской культуры // Византия. Южные славяне. Древняя Русь. Западная Европа. Искусство и культура: Сборник статей в честь В.Н. Лазарева. — М., 1973.
- ⁴³ *Этингоф О. Е.* Вказ. праця. — С. 206—207.
- ⁴⁴ *Лазарев В. Н.* История византийской живописи. — М., 1987. — С. 64.
- ⁴⁵ *Пиаже Ж., Инельдер Б.* Вказ. праця.
- ⁴⁶ *Жегин Л. Г.* Язык живописного произведения. — М., 1970.
- ⁴⁷ *Флоренский П.* Мнимости в геометрии. — М., 1991. — С. 44—51.
- ⁴⁸ *Флоренский П.* Обратная перспектива // Труды по знаковым системам. — Тарту, 1967. — Вып. 3. — С. 234—278.
- ⁴⁹ *Леви-Стросс К.* Структурная... — С. 216—240.
- ⁵⁰ *Раушенбах Б. В.* Пространственные построения в живописи. — М., 1980. — С. 271—274.
- ⁵¹ *Потебня А. А.* Эстетика и поэтика. — М., 1976.
- ⁵² *Иванов В. В.* Избранные труды по семиотике культуры. Т. 1. — М., 1998. — С. 616.

Ю.Г. ПИСАРЕНКО

ЄДНІСТЬ ПРОТИЛЕЖНИХ СМИСЛІВ. ПАРАДОКС «МЕРТВИХ ДУШ» В ІСТОРИЧНІЙ РЕТРОСПЕКТИВІ

Як у житті суспільства, так і окремої людини одні й ті самі події з плином часу можуть сприйматися по-різному, тобто в них може вкладатися інакший щодо попереднього смисл. Вислів «усе, що не робиться — на краще» апелює до філософського відношення до життя, до можливості поглянути на «погане» під оптимістичним кутом зору, як на своєрідний урок. Досвід неприємної події, що першої хвилини розцінюється як поразка, може стати корисним щепленням на подальше життя. Прикладом, коли «погане» народжує «хороше», є, зокрема, той, коли видатний вчений або митець своєю творчістю компенсує фізичну недугу або невдоволеність в особистому житті, і в цьому поборенні — потаємний смисл його творчості. Не все у житті поділяється лише на «біле» і «чорне», але й має напівтони. «Набути мудрості», очевидно, означає усвідомити частковість, неможливість цілого, спромогтися любити неідеальне людство, навчитися знаходити компроміс. Адже «розуміти смисл» це ще не значить його «поділяти», і для того, щоб існувати поряд з іншими, такими не схожими на тебе, членами суспільства, іноді треба відсунути «свій смисл» на другий план, не наполягати на своєму, втім вірячи, що життя все розставить на свої місця.

Очевидно, в історії людства вершиною того, як у «негативне» можна вкладати «позитивний» смисл, є відношення до *смерті* практично всіх релігій, що передбачають або наступне відродження в житті земному, або — настання слідом за *нею* загробного, позаземного життя.

Уміння знаходити позитивне в негативному — «перемога над смертю» — це невідворотний шлях мислячої істоти, інакше неспроможної змиритися із скороплинністю, що повсюдно нагадує про себе. Цю ідею «загальнолюдського виходу» продемонстрував

М.М. Бахтін на прикладі «карнавальності», довівши, що у ній закладений смисл «народжуючої смерті»¹. Атмосфера карнавальності, на думку вченого, споріднює, зокрема, творчість двох великих письменників — Франсуа Рабле і Миколи Гоголя². З нашої точки зору, серед відзначених М.М. Бахтіним гоголівських творів, найсвоєрідніше ідея «карнавальності», тобто «смерті, що народжує», представлена у поемі «Мертві душі»³. З одного боку, карнавальним є головний авторський художній засіб — сміх, з другого — сама фабула твору. «Это, однако ж, хорошо, что встретились похороны, говорят, значит счастье, если встретишь покойника»*, — розмірковує Чічков, який, покидаючи місто N, зустрічає похоронну процесію⁴. Зображене у цьому творі шокує своєю відвертістю перетворення мертвих душ у багатство є чи не найбільшим втіленням *парадоксу* або ж *гротеску*, про який пише М.М. Бахтін⁵. І в парадоксальному сюжеті «Мертвих душ» образом найпарадоксальнішим виступає Плюшкін.

Найнаочніша його суперечливість в тому, що він «багатий бідняк». Чоловік, який так уразив Чіčkова своєю злиденністю, що той, зустрівши його біля церкви, напевно, подав би йому мідяка, — був поміщиком. «У этого помещика была тысяча с лишком душ, и попробовал бы кто найти у кого другого столько хлеба зерном, мукою и просто в кладях, у кого бы кладовые, амбары и сушилы загромождены были таким множеством холстов, сукон, овчин выделанных и сыромятных, высушенными рыбами и всякой овощью, или губиной»⁶. Заможність і, здавалося б — сповненість «життям», виявляється побороною скупістю — «смертю».

Однак цією констатацією амбівалентність цього образу не вичерпується, оскільки, як відзначали дослідники творчості Гоголя, автор сам ставиться до свого героя неоднозначно, тобто — не однозначно «негативно». Згідно зі спостереженням В.М. Топорова, «выстраивая и развертывая эту маску скряги, он срывается, говорит нечто совсем иное, противоречащее намерению, дает прорваться не только личностному, но и лирически окрашенному настроению, потом спохватывается, начинает сгущать краски, возможно следуя исходной установке и тшась сделать нечто на потребу читателя»⁷. Саме при під'їзді Чіčkова до села Плюшкіна відбувається перший «вибух» ліричного начала, в якому зіставляється живе, зацікавлене сприйняття навколишнього світу молодю людиною і байдужий погляд старіючого чоловіка⁸. Дух цього

* Тут і далі в цитатах збережено мову оригіналів. — *Авт.*

опису близький до розгаданої Едіпом загадки Сфінкс, про людину: «хто з живих істот ранком ходить на чотирьох ногах, вдень — на двох, а ввечері — на трьох»⁹. Власне ідея гоголівського ліричного відступу про низхідний шлях від молодості до старості, порівняно з якою, як пише автор, «могила милосерднее», далі розвивається щодо самого Плюшкіна. Поряд із засудженням його скупості вгадуються й інші, співчутливі інтонації, отже, й негативність нинішнього (фінального) Плюшкіна ніби у глибоко прихованій формі зберігає і якість колишню — позитивну, сповнену життям, хлібосольну людину. Принаймні, можна погодитися з В.М. Топоровим, який щодо Плюшкіна констатує: «Он не исчерпан тем, что удалось сказать о нем Гоголю: что-то (и может быть, немалое) осталось в “затексте”»¹⁰.

Для розв'язання суперечностей образу Плюшкіна може бути корисним залучення, здається, не випадково схожого на нього головного героя комедії Арістофана — «Плутос» (поставлена 388 р. до н.е.). Плутос — це давньогрецький бог багатства й саме поняття «багатство». Він також з'являється у п'єсі у ролі «бідного багатія»¹¹. Це тим дивніше, оскільки у комедії багатству опонує Бідність (Пенія), красномовно доводячи свою корисність для прогресу¹². Бог багатства Плутос постає між людьми в образі жалюгідного старця, серед багатьох фізичних вад якого особливо виділяється *сліпота*. Вона виявляється стійкою ознакою цього міфологічного персонажа. Так, незрячим він виступає і значно пізніше (II ст. н.е.) у п'єсі Лукіана «Тімон»¹³. Саме сліпота, зазвичай, вказує в міфології на приналежність персонажа до замогильного світу. «“Смотреть” — мифологически значит “жить”..., а “слепой” = “мертвец”, например, русск. диал. “жмурук” — “умерший”», — пише О.М. Фрейденберг¹⁴. Як зазначає та ж дослідниця, Плутос — бог хтонічний, землеробський, пов'язаний з підземним багатством і замогильним світом. Він корелюється з Плутоном. Другий аспект цього «дарувача багатства» — голодна бідність і смерть¹⁵. Згідно з В.Я. Проппом, у фольклорі герой сліпий, зазвичай, у ситуації, коли раптом опиняється в «іншому», чужому йому світі. Так, при зустрічі «живі не бачать мертвих так само, як мертві не бачать живих»¹⁶. Щоби прозріти, їм необхідний період адаптації. Так, власне, в комедії Арістофана Плутос зцілюється у храмі Асклепія і прозріває. Отже, «небіжчик, що приносить благополуччя» — важлива ідея «Мертвих душ» — має безпосереднє відношення і до Плутоса.

Плюшкін також має формальні риси приналежності до «іншого світу», зокрема характерні для чарівних казок. Вже самі

роздуми Гоголя при наближенні Чічікова до плюшкінських володінь підкреслюють ідею старіння, упадку, добігання кінця¹⁷. Далі явно відчувається атмосфера входження до «іншого світу», про що пише, зокрема, В.М. Топоров: «... Плюшкин вводит Чичикова через сени в комнату, и это введение, совершаемое в три шага, тоже напоминает сказочное или — шире — мифопоэтическое нисхождение в иной мир, в его тьму и холод, в хаотический беспорядок...»¹⁸ Порівнюючи Плутоса і Плюшкіна за ознакою їхньої належності до «іншого світу», звертаємо увагу на брутальність обох персонажів. У Арістофана — Сліпий (Плутос): «Чтоб ты пропал!»¹⁹; «Будь ты проклят, говорю тебе!»; «О, если б от меня вы отвязались!»²⁰ Що стосується Плюшкіна, І. Мандельштам зазначав: «Как ни мало говорит он вообще, но его словарь какой-то специальный — весь он состоит из отрывочных фраз, пропитанных недовольством, подозрительностью, злобностью, враждебностью ко всему, что окружает его»²¹. Так, наприклад, смисл невиразного бурмотіння Плюшкіна: «А побрал бы тебя черт с твоим почтением!»²² «Несприйняття з порогу» «чужих», сторонніх впливів — архаїчна риса, властива замкненості первісного колективу. Характерна вона і для міфологічної ситуації зіткнення двох світів — земного і замогильного. Цікаво, що коли Чічіков не упізнає в Плюшкіні хазяїна маєтку, той запитує: «Что, батюшка, слепы-то, что ли?»²³ Мотив «упізнавання» пов'язаний із міфолого-казковою зустріччю представників двох світів, які зазвичай лишаяються «невидимими» один для одного. Зокрема, цей мотив з'являється при потраплянні фольклорного героя, юнака до «обителі смерті» — лісу тощо. В ритуалі це відповідає «тимчасовій смерті» під час ініціації²⁴.

Що стосується спеціального мотиву сліпоти щодо Плюшкіна, то, звісно, цього персонажа не запідозриш у слабкозорості фізичній. Щоправда, уже в самих очах його проявляється певний хтонізм: «маленькие глазки... бегали из-под высоко выросших бровей, как мыши...»²⁵ Але головне, що з роками його зір погіршується «змістовно». Замолоду «везде во все входил зоркий взгляд хозяина», «в глазах был виден ум»²⁶, відповідно: «в доме были открыты все окна»²⁷. Далі ж: «С каждым годом притворялись окна в его доме... с каждым годом уходили из вида более и более главные части хозяйства, и мелкий взгляд его обращался к бумажкам и перышкам, которые он собирал в своей комнате»²⁸. По суті, кругозір Плюшкіна замкнувся на малому колі предметів, що лежать під ногами, тоді як щодо зовнішнього кола його зору властива підозра, споріднена спотворенню зору — сліпоті.

От як про це пише В.М. Топоров: «Зоркість предполагає расширение горизонта, открытость, объективность данных, поставляемых зрением уму; подозрительность (префикс под(о) в этом отношении особенно красноречив: он предполагает взгляд снизу и направленный не столько на сам объект, сколько на некий его нижний слой, подкладку, которой, строго говоря, может и не быть), напротив, сужает горизонт, сокращает-закрывает его ширь, вносит тот перевес субъективного-неполного над объективно-полным, который деформирует самое структуру информации и конкретный ее смысл»²⁹. Втім, «сліпота», замкненість відносно зовнішнього світу протистоїть «зору» всередині «свого», інтимного кола, адже зв'язок Плюшкіна зі своїми улюбленими речами здійснюється саме через зір, причому настільки, що його власне «Я» зникає.

Зв'язок «багатства» із «життям» є очевидним, інакше воно б не мало ніякого сенсу. Однак вже приклад грецького Плутоса засвідчує також зв'язок «багатства» зі «смертю». Цей самий архетип, напевно, закладений як в ідеї використання мертвих душ, так і в образі схожого на «володаря тіней» Плюшкіна. Отже, семантично «багатство» виявляє амбівалентність. Що ж лежало в основі поєднання в «багатстві» протилежних смислів «життя» і «смерті»?

Відповідь на це запитання розпочнемо, знову ж таки, вказавши на парадокс: «багатство» так само має відношення до «сліпоти» і «зору». Сліпий Плутос, що приходить із замогильного світу як втілення «багатства», — незрозумілий, адже, за етнографічними даними, «мати багатство» це значить його «бачити». Вже в індійській Бріхадараньяка Упанішаді (VII—VI ст. до н.е.?) говориться: «око — його мирське багатство, адже оком він здобуває його»³⁰. Відповідно, зі «сліпотою» поєднувалася «бідність». Так, у В.І. Даля: «*При слепости и скудость одолела или при слепоте скуда*»³¹. Отже, напевно, співвідношення між «багатством» і «зором» слід розглянути докладніше.

Як відомо, найдавнішим багатством людства була худоба. Давньоруське «скоть» (лат. rescūpīa — гроші, майно від rescus — худоба) навіть стало прозивним як для всілякого багатства, так і для грошей — еквіваленту коштовності будь-якого товару. Проте, етнографія XIX—XX ст. фіксує цікаву ситуацію зіткнення розвинутого розуміння багатства як грошового капіталу європейцями зі специфічним його сприйняттям малорозвиненими народами.

Так, наприклад, коли європеець (на початку XX ст.) просить самодійця-юрака продати одного зі своїх трьох тисяч оленів, той

відмовляється, аргументуючи це таким чином: «Олені ходять, я на них дивлюся, а гроші сховаєш — не видно...»³²

Про багатих казахських власників худоби початку ХІХ ст. О.І. Левшин писав: «Якось запитав я одного власника восьми тисяч коней, чому він не продає щороку якусь частину табунів своїх. Він відповідав мені: «Для чого я стану продавати моє задоволення? Гроші мені не потрібні; я маю замкнути їх у скриню, де ніхто не побачить їх. Але тепер, коли табуни мої ходять по степах, усякий дивиться на них, усякий знає, що вони мої, всякий говорить, що я багатий»³³. Незважаючи на те, що тут сильний момент гонору, бажання заздросі оточуючих, на першому місці залишається втіха від споглядання своїх коней.

Аналогічно в розмові мандрівника В. Тарасова (початок ХХ ст.) із самодійцем про можливість продажу ним м'яса своїх оленів, той відповідає: «Навіщо нам багато грошей? Багато грошей не потрібно: їх ніхто не бачить, та їх легко можна загубити, а ще легше пропити; оленів же всі бачать і знають, що я багатий»³⁴. Можна було б запідозрити, що мотивування відмови від продажу вичерпується міркуванням престижу, думки сторонніх, а не особистим зв'язком між хазяїном і стадом, якби не наступне зауваження того ж автора: «Дехто — навіть власники великих стад — на м'ясо для себе вважає за краще купити оленів будь-де»³⁵. Отже, оленяр уникає вбивства тварин саме свого стада, очевидно, намагаючись зберегти деякий особистий зв'язок «хазяїн-стадо». Тому посилення на заздрість оточуючих здається аргументом вторинним. На відміну від холодного, «бездушного» сприйняття грошей, зв'язок з тваринами живий, сутнісний, «генетичний». Це підтверджується ще й тим, що худоба була посередником у встановленні соціальних зв'язків, що засвідчують наступні приклади.

Коли мандрівник, спілкуючись із представником східноафриканського племені акамба, натякнув голодуючому тубільцю на можливість заколоти для їжі хоча б одну корову зі свого стада, той сприйняв це як блюзнірство: «Кожного дня я дивлюся на свою худобу і бачу, що от оцих тварин я одержав у спадок від батька, ці становлять приплод, ці були уплачені за мого вбитого брата, а цих я отримав за моїх дочок. Якщо я заколю або продам їх, що нагадуватиме про все це?»³⁶ Стадо людини — це її соціальна біографія, яка не минає, а живе разом із самою людиною. Лише завдяки спогляданню своєї худоби людина кожної миті зберігає свою ідентичність.

Для представників африканського народу нуерів, дослідженого Е. Еванс-Прічардом у 1930-ті роки, також головним є «ми-

лування» своєю худобою. Водночас вони полюбляють м'ясо і користуються нагодою, коли тварина гине. У такому випадку вони говорять: «очі й серце сумні, але зуби та шлунок радіють»³⁷. Очевидно, коли внаслідок смерті «невидимість» тварини неминуче мала настати природним шляхом, уже ніщо не тяжіло над сумлінням голодної людини. У повсякденні ж нуери харчуються переважно молоком, а потребу в м'ясній їжі задовольняють кров'ю великої рогатої худоби, яку спеціально вилучають з вени, а потім варять або запікають у золі (операція «бар»)»³⁸. У такий спосіб явно уникали знищення тварини, яке могло б порушити візуальну суб'єктно-об'єктну цілісність.

«Володіти» для всіх згаданих народів — це, звичайно, «бачити», але також, цілком очевидно, — «усвідомлювати себе через видиме». «Я» пастуха — це і є картина зовнішнього світу. Думка про перетворення хоча б однієї голови худоби на «невидиме» (зокрема, на гроші) противна його свідомості і розуміється як деяка загроза цілісності його світу, небезпека для нього самого, небуття.

Водночас необхідно підкреслити, що у тих самих матеріалах неодноразово згадані «особливі» випадки, коли скотар не боїться розлучатися з худобою. Так, добрий самодієць, що не бажає продавати оленя, не пошкодує заколоти його для почесного гостя³⁹. Африканські барі можуть заколоти худобу лише в урочистих випадках — весілля або смерті вождя, укладення миру тощо. За звичайних же обставин вони споживають м'ясо загиблих тварин⁴⁰. У акамба небагатьма легальними способами переходу великої рогатої худоби від одного господаря до іншого є спадкоємництво, сплата калиму за наречену та компенсація за вбивство або інший тяжкий злочин⁴¹. У нуерів худобу також забивають, переважно на честь церемоній⁴². Вона постає як уплата при укладанні шлюбу, а кожен з етапів шлюбного ритуалу відзначений передачею або вбивством худоби⁴³. Взагалі тут худоба уособлює всі узи різноманітних соціальних відносин⁴⁴. Отже, відмінність наведених випадків убивства або передачі худоби іншим від звичайного споживання власною родиною або продажу полягає в тому, що «знищення видимості» в останніх прикладах є ціною за зміну одного соціального стану на інший. Цю «візуальну» семіотику встановлення суспільних зв'язків детальніше розглянемо нижче. Проте вже зараз можна сказати, що «видимість» дорівнювала тілесній приналежності, спорідненості, а передавання своєї видимої (тілесної) частки будь-кому, відповідно, означало встановлення нових відносин «спорідненості».

Значення «зору» як символу володіння та спорідненості водночас яскраво демонструє твір грецького письменника II ст. н.е. Лукіана Самосатського «Токсарид, або Дружба»⁴⁵. У ньому, зокрема, розповідається про двох скіфів, які на знак укладення дружнього союзу, за звичаєм, випили вина, змішаного з кров'ю один одного. Коли ж, під час нападу савроматів, один з них потрапив у полон, інший, перепливши ріку, добровільно прийшов до ворожого табору, ніби-то для того, щоби викупити друга, про що заздалегідь сповістив, вигукнувши: «Зірін!» «Того, хто вимовить це слово, — пояснюється в розповіді, — савромати не вбивають, але затримують, вважаючи, що він прийшов для викупу». Оскільки у скіфа насправді ніякого майна при собі не було (його розграбували під час нападу), він запропонував начальнику савроматів себе в обмін на свободу друга. На що савромат заперечив: «Неможливо затримати тебе всього, раз ти прийшов, говорячи: “Зірін”; лиши нам частину того, що маєш, і уведи свого друга». Він зажадав взяти у скіфа очі, що і послужило викупом (Toxaris. 39—41).

У цій оповіді, згідно з поясненням савромата, суть процедури «зірін» не в якісній характеристиці викупу (золото, худоба, раби тощо), а у його відповідності прийнятній пропорції щодо усього «майна-єства-тіла» хазяїна, учасника обміну, тобто — його частини. Будучи видимою для самої людини, ця доля власності саме через зір виступає «тілесною часткою» свого власника й, відповідно, зберігає особистісні характеристики останнього. Під час обміну (зірін) з іншим, ця частка спочатку втрачається, стає невидимою і разом з нею ніби символічно «помирає» (сліпне) сама людина, потім її життя і зір відновлюються так само символічно — через обмін на тілесну-видиму частку контрагента. Такий «колообіг» пояснює і саму назву «зірін», напевно, споріднену із осетинським зугун: *zyryd | zurun:zurd* — 'кружити(ся)', 'вертити(ся)'⁴⁶. При відсутності у скіфа багатства як його видимої-тілесної частки, етап його символічної «невидимості-смерті», властивий договору «зірін», міг здійснитися лише через втрату ним очей. Їх замінив викуплений з неволі друг, що став на той час часткою «тіла-майна» савромата.

Останній приклад найяскравіше демонструє, що функція «бачення» (або «зір», «очі») отримала семантику «соціального» в людині — індикатора її залученості в навколишній світ, факту її існування, найбільш поширеним проявом чого виступають її власницькі відносини. Приклад із осліпленням скіфа показує, що будь-яка задіяна в обміні річ є часткою свого власника саме

через очі, тому вони навіть можуть символічно замінити втрачені річ під час обміну.

Наведений сюжет цікавий і тим, що в ньому очі виступають еквівалентом не лише власності, але і друга. Як свого часу показав В.Я. Пропп, «свій» — це завжди «видимий» і «зрячий», тоді як «чужий» (зокрема той, що походить з «іншого», замогильного світу) — «невидимий» і «незрячий»⁴⁷. Згідно з О.О. Потебнею, у багатьох мовах чужі, сусідні народи часто іменувалися «сліпими» або «сліпородами» («сліпий мазур», «в'ятичі-сліпороди» тощо)⁴⁸. Висновок про те, що у найдавнішому розумінні «спорідненість» і означала «видимість», впливає також зі спостереження М.В. Калачова, що за початковими уявленнями слов'ян жити (гоїти) у смислі суспільного буття означало перебувати постійно в роді, належати до нього, залишатися назавжди зі своїми родичами⁴⁹. Тому поняття «ізгойства» асоціювалося, насамперед, із територіальним віддаленням від роду, тобто із зони «видимості».

Про те, що «зір» міг сприйматися як невід'ємна ознака роду, свідчить давньоруський літописний сюжет про осліплення Василька Тербовольського (1097 р.)⁵⁰. Позбавлення цього князя зору мало стати помстою йому, а в його особі — також його союзнику, Володимирі Мономаху, за нібито вчинену ними змову з метою захоплення земель володимиро-волинського князя Давида Ігоревича і київського — Святополка Ізяславича. Останні — власне осліплювачі, будучи членами того ж князівського роду, в такий спосіб викривали «порушників» родового договору, щойно оновленого на Любецькому з'їзді князів 1097 року. Сторона ж Василька і Мономаха, впевнена у своїй невинуватості, навпаки, вбачала у цьому жорстокому вчинку замах на фізичне існування усього князівського роду, про що Мономах заявив: «ввержень в ны ножь»⁵¹. Втім, позиція обох сторін ґрунтувалася на спільному розумінні «зору» як символічної основи спорідненості. Якщо, з одного боку, для Давньої Русі встановлюється існування уявлення про князівський рід як єдине тіло (корпорацію), до того ж «фізично» нероздільне із землею-територією Русі⁵², то з другого — виявляється, що єдність цього «родового тіла-землі» власне зорова й прирівнюється до зору (очей) будь-кого з членів роду як до «зору», «бачення» — родової основи взагалі. Про те, що «зір — належність до роду» асоціювався із «причастям»⁵³ у земельному виразі, свідчить те, що наступний князівський з'їзд в Увятичах 1100 р. вже не виділяє скаліченому Василькові окрему волость, як перед тим, а дає йому і його брату Володарю один на двох Перемишль, явно вказуючи на неповноправність сліпого

такою ремаркою: «Да аще вам любо, то сѣдита, аще ли ни, — да пусти Василка сѣмо, да его кормим сдѣ»⁵⁴. Очевидно, згідно із традиційним сприйняттям, незрячість заздалегідь виключала причастя, як щодо власницьких, так і щодо родинних прав. Правильніше було б сказати: «сліпота» і була «відсутністю причастя», так само як «відсутність причастя» означала «сліпоту».

Найбільш чиста і динамічна модель уявлення про те, що причастя роду-землі прирівнюється до «бачення-життя», до того ж — в обмін на тимчасову «невидимість-смерть», представлена у раніше нами дослідженому обряді клятви з дерном на голові (клятви Матір'ю-землею), згадуваної у XI—XIX ст.⁵⁵ Під час нього селянин, котрий доводив своє право на спірну ділянку землі, викидав шматок дерну з травою і клав його собі на голову, промовляючи, що (у разі обману) нехай покарає його мати-сира земля. Як було доведено, початково ця присяга мала підтверджувати повноправність людини взагалі — її належність до роду-території — через тимчасове «поховання-смерть» під дерном, тобто у зоні невидимості. Цій ситуації відповідає зображений у нижньому ярусі слов'янського Збруцького ідола IX—X ст. бог, що держить на голові землю-дерн. У ньому визнають Велеса-Волоса⁵⁶. Волоса — «скотья бога», яким, поряд із Перуном — богом війни, руські дружини присягалися у X ст. у Візантії⁵⁷, можна розглядати як «бога миру, договору», подібного до індоіранського Мітри. Уособлюючи діалектичну єдність протилежностей, зокрема життя та смерті, Волос був пов'язаний з феноменом «обміну» в широкому смислі слова⁵⁸. «Обмін» — втрату та набуття (відновлення) втраченого — тут розуміємо як основу «соціальності-комунікації», а елементарна модель комунікації — це бачення, феномен якого виявляється через чергування видимості та невидимості. З цієї точки зору є цікавою запропонована Р. Якобсоном етимологія імені «Велесь» — від індоєвропейських *wel- «бачити» та *es- «бути». Слов'янське Velesъ мало, таким чином, позначати «господар, геній проникливості» або «добрий у баченні» (тобто «зіркий») ⁵⁹. Але можна навіть розуміти це ім'я як «суший у баченні» (той, що знаходить прояв у феномені «бачення»).

Водночас Ю.М. Золотов наводить дані середини XIX ст., згідно з якими тогочасні церковники алегорично могли називати Волоса іменем князя «Василія Темного», що, як відомо, 1446 року повторив долю Василька Тербовльського. На думку дослідника, тлумачення образу Волоса як «сліпого» могло виникнути через ймовірне зіставлення руським духовенством назви «скотий бог» із грецьким словом σκότης — темний, похмурий, сліпий⁶⁰.

Це цілком відповідало би підземному положенню Волоса на Збруцькому ідолі. Крім того, амбівалентне відношення «бога багатства» як до «зору», так і до «сліпоти» узгоджується також із суперечливою природою грецького Плутоса.

Осліплення Василька Теребовльського і семіотично споріднена з ним модель клятви з дерном свідчать, що «бачення», «зір» самі по собі означають «причастя», життя як соціальне існування, належність до роду, включаючи сюди і майнові права. При цьому «невидимість-підземність» (віддаленість за межі роду) — виступає як джерело «причастя-видимості, соціальності». На прикладі Василька бачимо, що зазіхання на братню «частину», тобто перевищення своєї, визначеної родом частки, — веде до осліплення — символічної «смерті». Чи не є, в такому разі, звичайна смерть («сліпота») знаком того, що «міра причастя» людини виросла до «цілого»? Отже, відповідно, чи не є феномен індивідуального збагачення, історично пізніший, ніж практика родового причастя, з традиційної (родової) точки зору — штучним наближенням смерті? Спробуємо замислитися над цим припущенням глибше.

Спочатку кожен член докласового суспільства, зокрема — роду, уже через саму належність до нього, мав право на необхідну йому для підтримання життя частку суспільного продукту. Вона не була його власністю як такою — він просто її споживав⁶¹. Очевидно звідси походить також відоме нам уявлення про «щастя» (рос. «счастье»), що філологи тлумачать як *со-частьє*⁶², тобто — наділеність благом нарівні з іншими членами суспільства.

При цьому, зрозуміло, наприклад, що дитина потребувала меншої частки їжі, ніж дорослий працездатний член колективу, й не могла претендувати на більшу. Тобто соціальний статус підкріплювався відповідною йому частиною продукту⁶³. В міру дорослішання, у підлітка, а згодом юнака виникала потреба в більшій частці продукту, й, таким чином, фізична якість людини, що змінювалася, вступала у суперечність із досі незмінною якістю соціальною. Шляхом ініціацій, перехідних обрядів, що символічно відзначали «смерть» у попередньому соціальному стані й «народження» у новому, — ця невідповідність усувалася і нова фізична якість наділялась належним їй соціальним рангом, що включав і більшу частку у спільному груповому «причасті». Таким чином, життя архаїчної людини, як життя соціальне, отримувало вираз у поступовому збільшенні частки «причастя», у тенденції наближення до «родового цілого» як семантичного відповідника життєвому кінцю — смерті.

У подальшому, з кращим розвитком виробничих сил, людський колектив став виробляти більше, ніж було необхідно для простого виживання його членів, тобто виник надлишковий продукт, який згодом поступово переходить в обособлену власність. Цей процес пов'язують із «середнім ступенем варварства», коли виникло скотарство і худоба почала перетворюватися власне у багатство і перші гроші. Пануюча роль чоловіка-господаря худоби і нова тенденція до індивідуального спадкоємництва за чоловічою лінією призводять до суперечності між сім'єю і родом⁶⁴. Дані Ю.П. Аверкієвої щодо північноамериканських індіанців засвідчують, що нові власницькі тенденції продовжують стримуватися нормами родового ладу, причому як щодо худоби, так й інших багатств. Так, індіанець вважається власником багатств, доки їх накопичує. Коли ж вони зібрані, то починають розглядатися як суспільна власність⁶⁵.

Звичай роздавати свої багатства, ділитися ними, що відомий під назвою *потлач*, зберігав подвійну природу. Спочатку він був засобом вирівнювання майнової нерівності, формою спротиву общинних начал приватному накопиченню скарбів, потім перетворився на спосіб здобування престижу і влади багатих⁶⁶. Ці чесноти вважалися тим більшими, чим більше жертвувалось індіанцем. Коли багатий індіанець помирав, общинники кидались до його табуна і захоплювали кращих коней, ігноруючи заповіт померлого і нічого не залишаючи його вдові та дітям. Найзавзятіше грабувалося майно скупих багатіїв⁶⁷. У випадку ж більш цивілізованого розподілу власності померлого обов'язки роздачі його спадку (коней) між родичами брав на себе його старший син. При цьому не міг бути обділений навіть самий далекий родич. Інакше той самовільно міг захопити будь-якого коня з табуна померлого⁶⁸.

Отже, багатство не можна ховати, а треба демонструвати, роздавати. В цьому його початкова, родова, природа. Виходячи з цього сталого усвідомлення, більша частка, що опинилася у приватних руках, за рахунок внеску (чи то «повернення») у спільний кошик, давала більший престиж, так би мовити, тимчасовому користувачеві. Але дотримання усталеного родового правила — ділитися — поступово впроваджувало нове усвідомлення, що з власної волі наділяє батько-патріарх (за принципом божества), який сам приймає рішення: наділяти чи ні. Втім, на прикладі індіанців поки що бачимо, що «тримати багатство для себе» — це великий сором⁶⁹. Про того, хто не влаштував потлач, казали, що в нього «зіпсоване обличчя»⁷⁰.

Очевидно, з тією самою концепцією, згідно з якою право володіння було іманентно притаманне родові, тоді як його окремий член розпоряджався часткою родової власності лише тимчасово, стикаємося у добре відомому давньоруському прикладі. Це — володіння землями Русі князівським братерським родом, або так званий «сюзеренітет Рюриковичів над Руссю» X—XI ст., відповідно до правил якого уділ будь-якого князя після його смерті повертався у володіння роду, а не переходив у спадок до сина⁷¹. Якщо ж згадати, що так само повертається у родовий фонд уділ позбавленого зору князя Василька — Теревовль (1100 р.), — то ми знову переконуємося, що передумовою «життя-причастя» вважався зір. Це нагадує адигське прислів'я: «Й око, й душа взяті в борг»⁷².

У вищенаведених зауваженнях Ю.П. Аверкієвої особливо привертає увагу те, що спільнотою найбільш завзято грабувалися табуни померлих скупих багатіїв. Скупий, «зрячий» в оточенні своїх коней (за принципом гоголівського Плюшкіна), міг би здаватися «сліпим» зовнішньому, родовому оточенню. Хоча його багатство вважалося потенційно родовим, він уникав його демонстрації і роздарювання, «гублячи своє обличчя», лишаючись «річчю в собі». Замкнений для соціуму, він ніби «помер-осліп» ще за життя, ставши перепорою, «темницею» для розвитку суспільного блага. Очевидно, близький до цього і смисл «сліпоті» грецького бога багатства Плутоса. Втілення «багатства» в його абсолюті, як замкненого в собі, неділимого «цілого», що протистойть звичному родовому «причастю», він асоціюється з «незрячістю-смертю».

Отже, якщо згадати наведені нами на початку роботи приклади, де скотарі «володіють», оскільки «бачать», наголосимо, що «володіння-бачення» як соціальна повноправність включає в себе і дарування, віддавання частки видимого «єства-тіла», так би мовити, «невидимому світові», із очікуванням компенсації втраченого, що може сприйматися як тимчасова «сліпота-смерть», безстатусність. Відповідно, «життя-бачення» (як соціальне життя) є лише «частковим» — «причастям», запереченням «цілого» — «смерті-сліпоті».

Фундаментальною засадою архаїчного світосприйняття, отже, було уникання «цілого», яке за смислом зливалося із «невидимістю (сліпотою)-смертю». Цим, очевидно, і зумовлювалася практика тотальних обмінів⁷³. «Ціле-мертве-сліпе» було «річчю в собі» й з ним могли миритися лише як із потенційним джерелом причастя.

На підтвердження цього висновку наведемо кілька прикладів. Перший з них дещо несподіваний і навіть екзотичний. Він стосується однієї весільної традиції, про яку писав історик релігії М.М. Гальковський. «...Нам передавали, — повідомляв він, — что в прежние годы, не особенно давно, на свадьбах, молодым (жениху и невесте) давали выпить стакан воды с мужским семенем, преимущественно от монаха. Это делалось для плодородия брачной четы»⁷⁴. Раніше ми зробили припущення, що чернець у таких випадках наслідував роль язичницького волхва⁷⁵. Однак зараз наголосимо на іншому. Парадоксально, що найвища плодючість припускається саме там, де її, здавалося б, не може бути, адже чернецтво — це безшлюбність і, взагалі, «смерть (невидимість)» для миру. Але, як бачимо, традиція знаходила у чернцтві протилежний смисл: найвища плодючість міститься саме там, де вона не витрачається, отже є «цілим». Так «річ у собі», «ціле», що, з одного погляду, є «смертю», з іншого — може слугувати джерелом життя⁷⁶.

Класичною ілюстрацією цих самих уявлень вважаємо поширений билинний сюжет про смерть зачиненого у труні богатира Святогора. Його сила надмірна, тому його не може на собі носити Мати-сира земля⁷⁷. Втім, хоча Святогор і Земля, в певному сенсі, антагоністи, на думку В.В. Іванова та В.М. Топорова, богатир все одно генетично пов'язаний із Землею, його сила є хто-нічною⁷⁸. Такій надзвичайній силі відповідає підземність, невидимість. Це підкреслюється тим, що батько Святогора в билинах представлений «темним», тобто сліпим⁷⁹. Сама розкадрованість сцени смерті ніби відображає семантичну єдність: «сила» — «невидимість (зачиненість у труні)» — «смерть».

Надмірність сили помираючого Святогора підкреслюється мотивом передачі ним сили молодшому побратимові — Іллі шляхом дихання. У різних варіантах зберігається подробиця, що Ілля, вловивши частку сили із першим видихом Святогора, відмовляється від пропозиції вдихнути решту сили: «Будет с меня силы, больший братец; /Не то земля на себе носить не станет»⁸⁰. Отже, «цілому» — силі, що дорівнює «смерті», протиставляється «часткова», життєва сила.

Уявлення про «ціле», як переповненість силою, що асоціюється зі «смертю», відбилося й у прислів'ї: «Велетню недовго в світі жити»⁸¹. Подібно, чужі народи — загарбники, що уявляються як велетенські, з'явившись звідкілясь — з «невидимості», у неї ж повертаються — гинуть. Так, «Повість временних літ», оповідаючи про обрив (аварів), зазначає: «Быша бо обръѣ тѣломъ ве-

лици... и помроша вси, и не остана ни единый обѣринъ»⁸². На Русі навіть склалося прислів'я: «погибоша аки обрѣ...»⁸³. Аналогічно, Святогор міг зображуватися як «чужий-невидимий», тому й нестерпний за своєю силою для Матері-землі: «Не ездил он на Святую Русь, / Не носила его мать сыра-земля»⁸⁴. І навпаки, просто велетні називаються саме іменами інших народів: «чюдью», «обрами», «спалами», «гунами» тощо⁸⁵, оскільки надмірна сила, що протистоїть звичайній для «своїх» нормі, сприймається як «чужа» (невидима). Різні народи в курганах вбачають «могили велетнів» (рос., білорус. «волотовки», нім. Hünengräber, лит. milžunų kapai⁸⁶) не тільки через їхні великі розміри, але й, певно, тому, що могила (смерть) є логікою образу велетня. З точки зору давнього світогляду, «велетень» (абсолют «сили», «ціле») семантично є «невидимістю-сліпотою», «смертю».

Відзначимо, що мотив отримання Іллею сили від Святогора давно був пов'язаний з процедурою ініціації. Причому Ілля зазвичай розглядається як ініціант, а Святогор — як наставник ініціації⁸⁷. Але, згідно із теорією перехідних обрядів у розробці А. ван Геннепа і В. Тернера, народженню людини в новій соціальній якості передують «смерть» у попередній⁸⁸. Тому на роль посвячуваного можна подивитися й по-іншому. Святогорова смерть через надмірну силу може відповідати кінцю старої якості ініціанта, необхідності позбутися баласту її надлишкової сили, зберігши частину сили, потрібної для нарощення життя у новій якості. Ця схема перехідного обряду (в категоріях моделі клятви з дерном) застосовувалася, зокрема, щодо ситуації наділення владою. Так, при виборах кошового атамана на Запорозькій Січі старі козаки мастили новообраному маківку грязюкою або посипали піском для того, щоби «не забував про своє низьке походження і не прагнув би до підвищення над усім товариством»⁸⁹. Хоча у подальшому, реальному житті «непідвищення» навряд чи було можливе.

Очевидно, явищем цього ж порядку був традиційний для європейського Середньовіччя звичай посмертного пограбування правителів, як світських, так і церковних, під назвою «споліювання» нещодавно описаний М.А. Бойцовим⁹⁰. Щодо киеворуської традиції цей звичай був відзначений І.Я. Фрояновим, котрий звернув увагу на пограбування дворів покійних Юрія Долгорукого (1157 р.) і Андрія Боголюбського (1175 р.)⁹¹. Нещодавно ми спробували довести, що відоме за літописом приховування смерті князя Володимира (1015 р.) насправді мало запобігти тому ж самому посмертному пограбуванню його майна⁹². І.Я. Фро-

янов був першим із вітчизняних авторів, хто кваліфікував ці дії грабіжників як прояв первісної психології⁹³, при цьому посиляючись на вищезгадані приклади посмертного пограбування в індіанців, а також на переконання африканців про те, що все майно вождя насправді належить племені⁹⁴.

Той же вчений вважав, що поширення багатства у вигляді пограбування споріднене із прижиттєвим роздаванням добра і харчів, якими особливо славився князь Володимир⁹⁵. Ще двома випадками розподілу добра була передсмертна роздача майна самим князем або його нащадками після його смерті⁹⁶.

Очевидно, поширення багатств у зв'язку зі смертю правителя справді логічно пов'язувати з його обов'язком роздавання майна за життя, що, власне, бачили вже на прикладі індіанців. Як показали етнологи, починаючи з М. Мосса, обов'язкового дарування-жертвування частки в архаїчному суспільстві дотримувалися всі. Ймовірно, цей звичай компенсував вимушений відхід від попередньої тотемічної рівності. Через невиокремленість свого «Я» з оточення, людина не мислила себе без «опори» в іншому. Однак для правителя функція «дарування» була, так би мовити, спеціальною. Вже у мисливському колективі більший престиж і, як результат, — лідерство, отримував той, хто вкладав більше у спільний казан⁹⁷. При цьому причина більшої мисливської вдачі, згідно із специфікою архаїчного світогляду, вбачалася не у власне вправності, а у чаклунстві — магічному впливі на природу. Зазначене добре ілюструє приклад билинного героя Волха Всеславича, в якому нерозривно пов'язані якості вправного мисливця, мага і князя-годувальника підданих⁹⁸. Це, здається, підтверджує відомий висновок Д.Д. Фрезера, що влада в найпервиннішому смислі — це благодатність, що отримується чаклунством і служить суспільству⁹⁹. І якщо, в принципі, обмін наслідував ідею «причастя» (со-частия), сприяючи урівноваженому перебігові життя як прояву «благодаті», то через вічну нерівність здібностей і прагнення лідерства комусь якості магічної «благодатності» приписувалася більшою мірою, а отже, більшою мірою він наближався до ідеалу цього суспільства. Місія «обдаровувати», якої сподівалися від лідера, йому також давала підстави очікувати більших вигод від сородичів, посилюючи його владу.

На Русі князь (пізніше — цар) також здійснював щедрі роздачі у вигляді подарунків і бенкетів, магічне призначення яких — стимулювати «життєві сили» народу, — вочевидь, було пов'язане з аналогічною функцією Дажьбога-Сонця. Його онуком, згідно зі «Словом о полку Ігоревім», і був руський князь. Пригадуючи,

що найщедрішого князя, Володимира, билини величали «Красним Сонечком», звертаємо увагу на висновки вчених про те, що образів руського князя, дійсно, була притаманна специфічна асоціація з ідеєю «світла». Згідно з О.П. Толочком, це «сяяння» не лише вказує на якусь містичну благодать, що сходить з правителя на підданих, але і прямо «матеріалізується» в демонстративних роздачах милостині («показуванні» милості)¹⁰⁰. Причому ця смислова пара «світло — милість» знову ж таки була пов'язана із «зором» володаря. Так, з джерел про московське придворне життя XVI—XVII ст. дізнаємося, як важливо було для підданих «видеть светлые царские очи». Це — милість. І тому, хто впав у немилість, бачити «очи царя» не дозволялося¹⁰¹. Цей благодатний магічний вплив самих «царських очей» матеріально підкріплювалася періодичними щедрими роздачами царем грошей та іншого добра усім членам суспільства, включаючи ув'язнених¹⁰². Асоціація «царських очей» із благодатним началом прямо зафіксована в одному заклинанні, записаному в Архангельській губернії у другій половині XIX ст. Це так званий «Заговор на царские очи». У ньому, зокрема, говориться: «Вы же, кормилицы, царские очи, как служили царям-царевичам, королям-королевичам, так послужите рабу Божию (имя рек), день послужите и в ночь послужите, поутру рано и ввечеру поздно, в каждый час, в каждую минуту, век по веку, отныне до веку. Ключ и замок словам моим»¹⁰³.

У чому міг виражатися бажаний «перехід» до людини «царських очей»? Ясно, що про безпосереднє отримання очей царя не йшлося. Але можливі два інших варіанти. Наприклад, це могло означати уявний перехід «чарівної властивості» царських очей «притягувати», «концентрувати» добробут. Однак, така мрія, гадаємо, не виключала й більш конкретного випадку. Вищенаведений приклад із договором «зірін», в якому очі замінили собою «багатство», підказує, що, коли йшлося про запозичення «царських очей», їхнім символічним виразом могло стати багатство, зокрема — гроші. На час своєї писемної фіксації (середина XIX ст.), бажання «царских очей, кормилиц» набуло суто віртуального характеру, але його витоки могли сходити до ритуалів типу споліювання, реально пов'язаних із «втратою зору» царем, тобто — його смертю. Адже тієї миті, коли володар ішов у небуття, назавжди втрачалась його здатність щедрими роздачами багатств і явленням своїх «світлих очей» рівномірно стимулювати «вітальні сили» народу. З настанням його смерті над підданими ніби нависала загроза його перетворення на «річ у собі». Розімкнуті

його, як «темницю», отримавши те добро, що досі «наповнювало» його через очі та зберегло на собі печать його «світла-милості», очевидно, і було метою усенародних грабунків. Тоді кожен, кому вдалося захопити частку майна володаря, вірив, що здобув життєдайну благодать — символічні «очі царя». Напевно, як і у попередніх прикладах, «сліпота-смерть-ціле» шляхом свого подрібнення перетворювалася на «зір-життя-часткове».

Усвідомлення правителем того, що народ має право на по-смертний грабунок його майна, як своєрідне «каяття», відобразилося у тих випадках, коли зверхник ще за життя сам турбувався про *розпорошення* (термін М.А. Бойцова) усього майна. Так, імператор франків Карл Великий за заповітом не лише розподілив свої багатства між нащадками, церквою та бідними, але й, як підкреслює М.А. Бойцов, дещо з них призначив на випадок природного (як тоді вважалося) після своєї смерті грабунку. Щоправда, коли він помер (814 р.), цьому перешкодили близькі до трону люди¹⁰⁴.

Особливо цікавий, з нашої точки зору, випадок роздачі всього майна важкохворим князем Володимиром Васильковичем (під 1288 р.). Він «розда оубогым имѣние свое, все золото и серебро, и каменеe дорогое, и поясы золотыи отца своего и серебряныи, и свое, иже быше по отци своемъ стяжалъ, все розда, и блюда великаа сребрянаа, и коубкы золотыи и серебряныи самъ передъ своимъ очима поби и поля в гривны, и моништа великаа золотая бабы своей и матери своей все поля и розъсла милостыню по всей земли, и стада роздая оубогымъ людемъ, оу кого то конии нѣтоуть...»¹⁰⁵ І.Я. Фроянов, спираючись на прецеденти, що мають відношення до традиційних суспільств, заперечував християнський характер таких пожертв¹⁰⁶. Утім смисл подібного вчинку князя складно зрозуміти адекватно до оригіналу. Перше, що спадає на думку, це те, що подрібненням і розпорошенням свого багатства Володимир прагнув уникнути «цілого», тобто «смерті». З другого боку, відомо, що давні люди зазвичай вважали, що хвороба правителя негативно впливала на благополуччя підвладного колективу, загрожуючи природними катаклізмами тощо¹⁰⁷. Тому, роздрібнюючи майно, як ціле, й даруючи його, князь знову ж таки магічно, дарував благополуччя людям. Проявляючи «життєдайну», зовнішню функцію, він ніби «оживав» у своєму внутрішньому єстві. Гадаємо, не випадкова близькість давньоруського терміна *гоитъ* — «жити»¹⁰⁸ до українського *загойтись*, яка, напевно, свідчить, що життєва сила проявлялась у регенерації втраченої цілісності. Те місце літописної цитати, в якому князь

б'є коштовні кубки «передь своїма очима», говорить одразу про дві речі. По-перше, це нагадує нам про традиційне биття посуду «на щастя», яке підтверджує тезу, що саме уникання «цілісності» — образу «смерті» — мало сприяти «життю». Другий момент цього епізоду знову ж таки вказує на особливий зв'язок майна, коштовностей з очима, оскільки, як спробували довести, речі, що наповнюють свого власника через очі, й самі могли символізувати «очі» господаря. Відповідно, жертвування речей, багатств могло уподібнюватися «самоосліпленню», хоча б і тимчасовому.

Якщо така жертва — «самоосліплення» несе якийсь відтінок спокути, то ми не можемо не згадати про самоосліплення царя Едіпа (найвідоміша версія належить Софоклу, V ст. до н.е.). Його мимовільний гріх нібито спричинив мор у підвладних йому Фівах. Спокутуючи провину, Едіп себе осліплює, чим врятовує від біди місто¹⁰⁹.

Вважаємо, приклад Едіпа також має безпосереднє відношення до теми «цілісності» й «частковості» у зв'язку з соціальним буттям давньої людини.

Добре відомо, що на архаїчній мові символів інцестуозний зв'язок із матір'ю означає «особисту владу». Так, згідно із сонником Артемідора Далдіанського (II ст. н.е.), «це хороший сон для всякого народного вождя і політичного діяча; адже мати означає батьківщину»¹¹⁰. Коли молодому Юлію Цезарю наснилося подібне, тлумачі заявили, що «сон віщує йому владу над усім світом, тому що мати, яку він бачив під собою, є не що інше, як земля, яка вважається родительською всього живого»¹¹¹. С.С. Аверінцев зауважує, що тиран, — а Едіп названий у Софокла саме *τύραννος*, — «переходить від ролі громадянина-сина до ролі повелителя-чоловіка, він “оволодіває” та “розпоряджається” рідною землею, як жінкою, яка “віддалася”»¹¹². При цьому цікаве зауваження того ж автора про те, що «кровозмішення» поєднувалося також із отриманням магічних здібностей, проникненням у таємниці. Ця лінія простежується і в біографії Едіпа, адже саме завдяки своїй мудрості він відгадав загадку Сфінкс і зрештою отримав владу¹¹³. Власне, оволодіння матір'ю-природою і матір'ю-землею — батьківщиною — в історичній ретроспективі виступають у своїй єдності. Щоправда, як вище зазначалося, прогрес у господарській діяльності пояснювався в архаїці саме втаємниченістю спеціаліста — починаючи від мисливця, закінчуючи ремісником¹¹⁴. І саме такий авторитет мага міг стояти біля витоків влади над одноплемінниками, аж до його визнання царем-жрецем-богом, як це, до речі, і спостерігається в образі Едіпа¹¹⁵.

Про те, що саме священність, сакральність могли вважатися наслідком кровозмішення, говорить, зокрема, те, що у фольклорі сюжет «кровозмісника» належить саме до біографій святих — папи Григорія, єпископа Андрія Критського, Павла Кесарійського, Семіона та ін.¹¹⁶ Припускаючи, що події посмертного пограбування правителів або ж роздарювання ними свого майна («самоосліплення») мають спільні світоглядні основи з історією Едіпа, зазначимо, що набагато більше свідчень про такі пограбування стосується саме найвищих духовних осіб — пап, кардиналів, єпископів¹¹⁷. Останні визнають легітимність таких грабунків, певно, усвідомлюючи якийсь свій борг перед народом, і ми б назвали це «Едіповим комплексом не за Фройдом».

Збіг мотивів «влади» і «сакральності» як похідних «інцесту», певно, засвідчує, що ця «триєдність» смислів виникла задовго до появи на історичній арені інституту тиранічної влади у вигляді так званої «ранньогрецької тиранії» (VII—VI ст. до н.е.)¹¹⁸.

Очевидно, уявлення про «владу» як «інцест», заборонений шлюб із матір'ю, могло відноситися до «середнього ступеня варварства», коли з роду виділяється господар худоби-власник-патріарх. Здається, саме він, через приручення тварин, вперше «оволодіває природою», і, разом із тим, надлишковим продуктом, всупереч попередньому зрівняльному розподілу — «причастю», рівному належності до роду-території, Матері-землі¹¹⁹. Власне про скотарські витоки історії Едіпа, напевно, говорить особлива роль у ній пастухів, які врятували хлопчика¹²⁰. Як бачили на прикладі індіанців, власник, що виокремлюється з роду і засновує патріархальну сім'ю, ще підкорюється якийсь час правилу підтримання рівноваги між новими відносинами приватної і старими — родової власності, влаштовуючи дарування (потlach). Але саме з нарощуванням долі дарунків, які йому не відшкодовуються, зростає його влада¹²¹. Відповідно, зазнає змін і символіка «бачення». Спочатку «бачення» — це «приналежність до роду», «своєму», і «причастя» в його майновому виразі. І лише прихід «смерті», «сліпоті» означав долучення до «цілого». З появою ж надлишкового продукту, як джерела блага, що доповнювало «причастя», з'являється успішний багач, власник, що стає лідером. Щоби не виявитися, зі сталої родової точки зору, «річчю в собі» — «скупим-сліпим-мертвим», він змушений періодично відкривати свій новий, «внутрішній світ» оточенню, жертвуючи йому «багатство» (насамперед — худобу), що наповнювало його через очі. Звідси й уявлення про «кормилиці, царские очи». Але, згідно з родовою традицією, благо, як і очі, кому б вони не належали за життя, є

іманентною властивістю роду, в пізнішому сенсі — народу. Тому зі смертю-«осліпленням» багача-вождя або ж сакрального правителя в Європі його багатство, що раптом опинилося «цілим», «мертвим», «сліпим», подрібнюється, розподіляється між членами роду (народу), знову набуваючи характеру «причастя».

Щоправда, нова, приватновласницька тенденція була неблаганною, своїм розвитком заперечуючи рід як такий. Той, хто вивищував себе над звичайною посередньою роллю сина і брата, мав розглядатися сородичами як такий, що перевищив «частину-міру», став «цілим-сліпим-річчю-в-собі-кровозмісником». В родовому сенсі він начебто помирав ще за життя. Такою, напевно, була соціальна основа виникнення сюжету про Едіпа.

Розгадана Едіпом енігма Сфінкс щодо природного шляху людини (ранок — день — вечір) нібито й зумовлює його мудрість, владу, велич. Насправді ж доля самого Едіпа (читай — скотаря, патріарха), який взяв на себе раніше нечуваний тягар багатства і влади, протиставлена закодованому в загадці шляху людини як такої — звичайного члена роду. Самоосліплення Едіпа — це ніби нав'язане йому традицією спокутування індивідуалізму (сліпота є лише зовнішнім виразом гріха проти роду), і в цьому сенсі дуже нам нагадує історію Святогора, який сам лягає в труну. Подальше вигнання Едіпа, убогість і, нарешті, поглинання землею на чужині¹²² лише підсилюють ідею «невидимості», «чужості» щодо «роду, родової території-матері». Те, що ідея Едіпового гріха означає перевищення якоїсь — вочевидь, родової — міри, здається, підтверджується і трагедією «Едіп» іншого автора — Сенеки (4 р. до н.е. — 65 р. н.е.). Після сцени, в якій герой дізнається про свій мимовільний гріх, хор роздумує на тему бажаного, безпечного, серединного шляху життя, щоправда — непідвладного волі, адже цей шлях визначає доля. І в цьому сенсі доля Едіпа так само невідома наперед, як і доля будь-якої людини. Але у ній є і дещо відмінне, про що говорить наступний приклад з Ікаром, який надто високо залетів, і тому загинув, і — його батьком Дедалом, що дотримувався «срединных туч». «Все, что меру превзошло, на сыпучем стоит песке», — підсумовує хор¹²³.

Багатство як таке виникає у надрах роду з появою і приватизацією надлишкового продукту (насамперед — худоби). Воно суперечить усталеній родовій рівності, причастю, хоча деякий час вимушено дарується власником та розподіляється родичами по його смерті. Більші матеріальні можливості, очевидно, дають і

владу. В цілому, багатство як явище — це щось замкнене щодо зовнішнього світу: «ціле», «річ у собі», «сліпе», «невидиме». У цьому воно дублює уявлення про «смерть», яка так само протистоїть роду. Підтвердженням такого висновку, мабуть, може вважатися відомий літописний епізод (під 1075 р.), в якому князь Святослав Ярославич хвалиться своїм багатством перед німецькими послами. «Они же видѣвше бесчисленное множество, злато, и сребро, и поволоки, и рѣша: “Се ни въ что же есть, се бо лежит мертво. Сего суть кметье луче. Мужи бо ся доищутъ и болше сего”¹²⁴. Сприйняття Святославом багатства суперечить як прогресивному відношенню до нього як до грошей — засобу платежу, так і консервативному, родовому — як до суспільного блага, засобу розширення соціальних контактів. Для Святослава воно є ознакою престижу, але, власне, це «багатство заради багатства». Воно — «мертве» і за своїм смислом є двійником «смерті». Спільними рисами обох є «замкненість», «цілісність», «наповненість», «завершеність-довершеність», «кінцевість», «відсутність контакту із зовнішнім світом», «асоціальність». Це все можна охопити значенням «сліпота-невидимість».

Сліпота багатства-Плутоса, вочевидь, не є лише формальною ознакою належності цього героя до замогильного світу. Саме «сліпота», «невидимість», думаємо, визначає найдавніше тлумачення «смерті». Нагадаємо, що небіжчик — це, передусім, «жмурук». Як зазначає В.Л. Голубев, «процесс умирания человека сопровождается целым рядом объективно наблюдаемых признаков... Однако наиболее выразительные изменения претерпевают глаза. Опытный врач устанавливает смерть, глядя в глаза умершему. При умирании глаза перестают быть “живым” местом на лице. В них “гаснет свет живой души”. Таким образом, взгляд, как акт невербальных коммуникаций, является инструментом или своеобразным каналом, поддерживающим духовное общение людей»¹²⁵. Повторимося, що саме «видимість» і «зрячість» характеризують представника «свого світу». «Сліпота» — це ніби зворотний, обернений, прихований зір, що означає належність до «чужого», «іншого», зокрема — замогильного світу, і властива вона як мертвому («жмуруку»), так і своєрідному «живому мерцю» — незрячій людині. Найнебезпечніша ситуація — це зустріч живого із «поглядом» цього представника іншого світу (Вій, Горгона). Цей погляд вбиває¹²⁶.

Мотив «невидимості» двічі повторюється у зв'язку із літописною оповіддю про смерть князя Володимира (1015 р.)¹²⁷. Тіло князя приховують («потаиша и») — роблять *невидимим* для народу. У

свою чергу, виносячи його з палацу не через двері, а за традицією, через штучний отвір у перекритті, роблять невидимим для тіла (як для «живого мерця») поріг рідного дому. Тут навіть обопільна невидимість: тіло «не бачить» порогу, а поріг — тіла¹²⁸. Головне, що похорон князя (його перевезення до церкви), як і пізніше московських царів (XVI—XVII ст.), відбувається вночі. Володар, що уособлював собою «світло», «Сонце», очевидно, не міг постати серед білого дня «темним» — незрячим, це можна було допустити лише о нічній порі, яка сама уподібнювалася «сліпоті-смерті-цілісності». Й саме в такий спосіб уникаючи суперечності, придворні, гадаємо, запобігали пограбуванню померлого монарха¹²⁹.

Найнаочніше нашу думку про те, що «багатство» перейняло попередній смисл «мерця», очевидно, демонструє класичне уявлення «багатства» як «скарбу» (рос. — клад). Окрім своєї зручності, ховання скарбів у землі неочікувано, але цілком логічно *викриває* задовго до цього присвоєний «підземності» смисл «невидимості», «цілісності», «речі в собі». І, наслідуючи такий смисл «земних надр», «багатство» лише йде наступним за «річчю в собі» — небіжчиком.

У будь-якій ситуації перерваного зв'язку з іншою людиною невідомість лякає, народжує здогадки, підозри, страхи. Помираючи, людина, яку звикли сприймати у рамках традиційних смислів живого спілкування, випадає з цих смислів, стає незрозумілою, небажаною, зайвою¹³⁰. Уява живих марно намагається збагнути нове призначення померлого, що засвідчує наведене Чічіковим прислів'я: «Мертвым телом хоть забор подпирай»¹³¹. Близьке до цього розгублене сприйняття німцями багатства Святослава як «мертвого». Обидва явища, з точки зору звичайного, соціального смислу — нонсенс. Хоча, таке сприйняття «смерті» лише точка нового відліку, і давнє людство розпочинало його через карнавальне переродження. Саме з подрібненням «цілого» (згадаймо історію Святогора), причастям, з'являється нове соціальне життя.

Проте (до поховання) мертвий як поєднання «видимого знаку» і «невидимого смислу», завдяки якому знак лишається «річчю в собі», втілює ідеал «знаковості» як такої. Знак може розглядатись як «мертве» смислу-«життя».

Якщо поховання тіла в землі знімає суперечність, пов'язану з його боязким сприйняттям в живому, «видимому» світі, то, наприклад, середньовічний скандинав, зазвичай зобов'язаний витрачати багатство в своєму земному житті, у разі бажання зберегти його «цілим», не мав права тримати його «на світі», а му-

сив — поховати його у землі або втопити в морі, тобто віддати «невидимості». Так, вочевидь, можна пояснити невідповідність між двома полюсами сприйняття багатства варварами, описаного А.Я. Гуревичем¹³². Усе, що потрапило в землю — «померло», на-завжди отримало свою «довершеність», «справжність», замкнуло-ся у своєму «сміслі», як «старовинна річ» за Ж. Бодрійяром¹³³. З такої точки зору археолог — людина, що порушує цю таємни-цю, — міг би здатися великим грішником проти природного пе-ребігу речей — на зразок Едіпа.

Утім, очевидно, що, як і у відомому вислові, «вихід знаходив-ся там, де і вхід». «Невидимість, ціле, смерть, підземність» вважа-лися джерелом «видимості, частковості, життя, надземності». Все, що здобувається (рос. — обретається), пізнається, набувається, — чи то знання, досвід, чи то багатства, — здійснюється за принци-пом «накопичення», «додавання», «зростання», стає усе більш «видимим» (зр.: «Багато побачити на своєму віку»). Все це складає суть життя, соціального досвіду, і зрештою — помирає разом із людиною, іде у «невидиме» (небуття). Усьому свій час — «види-мому» і «невидимому», «частковому» і «цілому». «...Час розкидати каміння і час каміння громадити» (Екл. 2,3).

У чому ж коріння поміченої дослідниками непослідовності авторського підходу Гоголя до Плюшкіна, де «маскова» скупість, прив'язаність до безглузлого «мертвого» багатства, конкурує із лінією усвідомлення невідворотності старіння людини? Ми б сприймали тут лінію «багатства-скупості» Плюшкіна саме як ма-ску. «Багатство» — лише образ, алегорія «старості». «Багатство» Плюшкіна це — саме «його роки». Воно не витрачається, є мер-твою «річчю в собі», натякаючи на поважний вік цього героя. «Збагачення» — це образ перетворення на «річ у собі» самої лю-дини — шлях до смерті.

Особливий смисл несе в собі пара героїв — Плюшкін і Чічі-ков, яка нагадує нам дует Святогор — Ілля. Якщо Плюшкін сим-волізує кінець життя — перетворення багатства у «смерть», то для молодшого Чічікова, який, на кшталт ініціанта, побував у «замогильному світі» (в гостях у Плюшкіна), шлях зворотний — «смерть» (у вигляді мертвих душ) перетворюється на багатство — гроші. Але парадокс полягає в тому, що в історії світогляду будь-яке «багатство» в якості приватної власності успадкувало попе-редній смисл «мерця (жмурука), смерті». Отже, на архаїчній мові символів, здобуток Чічікова не тільки був, а й залишається «смер-тю». Якщо «багатство» Плюшкіна — лише алегорія природної «старості», то Чічіков, поставивши збагачення за мету життя,

мовби штучно наближає смерть. Для першого — це багатство ще в його родовому смислі, коли «ціле» приходило зі смертю, для другого — це «перетворення» на «річ у собі» ще за життя — «сліпота, смерть». Тому, між гоголівських рядків ніби відчувається: «прагнути багатства, ти прагнеш смерті». «Набувач» Чічиков — «той, хто багатіє смертю» — актуалізує ідею «героя-кровозмісника», що виступив проти роду на світанку історії.

«Приобретение — вина всего: из-за него произвелись дела, которым свет дает название *не очень чистых*», — діагноз Гоголя щодо свого героя¹³⁴. Втім, як і до Плюшкіна, автор зберігає до нього амбівалентне ставлення, припускаючи, що навіть одержимі згубними пристрастями люди наділені ними від вищих сил задля певного уроку. «И, может быть, в сем же Чичикове страсть, его влекушая, уже не от него, и в холодном его существовании заключено то, что потом повергнет в прах и на колени человека пред мудростью небес»¹³⁵. У цій думці Гоголя, знову-таки, прозоріння з великим історичним смислом. Адже не дарма і сам Едіп, за пророцтвом, має перетворитися на сакрального покровителя Афін, у передмісті яких зустрів свою смерть¹³⁶. Святими стають й інші, відомі фольклору «кровозмісники»¹³⁷. Це зайвий раз підтверджує думку М.М. Бахтіна, що образи і сюжетні ситуації Гоголя безсмертні і причетні буттю, яке вічно постає, але ніколи не вмирає. Вони — у великому часі¹³⁸.

* * *

¹ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. — М., 1990.

² Бахтин М.М. Рабле и Гоголь (Искусство слова и народная смеховая культура) // Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса (Приложение). — М., 1990. — С. 526—536.

³ Там же. — С. 529—536.

⁴ Гоголь Н. Мертвые души. — М., 1975. — С. 206, 207.

⁵ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле. — С. 40. — Прим. І.

⁶ Гоголь Н. Вказ. праця. — С. 108.

⁷ Топоров В.Н. Вещь в антропоцентрической перспективе (апология Плюшкина) // Миф. Ритуал. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. — М., 1995. — С. 43.

⁸ Гоголь Н. Вказ. праця. — С. 102, 103; Топоров В.Н. Указ. соч. — С. 44—47.

⁹ Ярхо В.Н. Сфинкс // Мифы народов мира. — М., 1988. — Т. 2. — С. 479; Борхес Х.Л. Письмена Бога. — М., 1992. — С. 332. Порівн.: Аполлордор. Мифологическая библиотека. — Л., 1972. — С. 55 (III, 5, 8): «Какое существо, имея один и тот же голос, становится поочередно четырехногим, двуногим и трехногим?»

¹⁰ *Топоров В.Н.* Указ. соч. — С. 44.

¹¹ *Аристофан.* Комедии. — М., 1983. — Т. 2. — С. 407—409; 419, 420. Аналіз образу Плутоса див.: *Фрейдберг О.М.* Слепец над обрывом // Язык и литература. — Л., 1932. — Т. VIII. — С. 229—244; *Голіченко Т.С.* Слов'янська міфологія та антична культура. — К., 1994. — С. 13—15. Вперше паралель між двома персонажами проведена в роботі автора «Плюшкин — Плутос и самовосприятие человека через внешний мир» // Український музей. Зб. наук. праць. — К., 2003. — С. 191—196. На можливість генетичного зв'язку персонажів вказує як взагалі практика обрання Гоголем античних прототипів, так і зокрема шанобливе ставлення до творчості Аристофана (*Мандельштам И.* О характере гоголевского стиля. — СПб. — Гельсингфорс, 1902. — С. 154; *Альтман М.* Заметки о Гоголе // Русская литература. — Л., 1963. — № 1. — С. 142; *Попович М.В.* Микола Гоголь: Роман-есе. — К., 1989. — С. 142. У своєму творі «Театральный разезд после представления новой комедии» Гоголь вкладає такі слова до вуст свого героя: «В самом начале комедия была общественным, народным созданием. По крайней мере такую показал ее сам отец ее, Аристофан» (*Гоголь Н.В.* Драматические произведения. — М., 1952. — Т. IV. — С. 245).

¹² *Аристофан.* — С. 433 й далі.

¹³ *Лукиан.* Собрание соч. — В 2-х т. — М.—Л., 1935. — Т. 2. — С. 242, 244, 245.

¹⁴ *Фрейдберг О.М.* Миф и литература древности. — М., 1998. — С. 713. — Прим. 148; 405. Аристофан переосмислює «сліпоту» в моралізаторському дусі: мовляв, саме через сліпоту Плутоса — «багатства», воно потрапляє до негідників, а не до чесних людей. Виправленню цього, через прозріння «багатства», і підкорена фабула його комедії «Плутос».

¹⁵ *Фрейдберг О.М.* Слепец над обрывом. — С. 234, 235; *Фрейдберг О.М.* Миф и литература... — С. 41, 469.

¹⁶ *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. — Л., 1986. — С. 72.

¹⁷ *Топоров В.Н.* Вказ. праця. — С. 47.

¹⁸ Там само. — С. 57.

¹⁹ *Аристофан.* — С. 407.

²⁰ Там само. — С. 408.

²¹ *Мандельштам И.* Вказ. праця. — С. 334.

²² *Гоголь Н.* Мертвые души. — С. 112.

²³ Там само. — С. 108.

²⁴ *Пропп В.Я.* Вказ. праця. — С. 72—74.

²⁵ *Гоголь Н.* Мертвые души. — С. 108. У міфологічній традиції багатьох народів світу миша є породженням землі, потойбіччя (*Соколов Н.М.* Мышь // Мифы народов мира. — Т. 2. — С. 190, 191; Тамарион // Византийский сатирический диалог. — Л., 1986. — С. 42, 43). У слов'ян вона пов'язана із *Бабою Ягою*, й так само, як і остання, може виступати «сліпою». Відома гра у «підмурки» в одних випадках називається «сліпою бабою», в інших — «сліпою мишею» (як у слов'ян, так і у німців) (*Потебня А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. II. Баба-Яга // Чтения в Импер. Обществе Истории и Древностей Российских при Моск. ун-те. — М., 1865. — Кн. 3 (июль—сент.). — С. 91, 92).

- ²⁶ Там само. — С. 109.
- ²⁷ Там само. — С. 110.
- ²⁸ Там само. — С. 111.
- ²⁹ *Топоров В.Н.* Указ. соч. — С. 69, 70.
- ³⁰ *Брихадараньяка Упанишада* // Памятники л-ры народов Востока. Переводы. V. — М., 1964. — С. 77.
- ³¹ *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. — В 4-х т. — М., 1998. — Т. IV. — Стб. 275.
- ³² *Максимов А. Н.* Скотоводство малокультурных народов // Ученые записки Института истории. — М., 1927. — Т. II. — С. 5.
- ³³ Там само. — С. 7.
- ³⁴ Там само.
- ³⁵ Там само.
- ³⁶ Там само. — С. 31.
- ³⁷ *Эванс-Причард Э.Э.* Нуэры. Описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из нилотских народов. — М., 1985. — С. 35.
- ³⁸ Там само.
- ³⁹ *Максимов А.Н.* Вказ. праця. — С. 5.
- ⁴⁰ Там же. — С. 9.
- ⁴¹ Там же.
- ⁴² *Эванс-Причард Э.Э.* Вказ. праця. — С. 28, 34.
- ⁴³ Там само. — С. 27.
- ⁴⁴ Там само. — С. 28.
- ⁴⁵ *Лукиан.* Собрание соч. В 2-х т. — М.—Л., 1935. — Т. I. — С. 310—312; *Писаренко Ю.Г.* Договір «зірін» у Лукіана Самосатського. Семіотичний аналіз // Східний світ. — К., 2004. — Вип. 2. — С. 68—77.
- ⁴⁶ *Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. — Л., 1989. — Т. IV. — С. 324.
- ⁴⁷ *Пропп В.Я.* Вказ. праця. — С. 72.
- ⁴⁸ *Потебня А.А.* Этимологические заметки // Русский филологический вестник. — Варшава, 1880. — Т. IV. — № 3, 4. — С. 170—173.
- ⁴⁹ *Калачов Н.В.* О значении изгоев и состоянии изгойства в Древней Руси // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, издаваемый Ник. Калачовым. — СПб., 1876. — Кн. I. — С. 54, 56.
- ⁵⁰ Повесть временных лет. — М.—Л., 1950. — Ч. I. (далі — ПВЛ). — С. 171 і далі; *Писаренко Ю.Г.* Ослепление Василька Тербовольского (1097 г.). Мифологический подтекст // Соціум. Альманах соціальної історії. — К., 2003. — Вип. 3. — С. 179—196.
- ⁵¹ ПВЛ. — С. 174.
- ⁵² *Толочко О.* Образ держави і культ володаря в Давній Русі // Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей. — К., 1994. — Т. 3. — С. 17—46.
- ⁵³ Тут і надалі термін «причастя» використовуємо не у вузькому смислі «Євхаристії», а у більш загальному, принцип якого, зокрема, зберігає і причастя церковне. Так, згідно з В.І. Далем, «*причастье*, участие, прикосновенность, сообщенье, сродство, сочувствие, соотношенье, сопричастие, связь, зависимость» (*Даль В.И.* Толковый словарь... — Т. III. — Стб. 1199). Засад-

ничий принцип *причастя* полягає в тому, що поєднання людей у колектив на основі спільного походження, пізніше — інтересу (ідеї) розуміється мов фізична єдність членів одного організму, тіла, звідки — і «корпорація». Відповідно, причетність людини до спільної ідеї отримує символічний вираз у одержанні частки спільного матеріального здобутку всього колективу. Так, за О.М. Фрейденберг, «в епоху, не знающую кровного родства, участие в коллективном разрывании тотема понималось в виде родственной связи, в виде общей принадлежности к одному тотему. На этом впоследствии вырастает идея причастия» (*Фрейденберг О.М.* Миф и литература... — С. 89). У Давній Русі рівноправність князя, як члена князівського роду Рюриковичів, мала забезпечуватися його «причастям» через виділення йому уділу-частки з фонду земельних володінь роду — Руської землі. (*Толочко А.П.* Князь в Древней Руси: власть, собственность, идеология. — К., 1992. — С. 25). Отримання такої частки, у початковому — родовому — смислі, визначало належність до «Матері-землі» — території роду — самої людини, опосередковуючи саме її існування — соціальне життя — як повноправного члена роду.

⁵⁴ ПВЛ. — С. 181.

⁵⁵ *Писаренко Ю.Г.* Велес-Волос в язичницькому світогляді Давньої Русі. — К., 1997. — С. 77—90.

⁵⁶ *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. — М., 1981. — С. 427, 408. — Прим. 140.

⁵⁷ ПВЛ. — С. 25, 52.

⁵⁸ *Писаренко Ю.Г.* Велес-Волос... — С. 113—160; *Писаренко Ю. Г.* Першопочатки Києва: наукові уявлення та народна традиція // Київська старовина. — К., 2002. — № 2. — С. 43—51.

⁵⁹ *Jakobson R.* The Slavic God Veles and His Indoeuropean Cognates. — In: *Studi Linguistici in Onore di Vittore Pisani.* — Vol. II. — Brescia, 1969. — P. 591—593; *Якобсон Р.* Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии // Труды VII Международного конгресса антропологич. и этнографич. наук. Москва, 1964. — М., 1970. — Т. 5. — С. 614, 615.

⁶⁰ *Золотов Ю.М.* Остатки древнего святилища на реке Кимерше // Балто-славянские исследования, 1980. — М., 1981. — С. 273.

⁶¹ *Семенов Ю.И.* Происхождение брака и семьи. — М., 1974. — С. 195.

⁶² *Даль В.И.* Вказ. праця. — Стб. 666; *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. — М., 1971. — Т. III. — С. 816.

⁶³ Див., наприклад: *Артемюва О.Ю.* Личность и социальные нормы в раннепервобытной общине. — М., 1987. — С. 99, 100.

⁶⁴ *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства. — Л., 1950. — С. 54, 165—168.

⁶⁵ *Аверкиева Ю.П.* Разложение родовой общины и формирование раннеклассовых отношений в обществе индейцев Северо-западного побережья Северной Америки. — М., 1961. — С. 35, 115 та ін.

⁶⁶ Там само.

⁶⁷ *Аверкиева Ю.П.* Индейцы Северной Америки. — М., 1974. — С. 266.

⁶⁸ Там само.

⁶⁹ *Аверкиева Ю.П.* Разложение... — С. 35.

⁷⁰ *Мосс М.* Очерк о даре // *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. (Труды по социальной антропологии). — М., 1996. — С. 147.

- ⁷¹ Толочко А.П. Князь в Древней Руси. — С. 24, 25.
- ⁷² Шенкао М.А. Смерть как социокультурный феномен. — К.—М., 2003. — С. 53.
- ⁷³ Мосс М. Вказ. праця; Гуревич А.Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. — М., 1970. — С. 63—82; Попович М.В. Теорія ментальності // Проблеми теорії ментальності. — К., 2006. — С. 18—19.
- ⁷⁴ Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Тома первый, второй. — М., 2000. — Т. 2. — С. 40.
- ⁷⁵ Писаренко Ю. «Запретный» рисунок из Золотых ворот Киева // Ruthenica: К., 2005. — Т. IV. — С. 23.
- ⁷⁶ Цікаву відповідність ідей «цілого» і «часткового» щодо протиставлення християнина (ченця) і звичайної людини, втім, — вже з сучасної християнської позиції, зустрічаємо у Л. Фейербаха: «... человек, сознающий свою мужественность, чувствующий себя мужчиной и считающий это чувство естественным и закономерным, сознает и чувствует себя существом *частичным*, которое нуждается в другом частичном существе для создания целого, истинного человечества. Христианин, напротив, в своей исключительной, природной субъективности, считает себя существом, совершенным *в самом себе*» (Фейербах Л. Сущность христианства // Фейербах Л. Избранные философские произведения. — М., 1955. — Т. II. — С. 201).
- ⁷⁷ Былины / Сост., автор предисл. и вв. текст. В. И. Калугин. — М., 1986. — С. 37.
- ⁷⁸ Иванов В.В., Топоров В.Н. Святогор // Мифы народов мира. — Т. 2. — С. 421.
- ⁷⁹ Там же. Былины. — С. 44.
- ⁸⁰ Там же. Былины. — С. 41.
- ⁸¹ Котляр М. Русь язичницька: Біля витоків східнослов'янської цивілізації. — К., 1995. — С. 35.
- ⁸² ПВЛ. — С. 14.
- ⁸³ Там само.
- ⁸⁴ Былины. — С. 42.
- ⁸⁵ Писаренко Ю.Г. Велес-Волос... — С. 172. — Прим. I.
- ⁸⁶ Назви могил-курганів — від *волот* — «велетень»; нім. Hüne — «велетень» (від етноніма — гун) і Grab — «могила»; литов. milžinas — «велетень» та karas — «могила» (Шафарик П.И. Славянские древности. — М., 1848. — Т. I. — Кн. I. — С. 92. — Прим. 6; Уваров А.С. О существенных и второстепенных признаках народности могильных насыпей // Древности. Труды Московского археологического общества. — М., 1873. — Т. III. — С. 271, 272).
- ⁸⁷ Балушок В. Обряди ініціацій українців та давніх слов'ян. — Львів — Нью-Йорк, 1998. — С. 52.
- ⁸⁸ Геннеп А., ван. Обряды перехода. — М., 2002. — С. 171—172; Тэрнер В. Символ и ритуал. — М., 1983. — С. 168—170.
- ⁸⁹ Яворницький Д.І. Історія запорозьких козаків: У 3-х т. — К., 1990. — Т. I. — С. 167.
- ⁹⁰ Бойцов М.А. Ограбление мертвых государей как всеобщее увлечение // Казус—2002. — М., 2002. — Вып. 4. — С. 178. «Споліювання» від лат. *spolio* — знімати одяг, роздягати, обдирати, красти, позбавляти. Див. також

дискусію з приводу цієї статті: *Гуревич А.Я.* «Время вывихнулось»: поругание умершего правителя // *Одиссей. Человек в истории.* 2003. — М., 2003. — С. 221—241; *Бойцов М.А.* «Вывихи времен» и сопротивление источников. Ответ А.Я. Гуревичу // Там же. — С. 241—250; *Гуревич А.Я.* Конец Света или карнавал? Ответ М.А. Бойцову // Там само. — С. 250—255.

⁹¹ *Фроянов И.Я.* Киевская Русь. Очерки социально-политической истории. — Л., 1980. — С. 144, 145.

⁹² *Писаренко Ю.* Почему «потаиша» смерть князя Владимира (К летописной статье 1015 г.) // *Ruthenica:* К., 2006. — Т. V. — С. 238—248.

⁹³ *Фроянов И.Я.* Вказ. праця. — С. 144, 145.

⁹⁴ Там само. — С. 145.

⁹⁵ ПВЛ. — С. 86.

⁹⁶ *Фроянов И.Я.* Вказ. праця. — С. 143—146. Так, Святополк, після поховання батька Володимира зайнявши київський стіл, «создавъ люди, нача даяти овѣмъ корзна, а другимъ кунами, и раздая множество» (ПВЛ. — С. 95).

⁹⁷ *Васильев Л.С.* Феномен власти-собственности (К проблеме типологии докапиталистических структур) // Типы общественных отношений на Востоке в средние века. — М., 1982. — С. 66.

⁹⁸ Былины. — С. 56—61.

⁹⁹ *Фрэзер Д.Д.* Золотая ветвь. — М., 1983. — С. 92 та ін.

¹⁰⁰ *Толочко О.П.* Образ держави... — С. 32—34.

¹⁰¹ *Котошихин Г.* Россия в царствование Алексея Михайловича. — СПб., 1906. — С. 45; *Горсей Д.* Записки о России. XVI—XVII в. — М., 1990. — С. 89; *Забелин И.* Домашний быт русских царей в XVI и XVII ст. — М., 1862. — Т. I. — С. 291.

¹⁰² *Котошихин Г.* Вказ. праця. — С. 13, 14, 15, 16, 20, 21, *Забелин И.* Вказ. праця. — С. 305—310 та ін.

¹⁰³ *Майков Л.Н.* Великорусские заклинания // Записки Импер. Рус. геогр. общества по отд. этнографии. — СПб., 1869. — Т. 2. — С. 562 (№ 337).

¹⁰⁴ *Бойцов М.А.* Ограбление мертвых государей... — С. 185, 186.

¹⁰⁵ *Ипатьевская летопись* (Полн. собр. рус. лет. Т. II). — М., 2001. — Стб. 914).

¹⁰⁶ *Фроянов И.Я.* Вказ.праця. — С. 144.

¹⁰⁷ *Фрэзер Д.Д.* Вказ.праця. — С. 254, 255 та ін.

¹⁰⁸ *Калачов Н.В.* Вказ.праця. — С. 55, 56.

¹⁰⁹ *Софокл.* Трагедии / Пер. с древнегреч. С. Шервинского. — М., 1979. — С. 6—64.

¹¹⁰ *Аверинцев С.С.* К истолкованию символики мифа об Эдипе // Античность и современность. — М., 1972. — С. 93; Жизнь двенадцати цезарей. — М., 1964. — С. 282. — Прим. 17.

¹¹¹ *Гай Светоний Транквилл.* Вказ. праця. — С. 7.

¹¹² *Аверинцев С.С.* Вказ. праця. — С. 93.

¹¹³ Там само. — С. 95—98.

¹¹⁴ Порівн.: *Аверинцев С.С.* Вказ. праця. — С. 96.

¹¹⁵ *Пропп В.Я.* Эдип в свете фольклора // *Пропп В.Я.* Фольклор и действительность. — М., 1976. — С. 293; Порівн.: *Фрэзер Д.Д.* Вказ. праця. — С. 92 та ін.

- ¹¹⁶ Памятники старинной русской л-ры / Изд. Г. Кушелевым-Безбородко, под ред. Н. Костомарова. — СПб., 1860. — Вып. 2. — С. 415—424; *Костомаров Н.И.* Легенда о Кровосмесителе // Костомаров Н.И. Собр. сочинений. — СПб., 1903. — Кн. I. — Т. I. — С. 183—196; *Драгоманов М.* Слов'янські перерібки Едіпової історії // Наукове товариство ім. Шевченка. Зб. філолог. секції (Розвідки М. Драгоманова). — Львів, 1907. — Т. IV. — С. 1—196.
- ¹¹⁷ *Бойцов М.А.* Вказ. праця. — С. 137—162.
- ¹¹⁸ *Фролов Э.Д.* Греческие тираны (IV в. до н.э.). — Л., 1972. — С. 4; Порівн.: *Соловьева С.С.* Раннегреческая тирания (к проблеме возникновения государства в Греции). (Лекция). — М., 1964. — С. 37. Принаймні, ще до ранньогрецької тиранії Гомер у «Одісеї» (VIII ст. до н.е.) згадує про Едіпові грих (XI, 271—280) (*Гомер.* Илиада. Одиссея. — М., 1967. — С. 547).
- ¹¹⁹ *Энгельс Ф.* Вказ. праця. — С. 54 та ін.
- ¹²⁰ *Пропп В.Я.* Эдип в свете фольклора. — С. 277, 278.
- ¹²¹ *Васильев Л.С.* Феномен власти-собственности... — С. 67, 68.
- ¹²² *Софокл* («Эдип в Колоне»). — С. 66—138.
- ¹²³ *Луций Анней Сенека.* Трагедии. — М., 1983. — С. 95.
- ¹²⁴ ПВЛ. — С. 131; див.: *Попович М.В.* Мировоззрение древних славян. — К., 1985. — С. 143.
- ¹²⁵ *Голубев В.Л.* Феномен общения «глаза в глаза» (психологические и лингвистические аспекты) // Телесность человека: междисциплинарные исследования. — М., 1990. — С. 64.
- ¹²⁶ *Фрейдсберг О.М.* Миф и литература... — С. 714. — Прим. 148.
- ¹²⁷ «Умре же [Володимир. — Ю.П.] на Берестовѣмъ, и потаиша и, бѣ бо Святополк Киевѣ. Ночью же межю двумя клѣтми проймавше помость, обертѣвше в коверъ и, ужи свѣсиша на землю; възложише и на сани, везъше поставиша и въ святѣй Богородици...» (ПВЛ. — С. 89).
- ¹²⁸ О. Котляревський зазначав традиційність виносу тіла не через двері у племен німецьких і слов'янських: «...мертвец, отошедший из царства жизни, не должен выходить тем же путем, который служит для прихода и ухода живых, смерть не должна знать семейного порога и двери, открывающейся лишь для родных и друзей» (*Котляревский А.* О погребальных обычаях языческих славян. — М., 1868. — С. 124).
- ¹²⁹ *Котошихин Г.* Вказ. праця. — С. 21.
- ¹³⁰ Порівн.: *Еремина В.И.* Ритуал и фольклор. — Л., 1991. — С. 40—54.
- ¹³¹ *Гоголь Н.* Мертвые души. — С. 95.
- ¹³² *Гуревич А.Я.* Вказ. праця. — С. 67—72; 73, 74.
- ¹³³ *Бодрийяр Ж.* Система вещей. — М., 1995. — С. 63.
- ¹³⁴ *Гоголь Н.* Вказ. праця. — С. 228.
- ¹³⁵ Там само. — С. 228, 229.
- ¹³⁶ *Софокл.* Эдип в Колоне. — С. 92, 93; 128.
- ¹³⁷ *Пропп В.Я.* Эдип в свете фольклора. — С. 260, 261.
- ¹³⁸ *Бахтин М.М.* Рабле и Гоголь. — С. 536.

ЗМІСТ

Вступ	3
Інтенціональний аналіз у філософії науки і філософії культури (<i>М.В. Попович</i>)	5
Смислоутворення як предмет методологічного аналізу (<i>С.Б. Кримський</i>)	50
Феноменологія об'єкта в онтології науки (<i>П.Ф. Йолон</i>)	72
Українські аналітичні дослідження науки в пошуках смислу свого існування (<i>В.І. Кузнецов</i>)	116
Істина і хиба: місце й роль істиннісних значень у логіці та філософії (<i>Я.В. Шрамко</i>)	169
Теоретичний апарат логічної семантики в математичних та емпіричних дисциплінах (<i>Я.О. Кохан</i>)	188
Семантичні проблеми референції, істинності і смислу (<i>Н.Б. Вяткіна</i>)	221
Онтологія значення: проблема де-локалізації (від риторики сигніфікації до логіки предикації) (<i>В.Й. Омеляничук</i>)	245
Смисл і діалог (<i>А.А. Васильченко</i>)	307
Логічні засоби репрезентації динамічного аспекту міркувань (<i>В.В. Навроцький</i>)	349
Логіко-емпіричний смисл валідності тверджень фрагментарного знання дійсності (<i>О.Л. Маєвський</i>)	357
Ієрархія прав людини в ліберальній філософії (<i>І.В. Кисляковська</i>)	374
Міф. Поняття. Образ. До проблеми дослідження міфологічних когнітивних моделей (<i>А.А. Артюх</i>)	387
Єдність протилежних смислів. Парадокс «Мертвих душ» в історичній ретроспективі (<i>Ю.Г. Писаренко</i>)	425

Наукове видання

ПОПОВИЧ Мирослав Володимирович, **КРИМСЬКИЙ Сергій Борисович**,
ЙОЛОН Петро Федорович та ін.

ТЕОРІЯ СМISЛУ В ГУМАНІТАРНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ ТА ІНТЕНСІОНАЛЬНІ МОДЕЛІ В ТОЧНИХ НАУКАХ

Київ, Науково-виробниче підприємство
«Видавництво “Наукова думка” НАН України», 2012

Редактор О.Ю. Б е й. Оформлення художника М.А. П а н а с ю к.
Художній редактор І.Р. С і л ь м а н. Технічний редактор Г.М. К о в а л ь о в а.
Коректор Ю.М. К и р п и ч.

Комп'ютерна верстка Л.І. П р о к о п ч у к, Т.О. Ц е н ц е у с

Підп. до друку 15.05.2012. Формат 60 × 90/16. Папір офс. № 1.
Гарн. Таймс. Друк. офс. Ум. друк. арк. 28,5. Ум. фарбо-відб. 29,0.
Обл.-вид. арк. 31,0. Наклад 300 прим. Зам. № 7419

НВП «Видавництво “Наукова думка” НАН України»

Свідцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до Державного реєстру
видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції
ДК № 2440 від 15.03.2006 р.

01601 Київ 1, вул. Терещенківська, 3

ПАТ Поліграфічно-видавничий комплекс «Десна»
14000 Чернігів, проспект Перемоги, 62.

Свідцтво про внесення суб'єкта видавничої справи
до Державного реєстру.
Серія ДК № 4292 від 02.04.2012 р.