

**КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА**

**ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ  
ГУМАНІТАРНИХ НАУК**

**№ 25**

**2016**

**Наукове видання**

<p><b>Альманах засновано у 2004 році</b></p> <p><b>Затверджено:</b> вченою радою філософського факультету 28 листопада 2016 року, протокол № 3</p> <p><b>Атестовано:</b> постановою президії ВАК України від 15.12.2004 р. № 3-05/11, внесено до нового переліку наукових видань 14.10.2009, № 1-05/4</p> <p><b>Зареєстровано:</b> Державним комітетом телебачення і радіомовлення України, свідоцтво про державну реєстрацію КВ №8937 від 05.07.2004 р.</p> <p><b>Засновник та видавець:</b> Київський національний університет імені Тараса Шевченка</p> <p><b>Адреса редколегії:</b> 01061, м. Київ, вул. Володимирська, 64/13, к. 233, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, філософський факультет (044) 239 34 57</p> <p>Назва, концепція, зміст та дизайн альманаху є інтелектуальною власністю та охороняється законодавством про авторське право</p>	<p><b>РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ</b></p> <p><b>Головний редактор:</b> <b>Губерський Л. В.</b> академік НАН України, доктор філософських наук, професор</p> <p><b>Заступник головного редактора:</b> <b>Шашкова Л. О.</b> доктор філософських наук, професор,</p> <p><b>Редакційна колегія:</b> <b>Абсаттаров Р. Б.</b>, доктор філософських наук, професор <b>Андрущенко В. П.</b>, член-кореспондент НАН України, доктор філософських наук, професор <b>Баумейстер А.О.</b>, доктор філософських наук, доцент <b>Єрмоленко А.М.</b>, доктор філософських наук, професор <b>Ільїн В. В.</b>, доктор філософських наук, професор <b>Кремень В. Г.</b>, академік НАН України, доктор філософських наук, професор <b>Конверський А. Є.</b>, академік НАН України, доктор філософських наук, професор <b>Лактіонова А.В.</b>, кандидат філософських наук, доцент <b>Михальченко М. І.</b>, член-кореспондент НАН України, доктор філософських наук, професор <b>Онищенко О. С.</b>, академік НАН України, доктор філософських наук, професор <b>Панченко В. І.</b>, доктор філософських наук, професор <b>Предко О. І.</b>, доктор філософських наук, професор <b>Рижко В. А.</b>, доктор філософських наук, професор <b>Соболєва М. Є.</b>, доктор філософських наук, Dr. Habilitation. <b>Щербина О. Ю.</b>, доктор філософських наук, доцент <b>Яскевич Я. С.</b>, доктор філософських наук, професор</p> <p>Статті, підписані авторами, висловлюють їхні власні погляди, а не погляди редакції. Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, статистичних даних, термінології, власних імен та інших відомостей. Редакція залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи не рецензуються і не повертаються. Передрук та відтворення опублікованих матеріалів будь-яким способом можливе в разі посилання на автора та видання.</p>
---	---

## ЗМІСТ

<b>Губерський Л. В.</b> Українська філософія як справа майбутнього: культурно-історична перспектива Дмитра Чижевського .....	4
<b>Баумейстер А. О.</b> реальность и смысл: дискуссионные вопросы эпистемологии Аквината.....	11
<b>Ильин В. В.</b> "Аналитический нарратив" как метод познания социально-экономических процессов .....	20
<b>Дулин П. Г., Ковалевич В. В.</b> Дискурс православного аскетизма.....	26
<b>Лактіонова А. В.</b> Сучасні дискусії про знання: моральне знання і знання як успішність.....	31
<b>Seyed Mohammad Hossein Mir-Mohammadi</b> Looking through self-deception from ethical standpoint .....	35
<b>Предко О. І.</b> Релігійний досвід: особистісно-екзистенційна сутність .....	40
<b>Soboleva M.</b> Zu Kant nach Duchamp .....	46
<b>Шашкова Л. О.</b> Наука і релігія: доповнюваність перспектив.....	53
<b>Щербина О. Ю.</b> Специфіка витлумачення терміна "юридична аргументація" у логіко-юридичних студіях.....	61
<b>Автори</b> .....	67

## Л. В. Губерський

академік НАН України, доктор філософських наук

# УКРАЇНСЬКА ФІЛОСОФІЯ ЯК СПРАВА МАЙБУТНЬОГО: КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНА ПЕРСПЕКТИВА ДМИТРА ЧИЖЕВСЬКОГО

*Розглянуто історико-філософський доробок видатного українського вченого, філософа Д. І. Чижевського у зв'язку з актуальними контекстами сучасної інтелектуальної думки.*

**Ключові слова:** українська філософія, українське бароко, німецька містика, Сковорода, Чижевський.

Творчість багатьох відомих українських дослідників вітчизняної філософської думки була інтегрована в європейську науку. До таких належить видатний учений ХХ століття філолог-славіст, філософ та історик філософії Дмитро Іванович Чижевський (23.03.1894, Олександрія – 18.04.1977, Гейдельберг). Програмні роботи Чижевського "Філософія Г. С. Сковороди", "Гегель у Росії", "Нариси з історії філософії на Україні", "Історія російської думки", "Невідомий Гоголь" та ін. дозволяють віднести його до найвизначніших дослідників української філософської думки. Д. Чижевський займав провідні позиції у вивченні філософської проблематики в слов'янських літературах, а також історії взаємовпливів російської та німецької філософії.

У Європі Д. Чижевський відомий як засновник центру славістики в Галле і школи славістики в Гейдельберзі. Як учасник низки емігрантських інтелектуальних проєктів, Д. Чижевський підтримував тісні наукові зв'язки з А. Беме, М. Гайдеггером, Е. Гуссерлем, В. Зеньковським, Я. Паточкою, С. Франком, Р. Якобсоном, К. Ясперсом та іншими видатними інтелектуалами ХХ століття. Водночас при безсумнівному визнанні зарубіжними дослідниками внеску Д. Чижевського у розвиток світової славістики, філософської думки роботи вченого лише в останні десятиліття стали широкоступні українському читачеві.

Міркуючи про становлення Д. Чижевського як філософа та історика української філософії, не можна оминати деякі важливі й знакові сюжети з інтелектуальної біографії вченого. Дмитро Іванович здобув ґрунтовну філософську й філологічну освіту в Петербурзькому університеті (1911–1913) та в Імператорському університеті Святого Володимира в Києві (1913–1918), де прослухав курси філософії професорів Василя Зеньковського і

Олексія Гілярова. Після захисту дипломної роботи, присвяченої філософському розвитку Шиллера, в 1919 році Д. Чижевський був удостоєний честі залишитися на посаді доцента філософії в Київському університеті. Проте в квітні 1921 року він прийняв нелегке для себе рішення залишити Україну і нелегально виїхав до Польщі, а потім – до Німеччини.

У 20-ті роки у Гейдельбергу, Фрейбургу Д. Чижевський продовжує філософську освіту, слухає Г. Рікєрта, К. Ясперса, Е. Гуссерля, М. Гайдеггера, Р. Кронера та інших відомих німецьких учених. Становлення філософських поглядів Д. Чижевського відбувалось під впливом ідей неогегельянства, неокантіанства, класичної онтології, феноменології Е. Гуссерля, "фундаментальної онтології" М. Гайдеггера, у яких безпосередньо навчався український учений і з якими протягом тривалого періоду часу продовжував спілкування. Звання професора Чижевському було присвоєно на підставі роботи "Філософія на Україні. Досвід історіографії питання". Дослідники визначають цей період як початок самостійної філософської творчості Д. Чижевського, до якого належить формування його міждисциплінарного, компаративного підходу до історії філософії, релігії і літератури в рамках загальної концепції "історії духу".

На 30–40-ві роки ХХ ст. припав розквіт філософської та літературознавчої творчості вченого. Д. Чижевський працює над історією філософії східних і західних слов'ян, порівняльною історією слов'янських літератур, історією української літератури XVI–XIX ст., над великими розділами, присвяченими окремим письменникам і мислителям. У цей період виходять друком основні праці вченого, серед яких "Філософія Г. С. Сковороди", "Гегель у Росії", "Українське літературне бароко. Нариси" у 3-х тт., "Історія української літератури", "Українська філософія", "До проблеми філософської мови і філософії мови" та ін.

Надзвичайно високо оцінювали Д. Чижевського у рекомендаційних листах до вступу на викладацьку посаду в Галльський університет провідні фахівці Європи. Так, професор Макс Фасмер (Берлін) у зверненні до ректора університету Галле підкреслював, що якби вдалося за-

лучити українського професора Д. Чижевського, то слов'янська філософія та історія літератури викладалася б в Галльському університеті на такому рівні, якому міг позаздрити будь-який німецький університет. А професор Е. Гусерль (Фрайбург) у своїй рекомендації так оцінив свого колишнього учня українсько-російського походження: "Я дозволю собі звернути Вашу увагу і всього кола колег, які цікавляться філософією культури, на цю надзвичайну особистість. Він ґрунтовно освічений, самостійно мислячий філософ, виходячи зі своєї славістики, захоплений переважно Геґелем, і в той самий час знаходиться під впливом феноменології, при цьому характеризується гідною подиву широтою вченості, що охоплює різні галузі культури"[1].

Період життя 50–70-х років був одним із найбільш плідних у творчості видатного українського вченого. З ініціативи свого друга декана філософського факультету Г. -Г. Гадамера Д. Чижевський отримує запрошення до Гейдельберзького університету на засновану там кафедру славістики. Д. Чижевський був обраний головою Німецького союзу викладачів славістики, дійсним членом Гейдельберзької академії наук, Хорватської академії наук у Загребі. У 1966 році німецькі колеги Д. Чижевського опублікували на честь 70-річчя Дмитра Івановича ювілейний збірник "Orbis Scriptus", у якому зібрані статті дев'яносто одного учасника на тринадцяти мовах з більше ніж півсотні міст Європи і США. Безумовно, це було світове визнання.

Сьогодні Д. Чижевського відносять до ста найвидатніших представників України за час її існування, а також – до тридцяти найвидатніших філософів і славістів XX століття в Росії. Наприкінці XX – початку XXI століття міжнародні конференції та наукові читання, присвячені пам'яті Чижевського, відбулися у містах України і Європи – Києві, Дрогобичі, Галле, Празі та ін. Їх учасники прагнули об'єднати зусилля дослідників творчого спадку видатного вченого з країн Європи.

Дмитро Іванович відрізнявся широким діапазоном наукових інтересів та глибокою енциклопедичністю. Водночас у лекціях і працях Чижевського (чи то з лінгвістики, чи то з порівняльної історії літератури тощо) завжди присутня філософська тематика. Інтегрований у західноєвропейський освітній, науковий і філософський простір, учений не потрапив під вплив однієї з філософських течій. хоча відомо, що з філософських систем високо цінував феноменологію Е. Гусерля. Філософ Чижевський завжди тяжів до власного осмислення тих чи тих проблем та узагальнень. У центрі філософських інтересів вченого була проблематика історії всесвітньої філософії та історії філософії України. Він започаткував історико-філософське українознавство, розглянув

історію філософської думки в Україні як окремий, самобутній напрям розвитку світового історико-філософського процесу, обґрунтував її методологічні засади і періодизацію. Як історик філософії Чижевський здійснив глибоке дослідження впливу Геґеля і німецької філософської традиції на слов'янський культурний світ. Йому належить фундаментальне дослідження філософії Григорія Сковороди, мислителя, з іменем якого пов'язують один з найвищих злетів філософської думки східнослов'янських народів. Чижевський вважав, що філософія є усвідомленням народом своєї культурної самобутності і розвиток філософії розглядав передовсім як розвиток духовної історії.

Відомого "мисленника" Григорія Сковороду Дмитро Іванович характеризував як "останнього поета і філософа українського барока". Праця Д. Чижевського "Філософія Г. С. Сковороди" вийшла друком у Варшаві в 1934 році [2]. Її зміст складається з "Передмови" і семи розділів: "Вступ", "Підстави", "Метафізика", "Антропологія", "Етика", "Містика", "До джерел Сковороди".

У "Передмові" автор з самого початку зазначає, що за характером та дослідницьким інструментарієм представлена читачеві робота відрізняється від попередніх досліджень. Основне її завдання – "систематична аналіза" "науки Сковороди", щодо якої "між дослідниками немає ніякої єдності" [3]. Більшість праць, присвячених Сковороді, наголошує Чижевський, написані в описово-біографічному жанрі, але шлях біографічного дослідження обмежений і дійти до пізнання "джерел" думок Сковороди його не достатньо. Тому мету дослідження вчений визначає так: "дослідивши систему думок Сковороди в її єдності та цілісності, ми зараз помітимо, яку саме групу західних мисленників він нагадує, до якої духовної течії треба його зарахувати. І хоч ми не можемо з повною певністю встановити "залежності" Сковороди від цієї групи мисленників, та для пізнання самого Сковороди це зближення дасть нам, як побачимо, немало, та, власне, відкриє перед нами вперше такі боки філософії Сковороди, на які ніхто з дослідників не звертав уваги" [4]. Такою духовною течією Заходу, близькість до якої світогляду Сковороди підмічає Чижевський, є так звана "німецька містика". Тому в праці про Сковороду вчений розширює своє завдання і звертається до аналізу думок німецьких містиків (Екхарта, Тавлера, Франка, Беме, Вайгеля та ін.), яка, на його думку, не завершена. А також залучає до розгляду інших представників слов'янської містики – українців Величковського та Гамалію, чехів Щітного, Коменського, Бридєля, польського містика Склеуса – у такий спосіб накреслюючи "основні провідні лінії для характеристики слов'янських містиків узагалі" [5].

У "Вступі" Чижевський уточнює проблематику дослідження. Він констатує, що у каталогі наявних на той час досліджень спадку Сковороди (більше 250) існують значні розбіжності у визначенні витоків і характеристики його філософії до край протилежних. Міркуючи про те, в чому ж причина таких протилежних оцінок та інтерпретацій, Чижевський сам ставить питання: "Чи не базується ця розбіжність ... на тому, що Сковорода був дух, який усе приймав, усе сполучував або ліпше усе змішував, усе зливав у одне? Чи не був він один із тих, що не є нічим певним, бо хоче бути всім разом? Чи не значить це, що він був лише к у р і о з о м, а ніяк не ч у д о м у історії українського духа? Але як тоді з'ясувати внутрішню єдність його особистості та його життєвого шляху? Як з'ясувати його глибокий вплив на сучасників, на той факт, що українська духовна історія все, як зачарована, повертається до "Сковородинства"?..." [6]. Задля цього треба шукати внутрішньої єдності в ідеях Сковороди, яка не зводилась до виявлення впливів, а випливала б з глибини його власного духа. Вирішення такого складного завдання можливо на засадах виявлення "с п о р і д н е н о с т і" представників німецької мистички зі Сковородою. Цим пояснюється єдність структурної побудови всіх розділів праці: "Цим шляхом, – пише Д. Чижевський, – ми йдемо в кожній главі. Спершу дослід системи думок Сковороди. Далі – спроба визначити його місце в історії української та всесвітньої думки" [7].

Розділ книги "Підстави" спрямований на аналіз загальних принципів і засад "філософської системи" Сковороди. Чижевський зазначає, що мислитель є представником античної форми діалектичного мислення, основними елементами якого є "антитетика", відкриття протилежних означень у всякому дійсному бутті, та принцип коловороту. "Ці обидва принципи ми знайдемо в парадоксально загостреній формі Сковороди", – пише Чижевський. І надалі, в кожному розділі своєї праці він дає відповідну до частинчення та світогляду Сковороди характеристику антитетички. У "Підставах" Чижевський простежує спорідненість антитетичного думання в історії світової філософії й особливо в німецькій мистичці нових часів (Тавлер, Франк, Етінгер) зі Сковородою. Висновок такий: "Нехай Сковорода не дає систематичного обґрунтування своєму антитетичному стилеві, ... його думки просякнуті переконаннями у протирічності світу та дійсного буття, що в цьому видному світі заховане. Ми маємо (як будемо бачити далі) часто лише антитетичні формули, що звертають увагу не на глибок у внутрішню протирічність буття, не на протиріччя в речах, а на протиріччя між речами. ... Але якщо Сковорода не скрізь досягнув останньої глибини думки, то проте він хоче бути і є

"діалектик", і лише як представника діалектичної містики ми можемо його зрозуміти" [8].

Свої думки про діалектичний рух усесвіту Сковорода вдягає у символічне вбрання. Найулюбленишим символом діалектичного руху є коло. Коловий рух Сковорода символізує математично ("Двоица, Троица"), як символи кола (символи символу) у мислителя зустрічаємо не лише множину можливих круглих об'єктів, а й символи змія, сім'я, зерна, що свідчить про повернення Сковороди до старовинної традиції. Чижевський вдається до "аналізи" цієї традиції від орфіків, Платона, Прокла, християнства і ренесансу, до відродження символіки кола і колового руху в німецькому ідеалізмі й містичній поезії. Особливістю символіки кола Сковороди, зазначає Чижевський, є його подвоєння, виявлене у символі змія: "... з одного боку, коловий рух є рух високого, святого, дійсного буття, що не має цілі мети, потреб поза межами себе самого. З другого боку – це є невпинний, невтомний рух обмеженого, недосконалого буття – людської душі, що ніколи не може заспокоїтись, шукаючи та не знаходячи чогось у собі самій" [9]. Таке саме подвоєння зустрічається й у німецьких містиків, у чому Чижевський убаває спорідненість зі Сковородою.

Ще один важливий принцип філософії Сковороди, не конче зв'язаний з діалектичним мисленням – це його "символізм". Чижевський звертає увагу, що зрозуміти символіку можна лише на ґрунті символіки отців церкви і бароко. Символіка Сковороди виявляється у постійному зверненні від ідеальних, абстрактних, загальних предметів до конкретного – до життя, природи, мистецтва, релігійної традиції. Жодного символу не можна розуміти однозначно, в одному сенсі і це є позитивна риса символічного пізнання, тому що змушує інтерпретувати, аналізувати, сприймати об'єкт пізнання не пасивно, а за допомогою активності нашого духа. Філософський стиль Сковороди Чижевський розглядає як поворот від форми мислення в поняттях до мислення в образах та через образи, від термінологічного вжитку слів до символічного.

Сковорода приспособлює філософську термінологію до свого стилю думання. Символ, образ вимагає багатозначності й джерела такого представлення знаходимо, як показує Чижевський, у досократиків. "Символічна форма мислення має в Сковороди тенденцію захопити цілу сферу думки, прийнявши в себе все поняттєве, "сухе", стисле, термінологічно окреслене... Сковорода не є "український Сократ", – бо для Сократа характеристика – поруч із етичним патосом – якраз висока оцінка раціональної форми. Сковорода може скоріш назвати "українським досократиком", що, однак, посідає ввесь складний філософський інструментар після сократівської філософії,



але ставиться до цих складних апаратів до деякої міри як дитина, грається з ними й будує з них при їх допомозі не раціональні конструкції, а фантастичні символічні будови, які, щоправда, не є ані беззмисловні, ані без вартісні" [10]. Врешті-решт увесь світ з усіма явищами природи і культури Скворода інтерпретує символічно. Чижевський розглядає символізм Сквороди у зв'язку з символічним мисленням бароко і романтизму та зазначає, що думки Сквороди у цьому ряді займають лише підрядне місце, але "їх значіння в українській духовній історії, саме тому, що вони стоять і в цьому ряді розвитку світової думки, першорядне та величезне. Не стоячи в генетичному зв'язку з українськими романтиками XIX віку, Скворода висловлює низку думок, що їх ми зустрінемо і в Куліша, Костомарова, П. Юркевича, та, може, навіть у Потєбні, – в цьому типовість і характеристичність постаті Сквороди для української духовної історії..." [11].

Чижевський підсилює свою аргументацію дослідом джерел, збірок західного походження, відомих в Україні та Росії тих часів, які мали безпосередній вплив на Сквороду. Особливо виділяє збірку "Symbola et emblemata selecta", видрукувану з наказу Петра I в Амстердамі 1705 року, переглянувши яку можна знайти більшість символів, що зустрічаємо в Сквороди. Також учений надає цілий каталог "символічних та емблематичних творів" релігійного характеру до половини XVIII ст., що могли мати посередній чи безпосередній вплив на філософію і поезію Сквороди. Чижевський зараховує Сквороду до найяскравіших представників емблематичного стилю в містичній літературі нового часу. І хоча його малюнки – всевидюче око, голуб на скелі серед моря і Ноїв ковчег – стоять у традиції емблематики нових часів, але найцінніше – це десятки і сотні власних емблематичних образів Сквороди, які "розсіпані" по літературним творам мислителя.

Символічну інтерпретацію Скворода більше прикладає до Біблії. Він сам називає себе "любителем" Біблії і не лише вихваляє її, а й дає теоретичні міркування про суть Святого Письма та методи його витлумачення. Біблія є символічний світ у його концепції трьох світів, вона має подвійний характер і є шляхом до пізнання Бога, нижчими щаблями драбини, що веде нагору. Проте треба відрізнити зовнішню форму і внутрішній зміст, літеру і дух, наголошував Скворода. Аналізуючи його тексти, Чижевський показує, що Скворода на загал стоїть на позиції "старохристиянської екзегези" і його "зняття", негачія, відкидання зовнішньої форми, "лушпиння" є доступом до внутрішнього сенсу. "Коли ж дехто робив спробу в його різних формулюваннях шодо "зовнішності" Біблії бачити вплив раціоналізму XVIII віку та просвіченості, ... або навіть твердив,

що Скворода є борцем проти християнства, то це могло робитися лише на основі повного незнання історії християнської теології", – заключає Чижевський [12]. Підстави для такого висновку вченому дав аналіз історії християнської екзегези, який виявив деякі явища, що нагадують Сквороду [13]. Також паралельно Чижевський розглянув вплив думки отців церкви на німецьку містику після реформації та особливо виділив спорідненість ідеї трьох світів Сквороди з Беме, Коменським та ін. Отже, у Сквороди сполучуються, на думку Чижевського, "обидві традиції містичної інтерпретації: святоотцівська та містики нового часу" [14].

Третій розділ праці "Метафізика" Чижевський приділяє обговоренню метафізичних думок Сквороди в оптиці характерного для мислителя "монодуалізму". Метафізика Сквороди передовсім пов'язана з його релігійною позицією, тому найбільш сильні в ній теологічні позиції. Матерію і весь матеріальний світ Скворода означає суто негативно, причому використовує безліч окремих означень, підкреслюючи ілюзорний характер матеріального буття. Проте несамостійна, позбавлена дійсного буття матерія є вічною. Але вона лише зовнішнє, "лушпиння", яке прикриває внутрішнє, субстанцію, правдиве буття. Розрізнення двох світів, наголошує Чижевський, є одна з найулюбленіших тем Сквороди. Відношення між внутрішньою і зовнішньою природою таке, як між символом і сенсом. Це відношення є разом найбільша різниця та найтісніша нерозривність. Дві природи сполучені одна з одною "без змішання, але й без розділення". Ця думка повністю відповідає антитетичному стилю мислення Сквороди. Таку "незмішану" й "незлиту сполуку" двох природ можна знайти в усіх трьох світах – у великому, мікрокосмі та символічному світі Біблії – і вона здається Сквороді одною з найважливіших вартостей життя. Питання про відношення Бога і світу Скворода розглядає традиційно з позиції християнської теології, тому Чижевський не робить детального дослідження джерел його метафізики і заключає, що в цілому і за змістом, і за формою його науки мало оригінальні [15]. Те, що вирізняється і підкреслює симпатії Сквороди до символічного мислення, є "тенденція висувати символи Бога на перший план науки про Бога". Дуалізм системи світу Сквороди не має в собі дуже оригінальних місць, вважає Чижевський, і тому наводить деякі приклади дуалістичних образів в містиці середньовіччя і нових часів, не вдаючись до детального розгляду історичної традиції. Водночас Чижевський убачає нерозвиненість у Сквороди науки про "Софію", "Премудрість божу". І хоча сама ідея "софійного" характеру світу, його ідеальних зв'язків, краси і гармонії була не чужа Сквороді, він не виклав її систематично на від-

міну від східної містичної традиції, в якій ця ідея відіграла найважливішу роль. Пояснює Чижевський цей факт відсутністю вираженого впливу таких ідей на українське духовне життя. Натомість образ рослини, як один із основних метафізичних образів, що символізує рух світу та його життя, знайшов використання і в метафізиці, і в антропології Сковороди. Чижевський характеризує цей образ як найбільше вживаний у християнській традиції і по-новому представлений у філософії німецького ідеалізму (життя рослини є символом життя всесвіту у Шеллінга і життя духу в Гегеля) і показує спорідненість ідей Сковороди про органічність і гармонійність світу з ідеалістичною традицією.

Наступні четвертий і п'ятий розділи праці заявлені як вчення про людину – відповідно "Антропологія" та "Етика". Загалом людина стоїть у центрі уваги вчення Сковороди, тому метафізичні теорії є лише тими шляхами, які ведуть до його антропології та етики. Людська істота, як і все у світі, є подвійна – зовнішнє тіло і внутрішня, дійсна людина – "истинный человек". Пізнання є першим засновком на шляху розкриття таємниці сутності дійсної людини. Проте етична наука Сковороди, зазначає Чижевський, "знає пізнання лише як підпорядковану чесноту" [16], тому напевно чи можна говорити про гностичні елементи у світогляді Сковороди. Ідея "внутрішньої людини" широко вживана і одна з найбільше розповсюджених і в християнстві, і в античній, і в сучасній містиці. Сутня, дійсна людина надіндивідуальна, вона тотожна з Христом (з Богом), усі люди тотожні в Христі, ця думка виходить за межі філософії Сковороди.

Сковорода протиставляє "внутрішню людину" не лише тілу, а й "поверхні" психічного життя, відрізняє її від глибини, що називає "серцем". "Однак уявлення про "серце", – пише Чижевський, – є, скоріше передумова антропології Сковороди, ніж дальше уточнення та розв'язання ідеї "внутрішньої людини". "Серце" є корінь усього життя людини, вища сила, що стоїть поза межами й душі й духа, – шлях до "дійсної людини" веде через "переображення душі в духа, а духа – в серце" [17]. Сковорода хоче з різних боків ближче підійти до сутності серця, тому багато уваги приділяє цій думці. Серце є божественне в людині, у філософії середньовіччя характеризується як "душевна іскра", іноді серце є і раціональний принцип – думка, сім'я. Але наука Сковороди вільна від раціоналістичного забарвлення у бік містичного, символічного, зауважує Чижевський. Серце – принцип, що своїм напрямом визначає поворот людини до Бога чи від Бога. Тому-то Сковорода в душі своєї антитетички вирізняє два серця: старе, темне, тілесне з одного боку, й нове і чисте – з іншого. Чижевський підні-

має джерела "науки" про серце від Старого Заповіту, схоластики і заключає, що часто, як і в Сковороди, серце розуміється без деякого емоціонального забарвлення. Останнього виміру більшою мірою набуває у передромантиків і в німецькому романтизмі. Чижевський акцентує на особливому значенні "філософії серця" з XVII століття для української літератури, а в XIX столітті зустрічаємо емоціоналізм у представників українського духа – Гоголя, Куліша й Юркевича в етиці, філософії релігії. Вписаність ідеї серця Сковороди у контекст світового історико-філософського процесу для Чижевського очевидна: "Коли згадаємо про емоціоналізм у сучасній європейській філософії (Шелер), то почнемо уважніше ставитися до початків емоціоналізму Сковороди" [18].

Глибину "серця" Сковорода називає "безоднею". "Тим самим, – вважає Чижевський, – він наближається до всіх пізніших наук про "підсвідоме", або ліпше "позасвідоме". Він одрізняється, правда, від багатьох із пізніших представників "філософії підсвідомого" тим, що для нього душевна безодня серця зовсім не є темна глибина, джерело лише злого та ненормальних збочень. Глибина душевна – подвійна: зла та добра, темна та світла. Може ліпше було б говорити про д і в і безодні душевні: про під-свідому (темну) та про над-свідому (світлу)" [19]. Чижевський підкреслює оригінальність і систематичність вживання слова "безодня" для характеристики людського буття, що вигідно вирізняє Сковороду в межах містичної традиції, подібним мотивом в якій є "ненаситність" духу. Людина – "мікрокосм", "око його серця" відбиває в собі весь світ. Наука про мікрокосм для Сковороди "само собою зрозуміла" і він не зупиняється на ній довго. Чижевський зазначає, що поняття "мікрокосм" є натуралізоване містичне поняття і віддає належне залученню лише тих моментів традиції цього поняття, які могли "зробитися приступні Сковороді" [20].

Пізнання в науці Сковороди переходить безпосередньо в етичну практику та в містику. "Етика Сковороди, – пише Чижевський, – сконцентрована цілком коло аскетичних та містичних ідей: наука про спокій, конкретна наука про чесноти, відношення до світу є типово аскетичні думки; цілком ясно висловив Сковорода науку про обожнення, не менш ясно використав він і символіку злиття з Богом і символіку еросу; у згоді з містичною антропологією самого Сковороди та з традиціями містичної етики стоїть і характеристична для Сковороди наука про "нерівну рівність" [21].

Чижевський задається питанням: яке місце займає Сковорода в українській культурі нашої сучасності, яка в ній його функція? Це питання він ставить не пафосно, а в зв'язку із поширеною дослідницькою тенденцією розглядати життя й науки Сковороди на тлі лише російського



XVIII століття і його культурних традицій, "цілком ігноруючи життя українське", і розв'язує його в іншій оптиці, ніж попередні дослідники "сковородинства". Чижевський розкриває безпідставність багатьох суджень щодо оцінки джерел і вимірів філософського і літературного спадку Сковороди. "В житті і творчості Сковороди ми зустрічаємо виключно елементи українські, а не російські, – наголошує і аргументує свою думку Чижевський. – Значна роля західних елементів (див. всю нашу працю!) в духовному світі Сковороди не знайде собі паралелі в Росії т і х часів; до того західні впливи в Росії є, здебільшого, впливи "просвіченості", переважно французької, до якої Сковорода ставився з різким засудженням. Через зах.-європейську культуру Сковорода зв'язаний із античністю, що для Росії не грає в тих часах ніякої сутньої ролі; античність та її синтеза або механічне змішування античних елементів із християнськими вяже Сковороду з українським бароком..." [22]. Дійсно, містичні течії в Росії зростають лише в останній третині XVIII століття, коли Сковорода є вже сформована особистість, а як письменник він визнає свій зв'язок із київською школою, Києво-Могилянською академією.

Ще один закид робили попередні Чижевсько-му дослідники мови Сковороди: що він нехтує українською народною мовою, а використовує суміш "славянщини і російщини". Детальніша аналіза мови, зауважує лінгвіст Чижевський, показала, що в мові Сковороди українських елементів сила. "А вимагати від Сковороди, щоб він уживав народної мови в н а у к о в и х творах д о т о г о, як ця народна мова пережила свій розквіт як мова п о е т и ч н а у творах Котляревського, Шевченка та Куліша, – це значить забувати всяку історичну перспективу та всяку історичну справедливість" [23]. Українська літературна мова часів Сковороди є церковнослов'янською, але своєрідної "української редакції", вона не чужа мова Україні, а з мовою і стилем тодішньої російської літератури – нічого спільного, заключає Чижевський.

Сковорода і тема "мандрівника" цікавлять Чижевського з боку характеристичної для самого філософа парадоксальності думання: як сполука тез, що життя є мандрівка та визнання прив'язаності людини до рідного краю, до свого народу, свого часу, які входять у Сковороди до поняття "покликання". "Поворот додому" Чижевський витлумачує в національному розумінні. Правда конкретизує: "національний "поворот додому" не був для Сковороди останньою, найвищою метою, але метою також він не був, не міг бути ні для кого за панування просвіченості, просвіченського космополітизму, й до пробудження національної думки в романтиці. Але Сковорода говорить те, що лише й можна було сказати, коли саме браку-

вало (теоретичних) підстав для обґрунтування національної проблеми: всі національні форми життя рівноварті, бо в усіх них може виявитися вічний сенс життя" [24].

Аналізуючи питання місця Сковороди в українській культурі Чижевський пише, що вплив його на українських письменників мінімальний, українські романтики не читали Сковороди (навіть П. Юркевич), тому з повним правом можна говорити про необхідність "знову відкривати Сковороду" [25]. "Сковорода є останній представник українського духовного барока, з другого боку, він – український "передромантик"; але бароко та романтика – саме ті періоди духовної історії, що наклали на український дух найсильніший відбиток. Отож Сковорода стоїть у центрі української духовної історії..." [26].

У невеликому за обсягом, але узагальнюючому шостому розділі "Містика" Чижевський почасти підсумовує результати свого дослідження у попередніх розділах "усіх основних думок", які доводять містичний характер філософської системи Сковороди, міркує про містичний досвід самого "мисленника", а також розбирає його літературний досвід як містичного поета. Сьомий і останній розділ книги позначений "До джерел Сковороди". У коротких і дуже важливих замітках цього розділу, які стосуються аналізи тих книг, якими міг послуговуватись Сковорода у залученні до філософування і які складають джерельну основу його філософської системи, Чижевський підкреслює, що близькі відносили Сковороди до основних трьох філософських та релігійних традицій (схарактеризованих ученим у всіх попередніх розділах), а саме – платонізму, отців церкви та німецької містики, є цілком реальними в обставинах тодішньої України. Це обґрунтування основного висновку Чижевського: "Сковорода де в чому випереджає пізнішу романтику (українську та західню), ... він є найцікавіший слов'янський «передромантик»" [27].

Можемо оцінити внесок Д. Чижевського у вивчення філософської думки Григорія Сковороди як вагомих і помітних. Проведений ученим у книзі "Філософія Г. С. Сковороди" сумлінний фаховий текстологічний аналіз виявив глибинну "спорідненість" світобачення Сковороди з ідеями християнського містицизму в його німецькому варіанті, що дало змогу піднести вітчизняне "сковородинознавство" на якісно новий рівень. Встановлення факту впливів трьох європейських філософських та релігійних традицій (платонізму, отців церкви та німецької містики) дало змогу прояснити ряд "темних" місць у текстах українського філософа, зокрема, його символічну систему. Але при цьому для Чижевського формальний аналіз тексту був значимий тільки як шлях до відкриття сенсу і сам по собі неможливий без аналізу творів у контексті історичного розвитку

національної літератури і – ширше – у просторі європейської культури. На що постійно автор звертає увагу читача. Розуміння філософії як самоусвідомлення народом своєї культурної самобутності стало для Чижевського основою дослідження історії української філософії.

Якщо узагальнити, то безсумнівна цінність досліджень Чижевського в галузі історії полягає власне у постановці проблеми існування української філософської думки як окремої галузі європейської філософської традиції та обґрунтування її загальної концептуальної схеми.

Наразі вивчення історико-філософського доробку Чижевського важливе у вимірі інтеграції вітчизняних історико-філософських досліджень у європейський і світовий науковий простір та критики уявлень про ізольованість української філософської традиції. Як історик філософії вчений одним із перших звернувся до питання про існування філософських рефлексій у духовній культурі тих народів, які традиційно розглядалися і сприймалися як "нефілософські" (приміром східні західні слов'яни), які лишилися осторонь магістрального шляху розвитку світової філософської думки. Він обстоював ідею багатовимірності культурно-історичного розвитку, надаючи великої ваги впливам західної філософської традиції, але водночас застерігаючи проти абсолютизації цієї традиції як універсального еталону.

Хоч як високо не оцінював Чижевський роль і місце Сковороди у розвитку української філософської і культурної спадщини, але вчений був переконаний, що Україна ще не подарувала світові свого великого філософа, оскільки за всю свою історію вона жодного разу не була цариною появи нового напрямку, який би поширився в інших країнах і вплинув на розвиток їх національної культури. Чижевський писав, що українська філософія – це справа майбутнього. Сподіваємося, що розвиток сучасної світової культури, складовою частиною якої виступає й українська, і є тим згадуваним майбутнім Чижевського.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Д. И. Чижевский. Избранное. В 3 томах. Том 1. Материалы к биографии (1894–1977). // Составители: Владимир Янцен, В. Валявко, В. Кортхаазе. – Издательство Русское Зарубежье, Русский путь. – 2007. – 877 с. – Часть IV. – С. 679.
2. Тема бароко виникає в роботах Чижевського наприкінці 20-х років: в 1929 році виходять одразу чотири статті

про Сковороду російською та німецькою мовами, а в 1934 році у Варшаві виходить книга Чижевського українською мовою "Філософія Г. С. Сковороди". В Україні за останні роки перевидавалася два рази: Чижевський Д. Філософія Сковороди. Харків, 2003; Чижевський Д. Філософські твори у чотирьох томах. Київ, 2005. Т. 1. С. 163–388.

3. Дмитро Чижевський. Філософія Г. С. Сковороди. // Праці українського наукового інституту. Том. – XXIV. Серія філософія, книга 1. – Варшава. –1934. – 224 с. – С. 3.
4. Там само.
5. Там само. – С. 4.
6. Там само. – С. 6.
7. Там само.
8. Там само. – С. 15.
9. Там само. – С. 23.
10. Там само. – С. 26–27.
11. Там само. – С. 32.
12. Там само. – С. 54.
13. Там само. – С. 54–56.
14. Там само. – С. 57.
15. Там само. – С. 87.
16. Там само. – С. 105.
17. Там само. – С. 111.
18. Там само. – С. 114.
19. Там само. – С. 120.
20. Там само. – С. 124–128.
21. Там само. – С. 181.
22. Там само. – С. 174–175.
23. Там само. – С. 175.
24. Там само. – С. 177.
25. Там само. – С. 179.
26. Там само.
27. Там само. – С. 208.

**Губерский Л. В. Украинская философия как дело будущего: культурно-историческая перспектива Дмитрия Чижевского. Рассмотрено историко-философское наследие выдающегося украинского ученого, философа Д. И. Чижевского в связи с актуальными контекстами интеллектуальной мысли.**

**Ключевые слова:** украинская философия, украинское барокко, немецкая мистика, Сковорода, Чижевский.

**Hubersky L. Ukrainian philosophy as a matter of the future: Dmitry Chizhevsky cultural-historical perspective. Considered the historical and philosophical heritage of the outstanding Ukrainian scientist, philosopher D. Chizhevsky in connection with the actual context of intellectual thought.**

**Key words:** Ukrainian philosophy, Ukrainian baroque, German mysticism, Skovoroda, Chizhevsky.

**А. О. Баумейстер**

доктор философских наук

## РЕАЛЬНОСТЬ И СМЫСЛ: ДИСКУССИОННЫЕ ВОПРОСЫ ЭПИСТЕМОЛОГИИ АКВИНАТА

В этой статье я хочу рассмотреть несколько дискуссионных вопросов, связанных с эпистемологией Аквината. Эти вопросы связаны между собой таким образом, что можно говорить о различных аспектах единой проблемы. Следует ли считать эпистемологию Фомы разновидностью эмпиризма? Допускал ли Аквинат априорное познание? Можно ли утверждать, что эпистемология Фомы представляет собой уточненную версию репрезентационизма? Без ясных и определенных ответов на эти вопросы очень сложно говорить о характере и особенностях реалистической философии Аквината.

### 1. Является ли эпистемология Аквината разновидностью эмпиризма?

Многие современные исследователи считают, что эпистемология святого Фомы является оригинальной версией эмпиризма. При этом термину "эмпиризм" зачастую приписывают различные значения. Согласия в этом вопросе нет даже у таких близких по духу авторов, как Мечислав Кромпец и Стефан Свежавский. Кромпец утверждает, что Аквинатова теория двух интеллектов или двух интеллектуальных способностей (*intellectus possibilis* и *intellectus agens*) позволяет избежать, с одной стороны, сенсуализма и эмпиризма, а с другой стороны, – априоризма и идеализма<sup>1</sup>. На следующей страничке даже идет о "сенсуалистском эмпиризме"<sup>2</sup>. Такое словоупотребление открывает возможность приписывать Аквинату какой-то иной тип эмпиризма, но Кромпец явно не считает святого Фому эмпиристом (и скорее всего критически относится к эмпиризму вообще). А вот Стефан Свежавский, напротив, открыто говорит об эмпиризме Аквината (*aposterioryzm i empiryzm Tomaszowy*)<sup>3</sup>. Он предлагает нам "вникнуть в дух эмпиризма св. Фомы", при этом толкуя этот эмпиризм следующим образом: все наше познание мы черпаем из чувств, а затем перерабатываем его в духовное содержание<sup>4</sup>. Интересно, что если для Кромпца тот факт, что наш интеллект "производит" познавательные формы (создает содержание познания)

свидетельствует о преодолении Фомой эмпиризма, то для Свежавского это, напротив, является свидетельством в пользу эмпиризма Аквината. Надо признать, что интерпретации эпистемологии Фомы в духе эмпиризма достаточно распространенное явление в современной литературе<sup>5</sup>.

Я думаю, что приписывать Аквинату эмпиризм не совсем корректно<sup>6</sup>. Из утверждения, что наше познание начинается с чувственного восприятия (формулу *principium nostrae cognitioni sexta sensu* Фома употребляет около 1500 раз), не следует, что содержание познание целиком определяется чувственными данными. Здесь следует различать генетический и нормативный аспекты познания. Под эмпиризмом обычно понимают теорию, согласно которой главным источником познания является опыт. В этом смысле эмпиризм противопоставляется рационализму<sup>7</sup>. Но сегодня мы можем говорить, скорее, о конвергенции рационализма и эмпиризма<sup>8</sup>. Согласно еще одному распространенному пониманию, эпистемологический эмпиризм предполагает,

<sup>5</sup> Например, см. S. MacDonald. Theory of knowledge // N. Kretzmann, E. Stump (ed.). The Cambridge Companion to Aquinas. – Cambridge: Cambridge UP, 1993. – p.182; D. W. Hamlyn. Empiricism // Donald M. Borchert (Ed.). Encyclopedia of Philosophy. – Vol.3. – Detroit: Thomson Gale, 2006. – p.216; K. Saporiti. Empiricism // Stefan Jordan and Christian Nitz (Hrsg.). Lexikon Philosophie. Hundert Grundbegriffe. – Stuttgart: Reclam, 2011. – s.73.

<sup>6</sup> Так, Hamlyn называет Аквината "не вполне эмпиристом": "Thomas was not a complete empiricist, for he did not think that all knowledge was derived from truths of experience". Иначе: "Thomas's empiricism is, therefore, limited to concepts, and it is only in this limited sense that he held "there is nothing in the intellect which was not previously in the senses"" – Hamlyn 2006, p.216.

<sup>7</sup> "Empiricism is the theory that experience rather than reason is the source of knowledge, and in this sense it is opposed to rationalism" – Hamlyn 2006, p.213.

<sup>8</sup> W. Marciszewski. Empiryzm, racjonalizm, irracjonalizm po przełomach naukowych XX wieku // Renata Ziemińska (red.). Przewodnik po epistemologii. – Kraków: WAM, 2013. – s.432. Впрочем, уже в случае Аристотеля трудно определить, был он эмпириком или рационалистом. Вопреки распространенному толкованию аристотелевской философии как версии эмпиризма, Стагирита с полным на то основанием можно считать и рационалистом. Вот как рассуждает Витольд Марчишевский: "Mamy... zarazem powód do zaliczenia go do grona racjonalistów, a więc adwersarzy klasycznego empiryzmu, skoro Arystoteles uznaje istnienie sądów koniecznych... – takich jak aksjomaty matematyczne, zasada przy czy nowości, zasada celowości i td" – см. Marciszewski, s. 437. Я с ним здесь полностью согласен. Схожим образом Доминик Перлер приписывает эпистемологии Аквината как эмпирические, так и рационалистические элементы. – D. Perler. Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter. – Frankfurt am Main: Klostermann, 2006. – s.133.

<sup>1</sup> M.A. Krąpiec. Dzieła II. Realizm ludzkiego poznania. – Lublin: Wydawnictwo KUL, 1995. – s.492.

<sup>2</sup> Ibid – s.493.

<sup>3</sup> S. Swieżawski. Święty Tomasz z Akwinu. Traktat o człowieku. – Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2000. – s.465.

<sup>4</sup> С.Свежавский. Святой Фома, прочитанный заново // Символ. – № 33, Июль 1995. –с.133.

что все наше познание в конечном счете основано на опыте<sup>1</sup>. Если рассматривать эмпиризм не только в генетическом, но и в нормативном аспекте, тогда под эмпиризмом можно понимать эпистемологическую позицию, согласно которой "источником и обоснованием (курсив – А.Б.) всех знаний является чувственный опыт"<sup>2</sup>. Иногда используют термин "эмпиризм" для обозначения позиции, противоположной априоризму<sup>3</sup>. Тогда "эмпиризм" обозначает то же самое, что и "апостериоризм". Именно такого понимания придерживается, по всей видимости, Свежавский<sup>4</sup>. Для Свежавского отрицание априоризма является, безусловно, определяющим признаком эмпиризма Аквината. Вряд ли кто-то решится утверждать, что св. Фома не рационалист. Аквинат к тому же не считает, что все наше познание (1) основано на опыте или (2) обосновывается с помощью опыта.

Неудивительно, что, например, Уолтерсторф предпочитает говорить о множестве "эмпиризм", что, конечно, влечет за собой необходимость новых определений и уточнений<sup>5</sup>. Указанная неопределенность делает само употребление термина "эмпиризм" в эпистемологии крайне непродуктивным. В конце концов, эмпиризм можно приписать даже Декарту и Гуссерлю<sup>6</sup>. Но тогда само это понятие утрачивает свою главную функцию: идентифицировать определенную эпистемологическую теорию и отличать ее от других теорий. Это дает мне основания утверждать, что все попытки описывать эпистемологию Аквината с помощью термина "эмпиризм" вряд ли могут внести какую-то ясность в понимание специфики его эпистемологической позиции.

## 2. Допускал ли Аквинат априорное познание?

Аквинат, несомненно, отрицает существование в человеческом интеллекте врожденных идей<sup>7</sup>. Но означает ли это, что он отрицает апри-

орное познание? Можно ли утверждать с необходимостью, что термины "апостериоризм" и "анти-априоризм" взаимно исключают друг друга? Для Свежавского очевидно, что апостериоризм св. Фомы является сильной версией антиаприоризма. Он противопоставляет априоризму и "иннатизму" (теории врожденных идей) реализм, апостериоризм и эмпиризм (которые употребляет через запятую, как взаимозаменяемые понятия)<sup>8</sup>. Позиция Свежавского кажется мне проблематичной в двух аспектах. Во-первых, я не уверен, что допущение априорного познания необходимым образом связано с теорией врожденных идей. Во-вторых, я не считаю, что термин "апостериоризм", которым часто пользуется Свежавский, обладает достаточным объяснительным потенциалом для исследования эпистемологии Аквината.

Да, св. Фома утверждает, что наше познание начинается с нашей чувственности. Мы познаем вот эти телесные вещи и физические процессы. Мы сами сущностным образом связаны с нашим телом, и наше познание нуждается в образах и подобию (Фома употребляет термины *phantasma* и *similitudo*)<sup>9</sup>. Но тогда и Лейбница с Кантом следует называть эмпиристами и апостериористами. Все дело в том, что нельзя отождествлять теорию априорного познания с теорией врожденных идей. Ни Лейбниц, ни Кант не утверждали, что априорное познание – это врожденное нашему интеллекту познание форм всех вещей. Лейбниц, опровергая локковскую критику врожденных идей, старается показать, что "врожденное" знание (например, познание математических или логических истин) существует в нас лишь "виртуальным" образом, как совокупность базовых диспозиций и способностей. И для их актуализации нам необходимо чувственное познание, наличие чувственных данных. В свою очередь Кант подчеркивает, что категории (чистые априорные понятия рассудка) сами по себе ничего не познают, без чувственного материала они не дают никакого знания, являются "пустыми".

Хорошо известно, что у Аквината содержится учение о существовании в нашем интеллекте первопринципов познания и действия<sup>10</sup>. В ком-

<sup>1</sup> "In all its forms, empiricism stresses the fundamental role of experience. As a doctrine in epistemology it holds that all knowledge is ultimately based on experience" – W. P. Alston. *Empiricism* // Edward Craig (Ed.). *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*. – London – New York: Routledge, 2005. – p.221.

<sup>2</sup> В. Лекторский. *Эмпиризм* // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – Москва: Канон, 2009. – с.1148. Если признавать определение Лекторского, то можно согласиться с ним в том, что "к середине 20 века выявилась невозможность осуществления программы эмпиризма в любой форме". – Там же, с.1149.

<sup>3</sup> На это указывает Войчех Соколовский в 3-м томе люблинской "Универсальной энциклопедии философии", в статье "Эмпиризм". – W. Sokolowski Wojciech. *Empiryzm* // *Powszechna encyklopedia filozofii*. Tom 3. – Lublin, 2002. – s.142.

<sup>4</sup> "Эмпиризм... основан прежде всего на том, что отрицается существование любых врожденных понятий и утверждается, что человек не способен понять что-либо без использования своих чувств". – С. Свежавский. Святой Фома, прочитанный заново // *Символ*. – № 33, Июль 1995. – с.140.

<sup>5</sup> N. P. Wolterstorff // Robert Audi R. (Ed.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1999. – p.262-263.

<sup>6</sup> J. Laporte. *Le rationalisme de Descartes*. – Paris : PUF, 2000. – p.477.

<sup>7</sup> Самый известный фрагмент – STh I, q.84, a.3и a.4.

<sup>8</sup> S. Swieżawski. *Święty Tomasz z Akwinu. Traktat o człowieku*. – Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2000. – s.470; см. также s.468.

<sup>9</sup> Свое толкование Аквинатовой *phantasma*-теории предлагает в: А.Баумейстер. Тома Аквинский: вступ до мислення. Бог, буття і пізнання. – Київ: Дух і літера, 2012. с.288-290.

<sup>10</sup> "Prae exist untem natural iterinipso principia demonstration umpersenota, quae sunt semina quaedam contemplation issapientiae; et principi aiuris naturalis quae sunt semina virtutum moralium". – Q. d. de verit. q.14, a.2. В другом фрагменте этого же трактата первопринципы описываются с помощью термина *conceptiones universales*: "In eo qui docetur, scientia praeeexistebat, non quidem in actu completo, sed quasi in rationibus seminalibus, secundum quod universales conceptiones, quarum cognitio est nobis naturaliter indita, sunt quasi semina quaedam omnium sequentium cognitorum" – Q. d. de verit. q. 11, a. 1 ad 5. В "Сумме теологии" (STh I, q.2, a.1), ссылаясь на Боэция, св. Фома употребляет термин *communes conceptiones animi* (этот термин имеет, скорее всего, стоическое происхождение).



ментарии на "Сентенции" св. Фома утверждает, что первые принципы познания известны нам естественным образом, "по природе" (*sunt naturaliter cognitae*)<sup>1</sup>. Эти принципы не подлежат доказательству, являются самоочевидными (*prima principia per se nota non probantur*)<sup>2</sup> и человек познает их сразу без какого-либо исследования (*prima principia sine inquisitione statim cognoscit*)<sup>3</sup>. Немного иную формулировку мы находим в "Сумме теологии": первые принципы заложены в нас естественным образом и пребывают в нас не как наша специфическая способность, а габитуальным образом<sup>4</sup>. Аквинат даже использует специальный термин *intellectus principiorum* или *habitus principiorum* (как в случае приведенного отрывка из "Суммы теологии"), чтобы обозначить особый вид познания на основании этих первопринципов.

Примечательно, что в комментариях на "Сентенции" Аквинат употребляет термин "врожденные принципы" (*principia innata*)<sup>5</sup>. Впрочем, "врожденными" Аквинат называет их, кажется, только в этом раннем трактате. Позднее он будет употреблять для характеристики этих первопринципов только такие обороты как "вложенные естественным образом, по природе" (*naturaliter indita*) и "самоочевидные" (*persenota*). По всей видимости, термин *naturaliter indita* указывает на онтологический аспект (ответ на вопрос, откуда в нас эти принципы), а термин *persenota* – на эпистемологический аспект (каким образом мы их познаем). С одной стороны, можно с уверенностью утверждать, что первопринципы познания и действия не происходят из опыта, то есть имеют внеопытную природу (они, напротив, конституируют наш опыт). А, с другой стороны, знание об этих принципах не является ни результатом иллюминации, ни результатом особой интеллектуальной интуиции<sup>6</sup>. Но познание, которое является (1) внеопытным и (2) универсально-значимым обычно и называют априорным познанием<sup>7</sup>. Однако какого же рода теорию априорного познания предлагает св. Фома?

<sup>1</sup> Super Sent. lib. 2 d. 39 q. 2 a. 2 ad 4.

<sup>2</sup> Super Sent. lib. 1 d. 3 q. 1 a. 4 ad 3.

<sup>3</sup> Super Sent. lib. 2 d. 3 q. 1, a. 6 ad 2.

<sup>4</sup> "Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad aliquam specialem potentiam; sed ad quandam specialem habitum, qui dicitur intellectus principiorum" – STh. I, q. 79, a. 12.

<sup>5</sup> "Unde sicut in ratione speculativa sunt innata principia demonstrationum, ita in ratione practica sunt innati fines connaturales homini" – Super Sent. lib. 3 d. 33 q. 2, a. 4 qc. 4.

<sup>6</sup> B. Mondin. Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino. – Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1991. – p.492.

<sup>7</sup> Энтони Кенни, анализируя фрагмент STh I-II, q.51, a.1, говорит, что самоочевидные принципы *in one sense innate* (т.к. наша душа одарена знанием этих принципов "по природе"), *ain another sense acquired by experience*. – A. Kenny. Aquinas on Mind. – London – New York: Routledge, 1993. – p.91. Но с таким утверждением согласился бы любой философ, придерживающийся априоризма в теории познания.

Рихард Гайнцман приписывает Аквинату учение о формальном *a priori*. Априорные условия всего познавательного процесса, которые не зависят от опыта и предшествуют ему, – это *lumen mentis* или *lumen naturale*<sup>8</sup>. Фома понимает под этим [ментальным или природным светом] некоторое чисто формальное *a priori*, такое условие возможности, благодаря которому сущее может познаваться в своей сущности, поскольку бытие всегда уже является чем-то понятным<sup>9</sup>. Это формальное *a priori* отличается от материального *a priori* врожденных идей. Теория формального *a priori* отрицает иллюминизм или непосредственное усмотрение истины. Еще один важный момент, в утверждении Гайнцмана: связь *habitus principiorum* (как формального *a priori*) с Аквинатовой концепцией бытия. Бытие всегда уже понимается нами (точнее пред-понимается). В каждом своем акте (познания и действия) мы уже имеем имплицитное знание о своем бытии, а также о бытии как таковом. Точно также стремясь что-либо познать, мы исходим из имплицитного знания о тождестве познания и действительности. Такое имплицитное знание о бытии Бела Вайсмара называется опытом как таковым или трансцендентальным априорным опытом<sup>10</sup>. Правда, в отличие от Гайнцмана, Вайсмар понимает такое *das Apriori* не только в формальном аспекте. Близкой к идеям Вайсмара является позиция Иоганнеса Фриза, который также защищает тезис об априорности онтологических понятий у св. Фомы<sup>11</sup>. Совсем иную интерпретацию Аквинатового учения о первопринципах предлагает Стефан Свежавский. Как он утверждает, эти принципы следует трактовать какобщие схемы или подходы, которые есть в нас: "Это не идеи, и не врожденные понятия, но только схемы, которые как бы оживают и начинают действовать в тот момент,

<sup>8</sup> Фома учит о врожденном естественном свете, который позволяет человеку достигать истинного познания и в котором как бы отражается первая истина. "... In luce primae veritatis omnia intelligimus et iudicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri, si ve naturale si ve gratuitum, nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae..." – STh. I, q.88, a.3 ad 1.

<sup>9</sup> "Thomas versteht darunter ein rein formales Apriori, die Bedingung der Möglichkeit, dass Seiendes in seinem Wesen begriffen werden kann, weil Sein schon immer verstanden ist". – R. Heinzmann. Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken. – Stuttgart: Kohlhammer, 1994. – s.49.

<sup>10</sup> "Die Aussagen der Metaphysik formulieren also jenes notwendige und allgemeingültige "Wissen", das wir als das hintergründige Wissen um Sein, als das Apriori... bezeichnet haben". – B. Weissmahr. Ontologie. – Stuttgart: Kohlhammer, 1991. – s.62. См. также s.54.

<sup>11</sup> J. Vries. Kantische und thomistische Erkenntnis theorie // Kant und die Scholastik heute. – Pullach bei München, 1955. – s.6; s.19. Традицию познавательно-метафизического толкования *Apriori* от Маршалла до Карла Ранера исследует Отто Мук. – O. Muck. Apriori, Evidenz und Erfahrung // Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner. – Freiburg: Herder, 1964. – s.94-96.

когда сталкиваются с огромным чувственным материалом"<sup>1</sup>. Мне кажется, что если отбросить сильную концепцию врожденных идей (концепцию, согласно которой наш интеллект обладает неким набором независимых от всякого опыта "врожденных" понятий, с помощью которых человек и познает все вещи и события), то интерпретация Свежавского вполне согласуется с утверждением Гайнцмана о наличии теории "формального *apriori*" у св. Фомы<sup>2</sup>.

Итак, одно из важнейших и центральных положений томистской эпистемологии можно сформулировать так: дискурсивное познание основано на интуитивном постижении фундаментальных принципов, имеющих априорную природу. Сам Аквинат нигде не дает сколько-нибудь полного перечня этих принципов и не исследует вопрос о том, как эти принципы соотносятся между собой<sup>3</sup>. Утверждается только то, что челове-

ческому интеллекту первопринципы "предданы по природе"<sup>4</sup>. Св. Фома подчеркивает, что наш интеллект не создает эти принципы и не может их изменить. Иными словами, теория первопринципов имеет метафизические и теологические основания. На связь учения о первопринципах познания с Аквиновой теорией бытия недавно еще раз обратили внимание Альберт Циммермани Ян Эртсен<sup>5</sup>. Интерпретируя аристотелевское учение о высшем и достовернейшем принципе познания (*principium contradictionis*)<sup>6</sup>, св. Фома подчеркивает, что этот принцип познается непосредственно, "естественным образом, а не приобретает [в процессе познания]"<sup>7</sup>. Также показательна в этом фрагменте констатация связи первопринципа познания с естественным светом и активным интеллектом. Аквинат утверждает, что сформулированный Аристотелем первопринцип предполагает уже имплицитное знание о бытии<sup>8</sup>. Ведь бытие – это то, что в первую очередь (хотя и имплицитным образом) схватывается нашим интеллектом. Здесь, безусловно, можно говорить о том, что св. Фома предлагает онтологическое обоснование высшего принципа познания<sup>9</sup>.

несколько важных нюансов. Во-первых, высказывание обладает статусом самоочевидности иногда независимо от того, очевидно ли оно для некоторых или многих людей. Во-вторых, Аквинат связывает понятие очевидности с субъектно-предикативной структурой высказывания и с языком. Очевидность всегда лингвистически опосредована. Наконец, в-третьих, самоочевидные высказывания иерархически упорядочены. Можно сказать, что высказывание *Deus est* обладает высшим статусом и приоритетным значением в этой иерархии, т.к. оно связано с осознанием тождества *essei essentiali* Бога и с пониманием Бога как "самого бытия" (*ipsum esse*). Высший принцип познания (*principium contradictionis*) имеет онтологическое обоснование, т.к. основывается на имплицитном понимании бытия (об этом ниже). А самоочевидность высказываний *homo est animal* и *incorporalia in loco non esse* основана на самоочевидности *principium contradictionis*.

<sup>4</sup> "Sed quam vis intellectus noster ad aliquaseagat, tamenali quas poteipraes tituta anatura; sicutintprimaprinicia, circa quae non potest aliter se habere, et ultimus finis, quem non potest non velle". – STh I, q.18, a.3.

<sup>5</sup> A. Zimmermann. Thomas lesen. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 2000. – s.163-166; J.A. Aertsen. Thomas von Aquin. Alle Menschen verlangen von Natur nach Wissen // Theo Kobusch (Hrsg.). Philosophendes Mittelalters. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000. – s.189-190.

<sup>6</sup> Met. IV, 1005 b 19-20: "Circa quae non potest aliter se habere, et ultimus finis, quem non potest non velle". – STh I, q.18, a.3.

<sup>7</sup> "Adveniat quasi per naturam habenti ipsum, quasi ut naturaliter cognoscatur, et non per acquisitionem. Ex ipso enim lumine naturali intellectus agentis prima principia fiunt cognita, nec acquiruntur per ratiocinationes, sed solum per hoc quod eorum termini innotescunt". – Sententia Metaphysicae, lib. 4 l. 6 n. 4.

<sup>8</sup> "Nun ist die Grundlage allen Begreifen ein Verstehen des mit dem Wort "Seiendes" Bezeichneten; denn jedes Begreifen stützt sich auf das "Seinsverständnis", ohne welches gar nichts begriffen wird, mag das auch nicht ausdrücklich und reflexiv bewusst sein" – A. Zimmermann. Thomas lesen. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 2000. – s.165.

<sup>9</sup> J.A. Aertsen. Thomas von Aquin. Alle Menschen verlangen von Natur nach Wissen // Theo Kobusch (Hrsg.). Philosophendes Mittelalters. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000. – s.190.

<sup>1</sup> С.Свежавский. Святой Фома, прочитанный заново // Символ. – № 33, Июль 1995. – с.134.

<sup>2</sup> Когда Свежавский настаивает на анти-априоризме Аквиновой эпистемологии, он следует за Жильсоном, который считал, что позиция св. Фомы является жесткой оппозицией платонизму. В середине прошлого века появилось много работ, указывающих на наличие платонических (неоплатонических) мотивов в мышлении Аквината. Эти неоплатонические мотивы имеют своими источниками, прежде всего, произведения Августина, Дионисия Ареопагита и компилятивную "Книгу о причинах" (*Liberdecaisis*). Иногда утверждения о неоплатонизме св. Фомы принимали вид неоправданных преувеличений. Недавно о платонических мотивах Аквиновского мышления очень взвешенно и компетентно высказался Джон Виппель. Он указывает на то, что платонические элементы (*'Platonic' elements*) более всего заметны в метафизике Аквината, в то время как эпистемология св. Фомы явно инспирирована философией Аристотеля. – J. F. Wippel. *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*. – Washington: The Catholic University of America Press, 2007. – p.273. Прежде всего, эти платонические элементы наличествуют в теории партиципации и в учении об идеях как прообразах вещей в Боге (*theories of participation and of divine exemplar ideas*). – *Ibid.* .p.284.

Я позволю себе дополнить наблюдения Виппеля. Поскольку учение Аквината о первопринципах познания и действия имеют метафизические основания, то и в его эпистемологии можно обнаружить явные платонические элементы. Например, когда Аквинат утверждает, что первопринципы даны нам от природы и что наш активный интеллект причастен божественному свету (это учение можно толковать как применение метафизической теории партиципации к эпистемологии). На связь учения о первопринципах с теорией причастия указывает и Горис. – см. W. Goris. *Anthropologie und Erkenntnislehre* // Andreas Speer (Hrsg.). *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werk interpretationen*. – Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2005. – s.134.

<sup>3</sup> R. Schönberger. *Thomas von Aquin zur Einführung*. – Hamburg: Junius, 1998. – s.115; s.118.

Впрочем, некоторые тексты дают нам основание говорить об определенной иерархии самоочевидных принципов познания. Так, Аквинат часто приводит в качестве примера самоочевидного знания высказывание "всякое целое больше своей части". Еще примеры самоочевидных высказываний: "человек есть человек", "человек есть живое существо" (*homo est animal*), "бестелесное не находится в каком-либо месте" (*incorporalia in loco non esse*) и т.п. Наконец, высказывание "Бог есть" (*Deus est*) (см. SThI, q.2, a.1). Аквинат говорит о различных типах самоочевидности. Высказывание (1) *homo est animal* самоочевидно для всех людей, высказывание (2) *incorporalia in loco non esse* самоочевидно только для ученых, а высказывание (3) *Deus est* самоочевидно само по себе, но не для нас. Здесь стоит отметить



Наконец, важно отметить, что в ряде фрагментов, вместе с первопринципами, упоминается как пред-даная от природы также и "предельная цель" человеческой жизни<sup>1</sup>. Поэтому совершенно понятно, почему в Диспутационных вопросах "Об истине" учение о первопринципах упоминается в контексте обсуждения тематики веры. В нас заложены ("пред-существуют", "пред-даны") не только первопринципы познания и действия, но также и зачатки будущего блага, семени вечной жизни. Иными словами, в нас заложены не только первопринципы естественного познания и морального поведения, но также и семена сверхъестественного познания<sup>2</sup>. Эти семена прорастают в веру. Именно вера является "первоначалом (*primainchoatio*) и как бы неким фундаментом всей духовной жизни" (Q. d. *deverit.* q.14, a.2, ad 1)<sup>3</sup>. Учение о самоочевидных первопринципах как аксиомах теологии будет играть центральную роль в теологической Сумме Аквината (STh, q.1, a.2). Структура теологии как единой науки определяется "сверху", от Бога, который открывает человеку истины, превышающие способности естественного познания. Теология "получает" от божественного Откровения свои собственные принципы, которым еще необходимо придать форму науки<sup>4</sup>. Истины Откровения являются как бы зародышами или семенами, которые должны вырасти в древо науки, *scientia* (а в будущей жизни подняться до полноты познания Бога как высшей цели человеческого бытия). Как видим, отношение первопринципов теологии к самой теологической науке аналогично отношению между первопринципами естественного познания и философскими науками.

Подводя промежуточные итоги можно утверждать следующее. Во-первых, у св. Фомы бесспорно содержится учение о познании *apriori* (хотя о специфических чертах этого учения можно дискутировать). Поэтому называть эпистемологию Аквината эмпирической и апостериорической, с одной стороны, не совсем корректно, а с другой стороны, малопродуктивно. Во-вторых, учение об априорных первопринципах играет определяющую роль не только в эпистемологии и моральной философии, но также в метафизике и теологии Аквината. Поэтому теорию первопринципов следует считать не случайным и вто-

ростепенным элементом его мысли, а конститутивным элементом всего томистского синтеза.

### 3. Является ли эпистемология Аквината разновидностью репрезентационизма?

Аквинат часто повторяет тезис, что мы познаем с помощью интеллигибельных видов (*species intelligibilis*), а не сами интеллигибельные виды. Иными словами, интеллигибельные виды – это когнитивные средства познания, а не собственный предмет познания<sup>5</sup>. Вся аргументация фрагмента STh.I, q.85, a.2 направлена на то, чтобы опровергнуть мнение, будто бы познание занимается интеллигибельными видами, пребывающими в душе (в интеллекте). Св. Фома защищает позицию, согласно которой мы познаем вещи вне нас (*quaesuntextraanimam*), вот эти деревья и камни, вот эту кошку или вон ту ворону. Но с другой стороны Аквинат утверждает, что именно чуждость вещи (*quidditasrei*) постигается нами в первую очередь и составляет первичный и собственный объект нашего интеллектуального познания<sup>6</sup>. Если это так, то неминуемо возникает подозрение, что Аквинат исповедует некую уточненную форму эпистемологического репрезентационизма<sup>7</sup>. Или же перед нами пример противоречивого высказывания. Что же является собственным объектом интеллекта: индивидуальная вещь или интеллигибельный вид?

Аквинатова теория абстракции несколько проясняет ситуацию: наш интеллект познает материальную вещь нематериальным образом. Интеллектуальное познание осуществляется посредством абстрагирования интеллигибельного вида от индивидуальной материи<sup>8</sup>. То же, что абстрагировано от индивидуальной материи является универсальным. Поэтому интеллект "непосредственно познает именно универсальное с помощью интеллигибельных видов, а опосредованным образом он познает единичные вещи, с которыми соотносятся фантазмы"<sup>9</sup>. Однако это разъяснение не снимают саму проблему: что же является собственным объектом нашего интеллектуального познания?

Для ответа на поставленный вопрос необходимо учесть то обстоятельство, что Аквинат рас-

<sup>1</sup> Например, уже цитированный фрагмент SThI, q.18, a.3. В более раннем трактате Аквинат говорит о предсуществовании в человеке некоей предрасположенности к цели (Q. d. *deverit.* q.14, a.2).

<sup>2</sup> "Unde oportet huius cognitionis supernaturalis aliquam inchoationem in nobis fieri; et hoc est per fidem". – Q. d. *deverit.* q.14, a.2.

<sup>3</sup> Отметим здесь терминологическое разнообразие в описании первопринципов и способов их существования в нашей природе: *prae existentia*, *inchoatio*, *praesti tutoa natura*, *naturaliter in dita* и т.п.

<sup>4</sup> W. Metz. *Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin.* – Hamburg: Felix Meiner, 1998. – s.16.

<sup>5</sup> "Species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus". – STh. I, q. 85, a. 2.

<sup>6</sup> "Intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium obiectum intellectus" – STh. I, q.85, a.5.

<sup>7</sup> О том, что такое подозрение может возникнуть при чтении некоторых фрагментов (например, STh. I, q.85, a.2, ad 1) говорит и Норман Крещман. – N. Kretzmann. *Philosophy of Mind* // N. Kretzmann, E. Stump (ed.). *The Cambridge Companion to Aquinas.* – Cambridge: Cambridge UP, 1993. – p.138.

<sup>8</sup> "Intellectus noster... intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia". – STh. I, q.86. a.1.

<sup>9</sup> "Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata". – STh. I, q.86. a.1.

смаstrивает *spesiesintelligibilis* в двух аспектах: в (1) онтологическом аспекте интеллигибельный вид является сущностью, которая пребывает в интеллекте и имеет единичное бытие, а в (2) эпистемическом аспекте интеллигибельный вид указывает на определенное когнитивное содержание, имеющее универсальный статус (*quidditasrei*). Когда св. Фома говорит, что *spesiesintelligibilis* – это то, с помощью чего мы познаем конкретную вещь, он имеет в виду аспект (1), то есть интеллигибельный вид как подобие (*similitudo*) вещи. Когда же он утверждает, что *spesiesintelligibilis* – это собственный объект познания, он имеет в виду аспект (2), интеллигибельный вид как *similitudo* и *quidditas* вещи. Например, (1) интеллектуальный образ вот этой розы (ее идея<sup>1</sup>) существует в моем сознании (интеллекте) наряду с другими интеллектуальными образами (например, у меня в сознании сейчас, кроме идеи розы, наличествует также идеи стеклянной вазы, стола, окна, солнечного света и т.п.). Онтологический статус идеи – быть единичным интеллектуальным актом в моем сознании. Например, интеллектуальные акты Хи Y(идеи розы и стеклянной вазы) существуют в моем сознании, когда я познаю вещи аи b(например, вот эту розу в этой стеклянной вазе). В то же время, (2) идея розы в моем сознании (как единичный ментальный акт) указывает на определенное когнитивное содержание (*quidditas* розы). И тогда речь идет не просто об интеллектуальном (ментальном) акте, а об интеллектуальном акте с определенным содержанием (имеющим универсальный статус). Оба аспекта идеи относятся к той же самой индивидуальной вещи (к вот этой розе, что стоит в стеклянной вазе у меня на столе).

Наиболее ясно это учение о двух аспектах *spesiesintelligibilis* выражено в "Диспутационных вопросах об истине"<sup>2</sup>. Интеллигибельный вид и вещь соотносятся между собой согласно сущности. То есть их идентичность – это идентичность в аспекте сущностной формы. Интеллигибельный вид – это и есть сущность вещи, которая имеет специфический (интеллигибельный) способ существования. Поэтому *spesiesintelligibilis* – это не отражение или репрезентация вещи<sup>3</sup>. Наше по-

знание собственным и первичным образом постигает внешние конкретные вещи и события с помощью когнитивных средств (чувственных видов, фантазм и интеллектуальных видов), и лишь вторичным образом познает эти когнитивные средства. Св. Фому можно было бы назвать репрезентационистом только в том случае, если бы он утверждал, что наше познание первичным образом постигает внутренние когнитивные сущности и лишь вторичным образом – сами вещи внешнего мира<sup>4</sup>.

#### 4. Специфика Аквинатового реализма

Чаще всего исследователи говорят о реализме св. Фомы. Безусловно, есть все основания называть эпистемологию Аквината реалистической. Но при этом важно прояснить специфические черты этого реализма.

Как я пытался показать выше, реализм св. Фомы – это не эмпиризм, скорее всего – не апостериоризм и уж точно не репрезентационизм. Далее, реализм Аквината не является теорией непосредственного знания о единичных вещах и событиях. Как раз эти вещи и эти события мы знаем опосредованно, с помощью и посредством интеллигибельных видов. Иными словами, мы познаем индивидуальные вещи посредством универсальных структур. Конечно, такой подход порождает ряд вопросов. Если реальный мир состоит из индивидуальных вещей и событий, то каков онтологический статус интеллигибельных видов? Ведь если мы непосредственно познаем именно интеллигибельные виды, то возникает подозрение, что св. Фома исповедует уточненную теорию идеализма. Как понимать тезис, что индивидуальные вещи являются носителями нематериальных и универсальных видов? Почему реальный мир по своей внутренней структуре оказывается интеллигибельным? Откуда у нашего интеллекта способность выявлять и познавать эту интеллигибельную структуру? Откуда, наконец, мы знаем, что создаваемые нами интеллигибельные виды (идеи) дают нам адекватный образ реального мира?

Возьмем, например, вот эту розу на столе. Она освещена солнечным светом, и в этом смысле можно сказать, что роза материально воспринимает форму света. Точно также, как зажженная свеча воспринимает форму огня или окрашенный в красный цвет белый лист бумаги воспринимает форму красного (если Мария пишет акварелью красную розу в стеклянной вазе). Перед нами примеры физической каузальности, когда индивидуальная вещь а, обладающая формой X, воспринимает материальным образом форму Yпод воздействием другой вещиb. При этом роза освещается светом, свеча загорается и плавится

<sup>1</sup> Конечно, нужно иметь в виду, что понятие идеи и интеллигибельного образа в эпистемологии Аквината не тождественны, но я употребляю здесь термин "идея", чтобы упростить понимание. Особенности Аквинатовой теории идей я рассматриваю подробно в: А. Баумейстер. Тома Аквинский: вступ до мышления. Бог, буття і пізнання. – Київ: Дух і літера, 2012. – с.327-341.

<sup>2</sup> См. Q. d. *deverit.* q. 10, a. 4. См. также *Super Sent. lib. 2 d. 17, q. 2, a. 1 ad 3*: "Species intellecta potest dupliciter considerari: aut secundum esse quod habet in intellectu, et sic habet esse singulare; aut secundum quod est similitudo talis rei intellectae, prout ducit in cognitionem ejus; et ex hac parte habet universalitatem".

<sup>3</sup> Удачно описал позицию Аквината Энтони Кенни: всякое мышление осуществляется с помощью идей, но неправильно утверждать, что все наше мышление – это мышление об идеях. –А. Kenny. *Aquinas on Mind.* – London – New York: Routledge, 1993. – p. 105.

<sup>4</sup> D. Perler. *Theorien der Intentionalität im Mittelalter.* – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004. – s.83.

под влиянием огня, а белый лист бумаги окрашивается в красный цвет.

Но интеллектуальное познание, как мы помним, это восприятие материальной (единичной) вещи нематериальным образом. Когда я обращаю свое внимание на освещенную розу, когда я смотрю на горящую свечу или слежу за тем, как Мария акварелью пишет розу, у меня возникают чувственные образы розы, свечи и натюрморта, на основании которых я образую фантазмы и интеллектуальные виды этих вещей. Я воспринимаю формы розы и свечи нематериальным образом. А формы, воспринятые мною нематериально, существуют во мне интенциональным или духовным образом<sup>1</sup>. Познавательное отношение субъекта *S* к вещи Осостоит как раз в том, что *S* воспринимает форму *O*в модусе интенционального бытия (*esse intentionale*), которое отличается от естественного бытия (*esse naturale*). Важно отметить, что интенциональным бытием обладают не только интеллектуальные, но также и чувственные виды (*species sensibilis*). Когда *S* воспринимает форму *O*, то в самом *S* происходит не материальное, а духовное изменение (*immutatio spiritualis*)<sup>2</sup>. Когда Мария пишет розу и кистью наносит на белый лист бумаги красные мазки, то в белой бумаге происходит естественное изменение (*immutatio naturalis*). Когда же я наблюдаю за работой Марии, когда я рассматриваю написанный ею натюрморт, во мне происходит духовное изменение.

Учитывая то, что наше познание связано с чувственностью, необходимо различать, по крайней мере, два способа интенциональных отношений *S* к *O*. Когда (1) акт чувственного восприятия направляется на форму воспринимаемой вещи с ее индивидуальными характеристиками, то результатом будет представление этой формы в фантазме. А когда (2) интеллектуальный акт направляется на форму познаваемой вещи, то результатом будет представление ее посредством интеллигибельного вида, без каких-либо индивидуальных особенностей, только в ее универсальном аспекте<sup>3</sup>. Учение об интенциональном бытии помогает нам ответить на часть поставленных в начале этого параграфа вопросов. Ответить на другую часть вопросов можно только при условии, если мы примем во внимание метафизику Аквината, а также ряд его теологических тезисов.

На вопрос, почему реальный мир по своей внутренней структуре оказывается интеллигибельным, ответ такой: потому что в Божественном уме содержатся рациональные основания всех вещей<sup>4</sup> и потому что каждая созданная Бо-

гом вещь определенным образом причастна ("по подобию") сущности Бога<sup>5</sup>. Иными словами: *species* каждой вещи, это конкретное воплощение вечного замысла и плана Творца. Если обыгрывать зрительные коннотации термина "*species*", то можно сказать, что каждая субстанция является отражением божественной идеи. Тот факт, что мир интеллигибелен (имеет смысл и познаваем) объясняется тем, что этот мир – творение Бога.

На вопрос, откуда у нашего интеллекта способность выявлять и познавать интеллигибельные структуры реального мира, можно ответить так: мы одарены интеллектом, который может преобразовывать чувственные данные и создавать интеллигибельные виды. Аквинат говорит о "свете активного интеллекта"<sup>6</sup>. Обладание такой интеллектуальной способностью – это специфическое свойство человеческого бытия. Ответы на оба вопроса (об интеллигибельности мира и нашей способности познавать мир) предполагают платоновскую теорию причастности (*participatio*), переосмысленную и развитую Аквинатом в свете христианского учения. Все творение причастно Богу соответственно своей онтологической структуре (согласно мере совершенства). А человек, как разумное творение, причастен Богу наиболее совершенным образом, так как одарен разумом и волей. Свет нашего активного интеллекта причастен свету Божественного интеллекта. То, что мы способны создавать интеллигибельные виды, составляет своеобразную аналогию божественному творению. Только мы не творим познаваемые нами вещи, а как бы вычитываем вложенный в них смысл. Ведь чтение – это активный процесс, собирающий множество знаков в осмысленное предложение.

Аквинат отрицает, что идеи существуют отдельно от вещей (под влиянием Аристотеля он приписывает такую теорию идей Платону). Идеи существуют или (1) в божественном уме, или (2) в индивидуальных вещах или в (3) человеческом интеллекте. Типы существования идей (1) и (3) являются различными модусами *esse intentionale*, а тип существования идей (2) является модусом *essenaturale*. То есть, с одной стороны, Аквинат допускает существование идей (в трех обозначенных нами модусах), но, с другой стороны, эти идеи, согласно его учению, являются или интенциональными сущностями<sup>7</sup>, не обладающими самостоятельным бытием, или идеями в индивидуальных вещах.

<sup>5</sup> "Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem". – STh. I, q.15, a.2.

<sup>6</sup> STh. I, q.84, a.6 ad 1.

<sup>7</sup> Например, Бартоломей Керешь говорит, что idee "są jedynie bytami intencjonalnymi". – B. Kiereś. Idee jednostkowe jako racje poznania rzeczy realnych // Sw. Tomasz z Akwinu. Deideis. Oideach. – Lublin: KUL, 2006. – s.235.

<sup>1</sup> Sent. De anim. II, 24.

<sup>2</sup> STh. I, q.78, a.3.

<sup>3</sup> D. Perler. Theorien der Intentionalität im Mittelalter. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004. – s.76.

<sup>4</sup> "In mente divinae sint propriae rationes omnium rerum". – STh. I, q.15, a.2.

Теперь настало время вернуться к вопросу о реализме Аквината. Для начала несколько уточнений. Вплоть до XVIII века под термином "реализм" понимали философскую теорию, согласно которой реально существуют не только единичные вещи (эта роза и этот красный цвет), но также и так называемые универсалии (роза вообще и красный цвет как таковой). В этом смысле Аквината можно назвать умеренным реалистом, так как он отрицает реальное существование универсалий вне индивидуальных вещей, но признает существование универсалий вне нашего сознания. С XVIII века под "реализмом" начинают понимать философскую теорию, согласно которой существует действительность вне нашего сознания (метафизический реализм) и у нас есть познавательный доступ к этой действительности (эпистемологический реализм). Можно сказать и по-другому: согласно реалистической установке фундаментальные структуры реальности даны нам как таковые (*per se*) и определяют структуры нашего сознания и языка. Сегодня дискуссии между реалистами и анти-реалистами вновь актуальны. Но в результате этих дискуссий было сформулировано столько различных типов реализма и анти-реализма, что дать какое-то единое и окончательное определение термину "реализм" не представляется никакой возможностью<sup>1</sup>.

Приписывая св. Фоме реализм, мы прежде всего должны себя спросить: какой именно реализм? Каковы специфические черты реализма Аквината? Ведь просто говоря об Аквинате как реалисте, мы рискуем ограничиться лишь банальными утверждениями, имеющими минимальную объяснительную силу<sup>2</sup>. Употребляя же термин "реализм" в современном (а не в средневековом) значении, мы и вовсе утрачиваем возможность отличать эпистемологическую позицию св. Фомы от позиции, например, Уильяма Оккама<sup>3</sup>. Если же говорить о специфике Аквинатового эпистемоло-

гического реализма, то важно учесть все те аспекты, которые я пытался исследовать выше.

Реализм св. Фомы предполагает определенную теорию интенционального бытия. Этот реализм нельзя назвать прямым или непосредственным реализмом, так как мы познаем индивидуальные вещи не прямо, а посредством идей (интеллигибельных видов). Такой реализм имеет дискурсивную природу: наш интеллект создает предметы познания, структурируя и преобразуя многообразие чувственных данных<sup>4</sup>. А это значит, что Аквинатова версия реализма не допускает интуитивного интеллектуального познания единичных вещей (в отличие от Дунса Скота и Уильяма Оккама)<sup>5</sup>. Реализм Аквината предполагает определенную теорию тождества, основанную на ряде метафизических предпосылок. Согласно этой теории тождества между идеями (интеллигибельными видами) нашего интеллекта и формами индивидуальных вещей существует отношение тождества (известная изоморфность). Идея (*species*) розы, которую образует мой интеллект, и форма вот этой конкретной розы, это та же самая форма, которая существует различным способом (в моем интеллекте и в этой конкретной вещи)<sup>6</sup>. Кроме того, реализм Аквината предполагает сильный экстерналистский тезис: человеческий интеллект может образовать идею только благодаря его отношению к внешнему предмету или вещи<sup>7</sup>. Наконец, реализм св. Фомы имеет явные теологические коннотации. Идея розы существует не только в этом вот конкретном цветке и не только в моем или вашем интеллекте. Эта идея как творческий прообраз пред-существует в божественном уме. И то, что роза обладает интеллигибельным содержанием (формой), а мы можем познать это

<sup>1</sup> Хороший обзор существующих позиций реалистов и анти-реалистов дан Тадеушем Шубкой: T. Szubka. *Realizm i antyrealizm* // Sebastian Tomasz Kołodziejczyk (red.). *Przewodnik po metafizyce*. – Kraków: WAM, 2011. – s.519-548. См. также мою критику "внутреннего реализма" Хилари Патнема: А. Баумейстер. *Буття і благо*. – Вінниця: Т.П. Барановська, 2014. – с.29-49.

<sup>2</sup> Указанное обстоятельство порождает, например, у Филиппа-Андре Хольцера определенный скепсис относительно попыток прилагать к мышлению Аквината различные "этикетки" (*labels*). – Ph.-A. Holzer. *Why Thomists Should Present Themselves as Anti-realists* // Michał Paluch and Piotr Lichacz (ed.). *Dominicans and the Challenge of Thomism*. – Warszawa: Instytut Tomistyczny, 2012. – p.225.

<sup>3</sup> Как верно замечает Доминик Перлер, Оккам исходит из реалистической предпосылки, что существуют индивидуальные субстанции с индивидуальными свойствами, которые независимы от наших познавательных способностей. – D.Perler. *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*. – Frankfurt am Main: Klostermann, 2006. – s.223. Иными словами, если употреблять термин "реализм" в средневековом значении, тогда позиция Аквината отлична от позиции Оккама в вопросе об универсалиях. Но если употреблять "реализм" в современном значении (утвердившемся в XVIII веке), тогда различия между этими мыслителями почти стираются.

<sup>4</sup> J. F. Boler. *Intuitive and abstractive cognition* // *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Ed. Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg. – Cambridge: Cambridge University Press, 1982. – p.476-477.

<sup>5</sup> См. W. Goris. *Anthropologie und Erkenntnislehre* // Andreas Speer (Hrsg.). *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen*. – Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2005. – s.135.

<sup>6</sup> Доминик Перлер говорит, что эта теория тождества основана на трех метафизических предпосылках или главных тезисах:

- (1) Тезис гилеморфизма: существуют общие формы, которые связаны с материей и являются конститутивными элементами вещей или предметов.
  - (2) Тезис универсализма: формы универсальны, но могут индивидуализироваться благодаря их связи с конкретной материей и могут существовать во многих индивидуальных вещах или предметах.
  - (3) Тезис многообразных способов существования: формы могут существовать не только индивидуализированным способом в материальных предметах, но также могут существовать универсальным образом в интеллекте (во многих интеллектах).
- D.Perler. *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*. – Frankfurt am Main: Klostermann, 2006. – s.141.

<sup>7</sup> "Actus cognitionis se extendit ad ea quae sunt extra cognoscentem: cognoscimus enim etiam ea quae extra nos sunt" – ST.I, q.84, a.2.



содержание, предполагает учение о творении мира мудрым Творцом. Но мы не имеем доступа к идеям Бога напрямую. Эти идеи также не сообщаются нам Богом в акте иллюминации. Познавать замыслы (и идеи) Бога в нашем нынешнем состоянии мы можем только посредством творений, посредством познания вещей и процессов, существующих вне нашего сознания. Такая эпистемологическая позиция оставляет человеку пространство для свободы и открывает для него перспективу веры. Эпистемологический реализм по версии Аквината позволяет нам осознать важную истину: естественное познание (и весь круг наук, связанных с этим познанием) – это только часть человеческих задатков и возможностей. Мы призваны еще и к чему-то большему. К чему именно? Об этом нам сообщает Бог в Откровении. И об этом говорит нам опыт веры.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Баумейстер Андрій. Буття і благо. – Вінниця: Т.П. Барановська, 20014. – 418 с.
2. Баумейстер Андрій. Тома Аквінський: вступ до мислення. Бог, буття і пізнання. – Київ: Дух і літера, 2012. – 408 с.
3. Лекторский Владислав. Эмпиризм // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – Москва: Канон, 2009. – с.1148-1149.
4. Свежавский Стефан. Святой Фома, прочитанный заново // Символ. – № 33, Июль 1995. – с.7-184.
5. Aertsen Jan A. Thomas von Aquin. Alle Menschen verlangen von Natur nach Wissen // Theo Kobusch (Hrsg.). Philosophendes Mittelalters. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000. – s.186–201.
6. Alston William P. Empiricism // Edward Craig (Ed.). The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy. – London – New York: Routledge, 2005. – p.221.
7. Boler John F. Intuitive and abstractive cognition // The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. Ed. Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg. – Cambridge: Cambridge University Press, 1982. – p.460–478.
8. Goris Wouter. Anthropologie und Erkenntnislehre // Andreas Speer (Hrsg.). Thomas von Aquin: Die *Summa theologiae*. Werkinterpretationen. – Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2005. – s. 125–140.
9. Hamlyn David W. Empiricism // Donald M. Borchert (Ed.). Encyclopedia of Philosophy. – Vol.3. – Detroit: Thomson Gale, 2006. – p.213-221.
10. Heinzmann Richard. Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken. – Stuttgart: Kohlhammer, 1994. – 281 s.
11. Holzer Philippe-André, OP. Why Thomists Should Present Themselves as Anti-realists // Michał Paluch and Piotr Lichacz (ed.). Dominicans and the Challenge of Thomism. – Warszawa: Instytut Tomistyczny, 2012. – p.225-233.
12. Kenny Antony. Aquinas on Mind. – London – New York: Routledge, 1993. – 182 p.
13. Kiereś Bartłomiej. Idee jednostkowe jako racje poznania rzeczy realnych // Sw. Tomasz z Akwinu. De ideis. O ideach. – Lublin: KUL, 2006. – s.233-249.
14. Kretzmann Norman. Philosophy of Mind // N. Kretzmann, E. Stump (ed.). The Cambridge Companion to Aquinas. – Cambridge: Cambridge UP, 1993. – p.128–159.
15. Krąpiec Mieczysław Albert. Dzieła II. Realizm ludzkiego poznania. – Lublin: Wydawnictwo KUL, 1995. – 664 s.
16. Laporte Jean. Le rationalisme de Descartes. – Paris : PUF, 2000. – 508 p.
17. MacDonald Scott. Theory of knowledge // N. Kretzmann, E. Stump (ed.). The Cambridge Companion to Aquinas. – Cambridge: Cambridge UP, 1993. – p.160-194.
18. Marciszewski Witold. Empiryzm, racjonalizm, irracjonalizm po przełomach naukowych XX wieku // Renata Ziemińska (red.). Przewodnik po epistemologii. – Kraków: WAM, 2013. – s.423-453.
19. Metz Wilhelm. Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. – Hamburg: Felix Meiner, 1998. – 276 s.
20. Mondin Battista. Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino. – Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1991. – 673 p.
21. Muck Otto. Apriori, Evidenz und Erfahrung // Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner. – Freiburg: Herder, 1964. – s.85-96.
22. Perler Dominik. Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter. – Frankfurt am Main: Klostermann, 2006. – 443 s.
23. Perler Dominik. Theorien der Intentionalität im Mittelalter. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004. – 436 s.
24. SaporitiKatia. Empirismus//StefanJordanundChristianNimtz (Hrsg.). Lexikon Philosophie. Hundert Grundbegriffe. – Stuttgart: Reclam, 2011. – s.73-75.
25. Schönberger Rolf. Thomas von Aquin zur Einführung. – Hamburg: Junius, 1998. – 178 s.
26. Sokółowski Wojciech. Empiryzm // Powszechna encyklopedia filozofii. Tom 3. – Lublin, 2002. – s.142-147.
27. Swieżawski Stefan. Święty Tomasz z Akwinu. Traktat o człowieku. – Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2000. – 768 + 91 s.
28. Szubka Tadeusz. Realizm i antyrealizm // Sebastian Tomasz Kołodziejczyk (red.). Przewodnik po metafizyce. – Kraków: WAM, 2011. – s.519-548.
29. Vries Joseph. Kantische und thomistische Erkenntnistheorie // Kant und die Scholastik heute. – Pullach bei München, 1955. – s.1-34.
30. Weissmahr Béla. Ontologie. – Stuttgart: Kohlhammer, 1991. – 182 s.
31. WippelJohnF. MetaphysicalThemesinThomasAquinasII. – Washington: The Catholic University of America Press, 2007. – 316 p.
32. Wolterstorff Nicholas P. Empiricism // Audi R. (Ed.). The Cambridge Dictionary of Philosophy // Robert Audi (General Editor). – Cambridge: Cambridge University Press, 1999. – p.262-263.
33. Zimmermann Albert. Thomas lesen. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 2000. – 296 s.

**Баумейстер А. О. Реальність і сенс: дискусійні питання епістемології Аквіната. У статті розглянуто декілька дискусійних питань, пов'язаних з епістемологією Аквіната. Ці питання пов'язані у такий спосіб, що можна говорити про різні аспекти єдиної проблеми. Чи вважати епістемологію Томи різновидом емпіризму? Чи припускає Аквінат апріорне пізнання? Чи можна стверджувати, що епістемологія Томи є витонченою версією репрезентаціонізму? Без ясних та визначених відповідей на ці питання дуже складно говорити про характер та особливості реалістичної філософії Аквіната.**

**В. В. Ильин**

*доктор философских наук*

## "АНАЛИТИЧЕСКИЙ НАРРАТИВ" КАК МЕТОД ПОЗНАНИЯ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ

*В статье исследуется проблема современных методологических дискурсов в анализе социальной истории и экономической деятельности. Акцентируется внимание на методе "аналитического нарратива", который способствует построению четкой теоретической концепции. Подчеркивается роль культурного и институционального факторов в реализации задач, поставленных субъектами общественного процесса.*

**Ключевые слова:** методология, институт, аналитический нарратив, культура, исторический нарратив, теоретико-игровая модель.

**Постановка проблемы.** Для развития культуры методологического мышления важное значение имеет тщательный анализ научного творчества отдельных авторов, представляющих перспективное направление социально-философских исследований. В этом контексте большой интерес представляют идеи А. Грейфа, получившие в последние десятилетия в западном философско-экономическом сообществе большой резонанс. Свою методологию он позиционирует как сравнительный и исторический институциональный анализ. Истоки данного подхода коренятся в исследовательской программе, получившей название "аналитический нарратив". Этот термин означает, что конечным результатом анализа того или иного исторического факта выступает повествование, где событийный ряд выстраивается, исходя из выбранной теоретической концепции. Как правило, таким основанием служат теория рационального выбора и теория игр, а объектом исследования – институциональные структуры, которые либо были специально созданы, либо спонтанно сложились для решения тех или иных проблем. В данном случае "исторический факт" понимается в широком смысле и может включать развитие явления в долгосрочном периоде. Исторический нарратив – повествование о прошлом как хронологически-последовательное описание и интерпретация событий без стремления выявить породившие их причины. Исследователи, использующие данный метод, считают теорию рационального выбора наилучшим подходом, поскольку она позволяет формулировать предположения и тем самым не просто рассказывать истории, а продуци-

ровать историческое знание, поддающееся обобщению и фальсификации. Теоретизирование в рамках аналитического нарратива может опираться и на другие предпосылки с использованием "эволюционных игр" и "теории игр" [1].

**Изложение основного материала.** Технологическое исследование в рамках аналитического нарратива заключается в следующем. Выбирается конкретная историческая ситуация. Затем на основе анализа исторических документов и литературы идентифицируются ключевые игроки, их цели, предпочтения, правила, которые структурируют поведение игроков, выбранные ими стратегии и, наконец, исходы взаимодействия. После этого для интерпретации данной проблемной ситуации по индукции конструируется контекстно-специфическая теоретико-игровая модель, задача которой – выразить существо проблемы и показать, каким образом выявленные исходы или события могли развиваться как равновесные решения в игре. Модели строятся исходя из принципа зависимости от траектории предшествующего развития, когда "последовательность событий важна с точки зрения выявления механизма причинности" [2, с. 102].

На следующем этапе поведение "игроков" анализируется в рамках построенной модели методом дедукции, то есть на основе модели делаются предсказания относительно ненаблюдаемых, а, следовательно, не учтенных в ней компонентов института. Эти предсказания сравниваются с историческими данными. Совпадение теоретических предсказаний с характеристиками реальности означает, что построенная модель верна, несовпадение ведет к корректировке модели и новому сравнению с историческим контекстом. Верифицируя теоретические идеи с помощью исторических реалий, исследователь переходит от известных данных к модели и обратно до тех пор, пока модель не будет отражать реальность. После этого модель может быть использована для широких выводов и обобщений. Если совпадения не удастся достичь, то теория отвергается.

Не все исторические события поддаются анализу с помощью аналитического нарратива. Критериями для отбора кейсов служит возможность выявить каузальные взаимосвязи (важнейший критерий), построить модель и распространить



сделанные обобщения на другие кейсы. Достоинство данного метода в том, что он позволяет выявить "механизмы причинности, даже если они на первый взгляд неочевидны, дает возможность построить модели с достаточно небольшим количеством экзогенных факторов и проследить, как изменение величины этих факторов может влиять на институциональное равновесие" [2, с. 103].

Можно сказать, что логика и инструментарий аналитического нарратива практически полностью совпадают с логикой и инструментарием сравнительного институционального анализа. Отличие заключается в объекте исследования: в аналитическом нарративе акцент делается преимущественно на существовавших в прошлом политических и социальных институтах, а в сравнительном институциональном анализе – на современных экономических. Внимательное рассмотрение показывает, что исследовательская стратегия сравнительного и исторического институционального анализа, в сущности, не отличается от стратегии аналитического нарратива и сравнительного институционального анализа. Она состоит из следующих этапов. На первом проводится индуктивный эмпирический анализ, в ходе которого на основе исторических документов исследуются институты, предназначенные для решения одних и тех же проблем, их историческое прошлое, возникновение, механизмы устойчивости и изменчивости, то есть выявляются стратегии игроков. На втором этапе эти институты сравниваются в пространстве и во времени. На третьем этапе для интерпретации данной ситуации строится эксплицитная контекстно-специфическая теоретико-игровая модель и на ее основе делаются предсказания о ненаблюдаемых компонентах института и поведении игроков. Наконец, предсказания тестируются на основе тех же самых исторических документов [6, с. 914].

Новизна подхода А. Грейфа заключается в оригинальной трактовке ряда основополагающих понятий, в частности понятий "транзакция" и "институт". Транзакция выступает базовой единицей институционального анализа. Под ней понимается действие, связанное с передачей некоей сущности (entity): товара, эмоции, мнения, информации и т. п. – от одной социальной единицы к другой. Уточняя "теорию институтов", А. Грейф обратил внимание на то, что некоторые "правила игры" могут быть обусловлены существующими технологиями, следовательно, институты нужно понимать как "нетехнологические ограничения". Институты рассматриваются как равновесия в типовой повторяющейся координационной игре, то есть как стратегии, доказавшие свою способность обеспечивать успех экономических агентов, которые им следуют. Это нетехнологические ограничения, структурирующие по-

вторяющиеся взаимодействия между людьми. Признается, что институты не монолитны, а представляют собой систему созданных людьми взаимосвязанных элементов, которые обеспечивают когнитивные, координационные, нормативные и информационные микроосновы поведения индивидов. Сначала в состав институтов включались два элемента: культурные представления и организации. В более поздних трактовках в структуре институтов выделяются четыре созданных людьми элемента: представления, организации, правила и нормы. Правила и организации – это наблюдаемые компоненты института, а нормы и представления – нет. Правила А. Грейф трактует как правила игры. Организации имеют двойственную природу и в зависимости от контекста выступают либо как элемент института, либо как институт [6, с. 915].

Понятие "представления" делятся на две группы: интернализированные и поведенческие. Интернализированные представления отражают знания об окружающем мире в форме когнитивных (ментальных) моделей, с помощью которых человек понимает и объясняет реальность. Такие представления могут непосредственно мотивировать поведение на индивидуальном уровне. Например, в эпоху меркантилизма (16–18 вв.) существовало представление, что международная торговля – это игра с нулевой суммой. Результатом была соответствующая торговая политика. Поведенческие представления рациональны и отражают "ожидания индивидов относительно действий других субъектов в различных непредвиденных обстоятельствах", например, ожидание наказания за нарушение правил дорожного движения" [2, с. 105].

Кроме интернализированных и поведенческих представлений А. Грейф выделяет также "культурные представления" – совместно разделяемые идеи и мысли, регулирующие взаимодействия между индивидами, а также между ними, их ценностями и другими группами людей. Культурные представления становятся общеизвестными в процессе социализации, когда происходят унификация, поддержание и коммуникация культуры. Если правила, нормы и представления оказывают влияние на поведение, то они институционализируются, то есть входят в состав института, в противном случае они не являются элементами института. Поскольку концепция А. Грейфа разработана с использованием теоретико-игрового инструментария, то в ней рассматриваются только самоподдерживающиеся институционализированные правила и представления. "Самоподдержание" означает, что демонстрируемое поведение воспроизводит, а не отвергает существующие представления и не разрушает нормы, которые мотивировали данное

поведение. Каждый индивид, думая и веря, что другие будут следовать установившимся правилам, считает для себя наилучшей стратегией поступать подобным образом [5, с. 130].

Следовательно, институт – это система правил, представлений, норм и организаций, которые совместно порождают регулярность социального поведения. По мнению А. Грейфа, представления в составе институтов играют более важную роль, чем правила. Элементы, составляющие институт, экзогенны по отношению к отдельному индивиду в том смысле, что один индивид в одностороннем порядке не может их изменить. Таким образом, институт выступает как "совокупность когнитивных, координационных, информационных и нормативных социальных элементов, которые, совместно санкционируя, направляя и мотивируя (социальное) поведение, порождают его регулярность" [5, с. 131].

Среди различных исторических сюжетов, рассматриваемых А. Грейфом, наиболее востребованным оказался анализ организации торговых операций в Средиземноморье магрибинскими и генуэзскими купцами в эпоху средневековья. Магрибинцы – группа купцов-евреев, эмигрировавших в середине десятого века н. э. из Ирака в Северную Африку и поселившихся преимущественно в Тунисе. В историко-экономической литературе это один из немногих примеров серьезного сравнительного анализа двух исторических эпизодов с применением теоретического инструментария. В XI–XII вв. магрибинцы и генуэзцы были активны главным образом в западном бассейне Средиземного моря и торговали преимущественно текстильными изделиями, предметами роскоши, пряностями. Средиземноморская торговля на дальние расстояния к этому времени стала строиться с широким привлечением агентов, которые сопровождали морские перевозки товаров, находили покупателей, вели переговоры, заключали контракты на покупку и обеспечивали безопасность расчетов. Однако асимметрия информации и отсутствие прямого мониторинга существенно повышали риск неконтролируемого поведения со стороны агентов. Для решения этих проблем магрибинские и генуэзские купцы нашли соответствующие организационные механизмы, структура которых, согласно концепции А. Грейфа, предопределялась типом культуры. Магрибинцы имели коллективистскую культуру, поскольку восприняли ценности иудаизма и мусульманского общества, в частности принцип взаимной ответственности членов общины и самой общины за каждого из ее членов. Для генуэзских купцов-христиан была характерна индивидуалистическая культура.

На основе анализа документов А. Грейф установил, что сообщество магрибинцев было зам-

кнуто и выстроено горизонтально, образуя неформальную сеть. Большинство агентских отношений опирались на неформальные, юридически не оформленные контракты. Деловые ассоциации создавались в основном либо как "формализованная дружба" (формальный контракт не заключался, и купцы оказывали друг другу агентские услуги, не используя при этом денежных расчетов), либо в форме партнерств (стороны заключали формальное соглашение, инвестировали в коммерцию капитал и труд и делили прибыль пропорционально вложенному капиталу). В случае нарушения договоренностей купцы не прибегали к судебным процедурам, а использовали частный порядок улаживания конфликтов, а именно систему коллективного наказания – виновный предавался остракизму со стороны всех членов коалиции [2, с. 107].

Анализ показал, что у генуэзцев индивидуалистические культурные представления привели к обществу с вертикальной социальной структурой и относительно низкой плотностью коммуникаций. Агентские отношения были выстроены иерархически: существовал "класс" купцов и "класс" агентов. При этом агентом мог стать и генуэзец. В противоположность магрибинцам, генуэзцы предпочитали контракты типа комманды: одни вносили капитал, другие – труд, непосредственно осуществляя заморские операции. Генуэзцы отказались от практики заключения контракта в форме рукопожатия и разработали обширную правовую систему для регистрации и защиты контрактов. Юридическая система обеспечивала официальную регистрацию контракта, в котором были точно оговорены минимальная прибыль, а также меры наказания агента в случае его недобросовестности. Механизм защиты контракта базировался на двусторонней системе наказания посредством судебной процедуры. Каждый реагировал только в том случае, когда нарушались его личные интересы.

На основе предварительного анализа источников А. Грейф выдвинул гипотезу о том, что институциональным решением проблемы агентских отношений у генуэзцев стали двусторонние контрактные отношения и двусторонняя репутация, а у магрибинцев – институт многосторонней репутации. В центре этого института находилась "коалиция" – организация обладавших особой социальной идентичностью торговцев, которые имели общую информацию о поведении агентов в прошлом. Коалиция функционировала на основе многосторонней репутации с использованием коллективного наказания. Механизм коллективного наказания был таким: если кто-нибудь из агентов обманывал своего принципала хотя бы один раз, он больше не получал от купцов из коалиции ни одного поручения – никто из членов группы не нанимал агента с

запятнанной репутацией. Таким образом, репутация имела экономическую ценность, которая утрачивалась при нарушении контракта.

Для верификации данной гипотезы была построена контекстно-специфическая теоретико-игровая модель, которая позволяет сделать предсказания относительно деловой практики при использовании того или иного экономического института, а следовательно, идентифицировать и объяснить природу специфических нерыночных экономических институтов, которые использовались в конкретном историческом эпизоде. Сравнение результатов моделирования с историческими документами позволило реконструировать экономическое поведение "игроков", а на его основе культурные представления: коллективистские у магрибинцев и индивидуалистические у генуэзцев. Так, магрибинцы не учреждали семейных фирм, сыновья вели бизнес самостоятельно, а капитал отца после его смерти делился между ними. Таким образом, наследовался не семейный бизнес, а членство в коалиции и репутация предков. Индивидуалисты-итальянцы активно создавали семейные фирмы (в форме юридического партнерства), хотя ранее отношения членов семьи в бизнесе строились как у магрибинцев. Следовательно, индивидуалистический тип культуры и "вертикальный характер" социальной структуры проявлялись и в формах деловых ассоциаций, посредством которых реализовались агентские отношения [2, с. 108–109].

Отсюда вывод о более высокой эффективности индивидуалистической системы в долгосрочной перспективе. Первый довод: к началу XII в. магрибинцы были вытеснены итальянцами из Средиземноморья и стали вести торговлю в Индийском океане, пока в конце XII в. не исчезли с исторической сцены. В качестве второго довода А. Грейф приводит очевидное, с его точки зрения, сходство общественной организации магрибинцев с современными развивающимися странами, демонстрирующими коллективистские начала, а генуэзской – с развитым индивидуалистическим Западом [6].

На работы А. Грейфа о культурных представлениях магрибинских и генуэзских купцов опираются исследователи проблем социального капитала, общей теории институтов, а также институциональных изменений, культурного и экономического роста. Коалиция магрибинских торговцев рассматривается как важнейший пример социальной сети, способствующей формированию социального капитала, который в отсутствие формальных институтов необходим для осуществления рыночного обмена в развивающейся экономике. Считается, что причины преуспевания генуэзцев и краха магрибинцев коренятся в их культурных характеристиках.

Как подчеркивает А. Грейф, его работа может восприниматься по-разному. Одни прочтут книгу как изложение теории экономических и политических институтов с использованием исторических кейсов для иллюстрации отдельных теоретических положений. Для других она будет сравнительным исследованием институциональных основ рынков и государства в эпоху европейского и мусульманского средневековья, которое способствует пониманию данных исторических ситуаций в их динамике. Третьи сделают акцент на взаимосвязи между развитием институтов и культурной и социальной эволюцией, увидят призыв к включению культурных и социальных факторов в институциональный анализ. Некоторые найдут подтверждение необходимости и возможности использовать теоретико-игровой подход в эмпирическом анализе институтов, а для кого-то это будет исследование в рамках социальной истории. Сам ученый считает свою работу попыткой лучше понять конкретные исторические эпизоды и на основе этого анализа раскрыть сущность институтов и их роли в обществе в целом [5, с. 26].

Таким образом, культурные представления и – шире – культура определяют появление тех или иных институтов, а следовательно, и институциональную структуру общества, ее зависимость от предшествующего пути развития. Другими словами, культура общества фактически определяет его судьбу, в том числе и экономическую. Тезис о двух типах культур и соответственно двух типах обществ – коллективистских, к которым относится большинство развивающихся стран, и индивидуалистических – рефреном звучит в разных работах.

Так, известный специалист по российской истории С. Хедлунд для обоснования зависимости развития России от предшествующей траектории опирается на кейс А. Грейфа о различиях между магрибинскими и генуэзскими купцами и на его выводы о влиянии коллективистской и индивидуалистической культур на уровень развития современных богатых и бедных стран. С. Хедлунд полагает, что в Московской Руси в XV–XVI вв. сформировался коллективистский тип культуры. Он характеризовался социальной замкнутостью, фактическим отсутствием различий между государством и обществом, а также объективных формальных механизмов защиты институтов, вместо которых действовали неформальные институты с горизонтально выстроенными нормами. Социальные санкции базировались на поддержке "чести". Ученый развивает гипотезу о том, что наследие институциональных моделей московского периода в значительной степени, если не полностью, объясняет последующий ход российской истории: патриархальное государство, чередование реформ и контрре-

форм и устойчиво низкие по сравнению с возможностями результаты функционирования экономики [7, с. 18–20].

Методология А. Грейфа оказалась созвучной современному исследовательскому подходу французской исторической школы "Анналов", представители которой в настоящее время сосредоточены на микроисторическом анализе. Вместе с тем в работах А. Грейфа упоминаются не связанные с культурными представлениями факты, которые в той или иной степени могли служить причинами возникновения и функционирования конкретных институтов, регулировавших агентские отношения. Например, А. Грейф пишет, что построению иерархических агентских отношений среди магрибинских торговцев в XI в. препятствовал уровень развития коммуникационных и транспортных технологий. Ученый пишет, что магрибинцы осуществляли свои средиземноморские операции в XI в. до тех пор, пока растущее военное и коммерческое превосходство на море итальянских городов-государств не вынудило магрибинцев, как и других исламских торговцев, прекратить свои торговые операции. После этого магрибинцы вели торговлю в Индийском океане, но в конце XII в. по политическим причинам были вынуждены прекратить и ее, поскольку мусульманские правители Египта наложили запрет, предоставив привилегии и право монопольной торговли мощной ассоциации мусульманских торговцев [5, с. 78–79].

Очевидно, тщательный и всесторонний анализ указанных и других, не названных здесь обстоятельств, а главное, сопоставление их значимости с ролью коллективистской/индивидуалистической культуры позволили бы верифицировать "другие возможные объяснения" поведения купцов и организации заморской торговли. Однако такие факты подробно не анализируются, они остаются в тени основной линии рассуждений. В результате складывается впечатление, что непосредственной причиной процветания итальянской торговли была индивидуалистическая культура, а упадка и последующего распада магрибинской коалиции – коллективистские установки и, как следствие, более низкая эффективность в организации персонифицированного обмена. Именно такой вывод делает, например, Д. Норт, когда пишет, что магрибинцы не смогли создать необходимые институциональные устройства и поэтому проиграли генуэзцам в растущей торговой конкуренции в Средиземноморье [8, с. 118].

Хотя европейцы предстают последовательными индивидуалистами, вместе с тем А. Грейф показал, что в средневековых европейских купеческих гильдиях активно использовались многосторонняя репутация и механизм коллективного наказания, то есть типично коллективистские ин-

струменты обеспечения исполнения контрактов. Конечно, по институциональному устройству купеческие гильдии отличались от магрибинской коалиции: в них создавались специальные органы, которые устанавливали правила, распространяли информацию, направляли поведение членов гильдии, накладывали санкции и следили за их исполнением. Отсюда следует сделать вывод, что в процессе сравнительного исторического и институционального анализа организации агентских отношений последовательно не соблюдено ни одно из сформулированных условий, которые необходимы для обоснованности выводов о скрытых от наблюдения и сконструированных на основе поведения представлениях – коллективистских у магрибинцев и индивидуалистических у генуэзцев. Обобщающая концепция двух типов культур – коллективистской, которая тормозит рост, и индивидуалистической, которая ему способствует, – требует серьезного дополнительного историко-фактологического и аналитического обоснования.

В настоящее время коллективизм и индивидуализм относятся к числу основных параметров кросс-культурного сравнения различных обществ, а концепция культурной обусловленности социально-экономического прогресса имеет много сторонников. Безусловно, "культура имеет значение". Но далеко не все экономисты согласны с тем, что это основная движущая сила экономического развития. Например, известный специалист по теории экономического роста Д. Асемоглу не считает культуру главным фактором, объясняющим большую разницу в экономическом росте, которая имеет место между странами за последние несколько столетий [4, с. 123]. Если за успешный экономический рост Южной Кореи, Сингапура, современного Китая "ответственны" азиатские культурные ценности, то довольно сложно объяснить, почему эти ценности не привели к экономическому росту раньше, почему мы не видим подъема экономики в культурно и этнически гомогенной Северной Корее и почему Китай не развивался в период правления Мао Цзэдуна. Д. Асемоглу также подчеркивает отсутствие доказательств того, что культура и ценности европейцев в процессе колонизации играли особую роль в экономическом росте. Нет эконометрических доказательств и того, что религия имеет значение для динамики экономического роста. По мнению выдающегося французского историка Ж. Ле Гоффа, тенденция превращения истории коллективного мышления в фактор, объясняющий в конечном счете всю историю – опасная и вредная [3, с. 357].

**Заключение.** В целом работы А. Грейфа написаны в духе "модернистской методологии", но они не лишены и постмодернистской риторики.



При формулюванні висновків і при оцінці результатів часто використовуються ослаблюючі оговорки: "може бути", "по всій ймовірності", "як представляється" і т. п. Ефективні концепції, вибір фактів, працюючих на результат, і бегле упоминання тих, які могли б викликати когнітивний дисонанс, використання математичного апарату повинні переконати і часто переконують читача в адекватному зображенні реальності, справедливості зроблених висновків. Разом з тим, незважаючи на висказану критику, представляється, що для реконструкції інститутів минулого і аналізу їх еволюції методологія аналітичного нарративу і порівняльного інституціонального аналізу, безсумнівно, заслуговує пристального уваги і подальшої розробки.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Ананьин О. И. Структура економіко-теоретического знання / О. И. Ананьин – М. : Наука, 2005. – 244 с.
2. Дроздова Н. В. В пошуках нової методології: порівняльний і історический інституціональний аналіз Авнера Грейфа / Дроздова Н. // Вопросы економіки. – 2011. – № 11. – С. 101–112.
3. Ле Гофф Ж. Существовала ли французская историческая школа "Annales"? / Ж. Ле Гофф // Французский ежегодник. 1968. – М. : Наука, 1970. – С. 346–362.
4. Acemoglu D. Introduction to Modern Economic Growth. Princeton, NJ / D. Acemoglu; Oxford, UK: Princeton University Press, 2009. P. 117, 123.
5. Greif A. Institutions and Commitment in International Trade: Lessons from the Commercial Revolution / A. Greif // American Economic Review. 1992. – Vol. 82. – No. 2. – P. 130.
6. Greif A. Cultural Beliefs and the Organization of Society: A Historical and Theoretical Reflection on collectivist and Individualist Societies / A. Greif // Journal of Political Economy. – 1994. – Vol. 102; No 5. – P. 912–950.
7. Hedlund S. Russian Path Dependence / S. Hedlund. – N. Y. : Routledge, 2005. – 380 p.
8. North D. Understanding the Process of Economic Change. / D. North. – Princeton: Princeton Economic Press, 2005. – 180 p.

**Ільїн В. "Аналітичний нарратив" як метод пізнання соціально-економічних процесів.** У статті досліджується проблема сучасних методологічних дискурсів в аналізі соціальної історії та економічної діяльності. Акцентується увага на методі "аналітичного нарративу", який сприяє побудові чіткої теоретичної концепції. Підкреслюється роль культурного та інституціональних факторів в реалізації завдань, поставлених суб'єктами суспільного процесу.

**Ключові слова:** методологія, інститут, аналітичний нарратив, культура, історичний нарратив, теоретико-ігрова модель.

**Ilyin V. "Analytical narrative" as a research method of social and economic processes.** The article reveals the problem of modern methodological discourse in the analysis of social history and economic activities. The attention is focused on the method of "analytical narrative" which promotes the construction of a clear theoretical concept. The role of cultural and institutional factors in the implementation of the objectives of the subjects of the social process is emphasized.

**Keywords:** methodology, institute, analytical narrative, culture, historical narrative, game-theoretic model.

**П. Г. Дулин**

*доктор философских наук*

**В. В. Ковалевич**

*кандидат философских наук*

## ДИСКУРС ПРАВОСЛАВНОГО АСКЕТИЗМА

*Приоритетом гуманитарных наук являются текущие трансформации духа и общества. Украинский социум системно реформируется, переходя от тоталитаризма и воинствующего атеизма к демократии, цивилизованности и воцерковлению. С одной стороны, в сознании, душах, сердцах и умах мирян медленно возрождаются православные ценности, оппозирующие потребительства, накопительству, мещанству, гедонизму и бездуховности. С другой стороны, раскол в украинском православии – тормозит воцерковление. С третьей стороны, буксующие финансово-экономические реформы, вынуждают большинство населения туже затягивать пояса, балансируя между аскетизмом (нищетой и выживанием) ипотребительством, которое искушает. Каковы догматические основания аскетизма? Составляет ли он суть православия? Рефлексия этих вопросов актуальна в дискурсе воцерковления.*

**Ключевые слова:** христианство, аскетизм, православие, воцерковление.

Развивая идею П. А. Флоренского о том, что культура – это боковые побеги культа, мы полагаем, что религия – главное в жизни. Она стремится восстановить изначально единство Богоподобного человека с Богом, нарушенное и утраченное в результате грехопадения. Идея Бога – наиглубочайшая идея человечества. Без Бога невозможно создать ничего красивого. Без Бога можно создать одно только безобразие. Поверхностное знание – удаляет от Бога, глубокое же знание – приближает к Нему. Поэтому не случайно, а закономерно, что подавляющее большинство ученых и художников всех времён и народов – были и есть, как правило, глубоко верующими, религиозно-обязанными, воцерковленными личностями. Церковь была и остаётся хранителем, носителем и выразителем самой высокой духовности. 100 лет назад большевики ударили в самое сердце – по духовности народа, т. е. по религии и Церкви. Сегодня этот народ, живущий преимущественно без Бога в сердце, имеет разгул – злодейства духа, лицемерия, лукавства, криминала, войну и многое другое, о чём гово-

рить больно и тяжело. Но, как писал святитель Григорий Богослов: "Лучше брань, чем мир, удаляющий от Бога". А удаление это давно стало поистине критическим и чрезвычайно опасным.

Аскетизм в языческой Греции обозначал упражнения тела, ума и воли. Его религиозный смысл прослеживался уже у пифагорейцев, но особенно в поздней античности – у Филона Александрийского [1, с. 9–10].

В Ветхом Завете слова, похожие на "аскетизм", встречаются в Маккавейских книгах. В Новом Завете этот термин употреблён лишь в Деяниях Святых Апостолов (Деян 24.16) в широком смысле. В христианстве понятие "аскетизм" истолковано более глубоко и обстоятельно.

Христианский аскетизм, или подвижничество, есть ревность и сила пребывать в деятельном общении с Богом, при помощи благодати Божией, для обретения истинно христианской настроенности как залога к участию в Царствии Небесном. Святые отцы Церкви под аскетизмом понимали различные способы приобретения праведности, благочестия. В аскетических памятниках термин "аскетизм" обозначал также подвиги монахов и отшельников – посты, безбрачие, молитвы, нищенства, девства, отшельничества, юродства, обетов и др. По учению святых отцов, аскетизм сам по себе, взятый в совокупности его проявлений, ещё не составляет совершенства, но посредством него и достигается спасение.

Христианство с истоков своего исторического бытия, в учении Господа и Его апостолов, сразу же и недвусмысленно провозгласило себя религией аскетической. Аскетический идеал – духовно-нравственное совершенство, непосредственное единство с Богом, т. е. состояние святости. Аскетизм – неперенное и необходимое условие подлинной христианской жизни, поскольку каждый христианин призван быть подвижником, "аскетом" [4, с. 593–608].

Оппоненты аскетизма, как правило, доказывают, что он индивидуалистичен и эгоистичен и противоречит заповеди любить ближнего, исключает какую-либо общественную деятельность – отсюда аскетизм неразумен и противоречит чувству самосохранения. Христианский аскетизм об-



виняют в том, что он не самобытен, а представляет собой копию аскетизма буддийского, целью которого является не спасение, а "избавление" от страдания, не бессмертие, а упразднение жизни. Это не жертва ради Бога или жизни – это форсирование конца бытия.

Христианский аскетизм глубоко и всесторонне обоснован. Его догматические основания делятся на – антропологические, сотериологические и телеологические. Рассмотрим их последовательно.

Первые основы сводятся к вдохновляющему осознанию подвижником, -двойственности человеческой природы. Так, преподобный Антоний доказывал, что началом, выражающим раздвоенность природы в сознании и жизни человека, служит чувство стыда, а преподобный Макарий считал таковым чувство смятение души. Последняя, или дух, есть часть человека, но не человек в своей цельности, совершенный человек есть соединение и союз души, получающей Духа Отца, с плотью, которая создана по образу Божию; не только душа христианина "причастна Божеского естества", но и тело и душа "соделались домом Божиим". "Разве не знаете, что вы – храм Божий", – говорит апостол Павел (1 Кор 3.16). И Он же: "Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целостности да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа" (1 Фес 5.23). Христос стал цельным человеком, с душой и телом, почему и спасение сообщается цельному человеку, а не отдельной его части, ибо, если бы плоть не имела спастись, то и Слово Божие не стало бы плотью. Приобщение тела христианина "вечной жизни" является не реальным фактом, но ожидаемой целью. И если полнота вечной жизни может быть достигнута христианином повоскресении, то в виде "залога" она может, должна, быть осуществлена каждым ещё в земной жизни [2, с. 58–63].

Сотериологическая основа сводится к тому, что совершить искупление, спасти людей мог только Бог, ибо только Он мог воссоздать падшую природу человека, освободив её от греха, и сообщить ей действительную возможность богообщения. Жертва Иисуса Христа была принесена за всех людей, они получили возможность спасения – в силу бесконечной любви Бога к своему созданию, спасение было таким образом "объективно совершено". Но человек может спастись только в том случае, если он действительно усвоит плоды спасительной Жертвы Христа: спасение должно совершаться в человеке лично, внутренне, в нём самом. Усвоение каждым человеком спасения, совершённого Христом, происходит через нераздельное взаимодействие благодати Божией и человеческих сил (воля человека является существенным условием: где нет воли, там Сам Бог ничего не делает). Как благодать Божия не может посетить души, бегущие от спасения, так и сила человеческой добродетели

сама по себе недостаточна, чтобы души нечастные благодати возвести к (совершенному) виду жизни. По любви к своему созданию Бог предоставил человеку свободу воли, чтобы любовью собственного нашего сердца приблизиться мы к Нему. Стремление христианина воплотить в своей личности содержание жизни Христа путём "последования" за Ним, "подражания" Ему основывается на преобладающей в христианине любви ко Христу. "Ко всем же сказал: если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною" (Лк 9.23). Мысль о "последовании" Христу прямо указывает на аскетический момент нравственного уподобления Ему, при этом подчёркивается необходимость активности, борьбы, подвига.

Телеологическая основа. Человек Богоподобен, поэтому его нормальная жизнь возможна только в общении с Богом. Достигнуть своего истинного назначения, в том числе, вечного блаженства человек может в действительно сознаваемом и переживаемом единении и общении с Богом. Всущности и природе человека синкретично стремление к добру и совершенству. С самым естеством его сопряжена бесстрастная и блаженная любовь к тому умопостижаемому и блаженному Образу, которого человек есть подобие. Преподобный Макарий писал, что нет другой такой близости, какая у души с Богом и у Бога с душой. Человек стремится уподобить свою несовершенную природу идеалу и ближе соединиться с ним. Результатом религиозно-нравственного единения человека с Богом становится такое преобразование человеческой природы, которое святые отцы Церкви называли обожением, выражая таким образом учение Нового Завета, заключенное в словах Иисуса Христа: "И славу, которую Ты дал мне, Я дал им: да будут едино, как Мы; да будут совершены воедино..." (Ин 17.22–23). Преподобный Максим Исповедник для характеристики состояния обожения приводит слова апостола Павла: "...уже не я живу, но живёт во мне Христос" (Гал 2.20). Для реального осуществления обожения должен быть исполнен "вечный завет" человека с Богом. Возможность же нарушения этого завета коренится в свойствах тварной несовершенной свободы человека. Реальное участие человека в истинной вечной Божественной жизни, следовательно, может быть достигнуто, если он свободно и сознательно непрестанно полагает себя в Боге и если он отказывается полагать цель и смысл своей жизни в чём-то другом. Человек в своей жизни может только подражать "благим действиям" Божиим, насколько это возможно. Добродетельная жизнь ведёт к единению с Богом, потому что концом её является уподобление Божеству.

Представляя жизнь Христа Спасителя, во-первых, как борьбу, делание, или уврачевание, и, во-вторых, как победу, духовный покой, или

совершенное исцеление природы человеческой, аскеты подражали Христу. Делание, которое осуществляет христианин-аскет, представляет собой путь постоянного – владычества человека над собой, самоотвержения и терпеливого самопринуждения.

Святитель Феофан Затворник обосновывал, что святые отцы различают два делания: первое – вещественное, или жизнь деятельную (бодрость телесная, пост в еде, мера сна и бдения и пр.); второе – внутреннее, или жизнь созерцательную, или духовное и умное делание [9, с. 228–231]. Делание для христианина-аскета есть совокупность подвигов: воздержание, нестяжательность, девство, отстранение от обычаев мира; памятование о Боге как любви, красоте, творце, о человеке как творении Божиим, о скоротечности земной жизни, о кознях диавола; подчинение старцу как охранителю и поверителю духовной жизни аскета, осознание того, что без духовного руководства и отсечения своей воли не избежать самообольщения.

Святые отцы, руководствуясь примером земной жизни Христа Спасителя, определяют и ближайши́е средства, при помощи которых совершается процесс восстановления человека. Имея ввиду прежде всего освобождение природы человеческой от присущих ей немощей, святые отцы говорят, что зло должно быть изгнано из нашего естества путём противоположным тому, каким оно вошло в мир; зло вошло в мир через преслушание, неисполнение первым человеком – Адамом воли Божией, поэтому изгоняться оно должно послушанием Второго Человека, Второго Адама, т. е. Иисуса Христа (Рим 5.12–19), Который действительно в течение всей своей земной жизни пребывал в полном послушании воле Божией. Святитель Григорий Нисский писал, что здравием для души служит исполнение Божественной воли, равно как и наоборот, отпадение от благой воли есть болезнь души, оканчивающаяся смертью.

Духовное созерцание – состояние духовной свободы подвижника с полным бесстрашием, боговидением, действительной любовью к Богу и ближним. Духовное созерцание – цель делания. Само по себе последнее как свидетельство стремления человека к спасению не приводит к духовной свободе: она наступает лишь в том случае, если истинное делание освящено благодатью Божией.

С молитвы начинается путь подвижника, проходит в молитве и достигает безмолвной молитвы. Святитель Исаак Сириин писал, что молитвенное услаждение и молитвенное созерцание – разные вещи. Иногда от молитвы рождается некое созерцание, и прерывает оно молитву уст, и молящийся в созерцании становится телом бездыханным, придя в восторг. Такое состояние Сириин называл молитвенным созерцанием. Но и в таком мысленном созерцании есть мера, это ещё молитва, ибо мысль ещё не переступила

туда, где нет уже молитвы, в такое состояние, которое выше молитвы. Наступает некое созерцание в молитве, и тогда не молитвою молится ум. Кто научился истинно молиться, – общается с Господом лицом к лицу! Святые отцы и подвижники используют различные понятия и образы для определения внутреннего состояния подвижника, достигшего совершенства и духовной свободы. Одни характеризуют состояние духа подвижнического как состояние "покоя", "света" (святители Григорий Богослов и Григорий Нисский, преподобный Симеон Новый Богослов); другие – как "изумления" (Исаак Сириин) или "успокоения всех бывших умозрений".

Ориген и Евагрий Понтийский выделяли в христианской жизни 3 этапа: деятельная жизнь, борьба за бесстрашие и гносис, или созерцание природ чувственных и умопостигаемых; и Божественный гносис, у Оригена – это созерцание Божественной природы, у Евагрия – созерцание Святой Троицы, этот высший этап Евагрий называл молитвой [5, с. 207].

Зародился аскетизм в раю. Райский аскетизм был лишь утверждением человека в святости путём исполнения им воли Божией. Человек в раю не имел страстей, поэтому не могло быть и их отрицания. Первый человек был бесстрастен, чист, блажен и бессмертен. Заповедь Бога человеку – "от древа познания добра и зла, не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрёшь" (Быт 2.17) – представляла закон поста и воздержания.

Райская жизнь человека имела особенный, ей одной свойственный, вид подвижничества: в раю было место для послушания, воздержания, стремления к идеалу жизни, каким является Сам Бог, утверждения воли человека в добре, но там не было борьбы с гордостью, завистью, тщеславием и другими страстями, т. к. этих пороков в человеке ещё не существовало. Райское подвижничество было идеальным [3, с. 10]. Между тем борьба духа со страстями, вместе с воздержанием, стремлением к идеалу жизни, в настоящем состоянии человека даёт большой материал для характеристики "жизни во Господе", даже выражает эту мысль.

Грехопадением человек обременился страстями. В Адаме согрешило всё человечество – в силу неразрывного единства Адама и человечества, – что привело к появлению страстей: чревоугодие и самоугодие, иначе называемые ещё сластолюбием и самолюбием, любостыжательность, гневливость, невоздержание, и множество других страстей. Святитель Василий Великий полагал самыми большими страстями – чревоугодие и самолюбие. Святители Игнатий (Брянчанинов) и Феофан Затворник, согласно древней традиции, выделяли 8 основных страстей.

Господствующим в христианском подвижничестве настроением духа является чувство покаяния, слагающееся из скорби, раскаяния и пла-

ча. Покаяние выражает горькое сожаление и раскаяние о потерянной участи, граничащей с положением ангелов. Оно как лекарство врачует душу и делает её более мягкой и достойной милосердия Божия. Чувство покаянной скорби свойственно всем аскетам. Блаженный Иероним называл жизнь инока "жизнью плачущего" [6; 7].

Христианский аскетизм вырос из дохристианского. Задатки аскетизма у древних евреев выразились в следующих формах и состояниях: назорейство, служение при скинии, состояние "сынов" или "ликів пророческих", нищета, отшельничество. Древняя из этих форм подвижничества – назорейство. Последнее представляло собой необязательный обет, суть которого состояла в том, что мужчина или женщина, дававшие этот обет, удалялись от общества и мира, чтобы всецело посвятить себя служению Богу. Они воздерживались от вина и крепкого напитка, от всего, что приготовлено из винограда, и от ягод винограда (Числ 6.1–4), не стричь волос, не прикасаться к мёртвому телу. Обет назорейства давался на неопределённое время, пожизненное назорейство не предписывалось установлениями, его принимали по доброй воле лишь немногие. По окончании обета приносилась дорогая жертва – беспорочный агнец (во всесожжение), агница в жертву за грех и овен беспорочный в жертву мирную. Назорейство было известно и до законодательства, которое только освятило его (Числ 6.13–21).

Другим видом дохристианского аскетизма было служение при скинии, служение не обычное, священническое, а особенное, по обету, даваемому чаще всего родителями лица, проходящего этот подвиг. Типическим представителем этого служения в истории еврейского народа является пророк Самуил в период всей своей жизни, но особенно в детстве и отрочестве (1 Цар 1.10–2.11, 18–19). Задатки подвижничества среди евреев усматриваются в так называемых пророческих школах, или союзах, инициатором устройства которых был пророк Самуил. Несмотря на то, что главной целью этих школ было служить источником учительства для просвещения народа, т. е. цель общественная, но при этом существовала и другая цель – индивидуальное совершенствование членов школы, при осуществлении которой и имели место элементы подвижничества. "Лики пророческие", или "силы пророческие", жили общинами, руководимыми "отцами", пользовались общинным содержанием, носили особую мантию с кожаным поясом, ходили толпами и были многочисленны, по крайней мере в позднейшее время (после Самуила): в Священном Писании упоминаются случаи, когда пророки собирались по сто и более человек (3 Цар 18.4; 22.6).

Следующая форма подвижничества у евреев – это нищета, хотя и проявившаяся более внешним образом – в виде нестяжательности. Типическими носителями и выразителями этого подвига являют-

ся Иоанадав и его потомки, упоминаемые в Книге пророка Иеремии (35.6–10); как пример нищеты имя Иоанадава часто встречается в аскетических творениях святых отцов и учителей Церкви.

Формой подвижничества было отшельничество в пустыню. Представителями такого образа жизни являлись ветхозаветные пророки Илия и Иоанн Креститель.

В I в. до Р. Х. в еврейской среде возникают "секты" ессеев и терапевтов, у которых аскетизм приобретает своеобразные черты. Ессеи строго следовали Закону Моисея, жёстко соблюдали ритуальную чистоту. Обет безбрачия, по-видимому, не был для них пожизненным; бедность как идеал, воспринималась как состояние преходящее, за которым должно было последовать обладание всеми земными благами.

Будучи личной жизнью человека, аскетизм предполагает и служение общественному благу. Вступая на путь подвижничества, аскеты отдают своё имущество, всё заработанное ближним, проявляя нестяжательство. Но основная роль аскетизма в обществе – духовная: сочувствие, сострадание и нравственное руководство. Самое упокоение, молитва, согласно преподобному Макарию Египетскому, в избытке своём приводит к милосердию и другим служениям, как-то: к посещению братии и служению словом. Евагрий писал, что блажен иннок, который всякого человека почитает богом после Бога, и насодаяние спасения и преспеяние всех взирает, как на своё собственное. Монах тот, кто, от всех отделяясь, со всеми состоит в единении. К слову, ничто так не способствует пониманию чего-либо или кого-либо, как – пост, молчание, тишина, одиночество и молитва. Поэтому самые понимающие люди на земле – это монахи, которые от всех отделяясь, со всеми состоят в единении, ибо молятся за всех. Подвижники благотворно влияют на мир, не смешиваясь с ним, являя ему издали (из кельи, затвора, пустыни), плодотворный пример и поучение для преодоления зла добром, для приближения земного к небесному.

Громадно было влияние таких праведников как святители Савва Освященный и Максим Исповедник, преподобные Стефан Новый, Феодор Студит, Афанасий Афонский, святые Лазарь Галисийский, Евфимий Солунский, Симеон Новый Богослов. Проповедническая кафедра у одних, уединённая келья у других, иногда столп. Когда император Лев I сблизился с еретиками, мольбы народа заставили преподобного Даниила Столпника сойти со столпа для обличения царя, и тот просил у него прощения.

На Руси подвижники появились почти сразу после её Крещения: преподобные Антоний и Феодосий, Печерские угодники, Сергей и Герман Валдаемские, Авраамий Ростовский, Варлаам Хутынский, Никита Переяславский (Столпник), Сергей Радонежский, Кирилл Белозерский, Савва Сторо-

жевский, Зосима, Савватий и Герман Соловецкие, Пафнутий Боровский, Нил Сорский, Александр Свирский, Иов Почаевский, мученик Корнилий Псково-Печерский, старец Серафим Соровский, святитель Игнатий (Брянчанинов), епископ Феофан (Говоров), затворник Вышенский [8].

"Подвижничество есть непрестанная победность" [10, с. 267]. Условием всех внутренних побед является первая победа над собой. Для этого необходим "дух ревности", проникая всё существо, он изгоняет грех и из души, и из тела, тем "спасает нас от нравственной порчи и растления" [10, с. 10]. Мученики, говорил святитель Феофан, охотно шли на смерть, потому что их сжигал внутренний огонь, дух деятельной ревности. "Такая ревность производится действием благодати, однако же и не без участия свободной нашей воли. ... Пробуждается желание и свободное искание (действием извне), потом нисходит благодать (через таинства) и, сочетавшись с свободою, рождает мощную ревность". Самому родить такую силу жизни невозможно: о "ней должно молиться и быть готовым принять её" [10, с. 14].

Христианский аскетизм достохвален, достопочтен и благодатен. Он дисциплинирует и балансирует жизнь, организуя естественные силы и способности Богоподобного человека для нестяжательства, скромности, кротости, смирения, милосердия, добротолубия, благочестия и жизни вечной. Аскетизм – самобытное таинство, он ассимилирует и исповедует природную естественность и простоту жизни, о которой сказано: "Где просто, там ангелов со сто, агде мудрёно, – там ни одного". Аскетами были – Сам Господь и Его ближайшие Ученики. Аскетизм сам по себе, взятый в совокупности его проявлений, ещё не составляет совершенства, но посредством него достигается спасение, которое возможно и в достатке, если он заработанчестно и добросовестно. Но не в аскетизме суть православия, а в любви к Богу и ближнему!

Тем не менее, особый подвиг аскетизма актуален в украинском обществе – консолидации здорового (не маргинального) компетентного большинства профессионалов. Такая консолидация оптимизирует три взаимосвязанных и взаимозависимых процесса: воцерковления, преодоление раскола в православии, и динамичных экономических реформ. Православный потенциал такой консолидации представляется одним из наиболее мощных и перспективных, но он пока существенно не востребован и недостаточно активирован ввиду того, что значительная часть общества невоцерковлена и нерелигиознообязана. Три христианских праздника в Украине являются государственными, а воцерковляется общество пока больше формально, чем по сути. Между тем, нормальная здоровая, не фанатичная

религиозность значительной части общества – гарант того, что в нём будет доминировать дух – добротолубия и благочестия, мира и согласия, толерантность, порядок, законность, организованность, стабильность, морально-психологический комфорт, гармония и соборность.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества / А. И. Сидоров. – М., 1998.
2. Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению: Этико-богословское исследование / С. М. Зарин. – М., 1996.
3. Пономарёв П. Догматические основы христианского аскетизма: По творениям восточных писателей-аскетов IV века / П. Пономарёв. Казань, 1899.
4. Православная энциклопедия. Том 3 / Церковно-научный центр "Православная энциклопедия". М., 2001. – С. 593–608. – 750 с.
5. Лосский В. Н. Богословие и боговидение: Сб. ст. / В. Н. Лосский. – М., 2000.
6. Мейендорф И. История Церкви и восточно-христианская мистика / И. М. Мейендорф. – 2000. – С. 279–333.
7. Мейендорф И. Византийское богословие / И. Мейендорф. – М., 2001, С. 121–143.
8. Беседы великих русских старцев о Православной вере, спасении души и различных вопросах духовной жизни. УПЦ, Полтавская епархия, Спасо-Преображенский Мгарский монастырь. – 2007. – 1503 с.
9. Путь ко спасению. – М., 1899. – С. 228–231.
10. Аскетические опыты // Творения. М., 1996. – Т. 1.

**Дулін П., Ковалевич В. Дискурс православного аскетизму. Пріоритетом гуманітарних наук є трансформація духу і суспільства, які відбуваються наразі. Український соціум системно реформується від тоталітаризму та войовничого атеїзму до демократії, цивілізованості та воцерковлення. З одного боку, у свідомості, душах, серцях і умах мирян поступово відроджуються православні цінності, які стоять в опозиції споживацтву, накопиченню, міщанству, гедонізму і бездуховності. З іншого боку, фінансово-економічні реформи змушують більшість населення затягувати пояси, балансувати між аскетизмом (злидненістю і виживанням) і споживацтвом. Які догматичні засади аскетизму? Чи складають вони суть православ'я? Рефлексія цих питань актуальна в дискурсі воцерковлення.**

**Ключові слова:** християнство, аскетизм, православ'я, воцерковлення.

**Dulin P., Kavalevich V. The discourse of the Orthodox asceticism. What are the dogmatic foundation of asceticism? whether it is the essence of Orthodoxy? Reflection of the sequestions is relevant in the discourse of the Orthodox asceticism.**

**Keywords:** Christianity, asceticism, Orthodoxy.



УДК 141.319.8:[165. 744: 17]

**А. В. Лактіонова**

*кандидат філософських наук*

## **СУЧАСНІ ДИСКУСІЇ ПРО ЗНАННЯ: МОРАЛЬНЕ ЗНАННЯ І ЗНАННЯ ЯК УСПІШНІСТЬ**

*У статті переглядаються сучасні дискусії про статус знання з моральної епістемології та в підходах, в яких знання розглядається в термінах успішності. Обидва зазначені новітні дослідницькі філософські сфери є сумісними, вписуються в перспективу практичної філософії, філософії дії та активності. Адже йдеться про активний досвід з набуття знань, що прояснює його статус і вагомість. Моральне знання залишається спеціальним, але вдало ілюструє застосування розглянутих методологічних засад.*

**Ключові слова:** моральна епістемологія, вагомість знання, успішність знання, практична філософія, філософія дії та активності.

Теперішній філософський дискурс збагачується все новими горизонтами досліджень, що часто йдуть всупереч класичним філософським усталеним позиціям і настановам. Останніми десятиліттями постає цікава нова філософська дисципліна моральна епістемологія. Окрім цього все більш поширеними стають розробки про знання в термінах його успішності. Йдеться про те, що знання має виявлятися вагомим, бути значущим. Таке виявлення вагомості (значущості) знання пов'язане з його оцінюванням, що залучає як істиннісну оцінку, так і практичну користь (те, на скільки знання "спрацьовує").

В даній розвідці спробуємо спеціально прослідкувати загальні методологічні орієнтири для філософського аналізу знання, в тому числі такого, що є специфічним – морального знання. Для цього залучимо програмні позиції моральних епістемологів, наприклад А. Зімермана, П. Вайринена, а також таких філософів сучасності, що ведуть мову про цінність знання без її редукції до істини чи прагматичної корисності, наприклад Дж. Греко, Дж. Кванвіг.

Моральна епістемологія є порівняно новим напрямом сучасної аналітичної філософії і являє собою своєрідний перетин етики (моральної філософії) та теорії пізнання (епістемології). В цій новій дисципліні останніх декад, йдеться, в першу чергу, про можливість і природу знання того, що є добрим і поганим. Адже подібне знання є специфічним, з одного боку, а з іншого, є викликом традиційній епістемологічній проблематиці і підходам (переважно критеріальним) до її розв'яз-

ання, зокрема до аналізу і розв'язання проблеми знання (що і як ми знаємо?). Проте, зазначена тематика не вичерпує предметне поле моральної епістемології. Адже і в епістемології проблема знання не є єдиною, так само як і в етиці інтереси дослідників виходять поза межі суто встановлення доброго і поганого.

В кожній з цих дисциплін залучається нормативність, відповідно нормативність знання і нормативність вчинків (дій); обидві дисципліни мають нормативний характер. Можна ствердити, що загальним предметом моральної епістемології є моральне знання (знання про мораль і звичаєвість), а більш конкретно – встановлення знання про морально істинне (вірне, добре, правильне) і хибне.

Окремим ускладненням є той факт, що більшість основних епістемологічних і моральних категорій, таких, як знання, обґрунтування, доброчесність, мораль, не мають єдиних, прийнятних для всіх філософських шкіл визначень і тлумачень. І епістемологія, і етика в класичному традиційному розумінні перебувають в кризі, пов'язаній із тим, що більшість їх тем виявляються нерозв'язними проблемами. Залишається, в кінцевому рахунку, апелювати до звичаєвого розуміння цих понять з точки зору здорового глузду.

Наведемо цікаву методологічну концепцію моральної епістемології Аарона Зімермана [Zimmerman, 2010]. Він відстоює встановлення змістового наповнення моральної епістемології на основі розрізнення рівнів досліджень в її межах. Нульовий рівень є рівнем опису наших моральних переконань; перший рівень – описом різних епістемологічних оцінок наших моральних переконань; другий рівень охоплює оцінки, що перевищують, не вписуються в перший рівень.

А. Зімерман є одним з провідних авторів в сфері моральної епістемології. Він згоден, що основне завдання цієї філософської галузі полягає в тому щоб проаналізувати і відповісти на запитання "як можна знати, що є вірним, правильним, а що ні". Це запитання не є однозначним. Наведемо аналогію, що проілюструє дану неоднозначність. Якщо дехто переконаний в пропозиції, яка є хибною, прийнято наполягати, що він не знає те, про що ця пропозиція. Разом з тим, що ми знаємо, що людина не має знання про пропозицію (хоча і є переконаною в ній, а пропо-

зиція хибна), ми все одно можемо перепитати її і вимагати обґрунтувати, прояснити джерело змісту, що, як ми знаємо, є помилковим. Аналогічно, стосовно невірної дії, що може бути поганою, неморальною, неслухною, можна перепитати, чому вона була реалізованою, що призвело до її здійснення.

Наведений сюжет виявляється джерелом величезної кількості проблемних тем для досліджень з моральної епістемології. А. Зімерман виокремлює наступні: знання і незнання про те, що є морально правильним робити; спосіб набування обґрунтованих, в чинний спосіб заснованих переконань, що ведуть до справедливих дій і їх інституціалізації; перерахування типів психологічних вад і соціологічних засад, що виявляються викривленими очікуваннями порочності, жорсткості дій і т. п. Тобто йдеться про суміщення традиційно відокремлених досліджень з епістемології та моральної філософії, адже його брак виявляється парадоксами при намаганні проєкції засобів однієї з цих сфер в іншу, і навпаки. Можна зазначити і так: моральна епістемологія є спеціальною епістемологією про специфічне моральне знання; або ж моральна епістемологія включає етичні розробки, що є рефлексивними стосовно власної методології, залучають аналіз можливостей застосування і оперування епістемологічними методами і концептами, проблематизують потребу в їх модифікації відповідно власній специфіці.

Закиди і підозри стосовно наявності, можливості і загального статусу морального знання, фактів і т. п. наявні протягом всієї історії філософії, але їх експлікація традиційно пов'язується із творчістю Девіда Г'юма [Г'юм, 1996]. Провідний філософ ХХ століття, Джон Макі [MacKie, 1990] вказує, що якщо б були наявними об'єктивні цінності, то вони були б сутностями або якістьми, або стосунками вкрай дивного типу, суцільно відмінними від будь-чого іншого у всесвіті. А Гілберт Хармен [Harman, 2000], впливово наголошує, що моральні факти не обґрунтовуються жодним найкращим поясненням, не підтримують жодним несуперечливим феноменом, тому, відсутність підстав для їх затвердження є підставою їх заперечення, тобто суцільного заперечення їх наявності.

Варто підкреслити, що подібні аргументи можна застосувати і до епістемічних (так само як і до специфічно моральних) фактів, хоча не багато філософів звертають не це увагу. Факт залишається проблемним в своєму статусі, наявній його різноманітній витлумачення. Проте більш розповсюдженим є і залишається подвійний стандарт про факти в епістемології та етиці.

Проблемність фактичності тягне анти-реалізм, або принаймні є закидом для реалізму. Традиційні аргументи проти морального реалізму

спрацьовують і проти епістемологічного реалізму, як моральні, так і епістемічні факти є в абсолютно подібний спосіб спростовними чи стійкими проти критицизму і скепсису. Такий стан справ підтримує намагання сконструювати радикально прагматичні підходи, натуралізувати епістемологію подібно В. Квайну [Quine, 2004]; підтримує чинність проєктів емпіричних кейс-стаді про моральні виклики сьогодення.

Однією із важливих і популярних тем моральної епістемології є тема моральної перцепції (морального сприйняття). Чи здатні ми сприймати деякі речі (наприклад, вчинки, події, ситуації) як добрі чи погані? Скоріше позитивну відповідь дають широкі кола сучасних філософів (див. наприклад [Audi, 2013]). В той самий час, інші ставлять під сумнів можливість моральної перцепції (див. наприклад [Vaughan, 2013]).

Дійсно, ми здатні мати і маємо певний моральний досвід, вбачаємо деякі дії в певних контекстах добрими або поганими. Проте, навряд такий досвід є сприйняттям моральних якостей чи то їх репрезентацій. Разом з цим наявність моральної перцепції виявилась би позитивною з боку епістемологічної складової моральної епістемології. Адже сприйняття залишається прийнятним, надійним джерелом знання про зовнішній світ. Тому, якщо моральне сприйняття можливе, воно засвідчувало би про наявність моральних якостей як таких, незалежних від нас (в певному сенсі, настільки ж умовному, наскільки умовним залишається зовнішній світ речей). Моральна перцепція не є незалежним епістемологічним джерелом. Те, в який спосіб ми морально сприймали би дещо залежало б, визначалося би, нашою пам'яттю, засвоєними культурними орієнтирами і т. п. Одночасно останнє твердження можна направити як закид проти надійності і незалежності перцепції (відчуттєвого сприйняття) як джерела знання в епістемології. А також, як закид проти підпорядкованості звичаєвості (моральності) моралі.

Наведений приклад тематики моральної епістемології засвідчує, що дана дисципліна є альтернативною традиційним епістемології і етиці; сприяє переосмисленню їх проблематики; ламає межі між ними (а відповідно між теоретичною філософією і практичною); пропонує оновлені тлумачення їх тем і категорій. В кінцевому рахунку є сподівання на подолання зусиллями моральної епістемології кризи, характерної для обох із зазначених класичних дисциплін.

Чому знання має цінність, є вагомим, чому ми прагнемо знання? Така постановка питання задає своєрідний вектор усвідомлення природи знання і його змісту. Якщо знання важить, то його цінність має бути залученою у пояснення природи знання. Вагомість знання розуміється не кон-

цептуально, тобто йдеться не про концепт знання, що за своєю методологією передбачає вагомість для застосування і поширення інформації. Дійсно, знання, як концепт, важить, адже ми зацікавлені в ідентифікації і розповсюдженні надійної інформації. Концептуальної цінності знання не достатньо, залишається пряме питання – чому знання є цінним?

Класично є визнаним, що сутнісною ознакою знання є його істинність, отже знання є цінним, оскільки воно істинне. Істинність, як ознака, знання, забезпечує, згідно з найбільш розповсюдженим підходом, його відповідність реальності, а тому, є запорукою практичної ефективності людських вчинків. Проте тоді, немає різниці між знанням і істинним переконанням, адже вчинок на підставі такого переконання, в кінцевому рахунку буде не менш ефективним. В такому ракурсі цінність, вагомість знання і переконання збігаються. Залишається питання, чи є, і чому знання є більш вагомим аніж переконання? Джерела знання і переконання можуть збігатися, тому на цій підставі розрізнити їх цінність не є слушним.

Подібні питання були поставлені ще Платоном, зокрема у діалозі Менон [Платон, 1990]. Сучасні дослідники Джон Греко [Gresco, 2010] та Джонатан Кванвіг [Kvanvig, 2003] ведуть дискусію з подібних тем.

Останній налаштований скептично щодо задовільної відповіді на питання про цінність знання [Kvanvig, 2003, с. 184]. На думку Греко [Gresco, 2010, с. 93] запити Кванвіга часто є перебільшеними і переплутаними. Потрібно розрізнити питання "чому знання є більш вагомим аніж переконання?" і "чому знання є більш вагомим аніж його складові?" Дослідник стверджує, що попередні упередження, що знання більш вагоме аніж його складові не є виправданими, а цінність знання можна вдало пояснити завдяки застосуванню теорії чеснот в аристотелівському контексті.

Разом з тим, Кванвіг визнає пов'язаність питань про природу і цінність знання. Те, що цінність знання не перевищує цінність його складових, вбачається ним достатнім для того, щоби заперечити особливу вагомість знання [Kvanvig, 2003, с. 116]. Греко згодний з тим, що ясных підстав твердити, що знання більш вагоме аніж його складові бракує, проте, він прагне підтримати, і пояснити в інший спосіб, виключну цінність знання [Gresco, 2010, с. 96].

Він пропонує розуміти знання як успішність когнітивної здатності. Знання в якості такої успішності виявляється чеснотою здійснення, реалізацією здатності до активності (агенсу). Практична успішність є результатом знання, а у випадку переконання, навіть істинного, практична успішність є випадковою. Успішність забезпечується когнітивною здатністю, що здійснюється у вигляді знання.

В "Нікомаховій етиці" Аристотель [Аристотель, 1983] розрізняє випадкові досягнення і досягнення, що є здійсненням чеснот (здатностей до чеснот). Цінність вчинку не тільки в тому, що ним забезпечується процвітання дівця, а є і його внутрішньою ознакою. Благо виявляється чеснотливою активністю.

Якщо взяти за основу наведені міркування, видається слушним тлумачити знання як цінність в якості досвіду знання. Саме досвід з набування знання є вагомим, знання як досвід є перформативно цінним. Адже ми набуваємо знання досвідом, і сам факт цього засвідчує про його вагомість нам. Така вагомість знання не пов'язана з знанням, як концептом, а є перформативно призначеною йому ознакою. Переживання досвіду знання, як здійснення власних когнітивних здібностей, здійснюється завдяки його власній внутрішній цінності. Досвід знання важить, і може стати підставою твердити про неможливість і неефективність розмежування пропозиційного знання від знання як вміння і знання як знайомства, що є традиційним в класичній епістемології. Останнє є очевидним в перспективі сучасної практичної філософії, філософії дії та активності, із середини якої уможливується плідне переосмислення, зокрема, таких теоретико-пізнавальних проблем, як основна з них – про природу знання. А беручи до уваги наведені буквальні аналогії, що є підставами не виокремлювати в якості спеціального, моральне знання, всі висновки розповсюджуються і на нього. Більш того, саме переживання морального досвіду, пов'язаного із усвідомленням власного вибору і оцінок, є очевидним досвідом набування знання, предметного здійснення власних когнітивних здібностей. Завдяки такому здійсненню набувається власна внутрішня цінність морального знання, вони виявляється безпосередньо вагомим, значущим. Досвід морального знання стає спеціальною підставою твердити про неможливість і неефективність розмежування пропозиційного знання від знання як вміння і знання як знайомства, що є традиційним в класичній епістемології.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Аристотель. Сочинения. В 4 т. : Т. 4. Никомахова этика / Аристотель ; пер. с древнегреч., общ. ред. А. И. Доватура. – М. : Мысль, 1983. – С. 53–293.
2. Платон. Собрание сочинений в 4 т. : Т. 1 Менон / Платон ; Общ. ред. А. Ф. Лосева и др. ; Авт. вступ. статьи А. Ф. Лосев; Примеч. А. А. Тахо-Годи; Пер. с древнегреч. – М. : Мысль, 1990. – С. 575–612.
3. Юм Д. Сочинения. В 2 т. : Т. 1. Исследование о принципах морали / Д. Юм ; Пер. с англ. С. И. Церетели и др. ; Примеч. И. С. Нарского. – М. : Мысль, 1996. – С. 178–314.
4. Audi R. Moral Perception / R. Audi. – Princeton : Princeton University Press, 2013. – 200 p.

5. Greco J. Achieving Knowledge. A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity / J. Greco. – Cambridge : Cambridge University press, 2010. – 205 p.
6. Harman G. Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy / G. Harman. – Oxford: Oxford University Press, 2000. – 238 p.
7. Kvanvig J. The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding / J. Kvanvig – Cambridge: Cambridge University Press, 2003. – 232 p.
8. Mackie J. L. Ethics: Inventing Right and Wrong / P. Mackie. – Harmondsworth : Penguin, 1990. – 249 p.
9. Quine W. Epistemology Naturalized / W. Quine // E. Sosa & J. Kim. Epistemology: An Anthology. – Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004. – P. 292–300.
10. Vayrynen P. The Lewd, the Rude and the Nasty: A Study of Thick Concepts in Ethics / P. Vayrynen – N. Y. : Oxford University Press, 2013. – 223 p.
11. Zimmerman A. Moral Epistemology / A. Zimmerman – L., N. Y. : Routledge Taylor and Francis Group, 2010. – 246 p.

**Лактионова А. В. Современные дискуссии о знании: моральное знание и знание как успешность.** В статье рассматриваются современные дискуссии о статусе знания по моральной эпистемологии и в подходах, в которых знание рассматривается в терминах успешности. Обе указанные новейшие исследовательские философские сферы являются совместимыми, вписываются в перспективу практической философии, философии дей-

ствий и активности. Ведь речь идет об активном опыте приобретения знаний, который проясняет его статус и весомость. Моральное знание остается специальным, но успешно иллюстрирует применение рассмотренных методологических ориентиров.

**Ключевые слова:** моральная эпистемология, значимость знания, успешность знания, практическая философия, философия действия и активности.

**Laktionova A. V. Contemporary discussions about knowledge: moral knowledge and knowledge in terms of success.** In the article contemporary discussions about the status of knowledge are reviewed. They concern moral epistemology and approaches to view knowledge in terms of success. Both mentioned new investigative philosophical spheres are compatible, can be seen under the perspective of practical philosophy, philosophy of action and agency. Active experience of getting knowledge clarifies its status and value. Moral knowledge remains to be special; but its case appropriately illustrates application of reviewed methodological points.

**Key words:** moral epistemology, significance of knowledge, success of knowledge, practical philosophy, philosophy of action and agency.



## Seyed Mohammad Hossein Mir-Mohammadi

PhD

### LOOKING THROUGH SELF-DECEPTION FROM ETHICAL STANDPOINT

*"Self-Deception" is a phenomenon which has a close relation with ethical issues. So, ethical perspective can explain self-deception different from those mentioned in other contemporary discussions like philosophy of mind and philosophical psychology. Such a standpoint invites new ethical questions and problems such as "is the phenomenon morally harmful?", "is the agent aware of the phenomenon?", if so, "how is it possible for the agent to deceive (her)himself intentionally? Having a look on the contemporary readings of the phenomenon, it seems impossible to solve the problems by remaining faithful to philosophical literature. However, this paper, which is based on the ethical, philosophical resources, tries to present the phenomenon in a new way. This suggestion is able to solve the problems on one hand, and remain faithful to philosophical heritage, on the other.*

**Key words:** self-Deception, the paradox of self-deception, the empirical and pure will.

#### Introduction

Despite the fact that much of the contemporary philosophical discussion of self-deception has focused on epistemology, philosophical psychology and philosophy of mind, the relation between ethics and self-deception can open doors to new horizons. This new viewpoint can invite couple of questions such as "is the agent responsible for being self-deceived?", "is self-deception morally harmful?", "in what ways and to what extent is it morally harmful?" and so on. Additionally, it enables us to think about self-deception not only as an experienced phenomenon but also as an immoral one. If so, self-deception can be related to religious perspective as well since the religious-reliable sources convey the responsibility for being deceived. Accordingly, one, such as divine-command-theory holders, may claim that the self is responsible for being deceived religiously while it is an immoral phenomenon<sup>1</sup>

This paper tries to look at this phenomenon through the ethical viewpoint in a new way. Although this viewpoint takes the philosophical debates men-

tioned in the traditional and contemporary philosophical literature seriously, it enables us to solve the problems differently.

In the interest of finding such a scope, the paper has been charted as follows: firstly, different definitions of self-deception and its paradox in both traditional and contemporary literature will be investigated. Then, it will be explained why there is a relation between "the will", as a fundamental constituent of person, and "self-deception". Because of neglecting the role of "the will", philosophical problems of self-deception still exist. Finally, based on the mentioned relation between *the phenomenon and the will and its type* the new way of understanding self-deception will be suggested.

#### Definitions of self-deception

Here is an example about my friend. He told me that he is "very smart" and in fact "smarter than others in his age" while he does not read a lot, and does not get any signs for being smart. Knowing that my friend never lies, and knowing him to be no fool, I see he is deceiving himself.

Self-deception is a phenomenon which can be experienced by human beings. We are, notes William Hirstein, often deceived about how good we are at something [Hirstein, 2005, p. 213]. A nice example of this is the following fact: "94 percent of educators describe themselves as better at their job than their average colleague, which would yield a self-deception rate of 44 percent" [Gilovich, 1991, pp. 77–78].

If so, what is self-deception? what does it refer to? Can it be modeled in the way the agent be aware of the occurrence? Is it a possible phenomenon? In the interest of finding the answers, Let us return to philosophical literature.

According to philosophical literature, other-deception has a clear meaning. "In the ordinary life", as Martin W. Mike notes, "A deceives B when A, who knows a truth, purposefully gets B to believe the opposite – a falsehood. This process usually happens by lying to B"<sup>2</sup>.

Accordingly, "in a wide sense, self-deception refers to (a) activities of evading significant truths or topics, and (b) resulting states of ignorance, false, or un-

<sup>1</sup> There is a sharp distinction between lying and deception, however. The distinction should be taken into account while we try to explain self-deception. Deception has a success condition involving the target of the deception that lying lacks. I can lie to you even if you fail to believe me. But I can only deceive you if I succeed in getting you to believe something I am aware is false. SO, it implies that deception is related to a new belief which does not already exist. It is not possible to deceive you into not changing a belief you already held. [Hirstein, 2005, p. 219].

<sup>2</sup> There is a sharp distinction between lying and deception, however. The distinction should be taken into account while we try to explain self-deception. Deception has a success condition involving the target of the deception that lying lacks. I can lie to you even if you fail to believe me. But I can only deceive you if I succeed in getting you to believe something I am aware is false. SO, it implies that deception is related to a new belief which does not already exist. It is not possible to deceive you into not changing a belief you already held [Hirstein, 2005, p. 219].

warranted beliefs or lack of clear consciousness. In a narrow sense, self-deception refers to a special case of such activities and states that is describable as a form of lying- lying to oneself" [Mike, 2001, p. 1551].

Self-deception, then, can be modeled as follows: "Where *A* intentionally gets *B*, [i. e. him/herself] to believe some proposition *p*, all the while knowing or believing truly not-*p*" [Deweese-Boyd, 2010].

With an eye to philosophical debates, I shall call the mentioned model, "straight" self-deception. In "straight" self-deception people are self-deceived in believing something they want to be true.

However, not all cases of self-deception are straight. There is another type of self-deception termed "twisted" self-deception by Alfred Mele [Mele, 2001, pp. 94–118]. In "twisted" self-deception, people who are self-deceived in believing that *p* do not desire that *p*. "A typical example of such self-deception is the jealous husband who believes on weak evidence that his wife is having an affair, something he doesn't want to be the case. In this case, the husband apparently comes to have this false belief in the face of strong evidence to the contrary in ways similar to those ordinary self-deceivers come to believe something they want to be true" [Deweese-Boyd, 2010; Pears, 1982, pp. 42–44].

According to this model, a philosophical problem arises. The problem is the fact that is it really possible for *A* to deceive *A* (i. e. him/herself); and persuade him/herself into believing what he knows is false?

Many philosophers tried to answer to the question. For example, according to Jean-Paul Sartre (1905–1980) [Sartre, 1966, 86–116] and Raphael Demos (1892–1968) [Demos, 1960, 588–95] people can deceive themselves by directing their attention to a false belief while ignoring both contrary sign and the activity of disregarding sign. Sartre writes: "we say indifferently of a person that he shows signs of bad faith (i. e. falsehood) or that he lies to himself. We shall willingly grant that bad faith is a lie to oneself. (...) The essence of the lie implies in fact that the liar actually is in complete possession of the truth which he is hiding" [Sartre, 1966, p. 48]. Other perspectives, such as Sigmund Freud's (1856–1939), recognize self-deception as an unconscious phenomenon, and if so, it is an unintentional process rather than an intentional activity.

Trying to solve the problem, some philosopher had an attempt to present another definition for self-deception. Self-deception, in this view, is a phenomenon which has the following characters: (a) it has the production of the ill-grounded thought; and (b) then, the ill-grounded thought is protected and allowed to remain. The metaphor of *protection* applied here refers to special cases: the cases in which "a person intentionally does not allow himself to think about, remember, or perceive certain facts; or the cases in which the self-deceived person intentionally does not use certain checking procedures" [Hirstein, 2005, p. 216].

Examples of this account can be traced in different fields. For example, according to some scientists, there is no spiritual experience in people's ordinary life. So, evidences expressed by people or philosophers, like R. Otto<sup>1</sup> (1869–1937) and others, should be somehow wrapped. As another example, atheists who reject all philosophical books which defend the existence of God do the same. Indeed, their account has the production of the ill-grounded thought, firstly. This ill-grounded thought will be protected and allowed to remain, secondly.

This understanding of self-deception explains the mechanism behind self-deception by focusing on the brain's functions: "As ... Schnider (2001) and others noted, much of the work of the brain goes into inhibiting representation from interfering with the dominant thought processes. This necessity has given the brain the power to deactivate representations or direct attention away from them in various ways. These functions might be part of the mechanism behind certain types of self-deception" [Hirstein, 2005, p. 216].

Indeed, self-deceived people tend to dwell on neither the feared thought nor the self-deceptive thought<sup>2</sup>. The self-deceived person need a process to improve his or her state but does not employ them. According to this account of understanding, "self-deceived people protect certain beliefs by failing to think them through clearly and vividly. If the self-deceived person thinks the ill-grounded thought clearly, it will produce a strong negative emotion and it may well start procedure to stop doing what he is doing according to that thought" [Hirstein, 2005, p. 216].

In this explanation which takes into account the process of human's brain, there is still a question whether or not the self-deception is voluntary. Since some checking processes are damaged in the case of self-deception, one can then frame the question whether the agent voluntary fails to control over these processes. "The voluntary control might be operated either by keeping away the thought from checking processes, or the checking processes from the thought. Both of these can be done intentionally or *nonintentionally*" [Hirstein, 2005, 214–215]. Accordingly, both intentional and nonintentional process of self-deception can be found.

This account distinguishes two types of deceptions: shallow and deep deceptions. "In shallow deception, the deceiver treats his victim the way he would treat any other victim". Deep deception occurs when the deceiver takes into account differences between his own belief and those of his victim. So, "the deceiver who assumes that his victim has basically the same beliefs as he does is still engag-

<sup>1</sup> R. Otto in *The idea of Holy*, not only explains characteristics of the moment in which the agent experience or feel the idea of holy, but presents it in a philosophical way also [Otto, 1936].

<sup>2</sup> Recalling the example of twisted self deception, it is possible to give an example for the feared thought and self-deceptive thought. The husband's thought ("She is having an affair") is an example of the feared thought while ("She's faithful") is the husband's self-deceived thought.

ing in shallow deception. Maxims of shallow deception can be presented when people have a natural inclination to believe positive claims about themselves, one should appear confident, and so on" [Hirstein, 2005, p. 219].

Contrary to those who hold that self-deception involves a (false) belief, there is a quite different approach to the analysis of self-deception does not center on the understanding of self-deception in terms of belief at all. This approach connects the phenomenon with personal identity. Herbert Fingarette (1921), as an example, holds that the self-deceiver "is one who is in some way engaged in the world but who disavows the engagement, who will not acknowledge it even to himself as his. That is, self-deception turns upon the personal identity one accepts rather than the beliefs one has" [Fingarette, 1982, p. 213].

#### Does Self-Deception contain any paradoxes?

There is a famous paradox in self-deception which prevents philosophers to accept the regular understanding of the phenomenon. In the interest of finding any paradox, let us return again to the example about my friend mentioned at the beginning.

You may think at one level that my friend *must* know that he is unintelligent because of the evidence. But he keeps telling me with a sincere voice that he is intelligent, so he must believe that he is intelligent. If knowledge entails belief, as we often say it does, then my friend must both believe that he *is* intelligent and *is not* intelligent when he is deceiving himself. So we have arrived at the famous paradox of self-deception. The core of the paradox is the question "how is it possible for a person to believe *p* and not-*p* consciously?"

Some hold that self-deception is not possible; for it is impossible to believe *p* and not-*p* simultaneously. Other philosophers hold that there is no paradox in self-deception at all [Mele, 1987, p. 121]. The third group of thinkers hold that it only *seems* that there is a paradox. Because the philosophical efforts often make the phenomenon much more difficult to understand that we have reason to believe it to be. So, the paradox can be solved.

In General, the paradox of self-deception was formulated by many philosophers<sup>1</sup>. Among all possible alternatives, it can be formulated as follows:

"For any *A* and *B*, when *A* deceives *B* into believing that *p*, *A* knows or truly believes that not-*p* while causing *B* to believe that *p*. So when *A* deceives *A* (i. e. himself) into believing that *p*, he knows or truly believes that not-*p* while causing himself to believe that *p*. Thus, *A* must simultaneously believe that not-*p* and believe that *p*" [Mele, 1987, p. 121].

The paradox of self-deception can be summarized in three main questions: "(1) how does the person both know and not know *p*? (2) what good does it do not to know *p* consciously? (3) why is the faster, more accurate, system unconscious?" These three

questions, as A. Greenwald states, can condense the paradox of self-deception [Greenwald, 1997, p. 54].

There are philosophers who solve the problem by believing that there is no paradox in self-deception. They try to explain the phenomenon differently. Herbert Fingarette's (1921) analysis, which has been presented earlier, attempts to avoid paradox although it was judged unsuccessful by other philosophers [Fingarette, 1982, p. 53]. What follows is the summary of the way in which he defines self-deception without any paradoxes.

Fingarette rejects philosophers' attempts which analyze self-deception and its paradox. He holds that their attempts "either had not addressed themselves to the proper phenomena of self-deception or rather than resolving the paradox, had portrayed it in a "variant form"" [Fingarette, 1982, p. 54]. He explains the self-deception in the form of "an unnamed mechanism that analyzes the true import of circumstances and purposefully prevents the emergence into consciousness of both the true information and the defense against it" [Greenwald, 1997, p. 54]. He assumed that his unnamed mechanism operated outside of *conscious cognition*. So, there is no paradox in self-deception at all.

Although the analysis of self-deception presented by Fingarette solves the paradox apparently, it is set beside certain of Freud's doctrine.<sup>2</sup> If so, there is still an important question in his theory should be answered by him. This question can be formulated as follows: how is it possible to justify Freud's doctrine philosophically?

Indeed, the question put all Freudian-like understandings of self-deception under question. Although Freud's psychological theory has been accepted by many psychologists, it still stands in need of philosophical justification. Therefore, philosophical models which remain faithful to Freud's doctrine should, in advance, explain why his theory is acceptable philosophically.

Is it possible, then, to define self-deception on one hand, and be able to solve of the phenomenon's paradox philosophically, on the other? The following part tries to investigate for the answer.

#### Will and Self-Deception: A Suggestion for Understanding Self-Deception

As it has been mentioned earlier, the Freudian-like approaches, i. e. non-internationalist approaches, put the contradictory belief at an unconscious level. If so, there is no room to hold that the self is responsible morally or religiously for being deceived. Indeed, according to Freudian-like approaches, there is no relation between morality and self-deception at all. Although these approaches have been supported by psychologists, they still stand in need of philosophical justification.

<sup>1</sup> See also Audi 1982, p. 133, Bach 1981, pp. 351–370, Canfield and Gustavson 1962, pp. 32–36, Pugmire 1969, p. 339, Siegler 1968, p. 147.

<sup>2</sup> For Freud, "the censor operated from a base within the conscious ego, and although it appeared to have ego's reasoning powers, nevertheless was assumed to operate without ego's consciousness" [Freud. 1923/1961, 3–66 cited from Greenwald, 1997].

Let us return to the Mele's model once again in order to explain why it is not necessary to put the contradictory belief at the unconscious level. Mele has argued that the phenomenon "is simply a hiatus between what the evidence suggests, on one hand, and what the self is lead to believe, on the other". What happens is the fact that "the self's desire or emotion, finally, induces him(her) to believe". Indeed, the available evidence suggests the proposition  $p$  while the self, because of the desire, believes the false proposition ( $\text{not-}p$ ) [Mele, 2001, p. 138]. So, the phenomenon can be experienced consciously.

Although Mele's model tries to support the view in which the phenomenon happens in the conscious level, it does not still give us a complete explanation why no paradox remains in the model. There is still a possible room for the self's belief about  $p$  even in a case which the desire plays a role for inducing the self to believe  $\text{not-}p$ . If so, is it possible to present an account which considers self-deception as a non-paradoxical account, without using the unconscious level?

"Will and Self-deception" is a suggestion for explaining self-deception not only as a conscious and non-paradoxical phenomenon but also as a phenomenon which has a close relation with morality.

Based on the statements from Kant's Second Critique, a new model of self-deception can be presented. In this model, the phenomenon will happen either in the objects related to the empirical will or in the process which the pure will requires. So there is no room for any paradoxes or challenges between two contradictory prepositions. To make the suggestion more clear, let us turn to Kant's Second Critique.

Recall Kant's statements of empirical and pure will. For empirical will, "all practical principles which presuppose an object (matter) of the faculty of desire as the ground of determination of the will are empirical, and can furnish no practical laws" [Kant, 1889, p. 107]. If self-deception relates to the self's desire, as Mele suggested, the empirical will plays the role in self-deception. If so, the phenomenon can be explained by focusing on the empirical will.

The Kantian-based formulation of the empirical will can be found from two deductions based on his Second Critique:

(1) Empirical principles as such are of one and the same kind, and come under the general principle of self-love [Kant, 1889, p. 108];

(2) The principle of self-love cannot set up as a practical (universal) law [Kant, 1889, p., 113];

Therefore,

(3) Empirical principles cannot set up as a practical (universal) law.

And,

(4) Empirical principles as such are of one and the same kind, and come under the general principle of self-love [Kant, 1889, p. 108];

(5) The principle of self-love only desires [Kant, 1889, p. 126];

Therefore,

(6) Empirical principle(s) only desire(s);

Couple (3) and (6) with the fact that "all material practical rules place the determining principle of the will in the lower desires, and if there were no purely (...) laws of will adequate to determine it, then we could not admit any higher desire at all" [Kant, 1889, p. 109].

According to the characteristics of the empirical will, it can be concluded that the empirical will can be determined either by the lower or higher desires. In other words, the empirical will relates to different types of desires. If so, it is possible to experience conflicts among them in a particular context. So, self-deception can be explained as the result of a conflict among the different types of desires which the empirical will relates to:

*The empirical will can be determined by a lower or higher desire: the lower desire determines the will while the higher desire still exists; or the higher desire determines while the lower desire still exists. Consequently, the object of the lower and higher desire may differ. It means that in the conflict, as we suppose it, the lower desire may determine the empirical will by an object, e. g.  $p$ , and the higher desire may determine the empirical will by another object, e. g.  $\text{not-}p$ . So, there is no paradox here while the will can distinguish both objects.*

Based on the statement, Let us explain the example of my friend and his idea about himself mentioned earlier. My friend had two desires: (a) a desire to be proud of himself, (b) a desire to be a realist. By comparing these two desires, it will be concluded that in that situation, it is impossible for both desires to determine the will. A conflict among these two desires starts: the desire (a) will determine the will and then he would say he is "very smart" and in fact "smarter than others". Suppose that desire (b) determines the will. Consequently, he will say that he is not smart.

Not all cases of self-deception can be reduced to the conflicts among desires while the pure will has an important role to play. The pure will, has its own mechanism to be determined. If so, it can be considered as a basis of new explanation of self-deception as well.

The pure will relates to "pure reason [which] is practical of itself alone, and gives (to man) a universal law which we call the Moral Law" [Kant, 1889, p. 120]. Basically, there is a certain way of the engagement related to the pure will and pure practical reason. The phenomenon can be happened, then, while the self does not engaged in the way the pure will requires.

The certain way of engagement can be clarified by focusing once again on Kant's Second Critique. Recalling the memorably statement of Kant's ethical doctrine that there is a connection between pure practical reason and pure will. Kant explains the connection as follows:

"The voice of reason in reference to the will is so clear, so irrepressible, so audible even, to the commonest men" [Kant, 1889, p. 124]. As an example,



"the self who has lost at play may be vexed at himself and his folly, but if he conscious of having cheated at play(although he has gained thereby), he must despise himself as soon as he compares himself with the moral law". Kant concluded, then, that "there is something further in the idea of our practical reason, which accompanies the transgression of a moral law-namely, its ill desert [Kant, 1889, p. 127]. Indeed, the connection exists even if the self never takes it into account.

Self-deception can be explained by the language of the engagement which the pure will requires:

*The individual should be engaged in a certain way which the pure will requires; yet (s)he does not speak of the engagement while (s)he is hiding the clear voice from him(her)self. The engagement seems to exist in a certain way even if the individual does not take it into account. Therefore, the individual is deceiving him/herself.*

This new way of understanding self-deception has its own prominences. Firstly, the cases of irrationality can be changed to rational oneseither by the desires' influences or the language of engagement. Consequently, there is no need to suppose that the cases of irrationality are the result of a conflict between differentiated parts of the mind.

Secondly, as any type of desires can be related to the empirical will, it may actually differ from one person to another. Unlike all Freudian-like accounts, which presuppose that the levels of mind are universal, the suggestion enables us to take the differences among people seriously. If so, the moral responsibility will be put on the self's shoulder while he/she, him/herself, can examine whether the phenomenon happens.

Finally, the philosophical paradox of self-deception can be solved philosophically. The ordinary life which can experience challenges between two different desires never considers them as a paradox in the self. Additionally, not taking into account the certain engagement which the pure will requires cannot be considered as a paradox either.

If so, it is possible to remain faithful to ethical, philosophical heritage for defining the self-deception on one hand, and solve the paradox, on the other.

#### BIBLIOGRAPHY

1. Aristotle (1934): Aristotle, *Nicomachean Ethics* in Aristotle in 23 Volumes, Vol. 19, translated by H. Rackham. Cambridge, MA, London: Harvard University Press William Heinemann Ltd. 1934, 420 p.
2. Audi (1982): Audi, R., Self-Deception, Action, and will. *Erkenntnis* 18, 1982.
3. Bach (1981): Bach, K. (1981) An Analysis of Self-Deception Philosophy and Phenomenological Research 41, 1981, pp. 351–370.
4. Canfield (1962): Canfield, J. & Gustavson D. Self-Deception. *Anlyis* 23, 1962, pp. 32–36.
5. Davidson (1982): Davidson, Donald, 1982- paradoxes of Irrationality in R. Wollheim& J. Hopkins, (eds.) *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 289–305.
6. Demos (1960): Demos, Raphael, Lying to Oneself. *Journal of Philosophy* 75, 1960, pp. 588–95.
7. Deweese–Boyd (2012): Deweese–Boyd Ian. Self-Deception. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.) URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/self-deception/>>.
8. Fingarette (1982): Fingarette, Herbert, "Self-deception and the "splitting of the ego"" in *Philosophical essays on Freud*, edited by Richard Wollheim and James Hopkins, Cambridge University Press, 1982, pp. 212–227.
9. Freud (1923): Freud, S. "The ego and the id. In J. Strachey (Ed. & Trans.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (vol. 19, pp. 3–66) London: Hogarth. (original work published in 1923), pp. 3–66.
10. Gilovich (1991): Gilovich, T. *How We Know What Isn't So*. New York: Macmillan, 1991, 216 p.
11. Greenwald (1997): Greenwald, Anthony G. Self-Knowledge and self-deception: further consideration, in *The Mythomanias: The Nature of Deception and Self-Deception*, Michael S. Myslobodsky, Lawrence Erlbaum Associates, publishers Mahwah, New Jersey, 1997, pp. 51–72.
12. Hirstein (2005): Hirstein, William, *Brain Fiction: Self-Deception and Riddle of confabulation*, The MIT Press, 2005, 242 p.
13. Johnston (1988): Johnston M., Self-deception and the nature of mind, *Perspectives on Self-deception*, eds. B. P. McLaughlin and A. O. Rorty. Berkeley: University of California Press, 1988, 345 p.
14. Kant (1889): Kant, Immanuel, *The Critique of Practical Reason* in "Kant's Critique of Practical Reason, etc." translated by Thomas Kingsmill Abbot, Longmans, Green, & Co., Paternoster-Row, forth edition, 1889, pp. 101–244.
15. McNaughton (1991): McNaughton, David, *Moral Vision: An Introduction to Ethics*, Blackwell, 1991.
16. Mele (1987): Mele, Alfred, *Irrationality: An Essay on Akrasia, Self-Deception, and Self-Control*, Oxford: Oxford University Press, 1987.
17. Mele (2001): Mele, Alfred R., *Self-Deception Unmasked*, Princeton University Press, 2001.
18. Mike (2001): Mike W. Martin, Self-deception in Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker, *Encyclopedia of Ethics*, Rutledge, 2nd. ed., vol. 3, 2001.
19. Otto (1936): Otto, R., *The Idea of the Holy: an Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*, translated by John W. Harvey, Oxford University Press, 1936, 239 p.
20. Pears (1982): Pears, David, Motivated irrationality, *Freudian theory and cognitive dissonance* in R. Wollheim& J. Hopkins, (eds.) *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 279–288.
21. Plato (1997): Plato, Phaedrus, in *Plato, complete Works*, edited by John Cooper, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Cambridge, 1997.
22. Pugmire (1969): Pugmire, D. Strong' Self-Deception. *Inquiry* 12, 1969, pp. 339–349.
23. Rorty (1994): Rorty, Amelie O. User-Friendly Self-Deception, *Philosophy*, Vol. 69. 1994, 25 p.
24. Sartre (1966): Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness*. Translated by Hazel E. Barnes. New York: Washington Square, Classic discussion in chapter on "Bad Faith". 1966, 202 p.
25. Siegler (1968): Siegler, F. (1968). An Analysis of Self-Deception. 1968, *Nous* 2, pp. 147–164.

**О. І. Предко**

доктор філософських наук

## РЕЛІГІЙНИЙ ДОСВІД: ОСОБИСТІСНО-ЕКЗИСТЕНЦІЙНА СУТНІСТЬ

*Розглянуто релігійний досвід в контексті ціннісно-смыслової регуляції поведінки людини. Зазначено, що саме в релігійному досвіді відбувається оптимізація певних психічних процесів і явищ внутрішнього життя суб'єкта. Виявлено, що антропологічним підґрунтям релігійного досвіду є досягнення практикуючим суб'єктом внутрішньої гармонії як цілісності, іманентної трансцендентному. Стверджується, що підставою релігійного досвіду виступає досвід зіткнення людини з царною Божественного, що й обумовлює зміну само-свідомості віруючого, трансформацію його цінностей, смислів і значень.*

**Ключові слова:** релігійний досвід, особистісно-екзистенційний вимір, релігійненавернення, Я–концепція.

Аналіз сутності релігійного досвіду набуває особливої актуальності в зв'язку з аналізом його як основного конструкту та регулятора особистого та суспільного життя, як багаторівневого чинника сенсожиттєвих орієнтирів людини, як особливого напрямку духовного розвитку людини, її індивідуальної своєрідності та внутрішнього світу. Тим паче, являючись складовою культури, релігійний досвід завжди задавав потужний імпульс як філософській, так і теологічній рефлексії. Причому, дослідження релігійного досвіду сприяє новому осмисленню багатьох проблем, пов'язаних з секуляризацією сучасного суспільства. Поєднання в релігійному досвіді ірраціональних переживань, життєвих цінностей і особистісних смислів дозволяє розглядати його як реальний особистісно-екзистенційний процес, на основі якого людина цілісно пізнає як себе, так і світ. Загалом, можна виокремити наступні напрямки в сучасних дослідженнях релігійного досвіду: його вивчають в контексті православного світогляду (Б. Братусь, Є. Веселова, В. Манеров та ін.), як глибинні переживання і трансперсональний стан свідомості (Є. Торчинов); якмістичний досвід та подію трансцендування (С. Хоружий та ін.), в контексті антропологічних проблем (О. Мазяр, Н. Олешкевіч, Л. Теліженко та ін.). Однак у сучасному релігієзнавстві відсутні дослідження особистісно-екзистенційної сутності релігійного досвіду. Отже, метою статті є осмислення особистісних характеристик релігійного досвіду, його складових, які

конструюють екзистенційно-персоналістичну спрямованість даного феномену.

Релігійний досвід є одним з основних аспектів світовідчуття релігійної людини, власне, він є тим чинником, завдяки якому можна було б говорити про "релігійність" того чи іншого індивіда. Але досі не дано жодного вичерпного визначення того, чим, власне, є релігійний досвід. Погоджуємося з думкою М. Томпсона, який стверджує, що релігійний досвід не можна ні обґрунтувати, ані спростувати, його можна спробувати зрозуміти [8, с. 56]. Які ж існують варіації осмислення релігійного досвіду? Підходи до визначення сутності релігійного досвіду доволі різноваріативні: з одного боку, від означення через термін "психопатологія" як негативного явища, що вирізняється деструктивним характером, а з іншого – як до духовного феномена, об'єктивного і достовірного прориву свідомості у вищі сфери буття. В християнській традиції релігійний досвід розглядається, з одного боку, як переживання божественної сутності, а з іншого – як засіб засвідчення божественного буття. В дослідницькій літературі також подаються доволі різноманітні інтерпретації релігійного досвіду. Приміром, О. Забіяко визначає релігійний досвід як "стан психіки, в якому людина усвідомлює себе такою, що перебуває у контакт з надприродною істотою або могутністю, відчуває свою причетність до інобуття..." [7, с. 413]. В. Москалець зауважує, що індивідуальний релігійний досвід – це "емоційне, чуттєве та мисленнєве перетворення суб'єктом концептуально-догматичних положень релігії з позиції їх цінності особисто для нього" [4, с. 229]. Тому у глибині цих почуттів є щось "транссуб'єктивне", як початкова зверненість людського серця до Бога і залученість Бога в нашу зверненість. Власне, є якесь передзвання, передбачення про Абсолют, завдяки якому можливе поглиблене пізнання Бога, який відповідає на особистісну спрямованість до Нього і сприяє правильному розумінню сенсу того, що відбувається. Натомість К. Брокенхільм пропонує таке визначення релігійного досвіду: "Це інтенціональний досвід, який має властивість психологічної безпосередності, який відчуваючий вважає досвідом трансценденції і який справляє на людину глибоке і надихаюче враження" [2]. Все, що пов'язано з переживаннями релігійного

досвіду – інтенційне. Причому інтенціональність означає спрямованість свідомості до царини Абсолютного, трансцендентного. Окрім інтенціональності, у даному контексті також варто звернути увагу на джерела релігійного досвіду. Якщо релігійний досвід витоково пов'язується з цариною надприродного, то в даному випадку мова йде про трансцендентний підхід, в якому суто релігійним вважається досвід прилучення до потойбічного. Натомість прихильники іманентного підходу підкреслюють, що релігійний досвід започатковується в глибинах людської психіки.

Також дослідники звертають увагу на суто специфічні умови релігійного досвіду. "Специфічність релігійного досвіду полягає у тому, що людина здобуває його не в звичайній емпіричній площині, взаємодіючи з іншими суб'єктами життєдіяльності, а в символічно-віртуальній площині сакральних смислів, які набувають значення ціннісних орієнтирів і здатні мотивувати суб'єкта на релевантну стратегію поведінки" [3, с. 143]. Зазвичай, символи, особливо релігійні, приховують у собі імпліцитний духовний зміст, який не може верифікуватися звичними емпіричними засобами. Символ привідчинає для людини ту дійсність, котра прихована для інших способів пізнання. Релігійні символи передають досвід есхатологічної реальності через речі, особи і події, які внаслідок своєї посередницької ролі стають "святими". При цьому релігійна символіка вимагає діалогічної особистої роботи віруючих, які залучають сприйнятий зміст у структуру власної ідентичності. У спробах передавання релігійного одкровення і забарвленої в етно-культурні конотації релігійної традиції віруючі завжди шукали відповідні символи, що акумулювали відповідну інформацію.

Натомість Е. Фромм розрізняє концептуалізацію досвіду, а не сам досвідний субстрат, що лежить в основі різних світоглядних концепцій [цит. за 6, с. 193–194]. Тобто про, власне, релігійний досвід і його суть ми не можемо щось сказати достовірно, оскільки змушені концептуалізувати пережите, а спроба артикуляції цього стану не є об'єктивною. Формально й чітко визначити предмет релігійного досвіду неможливо, принаймні науковим шляхом, тому й вивчають суб'єктивні характеристики релігійного досвіду. Наявність цих характеристик у психіці людини дає змогу відсунути питання про предмет на задній план. Але якщо ми вдаємося до інтерпретації феноменів релігійного досвіду, треба пам'ятати, у межах якої парадигми вона відбувається, адже не вирішивши питання про онтологічний статус предмета релігійного досвіду, важко дотримуватись певних методологічних установок.

Отже, розмаїтість до осмислення релігійного досвіду демонструє усю широту гіпотез щодо його сутності, але слід враховувати, що кожен

підхід – це певна світоглядна парадигма, яка тягнє чи то до трансцендентних вимірів, в якому предметом релігійного досвіду виступає певний Абсолют, що не належить до нашого звичного світу, але, зазвичай, причетний до потойбічного, чи то іманентний підхід, репрезентанти якого на полягають на його винятковій суб'єктивності та індивідуальності. Таким чином, під релігійним досвідом переважно розуміють взаємодію людини з трансцендентною сутністю (Абсолютом), в якій фіксується переживання надприродного. В даному випадку релігійний досвід конструює діалогічну модель взаємодії суб'єкта з цариною Божественного, розгортаючись у певні релігійні практики та інтеріоризуючи результати цієї взаємодії у формі ціннісних конструктів. Причому, усі визначення релігійного досвіду носять суто операційний характер та елементи оцінки, в яких відображене не стільки саме явище, скільки ставлення науковця до нього.

Безперечно, термін "релігійний досвід" упевнено увійшов у контекст релігієзнавчих досліджень після виходу в світ книги В. Джемса "Різноманіття релігійного досвіду". В даній праці В. Джемс розводять між собою релігійні поняття, що мають метафізичне значення та поняття, які мають моральну завантаженість. Метафізичні поняття він називає непотрібною вигадкою схоластичного розуму. Що ж до моральних релігійних настанов, то вони мають набагато більше значення, оскільки регулюють практичну сферу релігійного життя. Також В. Джемс прямо вказує на те, що будь-яка спроба винятково інтелектуальним шляхом довести істинність релігійного досвіду абсолютно безнадійна. При цьому неімовірною силою переконливості В. Джемс наділяє почуття реальності невидимого, яке для деяких людей набуває сили одкровення. Тим паче, що містичні стани не завжди мають характер видіння чи голосів; іноді вони зводяться до "почуття присутності невидимого", тобто набувають певної духовної реальності, яка чуттєво не сприймається. Ці почуття присутності настільки переконливі для тих, хто їх переживає, що ніхто не сумнівається в їх реальності. Вплив ідеї може підсилити це почуття; воно стає для нас реальністю, набуваючи статусу релігійного уявлення. В. Джемс присутність Божественного описує як надзвичайно чуттєвий процес, який вражає гамою переживань: "Как вдруг я почувствовал необычайный внутренний подъем и ощутил присутствие Бога, – я передаю все это совершенно так, как это отразилось тогда в моем сознании, – как будто Его доброта и могущество пронизали мою душу. Чувство это было таким потрясающим, что я едва нашел силы сказать моим спутникам, чтобы они шли вперед, не ожидая меня. Я опустил на камни, так как не в силах был дольше стоять на

ногах, и глаза мои наполнились слезами. Я благодарил Бога за то, что в течение моей жизни Он дал мне возможность познать Его, что он поддерживал мою жизнь и не оставил своею милостью такое недостойное и грешное существо, как я. Я горячо молил Его, чтобы Он дал мне посвятив всю мою жизнь на исполнение Его воли. Я чувствовал, что Он мне ответил, чтобы я творил Его волю изо дня в день в бедности и в смиренности и предоставил ему, Всемогущему Судье, призвать меня к более определенному свидетельствованию о Нем. Затем экстаз мало-помалу оставил меня, и я почувствовал, что Бог как бы выключил меня из того общения, каким Он меня удостоил" [1, с. 66–67].

Щоб уможливити захист релігії та показати її цінність, В. Джемс подає наступне визначення досвіду – це "поле сознания плюс мыслимый или чувствуемый объект его, плюс наше отношение к этому объекту, плюс ощущение самого себя, как субъекта, которому принадлежит это отношение..." [1, с. 395]. Релігійний досвід вирізняється інтерсуб'єктивністю; він наділений індивідуальними особливостями. Для того, щоб підтвердити свою точку зору, В. Джемс використовує вражаючий масив свідчень містиків, тих, хто пережив "почуття єднання з абсолютним", "почуття реальності невидимого", "почуття присутності Бога". Релігійний досвід – це розгортання власної суб'єктивності, тому кожна варіація релігійного досвіду – це індивідуальний проєктивний вираз. Однак філософ зазначав, що він намагався "... извлечь из частных случаев религиозного опыта некий общий факт в такой его форме, которая могла бы рассчитывать на всеобщее признание" [1, с. 344]. Однак незважаючи на доволі суб'єктивний зріз осмислення релігійного досвіду, В. Джемс все ж підкреслює те, що він включає в себе і об'єктивну сторону. "Объективная сторона есть сумма всего, что мы мыслим в данный момент, субъективная – внутреннее «состояние», в котором протекает мышление" [1, с. 135].

Отже, В. Джемсом релігійний досвід розглядається в об'єктивно-суб'єктивному зрізі, що розгортається в різноманітних проявах. За допомогою релігійного досвіду, по-перше, встановлюється і підтримується зворотний зв'язок між поцейбічним світом і світом потойбічним (небесним, божественним); по-друге, відбувається зміна стану свідомості людини, адже релігійний досвід можна віднести до найважливішого способу активізації та контролю релігійної свідомості, оскільки культові символічні дії уможливають відтворення релігійних образів та інтенсифікують релігійні почуття; по-третє, змінюється образ мислення, його сприйняттєві можливості; по-четверте, здійснюється процес інтеріоризації загальних цінностей та екстеріоризації почуттів

людини; по-п'яте, зміцнюються стосунки між віруючими у межах тієї релігійної організації, до якої вони належать.

Н. Мелоні, розглядаючи релігійний досвід у особистісних вимірах, виокремлює наступні його складові: стимул, релігійне переживання, відгук. Причому релігійне переживання розуміється не як пасивна "реакція", а як індивідуальний, особистісний "відгук". Щоб підкреслити особистісний відтінок релігійного досвіду, між "стимулом" і "відгуком" було вставлене "Л" – "людина". Формула "стимул–людина–відгук" засвідчує первинність переживаючого індивіда, людини в даній моделі. В релігійному переживанні фіксується відношення до сфери сакрального через безпосереднє рвчуття в дану царину; причому це відношення розгортається як внутрішня діяльність людини, певний душевний акт, інтенційно спрямований на специфічний предмет, його переживання й змістовне вираження. Отже, релігійний досвід є динамічним процесом; в ньому можна виокремити наступні компоненти: людина відкриває божественне для себе, намагається вступити з ним у діалог; при цьому відбувається зміна її системи цінностей, що відображається в релігійних практиках як вшанування священного; здійснюється "перезавантаження" "Я-концепції", оскільки "наш відгук немовби "фільтрується", "просочується" крізь нішу індивідуальності, наші труднощі, наші обставини, наш розум. У якийсь момент від того, що відбувається в нас самих, не менше, ніж від Бога, залежить, чи відгукнемося ми йому у вірі" [5].

Релігійний досвід охоплює усі почуття людини, позбавляє її волі. Але такий стан свідомості не є довготривалим; адже за інтенсивністю переживання він у разі перевершує звичайний стан. Слід зазначити, що такі інтенсивні переживання доступні не кожній людині – повинна бути певна психологічна настанова і зовнішні умови. Дж. Розегрант звернув особливу увагу на такий важливий аспект отримання незвичайного досвіду, як його передумови. Досвідним шляхом він з'ясував, що, наприклад, перебування на природі є достатньо сильним чинником для індукування релігійного досвіду. Звідси він зробив висновок, що є дві важливі передумови отримання досвіду: по-перше, установка – ментальна орієнтація особи щодо досвіду, по-друге, обстановка – рівнолишне середовище, де знаходиться особа впродовж досвіду [11, с. 301].

Релігійний досвід розгортається як процес навернення, який уможливорює зміну світоглядних орієнтацій людини, завдяки яким перед людиною відкривається можливість пізнати свої приховані глибини. "Обращение, возрождение, обретение благодати и веры, достижение внутреннего мира – все это выражения, обозначающие медленный или внезапный процесс, которым раздвоенная и



сознающая себя недостойной и несчастной душа приходит к внутреннему объединению, к сознанию своей праведности и к ощущению счастья: она находит твердую опору в своей вере в реальность того, что ей открыли ее религиозные переживания" [1, с. 157]. Релігійному наверненню, як певній життєвій стратегії, передую ситуація фрустрації, обумовлена незадоволеністю індивіда способом вирішення екзистенційних проблем: подібні стани можуть бути пов'язані з віковими кризами і екстраординарними життєвими ситуаціями, що особливо характерно для періоду юнацтва, старості, коли людина є найбільш уразливою з точки зору кризових станів. Безперечно, криза середини життя є проблемою для більшості людей; доволі часто їхнє дотеперішнє життя зазнає цілковитого краху. Зміна професії, розрив зі звичним оточенням, розлучення, неврози, розмаїті психосоматичні розлади є показниками неподоланої кризи середніх років. Питання, які виникають на половині життєвої дороги, ставлять під сумнів попередні життєві настанови. А саме питання про сенс уже є питанням релігійним. У середині життя, по суті, виникає криза сенсу життя. Часто-густо ця криза має релігійні конотації, криє в собі і можливість віднайдення нового сенсу власного життя, який пов'язаний із релігійними практиками.

Безперечно, "Я-концепція" релігійної людини є не що інше, як сформоване нею відчуття самої себе, і це відчуття складається під впливом зовнішніх умов, завдяки яким формуються релігійні погляди особистості. Тобто, під час сприйняття та усвідомлення основних релігійних норм, канонів і приписів, людина починає співвідносити себе з сукупністю орієнтирів, поведінкових норм тощо, які ставить перед нею релігійне вчення. На цих підставах відбувається оцінювання себе і свого місця у світі. В подальшому процесі включення людини в релігійні практики уможлиблює її відповідну діяльність, завдяки якій формується конфесійний поведінковий еталон, що впливає на формування та постійну корекцію взаємовідносин віруючої людини з навколишнім світом.

Отже, релігійний досвід динамізує "Я-концепцію": по-перше, людина, знаходячись в стані внутрішніх суперечностей, намагається зберегти свою ідентичність, по-друге, вихід за межі свого "Я" уможлиблює її автотрансформацію, по-третє, вона набуває боголюдських рис. Така зміна сприяє душевному спокою, відкриває можливість виявити і вивчити розмаїття духовного та практичного життя як нерозривні і взаємодоповнюючі моменти єдиного цілісного утворення, як присутності одного в іншому – людського та божественного. Таким чином, душевний конфлікт, який пригнічує та поневолює людину штовхає її на пошуки визначеності, просування до якої здійснюється через пошук такого прихистку, який міститься в

тій чи іншій релігійній традиції, цінність якої індивід визначає наявністю в ній необхідних для себе нових смислів.

Релігійний досвід має тенденцію до вираження, яка є універсальною. Й. Вах стверджує, що справжній релігійний досвід завжди є цілісним феноменом. Це означає тільки одне: ми залучені у діалог "людина-Бог" не тільки своїм розумом, не тільки своїми почуттями чи волею, але і як цілісні особистості. І тому розуміння цього релігійного досвіду не буде тотальним і повним без розуміння мотиваційної та емоційної складової цього досвіду. Й. Вах пропонує наступні критерії релігійного досвіду, які дозволяють провести розмежування між, власне, релігійним та нерелігійним досвідом: релігійний досвід є відповіддю на те, що переживається як гранична реальність; релігійний досвід є тотальною відповіддю тому, що сприймається нами як гранична реальність, оскільки ми залучені у цю відповідь як інтегративні особистості; релігійний досвід вирізняється найбільш інтенсивними переживаннями, на які здатна людина; релігійний досвід має практичну складову, оскільки він включає якийсь імператив, зобов'язання, яке спонукає людину до дії [12, с. 499–500].

Критерії та умови релігійного досвіду змінюються в залежності від традицій, але наступні його атрибути залишаються майже незмінними: це досвід відчуття безпосередньої трансцендентної реальності; досвід або знання, які є результативним вираженням цього відчуття, сприймаємо як самоавтентифікацію, без необхідності додаткових доказів або обґрунтування; зазвичай, досвід визнається невимовним – його сутність не може бути виражена або зрозуміла поза нього самого. Отож сутність релігійного світовідчужання зводиться в загальному до уявлення про подвійність світу, коли за звичним, шоденним, проглядається також й інше буття. Власне, прагнення вступити в діалог з надприродним і складає психологічну основу містичного досвіду, в якому "струмені" безпосереднє спілкування з Богом, наявне інтимне передчуття божественної присутності.

І. Цахес, відповідаючи на питання про відмінність релігійного досвіду від інших видів досвіду зазначає: "... Цілком імовірно, що інші види переживань (пов'язані з музикою, мистецтвом, спортом) мають спільні риси з релігійними переживаннями. Але це не означає, що релігійний досвід складається з нерелігійного ядра й оболонки теологічних аскрипцій і атрибутів" [9, с. 60]. Безперечно, не можна вибудувати модель, яка б підходила під всі вияви релігійного досвіду, однак їх можна аналізувати як репрезентацію релігійних систем. І оскільки релігійний "досвід" пов'язаний з Абсолютом, Божеством, він неминує набуває містичного забарвлення, незалежно від того, який він – когнітивний, емоційний або поведінко-

вий. В релігійності людини містичний елемент – це не просто віра у вищу силу, а почуття її присутності, реального існування. Підставою релігійності може виступати досвід зіткнення людини з кінцевими факторами існування, що й обумовлює структурно-динамічні характеристики самосвідомості віруючого. Трансформація екзистенціальних переживань у релігійний досвід здійснюється за допомогою релігійної системи цінностей, смислів і значень, у яких провідну роль відіграє динаміка образів Я віруючого і процеси саморефлексії. Тому "суцність релігійного опыта, – то, что должно лечь в основу наших суждений о нем, должно быть таким элементом или свойством его, какого мы более нигде не встретим. А такое свойство будет ярче всего выражено в самых односторонних, ненормально ярких и интенсивных религиозных переживаниях" [1, с. 50]. Щоправда, в таких випадках людині не вдається чітко визначити і описати свої переживання; проте у неї з'являється таке переживання, що її почуття і є пізнанням, що вона бачить власним серцем.

Даний релігійний досвід дає людині можливість пережити єднання з чимось більш широким, аніж її особа, і усвідомити свою релігійність завдяки переживанням, які, щоб уникнути двозначності, В. Джемс воліє називати "не станом віри", а "станом впевненості". Таким чином, релігійний досвід – це актуалізація людського, певний вид ставлення людини до світу, відносини в формі чуттєвої "впевненості" в існуванні вищих сил. Дана впевненість ґрунтується на почуттях і емоційних переживаннях людини, які вона отримує через різноманітний містичний досвід внутрішнього єднання з цариною Божественного. Р. Худ, виокремлюючи звичайний і трансцендентний досвід, подає наступні критерії їх розрізнення: стан самосвідомості, ноетичний стан, комунікативні можливості, афективний стан, відчуття релігійності. Він висновує, що трансцендентний і звичайний досвід кардинально відрізняються по наступним параметрах: трансцендентний досвід характеризується станом свідомості без самоусвідомлення, об'єктивною впевненістю в достовірності життєвого інсайту, знанням щодо побаченої реальності, невимовністю, неможливістю визначити природу досвіду, позитивним, афективним станом – насолоди, екстазу тощо, відчуттям сакральності, отримання досвіду від надприродного джерела. Натомість звичайний досвід характеризується повною присутністю самосвідомості, інформативністю, яка розгортається в межах норми, досвідом, який адекватно описується словами; даний досвід може викликати негативні емоції, страх, дратівливість, депресію, а також відчуття профанності [10, с. 445]. Відтак специфіка релігійного досвіду полягає в тому, що він актуалізує глибинні підвалини внутрішнього світу лю-

дини, здійснює його оприявлення в доволі різноманітних формах, які конструюють життєві стратегії людини. Тому, з одного боку, релігійний досвід – це сукупність переживань людини, які мають важливе значення для формування, зміцнення і розвитку її релігійного світогляду, а з іншого – це певна "досвідченість" в релігійному житті, здобуття навичок, здібностей, суджень і переживань, що досягаються тривалим перебуванням в релігійному середовищі і завзятістю, систематичною участю в здійсненні релігійних практик. При цьому треба враховувати такі характеристики релігійного досвіду: його змістовне наповнення, формуючого трансляції, спосіб досягнення та передумови (попередня підготовка й практика), психофізіологічні супутні феномени, наслідки досвіду.

Таким чином, по-перше, релігійний досвід є суто особистісним явищем; його неможливо передати іншій людині як звичайну інформацію, оскільки даний феномен переживається особисто. По-друге, релігійний досвід розгортається в системі відношення "людина-Абсолют", тому й вирізняється діалогічним характером людського та божественного. По-третє, релігійний досвід вирізняється екзистенційним, сенсожиттєвим характером, оскільки надає діяльності людини особистісного сенсу як у контексті сенсоутворення, так і в сенсоперетворюючій царині. З одного боку, релігійний досвід у всіх його виявах може визначити сенс життя людини, а з іншого – його переживання спонукає до розмислів "над вічними питаннями". По-четверте, релігійний досвід включає моральні снівєдошення як до навколишнього світу, так і до інших людей і самого себе, що забезпечує формування особистісного внутрішнього світу, як смислового центру індивіда. По-п'яте, релігійний досвід, інтегруючи мисленнєві, психічні та фізичні процеси, призводить до зміни свідомості, сприяє трансформації всіх рівнів антропоструктури. Зважаючи на багатогранну палітру гуманістичного потенціалу різних виявів релігійного досвіду можна констатувати, що в цьому контексті значні можливості відкриваються в процесі дослідження механізмів формування релігійного досвіду як на груповому, так і індивідуальному рівнях.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Джемс В. Многообразие религиозного опыта / В. Джемс. – Санкт-Петербург. "Андреев и сыновья", 1993. – 418 с.
2. Как "Религиозный опыт" отражается в концепции шведского философа Карл-РейнгольдаБрокенхильма[Электронный ресурс]. – Режим доступа:[http://www. soctheol. ru/religion/karlreingold\\_brokenhielm. html](http://www.soctheol.ru/religion/karlreingold_brokenhielm.html)
3. Мазяр О. В. Релігійний досвід як чинник ціннісної регуляції поведінки / О. В. Мазяр //Актуальні проблеми психології творчості: Збірник наукових праць / За ред. В. О. Моляко. – Т. 12. – Вип. 4. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2008. – С. 143–151.

4. Москалец В. П. Психологія релігії: Посібник / В. П. Москалец. – К. : Академвидав, 2004. – 240 с.
5. Мэлони Г. Ньютон. Религиозный опыт: феноменологический анализ уникального поведенческого события [Электронный ресурс] / Г. Ньютон Мэлони. – Режим доступа: <http://www.aquarun.ru/psih/relig/relig8.html>.
6. Попова М. А. Фрейдизм и религия / М. А. Попова – М. : Наука, 1985. – 200 с.
7. Религиоведение [Текст] : словарь / ред. Е. С. Элбакян. – М. : Академический Проект, 2007. – 637 с.
8. Томпсон М. Философия религии / М. Томпсон. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2001. – 382 с.
9. Цахес И. Нейронаука и религиозный опыт: на пути к построению интегративной модели / ИштванЦахес // Религиоведение. – № 7–8. – 2012. – С. 51–61.
10. Hood R. W. Religious orientation and the experience of transcendence / R. W. Hood // Journal for the Scientific Study of Religion. – 1973. – Vol. 12. – № 4. – P. 441–448.
11. Rosegrant J. The impact of set and setting on religious experience in nature / J. Rosegrant // Journal for the Scientific Study of Religion. – 1976. – Vol. 15. – № 4. – P. 301–310.
12. Waardenburg Jacques Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research / Jacques Waardenburg. – Berlin; New York: de Gruyter, 1999. – 742 p.

**Предко Е. Религиозный опыт: личностно-экзистенциальная сущность.** Рассмотрен религиозный опыт в контексте ценностно-смысловой регуляции поведения человека. Отмечено, что именно в религиозном опыте происходит оптимизация обычных психических процессов и явлений внутренней жизни субъекта. Выявлено,

*что антропологическим основанием религиозного опыта является достижение практикующим субъектом внутренней гармонии как целостности, имманентной трансцендентному. Утверждается, что основанием религиозного опыта выступает опыт столкновения человека с областью Божественного, что и обуславливает изменение самосознания верующего, трансформацию его ценностей, смыслов и значений.*

**Ключевые слова:** религиозный опыт, личностно-экзистенциальное измерение, религиозное обращение, Я-концепция.

**Predko O. Religious experience: personal-existential essence.** The Author analyses a religious experience in the context of value-semantic regulation of human behavior. It is noted that in the religious experience goes optimization of conventional mental processes and phenomena of the inner life of the subject. It was revealed that the anthropological basis of religious experience is to achieve inner harmony of practicing subject as the integrity, immanent to transcendent. It is alleged that the basis of religious experience lies human experience collision with the region of the Divine, which is responsible for changing the believer's identity, transformation of its values and meanings.

**Keywords:** religious experience, personal and existential dimension, religious conversion, self-concept.

M. Soboleva

Dr. Habilitation

## ZU KANT NACH DUCHAMP<sup>1</sup>

*Die Hauptidee des Textes besteht darin, zu zeigen, dass die zentrale Kategorie der Kantischen Ästhetik, nämlich der reine Geschmack, zur Erhellung der modernen Kunstphänomene immer noch tauglich ist und sie erklären kann. Dies wird am Beispiel von Duchamps Werke demonstriert. Die Position des Produzenten, die Position des Rezipienten und das Kunstwerk sind drei Bereiche, die für die Analyse der Funktionsweise des reinen Geschmacks ausgewählt wurden.*

**Schlüsselworte:** Ästhetik, Geschmacksurteil, Produzent, Rezipient, Kunstwerk, Kant, Duchamp.

Die Kunstphilosophie von Adorno bis Lyotard und Welsch vertritt die Meinung, dass die moderne Kunst anstrebt, ihr eigenes Wesen sowie ihre Grenzen zu erforschen, und auf diesem Weg die klassische Ästhetik permanent widerlegt. Eine der Konsequenzen dieser Auffassung besteht in dem Vorschlag, Kants ästhetische Theorie nach Duchamp neu zu interpretieren (de Duve 1989). Kant und Duchamp stellen tatsächlich zwei Gegenpole dar. Umso reizvoller ist der Versuch – gegen die vorherrschende Tendenz, die eine Kluft zwischen Klassik und Moderne sieht und sie bis in die Kunsttheorie verfolgt, – zu überprüfen, ob das kunstästhetische begriffliche Inventar Kants zur Erhellung der modernen Kunstphänomene immer noch tauglich ist und sogar Duchamps Arbeiten, der auf verschiedene Formen der 'Anti-Kunst' wie die Pop Art, den Surrealismus und die Konzeptkunst außerordentlichen Einfluss genommen hat, damit erklärt werden können.

### **Die kunsttheoretischen Überlegungen Kants.**

Die Architektonik der kunsttheoretischen Ästhetik Kants (das Naturschöne und das Erhabene ausgenommen) schließt drei Hauptelemente ein: die Position des Produzenten, die Position des Rezipienten und das Kunstwerk selbst.

**Als die Position des Produzenten** in der Kunst ist das Phänomen zu verstehen, das von Kant als "Genie" bezeichnet wurde. Dies ist ein "Talent zur schönen Kunst" (B 187), das für die "Hervorbringung" schöner Gegenstände erforderlich ist. Das Talent des Genies zeigt sich vor allem in seiner "Originalität", die sich als freie produktive Einbildungskraft entfaltet. Die "Originalität" ist hier als eine ursprüngliche schöpferische Kraft zu verstehen, die frei kriert. Die wesentliche Eigenschaft des Genies besteht darin, dass er einerseits die Musterwerke

schafft, die "zum Richtmaße oder Regel der Beurteilung dienen müssen" (B 182). Andererseits ist es "die angeborene Gemütsanlage (ingenium), durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt" (B 181). Eine der Funktionen des Genies ist deshalb in der Begründung der Tradition zu sehen, wobei dessen Werke als "Leitungsmittel" für die nachfolgenden Generationen auftreten (B 185). Das Genie setzt also den Maßstab sowohl für die Produktion als auch für die Bewertung der Kunst. Darin zeigt sich seine gesellschaftliche Rolle.

**Als die Position des Rezipienten** in der Kunst kann man die "Beurteilung schöner Gegenstände", die Kant "Geschmack" genannt (B 187) und thematisiert hat, bezeichnen. Der Rezipient fällt ästhetische Urteile, die 'reine' Geschmacksurteile sind. Kants Begriff des Geschmacks ist sehr vielfältig und nicht auf allein auf die Sphäre der Kunst eingeschränkt. Er unterscheidet reine und empirische, autonome und heteronome, kultivierte und angewandte Geschmacksurteile. Die Quintessenz seiner Kunstästhetik stellt der Begriff "reiner Geschmack" dar, der deshalb 'rein' genannt wird, weil er allein aufgrund seiner inneren Form definiert wird.

Die Grundstruktur des ästhetischen Urteils arbeitet Kant in Bezug auf das Subjekt heraus. Die ästhetischen Urteile, die er 'rein' nennt, bestimmen das Objekt "in Ansehung des Wohlgefallens und des Prädikats der Schönheit" (B 31). Der Inhalt dieses Urteils besteht im Ausdruck des besonderen seelischen Zustandes des Subjekts in Bezug auf das Gefühl der Lust, das durch das "freie Spiel" der menschlichen Erkenntnisvermögen – der Einbildungskraft und des Verstandes – hervorgerufen wird.<sup>2</sup> Kant betont, dass ästhetische Urteile ohne Interesse am psychologisch-physiologisch Angenehmen oder am moralisch Guten und damit ohne eine Beziehung auf das Begehungsvermögen, sind. Das ästhetische Geschmacksurteil ist, mit anderen Worten, nicht kausal vom Objekt hervorgerufen. Das Wohlgefallen ist im Falle eines "reinen" Geschmacksurteils weder der Sinnempfindung noch dem logischen, begrifflichen Denken zu verdanken.

Kant meint, dass sich die ästhetischen Urteile – obwohl sie scheinbar von einem Objekt sprechen – gar nicht auf das Objekt, sondern auf das Subjekt beziehen. Er spricht ihnen deshalb die Erkenntnisfunktion völlig ab: Das ästhetische Urteil "dient zu gar keinem Erkenntnis, auch nicht zu demjeni-

<sup>1</sup> Der Titel ist eine Anspielung auf die Abhandlung von Thierry de Duve "Kant nach Duchamp".

<sup>2</sup> Darüber, dass das Gefühl der Lust den Inhalt des Geschmacksurteils ausmacht, siehe: B 135.



gen, wodurch sich das Subjekt selbst erkennt" (B 9). Es ist also kein Erkenntnisurteil, weder theoretisches noch praktisches.

Aus den Ausführungen Kants über das Geschmacksurteil ist zu schließen, dass es überhaupt *nur der Form nach* ein Urteil ist. Das Wort "schön" ist im Satz "Dieses Ding ist schön" zwar ein Prädikat des grammatischen Subjekts, aber kein Attribut des Gegenstandes. Die ästhetische Aussage entsteht nicht durch die Subsumtion eines Gegenstandes unter den Begriff 'schön', vielmehr bringt das Prädikat 'schön' den inneren Zustand des Subjekts gegenüber dem betrachteten Objekt zum Ausdruck. Das Wort 'schön' bezeichnet das Gefühl der Entsprechung des beurteilten schönen Gegenstandes dem inneren Zustand des Subjekts, deren Basis die bloß formale, apriorische "Zweckmäßigkeit ohne Zweck" ist. Mit anderen Worten, der Ausdruck 'schön' verweist hier auf eine Harmonie zwischen betrachtetem Objekt und Subjekt. Seine Grundlage ist der 'Reflexionsgeschmack'. Allein die intellektuelle Tätigkeit der Interpretation ohne die Bestimmung des betrachteten Gegenstandes durch Begriffe führt Kant zufolge zu einem wohligen Zustand des Gemüts.

Da das ästhetische Urteil in Wirklichkeit ein Urteil über den inneren Zustand des Subjekts ist, kann es als ein *subjektiver* Ausdruck betrachtet werden. Nichtsdestoweniger sind solche subjektiven Urteile laut Kant mitteilbar und beanspruchen eine Objektivität in Form der allgemeinen Zustimmung. Die Bedingung für die Allgemeingültigkeit der subjektiven Urteile ist "das Bewusstsein der bloß formalen Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkenntniskräfte des Subjekts, bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird" (B 36–B 37; vgl. B 179), welche die Lust selbst sei. Kant bezeichnet diese bloß formale Zweckmäßigkeit als das "übersinnliche Substrat der Menschheit" (B 237) und als "das, was bloße Natur im Subjekte ist" (B 242). Dies kann man in dem Sinne interpretieren, dass die Allgemeingültigkeit der ästhetischen Geschmacksurteile auf der gleichen übersinnlichen Struktur aller Subjekte beruht, die eine Struktur *a priori* ist. Die Mitteilbarkeit und die Kommunizierbarkeit der ästhetischen Urteile basieren auf der Urteilskraft der Menschen und erfordern den Gemeinsinn. Das heißt, dass die Fähigkeit zum Urteilen über das Schöne entfaltet sich unter den Menschen, in Anwesenheit anderer Menschen. Sie kann erzogen und kultiviert werden.

An dieser Stelle ist zu bemerken, dass, obwohl das Ästhetische im Kontext der Systemgedanken Kants eine vermittelnde Funktion zwischen Bereichen der Natur und der Freiheit hat, ist mit der Einführung des Begriffes "reiner Geschmack" für die Kunsttheorie ein selbständiger Platz innerhalb der allgemeinen Ästhetik gesichert und die Möglichkeit der Interpretation der Kunst als eine autonome Lebenssphäre dargeboten. Das Letzte heißt, dass künstlerische

Tätigkeit eigene Zwecke und eigene Bedeutung hat. Kunst um der Kunst willen zu treiben bedeutet daher, die unreduzierbaren ästhetischen Bedürfnisse des Menschen nach dem Schönen zu befriedigen, die in Form des reinen Geschmacks in die Struktur des menschlichen Daseins integriert sind. Innerhalb des Systems der Ästhetik arbeitet Kants Kunsttheorie einen Archetypus – den reinen Geschmack – heraus, der eine Grundlage für die kunsttheoretischen Diskurse bilden kann. Der reine Geschmack als eine menschliche Universalie erweist sich als der einzige Gesetzgeber, der die Struktur der ästhetischen Wahrnehmung des Menschen im Bereich des Schönen ausmacht, und das einzige wirkliche Kriterium, dem die Kunst unterliegt. Diese These wird im Folgenden an dem Fall 'Duchamp' erprobt.

**Als das Kunstwerk** kann man das betrachten, was Kant den "schönen Gegenstand" bezeichnet. Das ist allerdings der meist unbestimmte Begriff in seiner Ästhetik, weil über seine objektiven Charakteristika wenig gesagt wurde. Das Schöne wird vor allem aufgrund seiner Wirkung auf das Subjekt definiert. Aus den Ausführungen Kants kann man bezüglich des 'schönen Gegenstands' Folgendes resümieren: Er hat einen Autor und er ruft das Gefühl der Lust im Subjekt hervor. Das Letztere geschieht infolge dessen, dass seine Form dem apriorischen, vom Subjekt in die Welt eingetragenen Prinzip der formalen "Zweckmäßigkeit ohne Zweck", die den Bestimmungsgrund für die ästhetischen Aussagen darstellt, entspricht. Mit Kants eigenen Worten: "Denn darin besteht eben das Geschmacksurteil, dass es eine Sache nur nach derjenigen Beschaffenheit schön nennt, in welcher sie sich nach unserer Art sie aufzunehmen richtet" (B 136).

Sowohl Genie als auch Geschmack ist laut Kant an der Herstellung eines Kunstwerks beteiligt. Dabei plädiert er für das Gleichgewicht zwischen diesen beiden Kräften, weil man sonst an einem Kunstwerk "oftmals Genie ohne Geschmack, an einem anderen Geschmack ohne Genie wahrnehmen" kann (B 191). Der Geschmack ist für Kant "die Disziplin des Genies", der "diesem sehr die Flügel beschneidet", aber zugleich eine Leitung vorgibt, welche "Klarheit und Ordnung in die Gedankenfülle hineinbringt" (B 203). Deshalb schätzt er den regulativen Geschmack an einem Kunstwerk mehr als das Genie. Im Idealfall muss "die schöne Kunst als *Natur anzusehen* sein", das heißt, die vom Produzenten beabsichtigte Zweckmäßigkeit des Produkts soll "nicht absichtlich scheinen" (B 180). Dies ist als eine Anforderung an die Qualität des schönen Gegenstandes zu verstehen.

Ein Kunstwerk ist ferner "eine schöne Vorstellung von einem Dinge" (B 188), die nur durch seine Form gefällt (was mit dem Prinzip der rein formalen subjektiven Zweckmäßigkeit korrespondiert). Es kann entweder Gestalt oder Spiel sein (B 42). Ein

echtes Kunstwerk ist für Kant ein unendliches, unaussagbares Objekt, das "die Aussicht in ein unabsehliches Feld verwandte Vorstellungen eröffnet" (B 195). Es inspiriert zu einem Interpretationsprozess, der niemals zu einer entgültigen Feststellung gelangen und damit abgeschlossen werden kann.

**Die kunsttheoretischen Überlegungen Duchamps.** Die Kunstvorstellungen Duchamps divergieren von denjenigen Kants in allen drei erwähnten Punkten. Der Grund für diese Nichtübereinstimmung ergibt sich aus dem Versuch Duchamps, Kunstwerke zu machen, die "nicht 'Kunst' sind" (Duchamp 1981: 125; das Original ist aus dem Jahr 1913).

**Die Position des Produzenten** wird hiermit grundsätzlich in Frage gestellt. Sein Extrem erreicht Duchamps Skeptizismus in Bezug auf die Notwendigkeit des Künstlers für die Produktion des Kunstwerks im Fall der sogenannten "ready made" Objekte. Die meisten seiner Ready-mades sind Massenprodukte, die ersetzbar und beliebig reproduzierbar sind. Sogar ihre Wahl soll ihm zufolge möglichst unpersönlich sein und den Produzenten mit seinen ästhetischen Präferenzen völlig im Schatten lassen. So behauptet Duchamp in 1961 retrospektiv, "dass die Wahl dieser 'Ready-mades' nie von einer ästhetischen Lust diktiert wurde. Diese Wahl beruhte auf einer Reaktion *visueller* Indifferenz, bei einer gleichzeitigen totalen Abwesenheit vom guten oder schlechten Geschmack ... in der Tat eine völlige Anästhesie" (Duchamp 1981: 242). Ein anderes Mal kündigt er an: "Ich war nie daran interessiert, mich in einem ästhetischen Spiegel zu betrachten. Meine Absicht war stets, von mir selbst wegzukommen, obwohl ich genau wusste, dass ich mich dabei selbst benutze" (Duchamp 1992: 117). Er führt fort: "Ich erachte den Geschmack – den schlechten oder guten – als den größten Feind der Kunst. Im Falle der Ready-mades versuchte ich, mich vom persönlichen Geschmack frei zu halten und mir dieses Problems voll bewusst zu sein" (Ebenda). Duchamp weist also den subjektiven Eingriff des Künstlers, vor allem seinen Geschmack, in die Herstellung des Kunstobjekts soweit wie möglich zurück. Diese Abneigung gegen den Geschmack ruft eine Menge von Fragen hervor. Ist sie als Kritik an der bürgerlichen, akademischen Kunst zu verstehen? Bedeutet das eine Infragestellung der zeitgenössischen Kunstideale? Auch ein kunsttheoretisches Problem kann man dahinter sehen: Ist geschmackfreie Tätigkeit gleich geschmacklos? Oder, anders formuliert, laufen die Experimente Duchamps dahin, Kunst und Ästhetik auseinander zu halten?

Die Gegenüberstellung von Kant und Duchamp erlaubt es, auf folgende Evolution der Idee des Künstlers zu schließen: sich selbst durch und im Objekt ausdrücken<sup>1</sup> – sich hinter einem fertigen Objekt zu

verstecken. Auf den ersten Blick entspricht dieser Prozess der kunsthistorischen Entwicklung, die von Barthes als den "Tod des Autors" diagnostiziert wurde. Wenn man aber diese Situation in Kants Begrifflichkeit zu analysieren versucht, kann man Folgendes konstatieren: Es geht um den Verlust einer Komponente des Konzepts 'Autor', nämlich des Geschmacks. Die Komponente 'Genie' bleibt immer noch wirkungsvoll, obwohl der Charakter ihrer Wirkung sich radikal ändert. Kants "Genie ohne Geschmack" ist hier am Werk. Bei allen Unterschieden im Verstehen des Begriffs 'Genie' stehen also Kant und Duchamp in der Tradition, in der das 'Genie' das höchste Gesetz des künstlerischen Schaffens verkörpert.

Einige Hinweise, die die Aversion gegen die offene Deklaration des Geschmacks und damit gegen das traditionelle Kunstverständnis mit seinem Kult des *schaffenden* Künstlers erklären könnten, findet man in den eigenen kunstphilosophischen Aussagen Duchamps. Es ging ihm, ganz im Sinne der damaligen revolutionären bürgerlichen Avantgarde, darum, die Kunst zu demokratisieren und sie nicht über das Leben zu stellen, sondern als Lebensvollzug selbst zu betrachten. Es geschieht, indem die Kunst in das Leben massenhaft Zugang findet und umgekehrt das Leben ästhetisiert wird: "Was aber ein Mensch vor einem Werk tut – der zufällige Akt –, dort ist die Kunst oder das Leben. Es geht nicht an, Kunst und Leben voneinander zu trennen: Die Kunst beginnt dort, wo ich eine Zigarette anzünde" (Duchamp 1992: 124). Eine der Konsequenzen der Identifizierung von Leben und Kunst besteht darin, dass Duchamp dem Künstler keine privilegierte Stellung in der Gesellschaft einräumt: Kunst "ist bloß eine Beschäftigung, und sie ist es nicht mein Leben lang gewesen, bei weitem nicht! Sehen Sie, ich habe beschlossen, dass die Kunst eine Gewohnheiten bildende Droge ist" (Duchamp 1992: 178). Unter diesen Umständen erscheint die 'Objektindifferenz' der neuen Kunst, die Alltagsgegenstände zu Kunstwerken umfunktioniert, als ein Zeichen des von Duchamp propagierten Antielitarismus und der Egalitarisierung unterschiedlicher Lebensbereiche und sozialer Rollen. In dieser Tendenz drückt sich der Geist des zwanzigsten Jahrhunderts aus, das anstrebt, allmählich vom hierarchischen zum funktionalen Denken überzugehen.

Soziologisch gesehen hängen diese Prozesse mit der Industrialisierung der Gesellschaft und der Massenproduktion der Gebrauchsgegenstände zusammen. Die Kunst reagiert auf diese Erscheinungen, indem neben dem Herstellen von Objekten auch das Installieren von fertigen Objekten als künstlerisch betrachtet wird. Dazu Duchamp: "So kann der Mensch nie erwarten, ganz von vorn anzufangen; er muss von ready-made-Dingen ausgehen, wie sogar seine eigene Mutter und sein Vater" (Duchamp 1992: 120). Alles ist also 'man made',

<sup>1</sup> Noch Hermann Cohen bezeichnet die Objektivierung des Individuums in seinen Produkten als „Triumph der Ästhetik“ (Cohen 1912: 200).

sogar der Mensch selbst. Jeder ist ein Erzeugnis von jemand anderem und deshalb ein Ding. Mit dieser radikalen Denkstrategie der Verdinglichung kann man vielleicht die Ausstellungen wie "Body Worlds" von Gunther von Hagen untermauern. Duchamp selbst geht soweit nicht. Seine Kunstphilosophie setzt nur einen gewissen Utilitarismus und Pragmatismus voraus, was zum künstlerischen Selbstaussdruck die fertigen Mittel zu benutzen empfiehlt, die zu Hand sind. Dabei besteht die künstlerische Leistung des Genies darin, die 'Anonymität' des 'gewöhnlichen' Gegenstandes zu vernichten und ihn ästhetisch wirken zu lassen. Man kann diesen künstlerischen Akt als 'Animation' oder 'Individualisierung' des Objekts bezeichnen.

**Die Position des Rezipienten** ändert sich bei Duchamp ebenso radikal wie die Position des Künstlers. Dies ergibt sich aus seinem spezifischen Verständnis des ästhetischen Schaffens. Er hält drei Komponenten für die Konstituierung eines Kunstwerks für notwendig, nämlich den Künstler selbst, den Betrachter und das Objekt. Dabei wird dem Rezipienten eine nur passive Rolle abgesprochen, er erscheint genauso wichtig für die künstlerische Gegenstandskonstitution wie der Künstler.

Während der Rezipient bei Kant nur über den Geschmack verfügt, der ein Beurteilungsvermögen und nicht ein produktives Vermögen ist (B 191), verwandelt sich der Rezipient bei Duchamp in den Koproduzenten und sogar manchmal zu dem eigentlichen Autor des Kunstwerks. Dazu Duchamp selbst: "Der Zuschauer ist genauso wichtig wie der Künstler. Ganz abgesehen davon, was der Künstler zu tun wähnt, bleibt etwas übrig, das von dem, was er beabsichtigte, völlig unabhängig ist, und dieses Etwas wird von der Gesellschaft erfasst, wenn er Glück hat. Der Künstler selbst zählt nicht. Die Gesellschaft nimmt sich genau das, was sie sich wünscht. Das Kunstwerk beruht stets auf diesen beiden Polen: dem Macher und dem Zuschauer, und der Funke, der aus dieser bipolaren Aktion herausspringt, bringt etwas zum Entstehen – wie Elektrizität. Aber der Künstler selbst sollte sich damit nicht befassen, denn es hat nichts mit ihm zu tun, der Zuschauer hat das letzte Wort." (Duchamp 1992: 178) Die Mitschaffung des Kunstwerks verlangt von dem Rezipienten, dass er oder sie nicht nur den Geschmack haben soll, sondern auch die Fähigkeit besitzen, 'ästhetische' Ideen zu produzieren, was für Kant allein die Prerogative des Genies war (B 193–B 195).

Duchamp macht das Entstehen des Kunstwerks vom Rezipienten abhängig, indem eine hermeneutisch-dialogische Situation konstruiert, in der Betrachter mit dem Objekt kommuniziert und es als Kunstwerk entdeckt beziehungsweise kreiert. Die Voraussetzung für dieses neue Verständnis der kreativen Rolle des Rezipienten kann man in Kants Termini formulieren: Wenn ein Künstler ein Kunstwerk

aus einem ready-made Objekt machen will, dann kann ein solches Objekt nur dank dem Genie des Rezipienten, das heißt seiner Kreativität, zu einem Kunstwerk werden. Was dabei von dem Rezipienten erwartet wird, ist jedoch nicht der Geschmack, sondern die Urteilsraft. Die von Kant entwickelte Idee der Mittelbarkeit der ästhetischen Urteile kann immer noch für die Analyse einer solchen hermeneutischen Begegnung gebraucht werden. Diese muss aber erheblich modifiziert werden: Die Kommunikation mit dem künstlerischen Objekt geschieht nun nicht dank der Mittelbarkeit des Geschmacksurteils dessen Autors, sondern dank der Mittelbarkeit seinen von diesem Objekt repräsentierten Ideen. Die Struktur des hermeneutischen Aktes bildet jetzt nicht das Gefühl der Lust, sondern die Reflexion. Der traditionell an einem ästhetischen, harmonischen Erlebnis orientierte Rezipient soll seine Irritation, Frustration, Ärger, Schock, Enttäuschung und sogar Entfremdung von der Begegnung mit dem Objekt überwinden, um es als ein Kunstwerk sehen zu können. Er oder sie muss sich darauf einstellen, es nicht zu genießen, sondern zu verstehen. Das Wohlgefallen kann möglicherweise entstehen, wenn man mit der vom Objekt repräsentierten Idee konform ist.

Man kann an dieser Stelle eine Parallele zu der von Kant durchgeführten Unterscheidung zwischen "schönen Gegenständen" und "schönen Ansichten auf Gegenstände" ziehen. Kant führt aus: "Zu den Letztern scheint der Geschmack nicht sowohl an dem, was die Einbildungskraft in diesem Felde *auffasst*, als vielmehr an dem, was sie hierbei zu *dichten Anlass* bekommt, d. h. an den eigentlichen Phantasien, womit sich das Gemüt unterhält, indessen dass es durch die Mannigfaltigkeit, auf die das Auge stößt, kontinuierlich erweckt wird, zu haften" (B 73). Dabei sind die "schönen Ansichten" in der Regel auf die Gegenstände der Natur wie Feuer oder "rieselnder Bach" anwendbar.

Analog dazu ist der produktiv-hermeneutische Moment bei der Begegnung mit moderner Kunst sehr stark präsent: ein Ready-made muss vom Rezipienten zu einem Kunstwerk erst *vollendet* werden und das ist seine oder ihre Phantasie, die dies bewerkstelligen kann. Außerdem glaubt Duchamp, es gibt an Kunstwerken immer "eine tiefe Sache, die der Künstler produziert hat, *ohne es zu wissen*" (Duchamp 1992: 178). Auch diese versteckten Aspekte zu rekonstruieren gehört zu der hermeneutischen Tätigkeit des Rezipienten. Das Objekt stimuliert, evoziert die Tätigkeit der Einbildungskraft auf Seite des Betrachters, die dem sinnlich Wahrgenommenen einen Sinn zuzuschreiben sucht. Insofern ist es in Bezug auf die moderne Kunst angebracht, statt über das Sein des Kunstwerks über das Werden des Werkes zum Sein zu sprechen. Eine Illustration dieser Behauptung ist bei Duchamp selbst zu finden: "Wols zum Beispiel: 1950 war er

nichts, und kurz nach diesem Jahr ist er gestorben. Dann kam das Glück postum – aber die Bilder waren immer die gleichen! An ihnen hatte sich nichts geändert" (Duchamp 1992: 123).

**Das moderne Kunstwerk** erschließt sich also meistens nicht über das Sein, sondern über das Werden, was zum großen Teil der ästhetischen Einstellung und Kreativität des Rezipienten zu verdanken ist. Das Werk ist in diesem Fall ein Inbegriff von möglichen Potenzen. Es gefällt dem Rezipienten nicht nur nicht "bloß durch seine Form", sondern es gefällt ihm meistens überhaupt nicht. Es erregt bloß, provoziert und zwingt einen mit ästhetischen Erwartungen ihn betrachteten Rezipienten zum Mitschaffen des Objekts, damit sein Wunsch nach ästhetischem Genuss realisiert werden könnte. Da aber in Fällen der modernen Installations-Kunst die ästhetische Funktion des Objekts oft überhaupt ausfällt und das heißt, dass der ästhetische Geschmack keine Rolle mehr in der Kunst spielt, erhebt sich erneut die Frage danach, was nun das 'ästhetische' Erlebnis ausmacht und was ein Werk zu einem Kunstwerk macht. Mit Blick auf die Ready-mades kann man diese Frage zuspitzen und sie zusammen mit Duchamps folgenderweise formulieren: "Kann man Werke machen, die nicht 'Kunst' sind?" (1913) (Duchamp 1981: 125). Gemeint sind hier aber die Kunstwerke.

Nach Duchamp zeichnet ein Kunstwerk eine besondere Existenzform aus: "Es soll angeschaut werden, um als solches erkannt zu werden. Also ist der 'Anschau', der Betrachter, genauso wichtig wie der Künstler beim Phänomen Kunst" (Duchamp 1992: 111). Daraus ist zu schließen, dass ein Werk zum Kunstwerk wird, wenn es ausgestellt ist. Das heißt, es wird zu einem Kunstwerk im Rahmen der Institution 'Kunst'. Hinsichtlich der oben gestellten Frage liegt die Antwort nahe, dass jedes gemachte Objekt, losgelöst von seiner funktionalen Bedeutung und bereitgestellt zur Kontemplation, zu einem Kunstwerk werden kann. Das Vorhandensein eines institutionellen Kontextes kann man zumindest als eine notwendige Bedingung gelten lassen. Allerdings sogar wenn man die ästhetische Erfahrung im Sinne einer modernen Kunsttheorie als "Experimentieren" versteht (Lyotard 1986), reicht diese Bedingung allein nicht, um ein Werk als Kunstwerk zu beurteilen.

Die Kant-Lektüre kann auch für die Lösung dieser Schwierigkeit behilflich sein. Kant verweist auf einen wesentlichen Merkmal des "schönen Gegenstandes": er "[ist] eigentlich nur die Form der Darstellung eines Begriffs, durch welche dieser allgemein mitgeteilt wird" (B 190). Allerdings muss dieser Begriff mittels der "ästhetischen Ideen" so vorgestellt werden, dass er dem eigenen ästhetischen Geschmack des Künstlers genügt.<sup>1</sup> Auf die Technik

<sup>1</sup> Es ist bei Kant zwischen dem durch ein Werk mitgeteilten "Begriff" (Idee, Inhalt) und den "ästhetischen Ideen" zu unterscheiden. Die "ästhetische Idee" ist als eine künstlerische Form (z.B. Bild, Text, Musikstück) und künstlerisches Instrumentarium (Akkord-

des Kunstwerks wird großer Wert gelegt, die weder der "Pünktlichkeit" noch der "Peinlichkeit" (B 180) – also weder dem genauen Folgen der formalen Regeln noch dem Fehlen der Ausbildung und des handwerklichen Könnens – verfallen soll.

'Begriff' oder 'Idee' ist meines Erachtens das gesuchte Schlüsselwort für die Definition eines Kunstwerks. Diese Bedingung bleibt auch in moderner Kunst als ein wesentliches Moment 'ästhetischer' Erfahrung erhalten. 1946 sagte Duchamp: "Ich war viel daran interessiert, in der Malerei Ideen neu zu schaffen." (Duchamp 1992: 37) 1961 kommentiert er seine berühmt-berüchtigte Installation: "Meine Fontäne war kein Nein – ich versuchte bloß, eine neue Idee für ein Objekt zu kreieren, von dem alle zu wissen glaubten, was es war. Alles kann ja etwas anderes sein, dies wollte ich aufzeigen" (Duchamp 1992: 123). In seinem Selbstkommentar fügt er hinzu: "Meine Pissoir-Fontäne ging von der Idee aus, eine Exerzierübung durchzuspielen über die Frage des Geschmacks: Jenes Objekt auszuwählen, das am wenigsten Chance hatte, geliebt zu werden. Eine Pissoir-Schüssel – es gibt sehr wenig Leute, die das wunderbar finden. Denn die Gefahr ist das künstlerische Ergötzen. Aber man kann veranlassen, dass die Leute alles schlucken: Das ist dann auch passiert" (Duchamp 1992: 174).

Man kann die Experimente Duchamps als Versuche einer Entdogmatisierung unserer Vorstellungen von der Kunst betrachten. Während für die klassische Kunsttheorie ein Kunstwerk in einer harmonischen Resonanz zwischen Form und Inhalt fundiert ist, entfällt die Form als eine ästhetische Dimension in den modernen Werken, insbesondere in den Ready-mades. Duchamp beschreibt sein künstlerisches Programm folgendermaßen: "Ich wollte vom physischen Aspekt der Malerei loskommen. [...] Ich war daran interessiert, die Malerei in den Dienst meiner Absichten zu stellen und von der Stofflichkeit der Malerei wegzukommen. [...] Ich war an Ideen interessiert, nicht bloß an visuellen Produkten. Ich wollte die Malerei einmal mehr in den Dienst des Geistes stellen. [...] Es stimmte, dass ich bestrebt war, mich selbst so weit wie möglich von einer 'gefälligen', 'attraktiven' physischen Malerei abzusetzen" (Duchamp 1992: 37).

Dieses Programm stellt tatsächlich eine Negation der Kantischen Kunsttheorie dar. Laut Kant wird eine Idee vom Künstler mittels des Kunstwerkes so dargestellt (visualisiert), dass sie an ihm dank der ästhetischen Ideen ablesbar wird. Wenn nun die 'ästhetische Idee' irrelevant wird und die visuelle Seite, die Form eines Werks nichtssagend ist, hat man mit den Werken zu tun, deren Darstellungsfunktion entfällt. Damit ist die Situation eines 'ästhetischen' Erlebnisses ruiniert. In diesem Fall muss man andere

verbindung, Vermaß im Gedicht, Metapher, Symbole, etc.) der Darstellung eines diskursiven Inhalts zu interpretieren (dazu: B 191–B 192).



Mittel ergreifen, um die in diesem Werk versteckte Idee sichtbar zu machen. Duchamp benutzt die Beschriftung, um dem Werk eine Sprache zu verleihen und seinen Sinn zu artikulieren: "Für mich war der Titel sehr wichtig. [...] Und meine Malerei wurde natürlich sogleich als 'intellektuelle', 'literarische' Malerei betrachtet" (Duchamp 1992: 37). Dies markierte die Entstehung der konzeptuellen Kunst.

Man kann dies so interpretieren: Wer das Verhältnis Form-Materie zerstören und die sinnhafte Materialität der Kunst fallen lässt, für den besteht die Materie der Kunst in der Energie, die es ausstrahlt. Dabei ist es nicht das Sinnlich-Wahrnehmbare, das Sichtbare selbst oder die Form des Werkes, sondern ein begleitender Titel oder eine Beschreibung, die die Funktion übernehmen, ein 'ästhetisches' feedback (wenn nicht eine 'ästhetische' Emotion) hervorzurufen. Es erfolgt die Übertragung der 'ästhetischen' Funktion vom Objekt auf den Text, der nun die Sinnzuweisungen ermöglicht und für ein 'ästhetisches Echo' zuständig wird<sup>1</sup>. Ohne diese Operation würde das Werk nicht nur auf die Grenze des Sichtbaren (Lyotard 1987), sondern auch des Verstehbaren verschoben und seine Rolle als Repräsentation einer Idee und als Mitteilung einbüßen.

**Zusammenfassung.** Clement Greenberg gelang in seiner Analyse der modernen Kunstexperimenten zu folgender Schlussfolgerung: "Aber Duchamps Ready-Mades haben bereits gezeigt, dass der Unterschied zwischen Kunst und Nichtkunst nur eine Frage der Konvention und nicht in der Erfahrung fest begründet ist. [...] Seither ist überdies klargeworden, dass wir alles, was überhaupt Gegenstand der Erfahrung sein kann, ästhetisch wahrzunehmen vermögen, und dass alles, was wir ästhetisch wahrzunehmen vermögen, ebenfalls als Kunst erlebt werden kann. Kurz, Kunst und Ästhetik überschneiden sich nicht nur, sondern sie fallen zusammen" (Greenberg 1975: 125). Diese These kann allerdings in Frage gestellt werden. Der in dieser Abhandlung unternommene Versuch Duchamps Kunst mit Hilfe Kants kunstästhetischem Apparats zu analysieren bereitet einen anderen Schluss vor. Er kann stichwortartig folgendermaßen formuliert werden: Kunst und Ästhetik hängen in Duchamps Pop-art und Konzeptkunst nicht mehr zusammen. Ein entscheidendes Argument dafür ist die Nicht-Entsprechung dem Kriterium des 'reinen Geschmacks'. Gerade dieses Kriterium bestimmt die wesentlichen Erwartungen von einem Kunstwerk wie die formale Durchbildung des Ganzen als Einheit von Anschauung und Begriff, ästhetische Signifikanz des Objekts und im Werk reflektierte schöpferische Subjektivität des Künstlers. Das sind die Merkmale, die vielen modernen Kunstwerken fehlen. Damit hängt zusammen, dass wenn es keine speziell organisierte Wahrneh-

mungssituation (etwa Besichtigung einer Ausstellung) vorhanden ist, verwandelt sich ein Kunstobjekt in ein einfaches Artefakt (vgl. Danto 1993).

Bei der radikalen Transformation des Kantischen Zugangs zur Kunstästhetik durch die Abkehr Duchamps von der 'retinalen Kunst' zeigt die Anwendung des Kriteriums des 'reinen Geschmacks', dass diese neue Kunst 'anti-ästhetisch' oder zumindest 'ästhetisch indifferent' ist. Bei der Begegnung mit ihr ist der 'Reflexionsgeschmack' gar nicht am Werk, vielmehr wird allein die Fähigkeit zur Reflexion gebraucht. Die 'Intellektualisierung' der Kunst berücksichtigt das menschliche Bedürfnis nach dem Schönen nicht. Die 'uninteressierte' Betrachtung des Kunstwerks ruft in diesem Fall die Lust nicht hervor, was die Struktur der ästhetischen Erfahrung Kant zufolge bildet. Das 'ästhetische' Erlebnis wird den kommunikativen Akt zwischen dem Objekt und dem Rezipienten reduziert, wobei nicht die Sinnlichkeit, sondern die Vernunft angesprochen wird.

Duchamp ist sich der 'transzendentalen Diskussion' über die Unvermeidlichkeit des persönlichen Geschmacks bewusst (Duchamp 1992: 120). Das Transzendente liegt aber tiefer und betrifft nicht die Struktur des empirischen, sondern des reinen Geschmacks. Im Unterschied zu dem persönlichen oder öffentlichen Geschmack, der kulturabhängig, manipulierbar und ein Modephänomen ist, bleibt der rein formale Geschmack ein universales Kriterium bei der Bewertung der Kunstwerke für alle Zeiten, weil er, wie Kant er demonstriert hat, die sinnlich-rationalen 'Natur des Menschen' ausmacht. Die Urteile des reinen Geschmacks sind keine sozial oder kulturell normierten Werturteile, vielmehr bilden sie die Bedingung der Möglichkeit jeder Bewertung.

#### LITERATURVERZEICHNIS

1. Cohen (1912): Cohen, Hermann. Ästhetik des reinen Gefühls. Bd. I. Berlin: Cassirer Verlag. 1912.
2. Danto (1993): Danto, Arthur. Die Verklärung des Gewöhnlichen. Eine Philosophie der Kunst. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1993.
3. De Duve (1989) : de Duve, Thierry. Kant nach Duchamp. In: Kunstforum: "Kunst und Philosophie". Bd. 100. April-Mai 1989. S. 187–206.
4. Duchamp (1981): Duchamp, Marcel. Die Schriften. Hg. von Serge Stauffer. Zürich: regenbogen-Verlag. 1981.
5. Duchamp (1992): Duchamp, Marcel. Interviews und statements. Hg. von Serge Stauffer. Stuttgart: Staatsgalerie/Edion Cantz. 1992.
6. Greenberg (1975) : Greenberg, Clement. Counter-Avant-Garde. In: Masheck, Joseph (ed.): Marcel Duchamp in Perspective. New Jersey: Prentice-Hall, 1975. P. 67–69.
7. Kant (1968): Kant, Immanuel. Kritik der Urteilskraft. In: Kant, Gesammelte Schriften. Bd. 5. Berlin: Akademie-Ausgabe. 1968.
8. Lyotard (1986): Lyotard, Jean-François. Philosophie und Malerei im Zeitalter ihres Experimentierens. Berlin: Merve. 1986.
9. Lyotard (1987): Lyotard, Jean-François. Die Transformation Duchamp. Stuttgart: Ed. Schwarz, Galerie Kubinski. 1987.

<sup>1</sup> Ein Paradebeispiel dazu ist "Grosses Glass" und "Grüne Schachtel", das Werk und sein Kommentar.

**Соболева М. Є. До Канта після Дюшана.**

Мета даної статті полягає в тому, щоби продемонструвати значення одної з центральних категорій Кантової естетики – категорії "чистого смаку" – для аналізу й розуміння сучасного мистецтва. У якості прикладу береться творчість Марселя Дюшана. Для того, щоби з'ясувати, як функціонує "чистий смак", досліджуються три галузі, в яких він проявляє себе. Це – позиція продуцента, позиція реципієнта і власне твір мистецтва.

**Ключові слова:** естетика, судження смаку, продуцент, реципієнт, твір мистецтва, Кант, Дюшан.

**Soboleva M. To Kant after Duchamp.** The paper aims to demonstrate the significance of the central category of Kantian aesthetics, namely the "pure taste", for analyzing and understanding of modern art. Duchamp's art and theory of art will be used for these case studies. The investigation will be focused

on three arias of the functioning of the "pure taste". There are the position of producer, the position of recipient and the work of art.

**Key words:** aesthetics, judgments of pure taste, producer, recipient, work of art, Duchamp, Kant.

**Соболева М. Е. К Канту после Дюшана.**

Цель данной статьи состоит в том, чтобы продемонстрировать значение одной из центральных категорий кантовской эстетики – категории "чистого вкуса" – для анализа и понимания современного искусства. В качестве примера взято творчество Марселя Дюшана. Для того, чтобы выяснить, как функционирует "чистый вкус", исследуются три области, в которых он себя проявляет. Это – позиция продуцента, позиция реципиента и само произведение искусства.

**Ключевые слова:** эстетика, суждение вкуса, продуцент, реципиент, произведение искусства, Кант, Дюшан.

**Л. О. Шашкова**

доктор філософських наук

## НАУКА І РЕЛІГІЯ: ДОПОВНЮВАНІСТЬ ПЕРСПЕКТИВ

*У статті розглянуто взаємини науки і релігії в оптиці філософії науки і богослов'я, спроби реінтерпретації принципу доповнюваності та можливості методологічної рецепції, проаналізовано спроби інтеграції науки і релігії у працях богословів.*

**Ключові слова:** наука, релігія, філософія і методологія науки, доповнюваність.

Дослідження науки, так само як і дослідження релігії, – складний, організований, але нескінченно привабливий процес. Науки про релігію формують величезний простір для дослідження, створюють засади для міжрелігійного діалогу і порівняльного релігієзнавства, допомагають глибше зрозуміти й оцінити вікові традиції мудрості. Сучасний діалог науки і релігії підтверджує необхідність оновленого погляду на релігію, щоб спробувати зрозуміти її глибинну загальність. Свідченням справедливості такого підходу є констатація стрімкого включення до викладання таких дисциплін гуманітарного спрямування, як історія релігії, філософія релігії, психологія релігії, соціологія релігії, порівняльне релігієзнавство тощо. Існує й рух назустріч: все частіше богослови звертаються до розробки програми такої дисципліни, як наука і релігія, ба більше – обговорюється навіть формування дисципліни богослов'я науки як новітнього напрямку богословської думки.

Протягом останніх десятиліть, вже на початку нинішнього століття у багатьох вищих навчальних закладах почали активно запроваджуватися у викладання навчальні дисципліни за тематикою "Наука і релігія". Хоча треба відмітити, що актуальність викладання таких дисциплін має далеко не однакову оцінку в різних навчальних програмах. Але однозначно вона є значимою для викладання принаймні на філософських та богословських факультетах. Європейська та американська університетська освіта у справі викладання проблематики науки і релігії мають досвід близько трьох останніх десятиліть та пішли значно далі української. Фундаментальним підґрунтям є значна кількість текстів західних учених і богословів, до яких можна звернутися в дослідженні такої проблематики. У той самий час така література – це головним чином праці філософського або більшою мірою теологічного характеру (до цього питання ми ще повернемося спеці-

ально), написані з чітко визначених позицій, які можна назвати ідеологічними, через те, що вони віддзеркалюють чи то наукові, чи то богословські погляди з явним акцентом, відповідно до прихильності самого автора. Водночас, хотілося би звернути увагу на існуючу потребу комплексного розгляду проблеми з позиції як найбільше відстороненої від ідеологічних акцентів та неупередженої.

Сучасний розгляд взаємин науки і релігії представлений багатьма підходами, різноманітністю тематики, містить широке коло питань та варіантів їх розв'язання. Тому розібратися в існуючих позиціях, зрозуміло викласти принаймні точки зору тих авторів, хто зробив найбільший внесок у дослідження даної проблематики, є першим фундаментальним кроком, який, на наш погляд, треба зробити. Викладання навчальної дисципліни "Наука і релігія" на філософському факультеті Київського національного університету імені Тараса Шевченка дало можливість ґрунтовно ознайомитися не тільки з теоретико-дослідницькими розробками в цій царині, але й накопичити досвід у викладанні нового і доволі непростого курсу. Розпочнемо із загального розгляду проблеми, а далі перейдемо до окремих сюжетів.

Розгляд можна починати з обговорення природи науки і природи богослов'я, провести співставлення їх методологічних особливостей та понятійного апарату, описати та проаналізувати моделі взаємовідношення науки і релігії, певні періоди в історії цих взаємин, доречним тут дати історію формування наукової картини світу, що має суттєве значення для подальшої дискусії. Ми не можемо уявити собі сучасний світ без досягнень науки. Телевізор, комп'ютер, мобільний телефон настільки ввійшли у наше повсякденне життя, що важко відмовитися від тих зручностей і переваг, які пов'язані з їх використанням. Крім того, відкриття у сучасній біології та медицині дають людині надію в недалекому майбутньому подолати хвороби та значно продовжити життя. В останній час широкий інтерес викликають праці з космології, фундаментальної фізики провідних учених, присвячені питанням історії та будови світу, проблемі виникнення людини, природи свідомості тощо.

Так само, як людину цікавить окреслене коло питань, які ставить наука, її турбують іншу проблему. Вони не менш значимі й не завжди наука дає на них відповіді. Як правило, це проблеми

сенсу життя людини, початку і кінця всесвіту, сутності світу та його мети тощо. Традиційно на ці питання давала відповіді релігія, деякі з них мають і наукове розв'язання. Але нас передовсім цікавить, чи мають сенс і цінність сьогодні релігійні позиції, чи можливо їх сприймати серйозно, враховуючи сучасні досягнення науки?

Навіть не дуже глибокого ознайомлення будь-якого дослідника питання взаємовідносин науки і релігії в історико-культурному контексті достатньо для виявлення принаймні двох сучасних міфів, пов'язаних з іменами Галілея і Дарвіна, яких традиційно вважають ворогами релігії та "борцями за перемогу світла науки над темрявою релігійної свідомості". Це доводить, що історично протягом останніх півтора-двох століть у свідомості багатьох людей сформувалося таке ставлення до науки і релігії як сил, які постійно протидіють, причому наука в такому протиборстві уособлює сили прогресу, а релігія – консервативні сили. Насправді ж такі взаємини значно складніші й саме цим викликають дослідницьку зацікавленість.

Хрестоматійні приклади з Галілеєм і Дарвіном свідчать про те, як можуть взаємодіяти наука і релігія. У кожній з цих двох ситуацій виявилось, що певні переконання, які раніше поділялися усіма людьми (Земля як центр світоустрою та незмінність видів), потребують радикального перегляду. Завдяки релігійному мисленню ці положення вже були закладені у масову свідомість як вихідна передумова, тому то релігійне мислення потребувало зміни для співвіднесення свого світо-розуміння з іншими формами знання. Це, звісно, було не дуже зручним для богословів. У кожному випадку спостерігався початковий супротив новим ідеям, але жодною мірою не одностайність. Водночасі наукові дані початково були зовсім не однозначні, тому певний час не вщухали дискусії й серед учених, оскільки для наукової свідомості радикальні зміни настільки ж складні, як і для релігійної. Однак, врешті-решт в обох випадках прийшла ясність. Богослов'я прийшло до висновку, що цінність роду людського не визначається ні тим, чи розташована Земля у центрі світу, ні тим, чи був *Homo sapiens* створений миттєво і окремо від усіх інших біологічних видів.

Дослідників сучасного діалогу науки і релігії умовно можна поділити на три групи: до першої віднесемо представників природничих наук, до другої – філософів, а до третьої – богословів. Ці групи характеризують різні підходи та стилі дослідження. Вчені добре володіють математикою та професійно обізнані у новітніх досягненнях науки, але їхні спроби дати філософські або богословські коментарі цих досягнень, особливо їх теоретичної частини, часто наївні чи не професійні. Філософи в свою чергу фокусують увагу на загальних методологічних проблемах, але не є

професійно обізнаними у конкретно-наукових досягненнях науки. Третя група дослідників, яку вирізняє, представлена ученими, філософами і богословами водночас. Більшість з них вивчали науки у спеціальних університетах і навчальних закладах, тому прагнуть дати передусім богословські тлумачення наукових відкриттів і досягнень, але використовують досвід філософської рефлексії. Одним з таких є Михайло Хелер – професор філософії, католицький священник зі ступенем доктора в галузі космології. Предмет його наукових інтересів – релятивістська космологія. Традиційно М. Хелера цікавить питання – чи можна бути водночас ученим і віруючою людиною? Пошуки відповіді надихнули ученого і богослова на обговорення проблеми створення спеціальної галузі знання – богослов'я науки. Обґрунтовуючи доцільність виокремлення такого напрямку, богослов навіть окреслює програму мінімум і максимум: програма мінімум для будь-якого богослов'я, яке прагне відповідати запитам сучасної людини – утримати під контролем елементи світогляду, що сформувалися під впливом наук і стали частиною богословського дискурсу, а програма максимум – йти далі, прикласти зусилля для створення оригінального богословського осмислення науки, її методів та результатів, тобто створити те, що можна назвати терміном "богослов'я науки" [1, с. 17].

Аргументація програми М. Хелера наступна. Коли новітні досягнення космології стали відомі не лише науковому загалу і до них у суспільстві виник стійких інтерес, у богословському оточенні виникла спокуслива тенденція релігійного витлумачення теорії Великого Вибуху. Згодом стала домінувати інша тенденція – так званого заповнення усіх прогалів в науці найсмисливішими гіпотезами, які іноді не мають в основі жодних раціональних обґрунтувань, а лише в кращому випадку деяку філософську мотивацію. Тому на питання, чи має богослов приймати пануючий науковий образ світу, М. Хелер дає однозначно позитивну відповідь і її детальну аргументацію. По-перше, вважає богослов, говорити і мислити всередині певного образу світу – є неминучість. Образ світу пронизує культурний клімат та інтелектуальну атмосферу епохи і, як частина цього клімату і цієї атмосфери, богослов'я не може уникнути того, щоб говорити і мислити термінами домінуючого образу світу. Якщо богослов намагається говорити сучасною мовою, то свідомо чи неусвідомлено він почне використовувати елементи такого світогляду. По-друге, якщо богослов уникає звернення до сучасного йому образу світу, він може неявно звертатися до застарілої картини світу. А це невдалий процес, який підтверджується багатьма прикладами. По-третє, якщо богослов користується застарілим образом світу



(відкрито чи неявно), пастирська ефективність його діяльності буде дуже обмеженою. Тому що люди, яким дорогий науковий образ світу, неспроможні сприймати богословські істини, які знаходяться у конфлікті з цим образом [1, с. 44].

Який же розв'язок цієї проблеми? М. Хелер пропонує прийняти науковий образ світу в богословських заняттях, але тримати його під контролем! Богослов має бути здатним відповідально відрізнити, що в цьому образі засновано на міцній теорії, що складає наукову гіпотезу, а що є елементом скоріше інтелектуальної моди, ніж науки. На думку М. Хелера, розуміння Всесвіту наук лише як частини Всесвіту богослов'я пов'язано не тільки з тим, що Всесвіт наук співпадає з так званим "матеріальним Всесвітом", а богословський Всесвіт виходить за межі і здатний бачити у матеріальному Всесвіті деякі аспекти, прозорі для наукового методу. Матеріальний Всесвіт, як бачить його богослов'я, багатший за Всесвіт, який розглядається з наукової перспективи. Саме в цій точці з'являється можливість займатися богослов'ям як наукою. У якості богословської рефлексії над науками, богослов'я науки досліджувало б наслідки того факту, що емпіричні науки досліджують Всесвіт, створений Богом.

Якщо ми погоджуємося, що наука є значимою цінністю для людства, то до богослов'я науки треба відноситися як до підрозділу в богослов'ї людських цінностей, а специфіка цього підрозділу, вважає М. Хелер, полягає у використанні результатів філософії науки. На глибоке переконання богослова, філософія науки аналізує межі наукових методів, але за своєю природою не спроможна вийти за них. Усвідомлення того факту, що Всесвіт створений Богом, дозволяє богослов'ю науки бачити ті аспекти світу, які недосяжні ні для науки, ні для філософії науки. Тобто, богослов'я, вважає він, може споглядати на межі наукового методу "з іншого боку", тобто з того боку, про який науки взагалі "нічого не знають".

Визначаючи завдання богослов'я науки, М. Хелер наголошує на двох найважливіших аспектах, які, на його думку, для науки залишаються прозорими: "необов'язковість" світу та присутність в ньому цінностей. Теза про залежність світу в його існуванні від Бога є суттєвою частиною християнського вчення про створення, хоча така залежність розуміється по-різному. В науці метод у якості попередньої умови передбачає існування об'єкта, що вивчається. Але не передбачається, що цей об'єкт залежний від Бога, тобто приймається теза про так звану необов'язковість світу. Завдання богослов'я науки, – вважає М. Хелер, – полягає в роздумах про науки в оптиці такого передбачення. Як відомо, однією з характерних рис науки вважається проголошена ціннісна нейтральність. Богослов'я навпаки розглядає

Всесвіт як реалізацію творчого плану Бога, який включає той аспект реальності, що називається цінностями, і мова йде про доцільність [1, с. 47]. За М. Хелером, у будь-якій раціональній діяльності цілі вплетені у системи цінностей, виступають і самі цінностями. Тому завдання богослов'я науки складає розгляд наук у ціннісному аспекті. М. Хелер упевнений, що філософська перспектива розгляду науки не зовсім чітка і прояснена, тоді як богослов'я дає більш чітку перспективу і допомагає побачити проблему в більш яскравому світлі. Як приклад, він наводить проблему раціональності світу, яку богослов'я розглядає у більш широкому контексті. Світ був створений Богом у відповідності з Божим раціональним планом, а наука є лише людською спробою розшифрувати цей план. Раціональність світу залишається дуже близькою концепції Логосу – іманентності Бога його творінню.

На думку багатьох сучасних богословів, характерна риса всякого богослов'я полягає у специфічно антропологічній точці зору. Фактично цю точку зору можна звести до твердження про те, що принципова мета Одкровення не в тому, щоби дати людям знання про Всесвіт, тобто задовольнити їхню вроджену цікавість по відношенню до світу, а скоріше ввести їх у галузь цінностей, що дають спасіння. Враховуючи це, М. Хелер формулює завдання богослов'я науки: воно таке саме, що і в богослов'я в цілому, із застереженням, що спрямоване на специфічний предмет цієї богословської дисципліни, тобто на критичне осмислення тих фактів Одкровення, які дозволяють нам розглядати науку як специфічно людську цінність [1, с. 47].

У європейській і вітчизняній історії культури існує багатий, хоча й вельми своєрідний, досвід взаємодії, а почасти і взаємодоповнення, методологічних прийомів, інструментарію наукового і релігійного знання, навіть не зважаючи на різницю дискурсів. Їх значимість і особливості недостатньо усвідомлені не лише істориками науки і культури, але й епістемологами і філософами науки. Частіше за все ці проблеми розглядаються в онтологічній площині, однак існує можливість долучити і досвід сучасного методологічного аналізу наукового і релігійного знання, здійсненого науковцями і теологами, які ще залишилися поза увагою епістемологів [3; 4]. Постає питання, у який спосіб можна застосувати епістемологію і методологію до ціннісного способу міркування, заснованого на вірі (релігійній чи когнітивній), при цьому не піддаючи сумніву здобуті знання, а якщо ширше, то чи можливо отримати загальноціннісні для сучасної культури, науки, релігії результати? Тобто чи поєднуються ціннісно-екзистенційний та раціонально-методологічний підходи, чи використовуються ідеї і принципи наукової

епістемології та методології в аналізі теологічного знання, якою мірою досвід теології з його особливим зверненням до антропологічної й екзистенційної інтерпретації текстів може бути врахований в гуманітарному знанні методологічно. Такий вектор зміщення акцентів у розвитку як власне науки, так і взаємин науки й релігії, убачав В. Гейзенберг. Учений міркував про знаходження рівноваги духовного та матеріального боків життя людства і вважав, що це потребує передовсім пошуків у повсякденній свідомості людини уваги до духовних цінностей аж до повернення їх у якості екзистенційно-природного орієнтиру [2].

Остання третина ХХ ст. дає поступове усвідомлення того, що наука не настільки об'єктивна, а релігія не настільки суб'єктивна, як вважалося раніше. Постнекласична наука і філософія науки довели вагомому роль теоретичних припущень, інтерпретацій, концептуальних моделей для формування уявлень про ті об'єкти, що не проявляються через безпосереднє сприйняття. Багато хто з філософів релігії, богословів так само вважають, що релігійна віра інтерпретує досвід і співвідноситься з ним подібно до наукових теорій. Тобто релігійні дані зумовлені концептуальними інтерпретаціями. Дослідницький потяг існує в обох галузях, тому й наукові критерії узгодженості, всебічності, плідності знаходять паралелі й у релігійній думці [5, с. 31]. Подібні аргументації йдуть на користь моделі діалогу як такої, що може достатньо конструктивно працювати в сучасному контексті. Діалог дає можливість плідно розвиватися кожній з цих галузей людського знання, реагуючи на досягнення одна одної, наприклад, сьогодні розвиненою є практика, яка дозволяє релігії переформулювати богословські положення у відповідь на наукові відкриття. Результатом стало формування у богословських колах ідеї інтеграції науки і релігії як спроби об'єднати науку і богослов'я. Приклади інтеграції науки і релігії дають, на думку відомого американського вченого і богослова І. Барбура, новітні напрямки – природна теологія, теологія природи та систематичний синтез.

Природна теологія доводить, що існування Бога можна вивести з доведень існування задуму природи, аргументацію яких підсилюють наукові спостереження про порядок та розумну будову природи. Теологія природи спирається на науку в справі переформулювання деяких вчень, завдання яких перетинаються з науковими. Модель інтеграції і синтезу дають ідеї Тейяра де Шардена, у яких переплетені біологічна еволюція та духовна досконалість з кульмінацією в точці Омега. Систематичний синтез включає і науку, і релігію до так званої "всеохоплюючої метафізики". Тобто до вироблення узгодженого світогляду в межах "універсальної метафізики", яка буде системою загальних категорій, за допомогою яких можна

інтерпретувати найрізноманітніший досвід, і розробляє такі концептуальні схеми, які містять основні характеристики усіх явищ.

Погодимось з тим, що моделі діалогу та інтеграції з усіх типів відношення науки й релігії наголошують на їх активній взаємодії та викликають найбільший інтерес у дослідників. Богослов Джон Полкінхорн описує такі моделі як гармонію та асиміляцію. Гармонія, на його думку, це коли наука і богослов'я зберігають автономію в межах своїх сфер, але їх заяви мають узгоджуватися одне з одним у помежових ситуаціях. Асиміляція – це спроба досягти найповнішого концептуального злиття науки і богослов'я. Водночас автор відмічає, що такі можливі варіанти розвитку подій ще потребують перевірки шляхом вивчення реальної взаємодії наукового і богословського типів мислення [6]. Дійсно, урахування новітніх досягнень науки і особливостей сучасної культурної ситуації призводить до пошуку шляхів оновлення відносин науки і богослов'я, реінтерпретації принципу доповнюваності. На наш погляд, діалог є продуктивною альтернативою як штучному синтезу, так і протистоянню науки і теології. Скоріш за все, він має бути спрямований на краще розуміння сторонами як своїх власних епістемологічних засад та основ одне одного, на взаємозбагачення новим досвідом, на розширення питань співіснування в сучасному світі. Наука і богослов'я можуть досліджувати один і той самий предмет, осмислювати і освоювати відкриття одне одного, але штучно зближувати і, тим більше, синтезувати їх не варто, інакше не можливо пізнати ті сутнісні риси досліджуваних об'єктів, які відкриваються, лише якщо дивитись на них з різних боків. Щоби показати неконфліктний, спрямований на взаєморозуміння характер відносин науки й релігії, автори, як правило, намагаються знайти якомога більше спільного між ними. Але якщо такий підхід починає домінувати, то знижується можливість дискусійності в спілкуванні.

Томас Кун та Іен Барбур вважали, що діалог науки й релігії є плідним з причини можливостей методологічних паралелей, зокрема, у використанні аналогій, моделей, парадигм, метафор [7; 8]. Як наука, так і богослов'я використовують в аналітичній діяльності певну низку аналогій. Це пояснюється, по-перше, неможливістю дати простий і фактичний опис тих об'єктів, з якими вони мають справу (Бог чи об'єкти квантової механіки); по-друге, необхідністю деякого спрощення для опису занадто складних об'єктів. Тому в якості допоміжних засобів як наука, так і релігія застосовують моделі, метафори, символи, що можна вважати свідченням використання схожого інструментарію.

На думку І. Барбура, пізнавально й методологічно цікавою для богослов'я є роль моделей [7]. У науці теорії виникають у результаті актів твор-

чої уяви, в яких моделі часто відіграють продуктивну роль. І. Барбур наголошує на використанні концептуальних чи теоретичних моделей. Теоретичні моделі звичайно приймають форму уявних механізмів або процесів, які постулюються в нових сферах за аналогією з уже відомими механізмами або процесами. Вчений, якщо працює в новій галузі, може постулювати об'єкт, деякі властивості якого схожі з уже відомими йому об'єктами, а інші властивості, навпаки, відрізняються. Як у випадку науки, І. Барбур стає на захист критичного реалізму, який сприймає релігійні моделі серйозно, але не буквально. Вони не представляють буквального опис дійсності, не є просто корисною вигадкою, а є тими конструкціями, які допомагають інтерпретувати досвід, що не піддається спостереженню. Біблійна заповідь не створювати образів чи зображень пояснюється визнанням того, що Богу не можна знайти адекватного вираження у візуальних образах. Почуття благоговіння й таємниці, пов'язане з досвідом сприйняття божественного, оберігає від буквалізму.

Питанням, що тісно пов'язано з проблемою моделей є співвідношення між метафоричними і концептуальними аспектами богословських роздумів. Чи повинні богослови перетворювати метафори на концепції, які можна систематизувати й аналізувати? Це питання викликає негативну відповідь, оскільки концепція не може вичерпно виразити метафору. Метафори припускають різне тлумачення і залежать від контексту. Крім того, цінність метафор завжди полягає в тому, що вони дозволяють по-новому описувати досвід і навіть приносять зміни в особисте життя. Концепції абстрактні, тоді як метафоричні символи засновані на багатому досвіді й займають центральне положення в ритуалах і богослужіннях. І Барбур, приходять до висновку, який ґрунтується на поєднанні метафоричного і концептуального напрямку думки [5, с. 144]. Якраз моделі можуть допомогти в такому підході, оскільки вони більш розвинені, ніж метафори, але, водночас, менш абстрактні, ніж концепції. Треба звернути увагу на те, що релігійні моделі мають такі функції, яких немає в наукових: вони виявляють певне ставлення, тому варто брати до уваги життєву й емоційну силу релігійних моделей та їх здатність викликати сильну віру. І. Барбур, Моделі мають вирішальне значення для зміни та переорієнтації особистості, до яких прагне більшість релігійних традицій. Деякі прихильники лінгвістичного аналізу та інструменталізму вважають, що релігійна мова наділена лише цими, непізнаними функціями. Однак, як вважає І. Барбур, такі непізнані функції обов'язково передбачають і пізнавальну віру. Окрім того, що релігійні традиції підтримують певне відношення до життя і спосіб життя, вони спрямовані і на пояснення дійсності.

В науці моделі завжди займають другорядне положення у відношенні до теорії. В релігії моделі настільки ж важливі, як і концептуальна віра, через її тісний зв'язок з переказами, що відіграють помітну роль у релігійному житті. Християнське богослужіння засноване на цих переказах, присвячених творенню, заповіту, і, особливо, життю Христа. Людина бере участь в суспільному обряді та літургії, які втілюють окремі частини переказів, а оповідь має більш особистий характер. Крім того, біблійні перекази часто можуть співвідноситися з власними життєвими історіями, які також мають форму оповіді. Саме рух від переказів до моделей, концепцій і віри свідчить про необхідність критичного розмірковування як частини богословського завдання [5, с. 146].

На основі загальних структур досвіду та інтерпретації в науці й релігії І. Барбур також аналізував методологічні можливості рецепції не лише принципу модельності, а й парадигмальності та науково-дослідної програми щодо сфери релігійного знання. Він висловив ідею щодо можливого виходу до методологічної концепції науково-дослідницьких програм І. Лакатоса, застосування поняття жорсткого ядра і позитивної евристики до побудови методологічної моделі релігійного знання. Тому богослов слушно вказав на методологічний потенціал доповнюваності науки і релігії в сучасному контексті [6]. Відомо, що П. Фойєрабенд заперечував межу між філософією і наукою, а також між наукою, релігією і міфом, засновки і гіпотези яких постійно мандрують через їх межі, але не надають переваги жодному. Існують оцінки концепції П. Фойєрабенда як такої, що створила основи для синтезу знання, але філософ скоріше виступав за рівність між наукою і релігією як пізнавальними системами, ніж за їх поєднання [9;10].

Епістемологія була і залишається простором для філософських обмірковувань взаємин між наукою та релігією, наукою та богослов'ям. Релігійна епістемологія вирізняє релігійне знання серед інших видів знання через з'ясування того, що складає особливість релігійного знання, при цьому йдеться не лише на природу знання, але й про його джерело. Проблема співвідношення науки і релігії представлена в концепції британського філософа науки середини ХХ століття М. Полані, автора концепції "особистісного знання". В останній третині минулого століття його праці, зокрема праця "Особистісне знання. На шляху до посткритичної філософії", широко обговорювалися філософами, методологами, соціологами науки. М. Полані відмовився від ідеалу наукової безпристрасності та запропонував інший ідеал знання: оскільки раніше знання вважалося безособовим, всезгальним, об'єктивним, то для М. Полані знання – це активне осягнення пізнавальних речей, дій, що вимагає особливого мистецтва. Головна увага в

концепції М. Полані приділена ролі переконань в діяльності вченого, він наголошує на виявленні співвідношення наукових і релігійних переконань.

Згідно М. Полані, особисте, неявне знання є джерелом всього знання. Все людське знання про зовнішній світ ґрунтується на неявно прийнятому метафізичному базисі. Філософські підстави є невід'ємною частиною самої науки. Знання завжди підкріплюється інтелектуальним відчуттям суб'єкта. М. Полані пояснює, що припущення доти не стають частиною науки, поки їх не висунуть вчені й не примусять в них повірити. Саме це відчуття виконує роль у визначенні того, що є і що не є наукою. Категорія віри є для М. Полані, по суті, центральною для розуміння пізнання і знання. Автор наголошує на тому, "що взаємозв'язок віри та знання – це реальна проблема" [12, с. 11]. Віра взагалі не обов'язково носить релігійний характер і всебічне дослідження пізнавального процесу, зокрема діалектики обґрунтування і розвитку знання, повинно включати аналіз гносеологічної функції віри.

У процесі розвитку пізнання відбувається перехід від знання більш чи менш гіпотетичного, прийнятого в тій чи іншій мірі на віру, до знання достовірного, наближеного до абсолютної істини за допомогою істин відносних. Звичайно, цей процес достатньо складний і будь-яка відносна істина містить в собі момент гіпотетичності, а значить і елемент знання, прийнятого на віру. Залучення людини до науки М. Полані розглядає як акт деякого особистого звернення, проводячи далеко розповсюджені аналогії зі зверненням до релігійної віри. Тому не випадково в його концепції зникає проблематика прогресу знання. Віра, як підкреслює М. Полані, "по суті, замінює, витісняє механізми свідомого обґрунтування знання" [12, с. 12]. В цьому посткритична концепція М. Полані суперечить критично-рефлексійній спрямованості методології науки. Акцент на вживанні в теорію, на довірі до неї змушує М. Полані робити висновки про неможливість доказовості або спростування фундаментальних наукових тверджень, піддає сумніву існування критеріїв істини чи хибі. З концепцією неявного знання пов'язана і теорія особистого знання. М. Полані наголошує на тому, що знання може бути отримано лише конкретними людьми, особистостями, що чим оригінальніша ця особистість, тим більший внесок у культуру, науку вона зможе зробити. Найважливішим, на чому акцентує увагу М. Полані, є змішаний процес отримання знання та його результатів. Звичайно, будь-яке знання може бути отримано лише конкретною особою. Однак, як зазначає автор, "смісл знання саме в тому, щоб виразити деякий позаособистісний, об'єктивний стан оточуючого світу" [12, с. 14]. Автор замінює процес гносеологічної оцінки знання

на його істинність, об'єктивність аналізом психологічного процесу його отримання. Те, що характерно для особистого знання не є характерним для безпосередньо колективних форм знання. Перехід особливостей одних форм знання на інші, як вважає М. Полані, веде до викривленого розуміння наукового знання в цілому, місця в ньому особистих і позаособистих компонентів [12, с. 14]. Водночас зазначимо, що ці процеси, на нашу думку, мають взаємно доповнювати один одного.

Характеризуючи епістемологію М. Полані, слід виділити її базові тези: по-перше, науку створюють люди, що мають до цього хист; по-друге, мистецтву пізнавальної діяльності можливо навчитися лише під час передачі її в процесі спілкування з майстром; по-третє, люди, які створюють науку, не можуть бути відсунені від знання, яке вони виробили; по-четверте, в пізнавальній й науковій діяльності важливу роль відіграють особисті мотиви. Особистісне знання для М. Полані – це інтелектуальна самовіддача, внесок того, хто пізнає, це є необхідним елементом знання. Вчений переконаний, що встановлення істини є залежним від особистих основ і критеріїв, які формально невизначені. У теперішній час, на думку М. Полані, віра відіграє величезну роль в пізнавальному процесі, оскільки вона є джерелом знання. Саме на вірі будується система взаємної довіри, розум, в свою чергу, спирається на віру як на свою основу.

М. Полані, вважає, що майстерність пізнання не піддається опису і вираженню мовленнєвими засобами, саме тому одна частина наукового знання представлена у статтях, підручниках, а друга частина – зосереджена у периферійному (неявному) знанні, яке постійно супроводжує процес пізнання. Акт пізнання в цьому випадку відбувається засобом упорядкування ряду предметів, що використовуються як інструменти чи орієнтації, та як оформлення їх в практичний чи теоретичний результат. Отже, М. Полані підвів до необхідності обґрунтування нової моделі росту наукового знання, в якій враховувалися чинні особисто-когнітивні механізми пізнавальної діяльності.

Погляди М. Полані з питання співвідношення віри і знання багато в чому співпадали з переконаннями П. Тілліха. Водночас М. Полані не поділяв переконання П. Тілліха, про паралельні царини науки і релігії. Для П. Тілліха наука неупереджена, тоді як релігія – це сфера безумовних переконань. Навпаки, з погляду М. Полані, і наука, і релігія існують в одній царині, їх об'єднує здатність творчої уяви. У структурі інтелектуальних відчуттів особливе місце займає відчуття переконаності суб'єкта в правильності того, що він думає і здійснює в діяльності. Переконання висутує у М. Полані як необхідна передумова наукового дослідження. Багато вчених виражали



переконавання про природу речей і формулювали відповідні методи й цілі наукового дослідження. Ці переконання допомогли їх послідовникам виділяти в науці саме ті проблеми, які заслуговували подальшого вивчення. Саме переконання вчених, підкреслював М. Полані, визначають напрями наукового пошуку. Будь-яка наукова позиція, що не представляє своїх положень як об'єкта переконаності, виявляється неповною і помилковою. М. Полані запропонував використовувати слово "переконавання" замість слова "знання" для того, щоб відкрити постійний доступ до особистої природи людських переконань.

М. Полані підкреслював, що наука вимагає моральних зобов'язань, аналогічних тим, які містяться в релігії. Коли те або інше знання розділяється всіма ученими, – писав він в роботі "Наука, віра і суспільство", – то ця обставина лише підтверджує їх віру в реальність наукових ідеалів. Наукове співтовариство існує в рамках традиції так само, як і співтовариство віруючих. Традиції наукового співтовариства включають такі елементи, як спосіб життя, ідеали, стандарти, угоди, етичний кодекс тощо. Згідно його позиції, навчання на прикладі означає підпорядкування авторитету. Учень слідує вказівкам вчителя, оскільки він довіряє його навикам і умінням навіть в тому випадку, якщо не завжди здатний переконатися в їх ефективності.

М. Полані вважав відношення між вірою і розумом фундаментальною проблемою. Він був схильний відновити пріоритет переконань навіть в області науки і повторював вираз Августина: "Якщо ти не віриш, ти не зрозумієш". Іншими словами, як в області релігії, так і в науці переконання нерідко передують роздумам. І в житті, і в науці людина потребує мети, пов'язаної з вічністю.

На думку дослідників, епістемологічні погляди М. Полані, його уявлення про смисл в науці має глибоко християнське коріння. М. Полані нерідко відзначав, що неможливо бути релігійним без релігії так само, як неможливо говорити без мови. Разом з релігією, а також математикою, літературою, образотворчим мистецтвом він розглядав культ як великий прояв людського розуму. М. Полані не розділяв дихотомію, згідно якої наукове, – це об'єктивне, а релігійне – це суб'єктивне знання. "Відношення між досвідом і евристичним баченням релігійного культу подібно відношенню між результатами наглядів і математикою або мистецтвом, – писав він. – Ця аналогія ставить релігійну віру в один ряд з цими найбільшими виразами інтелекту, які також засновані на досвіді" [118, с. 283]. Разом з тим М. Полані враховував відмінності, існуючі між цими формами духовного життя. Експериментальне дослідження, характерне для науки, виявляється недоречним в області теології, нелогічна спроба довести над-

природне за допомогою природних дослідів, в яких можуть бути встановлені лише природні, а не надприродні аспекти реальності.

Джон Полкінхорн охарактеризував концепцію М. Полані містками між наукою і релігією. Переконавання, що наука і теологія – духовні двоюрідні брати, багато в чому сприяло інтересу з боку теологів до філософії науки, – зазначає богослов [6, р. 47].

Погляди М. Полані дослідники часто порівнюють з основними положеннями концепції Т. Куна. Як у Т. Куна, так і у М. Полані вчені утворюють на основі загальноприйнятих колективних переконань наукову спільноту. Обидва філософи розглядали науку як певну культурну традицію на рівні з релігією. Т. Кун, описуючи "парадигмальний" період розвитку науки, використовував тезу М. Полані про те, що підтримка іншими ученими ідей, які висунуті лідерами в тій або іншій області знання, – ситуація, природна для наукової практики. Авторитет зростає з взаємного контролю і взаємної критики: він укріплює наукові стандарти і регулює розподіл наукових ресурсів. Якщо М. Полані залишив невеликий простір для розбіжностей в науці, то Т. Кун зовсім позбавив науку серйозних суперечок. Т. Кун розділяв позицію М. Полані відносно ролі авторитету в науці, заперечуючи при цьому свободу критики провідних учених, як це припускав М. Полані. Як і М. Полані, Т. Кун визнавав, що в науці є місце для неявного знання, аналогічного тому, що має місце в мистецтві. Неважко углядіти, що за наявності певних загальних рис у кожного з вказаних авторів є свої особливості в підході до аналізу науки. В порівнянні з Т. Куном, в концепції якого роль соціологічних чинників вельми значна, для М. Полані характерний підхід, де відносно велика увага надається дії психологічних чинників. Особливу роль М. Полані відводить відчуттю переконаності в науці. Він наділяє кожного вченого правом захищати всі ті переконання, в істинність яких він щиро вірить, хоча б йому довелося при цьому йти проти всієї наукової спільноти. Спроба переконати наукове співтовариство прийняти нову гіпотезу зустрічає серйозні перешкоди. Новий спосіб міркування не в змозі схилити наукове співтовариство прийняти або відкинути цю гіпотезу на підставі лише висунутих автором аргументів. У М. Полані ухвалення нової теорії евристичний процес, навернення в нову наукову віру.

Зазначимо, що сучасна наука розвивається на шляху зміни типу наукової раціональності і саме постнекласична наука характеризується урахуванням ціннісного виміру, що свідчить про входження у науковий простір нових проблем антропологічно-аксіологічного порядку, близькості до комплексу традиційно релігійної проблематики, що впливає на взаємозбагачення діалогу богослов'я і науки. Набуття науковим знанням

рис постнекласичності стає тою контекстуальністю, в межах якої можливе взаємне співставлення та взаємне доповнення наукового і релігійного знання і методології. Комунікативність, діалогічність і полілогічність сучасної науки утворюють засади нового розуміння раціональності, перегляду і зміни власне норм і цінностей раціонального. Цей процес зумовлений тим, що раціональність включена у діалог різних пізнавальних і культурних традицій, який не може бути запрограмований. В сучасній науці раціональна дискусія не зводиться до тих випадків, коли за допомогою певних прийомів тільки спростовується думка опонента, вона є значно складнішим та багатовимірним феноменом і передбачає вміння вступити у діалог з іншими поглядами. Вчені шукають у релігії більш широкий контекст для своїх досліджень, а теологи потребують наукових аргументів для модернізації уявлень. Взаємозалежність гуманітарного і релігійного знання яскраво відображається у сфері екзистенціального вираження людини, і тому осмислення пізнавальних труднощів на такому шляху одночасно потребує вирішення проблем епістемології та методології. Звернення до праць відомих науковців та богословів спонукає до висновку: вектор взаємін науки і релігії, наукової теорії і релігійного вчення спрямований на врівноваження крайніх позицій та усвідомлення їх взаємної доповнюваності.

#### ЛІТЕРАТУРА

- Хеллер М. Творческий конфликт: О проблемах взаимодействия научного и религиозного мировоззрения / Михаил Хеллер. – М. : Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – 216с.
- Гейзенберг В. Гейзенберг В. Избранные философские работы: Шаги за горизонт. Часть и целое / Вернер Гейзенберг. / [Пер. А. В. Ахутина, В. В. Бибикина]. – СПб. : Наука, 2006. – 572 с. – (Сер. "Слово о сущем").
- Ценностный дискурс в науках и теологии [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии, Рос. гос. гуманитар. ун-т. ; Отв. ред. И. Т. Касавин и др. – М. : ИФРАН, 2009. – 351 с.
- Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные основания / Под ред. В. Поруса. – (Серия "Богословие и наука"). – М. : Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2009. – 271 с.
- Барбур Иен. Религия и наука: История и современность / Иен Барбур. – [Пер. с англ.]. – (Серия "Богословие и наука"). – М. : Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2001. – 430 с.
- Polkinghorne J. C. The Faith of a Physicist: Reflections of a Bottom-up Thinker. – New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- Barbour I. G. Myths, Models and Paradigms, New York: Harper and Row, 1974.
- Кун Т. Структура научных революций. – М. : Прогресс, 1975. – 300 с. – (Серия "Логика и методология науки").
- Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки / П. Фейерабенд; перевод с англ. и нем. / Общ. ред. и авт. вступ. ст. И. С. Нарский. – М. : Прогресс, 1986. – 542 с.
- Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания / П. Фейерабенд; пер. с англ. А. Л. Никифорова. – М. : АСТ Москва: Хранитель, 2007. – 413 с.
- Шахов М. О. Религиозное знание, объективное знание о религии и наука / М. О. Шахов // Вопросы философии. 2004. – № 11. – С. 65–80.
- Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии / М. Полани. – [Пер. с англ. : Предисл. и общ. ред. В. А. Лекторского]. – М. : Прогресс, 1985. – 344 с.
- Тиллих П. Динамика веры. // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М. : Юрист, 1995. – С. 132–215.

**Шашкова Л. Наука и религия: дополнительность перспектив.** В статье рассмотрены взаимоотношения науки и религии в оптике философии науки и богословия, попытки реинтерпретации принципа дополнительности и возможности методологической рецепции, проанализирована интеграция науки и религии в трудах богословов.  
**Ключевые слова:** наука, религия, философия и методология науки, дополнительность.

**Shashkova L. Science and Religion: the prospect of additionality.** The article discusses a model of relations between science and religion in optics philosophy of science and theology, attempts reinter-pretation principle of complementarity and the possibility of methodological reception, analyzed the integration of science and religion in theological writings.

**Key words:** science, religion, philosophy and methodology of science, complementarity.

О. Ю. Щербина

доктор філософських наук

## СПЕЦИФІКА ВИТЛУМАЧЕННЯ ТЕРМІНА "ЮРИДИЧНА АРГУМЕНТАЦІЯ" У ЛОГІКО-ЮРИДИЧНИХ СТУДІЯХ

У статті розглядаються сенси поняття "юридична аргументація", які зустрічаються у сучасних доробках, пов'язаних з проблематикою аргументації у праві, визначається специфіка його витлумачення у сучасних логіко-юридичних дослідженнях та при викладанні курсу "Логіка та юридична аргументація" для аспірантів юридичних факультетів ВНЗ.

**Ключові слова:** аргументація, юридична аргументація, юридичне міркування, логіка, обґрунтування, теорія юридичної аргументації.

Історично склалося, що аналізом аргументації займалися фахівці з суміжних галузей, які намагалися застосовувати знайомі, перевірені методи дослідження та моделювання. У цьому відношенні найбільш довга історія у логічного підходу до аргументації. Сучасні дослідження з аргументації принципово міждисциплінарні. Це стосується й досліджень, пов'язаних з аналізом юридичної аргументації, про що свідчать відповідні наукові доробки з судової риторики, юрислінгвістики, юридичної психології, логічного програмування, у якому вельми продуктивним виявився підхід до моделювання правової аргументації. Існуючі новітні здобутки логічного підходу до аналізу аргументації можуть вважатися доцільними та корисними саме у царині юридичної діяльності (наукової, освітньої та практичної).

Питання про значення логіки для права, ефективності дослідження правової проблематики засобами логіки цікавили логіків і філософів протягом всього розвитку логічного знання. На традиційному етапі обговорення цієї проблематики можна знайти у роботах Аристотеля, Цицерона, П. Абеляра, П. Гаммарія, Х. Гегендорфа, Н. Вігелія, А. Фронса, Г. Ляйбніца та ін. На сучасному етапі розвитку логіки специфіка застосування логічних методів у праві розглядається в роботах С. Вільнянського, О. Старченка, М. Строговиця (40–50 рр. ХХ ст.); перші спроби дослідження можливостей застосування сучасної символічної логіки для аналізу правових текстів були зроблені А. Андерсоном, О. Вейнбергером, Г. Х. фон Врігтом, Г. Каліновські (50–60 рр. ХХ ст.); напрямки досліджень сучасної логіки, які мають безпосе-

редне відношення до права, розроблялися у роботах К. Альчуррона, А. Андерсона, Н. Белнапа, Е. Булигіна, Г. Х. фон Врігта, Х. Кампа, С. Кангера, Дж. Кліффорда, Е. Леммона, Е. Маллі, А. Прайора, М. Решера, К. Сегерберга, Т. Стіла, Х. Укварта, Я. Хінтіки та ін. Піонерські роботи, у яких ставиться питання про необхідність створення нового підходу до аналізу аргументації, що відрізнявся б від формального належать Х. Перельману, Л. Ольбрехтс-Титеці, С. Тулміну. З 1970 року розвивається діалектичний підхід до аналізу юридичної аргументації, головним завданням якого було подолання недоліків логічного та риторичного підходів. Видатними представниками зазначеного підходу у теорії права є А. Аарньо, Р. Алексі, Н. Маккормік, А. Печенік та ін. Дослідження юридичної аргументації у прагма-діалектичній теорії юридичної аргументації проводять Х. Клоостерхаус, Ж. Плаг, Е. Фетеріс, Х. Янсен та ін. Проте у вітчизняній логіко-юридичній літературі царина юридичної аргументації лише починає досліджуватись. До розробок, у яких розглядаються проблеми юридичної аргументації, можливість їх розв'язання засобами логічного знання можна віднести праці О. Гвоздіка, В. Титова, О. Тягла, О. Юркевич та ін.

Мета цієї статті – розглянувши сенси поняття "юридична аргументація", які зустрічаються у сучасних доробках, пов'язаних з проблематикою аргументації у праві, визначити специфіку його витлумачення у сучасних логіко-юридичних дослідженнях та при викладанні курсу "Логіка та юридична аргументація" для аспірантів юридичних факультетів ВНЗ.

Науковцями різних спеціальностей (юристами, психологами, філологами, які займаються проблемами юрислінгвістики, філософами права, логіками) аналізувалося поняття "юридична аргументація", давалося його визначення. Уявлення про сутність зазначеного поняття класифікують за певними підходами. Виділяють статичний та динамічний, вузький та широкий підходи до розуміння юридичної аргументації. Автори статичного підходу бачать її як спосіб, метод чи сукупність способів переконання. За визначенням одного із представників так званого динаміч-

ного підходу А. Аарньо, юридична аргументація є процесом, який використовує певні підстави (джерела права) та який повинен переконати протилежну сторону (аудиторію) в обґрунтованості рішення або інтерпретації [1, с. 145]. Представники вузького підходу акцентують увагу на тому, що зазначена аргументація здійснюється у межах певного виду юридичної діяльності. Проте представники широкого підходу взагалі не акцентують увагу на видах юридичної діяльності, в рамках яких юридична аргументація має місце. Виділяючи ознаки, що характеризують власне правовий бік юридичної аргументації, К. Каргін розуміє під юридичною аргументацією діяльність, що здійснюється у межах правових відносин і у зв'язку з конкретною юридичною ситуацією, що полягає у наведенні правових доводів, які, будучи оцінені їх адресатом – правовою аудиторією, можуть породити очікуваний з боку аргументатора правовий результат [2, с. 64].

Історико-філософський огляд досліджень, пов'язаних з проблемами становлення теорії та практики аргументації, взаємозв'язку логіки і права, аналіз теоретико-правових та філософсько-правових розробок, присвячених аргументативній проблематиці, привів мене до висновку, що поняття "юридична аргументація" у них вживається у таких значеннях: 1) аргументація, що здійснюється у процесі юридичної наукової, освітнярської та практичної (правотворчої, правоохоронної, правореалізаційної) діяльності; 2) один із основних методів в юридичній практиці; 3) царина дії особливих інституціональних норм та критеріїв; 4) напрямок досліджень, мета яких полягає у розгляді різноманітних аспектів такого виду діяльності, як аргументація, з урахуванням її специфіки у правовому контексті. У цьому сенсі теоретичні розробки, пов'язані з аргументативною проблематикою у праві, називають теорією юридичної аргументації. Такі розробки мають міждисциплінарний характер; 5) навчальна дисципліна логічного циклу, предметом якої є логічні способи обґрунтування та засоби переконання у мовленнєвих діях юридичного значення при досягненні цілей права.

Читаючи праці дослідників аргументації у праві, приходиться констатувати, що дуже часто, на жаль, поняття "юридична аргументація" вживається у них як очевидно зрозуміле, без роз'яснення його значення. Крім того, з тексту роботи не завжди можна зрозуміти, який саме сенс вкладається її автором у зазначене поняття. Неоднозначності цьому поняттю додає ситуація, за якої поняття "юридична аргументація", "юридичне обґрунтування", "юридичні міркування" вживаються як синоніми. Тому, на мою думку, неоднозначне вживання дослідниками поняття "юридична аргументація" додає труднощів термінологічного характеру при інтерпретації їхніх позицій,

ще більше ускладнюючи розуміння пропонованого цими авторами вирішення проблем, пов'язаних з аргументацією в царині права. Зазначена ситуація трапляється особливо при вживанні поняття "юридична аргументація" у першому та третьому із зазначених вище сенсів. Вживання аналізованого поняття у розумінні аргументації, що здійснюється у процесі юридичної наукової, освітнярської та практичної (правотворчої, правоохоронної, правореалізаційної) діяльності, а також царини дії особливих інституціональних норм та критеріїв більш притаманне теоретико-правовим дослідженням. У таких роботах дуже часто обговорюються питання: чи є юридичне міркування (аргументація, обґрунтування) діяльністю, яка є ексклюзивною для суддівських установ правових систем чи ні, оскільки будь-які міркування про закон слід розглядати в якості юридичної аргументації (обґрунтування), незалежно від того, де і ким вона проводиться? Чи приймає юридичне обґрунтування (аргументація) особливий характер, коли воно здійснюється в судах і суддями? Відповіді на такі запитання носять дискусійний характер. Проте аналіз дискусій з приводу зазначених питань приводить до висновку, що серед теоретиків права найбільш поширеними є такі розуміння юридичного обґрунтування (міркування, аргументації): (1) міркування для встановлення існуючого змісту закону про певну проблему; (2) міркування, пов'язане з тим, яке рішення суд повинен скласти по справі щодо питання, яке стоїть перед ним, виходячи з існуючого змісту закону; (3) міркування про рішення, яке суд повинен досягти по справі, враховуючи всі обставини [3]. У такому випадку йдеться про ототожнення юридичної аргументації з практичною діяльністю судових органів.

Зрозуміло, що складність однозначного розуміння поняття "юридична аргументація" пов'язана з неоднозначністю сенсу терміна "аргументація", яка вже була предметом мого розгляду [4]. Тому у цій статті не будуть розглядатися проблеми витлумачення зазначеного терміна, а також сенси, у яких він вживається у сучасній науковій, довідниковій та навчальній літературі. Закцентую увагу тільки на тому, що дуальний характер аргументації надають обґрунтування та переконання. Обґрунтованість (доказовість) становить змістовно-об'єктивний бік аргументації, переконливість – комунікативно-суб'єктивний. Не буду торкатися дискусії стосовно широкого та вузького сенсів поняття "обґрунтування". Зрозуміло, що не може існувати універсальної процедури обґрунтування. Останнє реалізується через свої види: доказування/доведення, пояснення, передбачення, інтерпретацію та їх різноманітні модифікації. Зазначу, що у логічному сенсі обґрунтування слабше за доведення. У процесі власне логічного обґрунтування знання є сенс говорити про достат-



ню підставу та про закон достатньої підстави. Йдеться про врахування складного характеру підстави, що використовується у зазначеному обґрунтуванні. Підстава, з якою зіставляється твердження, що потребує обґрунтування, це не тільки знання, істинність якого не викликає сумніву, але ще і відповідні логічні правила. Останні реалізують конкретний вид обґрунтування та забезпечують перенесення відповідної характеристики з підстави на те, що обґрунтовується [5, с. 7]. Закон достатньої підстави регламентує процес обґрунтування, фіксуючи співвідношення власне достатньої підстави та того положення, яке необхідно обґрунтувати. У будь-якому випадку обґрунтування є наведенням достатніх підстав для чого-небудь. У цьому сенсі обґрунтуванням однаково є і зазначення причини, й індукція з факту, й логічне виведення.

З філософської точки зору обґрунтуванням є певний критичний хід міркувань над сутністю чого-небудь. Сама проблема обґрунтування в історії була поставлена та осмислена перш за все як філософська проблема. Пізніше приходять окрема методологія науки з її вимогами логічних засобів, що дають право на доведення. Обґрунтування та доведення стають головними складовими аргументації. При цьому обґрунтування вважається обов'язковою, а доведення – бажаною складовою аргументації.

Зрозуміло, що поняття аргументації, так само як і поняття логіки, може розглядатися з різних точок зору. Вже Платон відзначає різницю між поняттями "переконувати" за допомогою розумного доводу, що ґрунтується на правилах, та поняттям "навіювати" за допомогою доводів, спрямованих до почуття, інтуїції, які можуть і не ґрунтуватися на правилах. Аристотель проводить різницю між технічними та нетехнічними засобами переконання. На його думку, до останніх належать свідчення у суді, зізнання, які зроблені під час тортур, письмові угоди тощо. До технічних засобів переконання Аристотель відносить ті, що створені наукою за допомогою певного методу, чи ті, що зв'язані виключно з нашою мовною практикою. Саме вони виявляються, за Аристотелем, у дійсному або позірному доказуванні. Останнє розрізнення дає право дослідникам аргументації вважати Аристотеля першим теоретиком, який здійснив перехід від розпливчастої ідеї аргументації до чіткого визначення понять, до відокремлення широкого сенсу аргументації, коли торкаються "тих питань...", відносно яких у нас немає строго визначених правил" [6, с. 21], від точного поняття логічного доведення.

У сучасних дослідженнях, які ґрунтуються на логічній методології, проводиться чітке розмежування між поняттями "доведення" та "аргументація". Доведення у вузькому сенсі (точніше, фор-

мальне доведення) вивчається логікою. Воно являє собою ланцюжки умовиводів, побудованих відповідно до чітких правил, що гарантують істинність висновку за умови істинності засновків. У такому випадку формулювання та зміст засновків та висновку відомі заздалегідь. Таке поняття доведення буде мати різні уточнення залежно від логічного контексту (типу обраної формальної системи). Проте, на відміну від зазначеного доведення, аргументація (іноді її називають доведенням у широкому сенсі) дуже часто являє собою пошук остаточного формулювання того, що виходить у результаті дослідження. У такому випадку теза не дається заздалегідь і є кінцевим результатом відбору аргументів. Часто під доведенням у широкому сенсі розуміють все те, що переконує в істинності чого-небудь.

Центральне місце у логічних дослідженнях займає аналіз міркування. Під останнім мають на увазі розумовий процес, у ході якого на підставі наявних, відомих знань отримують нове знання. У питанні співвідношення понять "міркування" та "умовивід" немає єдиної позиції. Одна із позицій передбачає розуміння умовиводу як найпростішого виду міркування тому, що теза, яка обґрунтовується (її роль відіграє висновок), безпосередньо, ніби в один крок виводиться із засновків, які можна розглядати як аргументи на користь тези. Інша позиція розглядає поняття "міркування" та "умовивід" як синоніми. Вищезазначене, на мою думку, слід враховувати, вживаючи поняття "юридичне міркування". Крім того, вважаю, що вживання останнього поняття передбачає уточнення в іншому аспекті, а саме: йдеться про будь-які міркування в царині права та/чи їхню специфіку, або ж про конкретний вид міркування, як-от міркування за правилами правильного силізму, у якому більшим засновком служить загальний закон, а меншим – конкретний вчинок, що суперечить або відповідає закону; висновок – виправдання або покарання. Останній варіант юридичного міркування зустрічаємо, наприклад, у Ч. Беккарія, який, наполягав на тому, що, досліджуючи докази по кожній кримінальній справі, суддя, при формулюванні обґрунтування власної позиції стосовно неї, повинен застосовувати так званий юридичний силізм [7, с. 74–75].

Все вищезазначене, з моєї точки зору, слід враховувати, вживаючи поняття "юридична аргументація", "юридичне обґрунтування", "юридичні міркування" як синоніми або, розрізняючи їхні сенси, і визначаючи ці поняття у певних контекстах. Крім того, неясність щодо вживання поняття "юридична аргументація" виникає тоді, коли аргументація розглядається як один із основних методів в юридичній практиці.

Деякі дослідники правової методології вважають аргументацію "спеціально-правовим" мето-

дом, пояснюючи, що виправданням цієї тези може служити історія виникнення найбільш важливих теорій аргументації: вони або виникли з теорії права, або були винайдені з метою застосування головним чином у сфері права [8, с. 112].

Те, що сучасні теорії аргументації виникають для задоволення потреб суспільства, зокрема у сфері права, не означає, що аргументація є "спеціально-правовим" методом. Як пише А. Аарньо: "Інтерес до аргументації в юридичних рішеннях виник у всьому суспільстві, а не серед теоретиків. Він був не модою, а фактом, продиктованим соціальним розвитком" [9, с. 141].

На мою думку, некоректність розуміння аргументації як "ексклюзивно-правового" методу міркування ґрунтується, у першу чергу, на відсутності серед її дослідників єдності у поглядах на визначення поняття "аргументація". Звідси неможливість чітко визначити її роль у царині права, адже однією із особливостей аргументації є її залежність від предметної сфери.

Аргументація є цариною міждисциплінарних досліджень. Самостійної науки, предметом якої було б вивчення специфіки такої форми діяльності, як аргументація, сьогодні не існує. Головна складність аргументації як предмета дослідження полягає у тому, що універсального, однаково ефективного завжди та усюди мистецтва полеміки не існує. Тому, по-перше, розглядаючи статус юридичної аргументації, некоректно по відношенню до неї вживати поняття "наука". Йдеться про розуміння її як науки "про засоби, способи, методи переконання, наведення доказів, обґрунтування при розв'язанні спірних правових питань, вирішенні конкретних справ, що виникають в юрисдикційній сфері функціонування суспільства та діяльності держави" [10, с. 11]. Вважаю, що точніше було б стосовно юридичної аргументації говорити про напрямок наукових досліджень, мета яких полягає у розгляді різноманітних аспектів такого виду діяльності, як аргументація, її специфіки у правовому контексті. Така позиція ґрунтується на тому, що, говорячи про науку, ми передбачаємо системно організовані знання про предмет дослідження, чого не можна сказати по відношенню до теоретичних розробок в галузі юридичної аргументації. По-друге, через складність аргументації як предмета дослідження, що стосується і специфіки цього феномена у праві, неможлива як строго наукова теорія аргументації (тобто теорія аргументації як наука), так і теорія юридичної аргументації як наука. Мова може йти про напрямок досліджень, тобто про теоретичні розробки у конкретній галузі знання. У цьому сенсі мова буде йти про широке розуміння теорії як особливої сфери людської діяльності та її результатів, яка включає в себе сукупність ідей, поглядів, концепцій, вчень, уявлень про об'єктивну діяльність.

Крім того, на мою думку, ще однією проблемою, що є перешкодою для можливого порозуміння учасників аналізованої дискусії щодо аргументації як "спеціально-правового" методу, виступає термінологічний хаос, спричинений змішуванням сенсів понять "підхід", "метод", "теорія". Метод як систематизований спосіб досягнення теоретичного чи практичного результату знаходиться в єдності з певною теорією. Саме з боку цієї єдності метод виступає як методологічний підхід. Проте і сама теорія може розширюватись у метод. Ідеться про те, що концептуальна складова методу має пізнавальне значення, а усвідомлення закономірностей, які розкриваються теорією, може бути перекладене у правила дії. Вважаю, що, виконуючи свою методологічну функцію, аргументація в юридичних міркуваннях відіграє подвійну роль: з одного боку, є методологічним підходом у теорії та філософії права, а з іншого – одним із основних методів в юридичній практиці, виступаючи способом раціонального обґрунтування.

Проаналізовані проблеми витлумачення поняття "юридична аргументація" мають, на мою думку, враховуватись і при викладанні курсу "Логіка та юридична аргументація" аспірантам юридичних факультетів ВНЗ. Вважаю, що введення зазначеного курсу для аспірантів юридичних факультетів ВНЗ України є нагальною потребою, оскільки освітньо-наукові програми підготовки докторів філософії мають ґрунтуватись на засадах компетентнісного підходу, спрямованого на формування знань, умінь, навичок аспірантів, за потребування на ринку праці.

Курс "Логіка та юридична аргументація" спрямований сформувати компетенції у царині логічного аналізу юридичної аргументації, що передбачає розвиток в аспірантів практичних навичок проведення логіко-правової експертизи юридичних текстів, зокрема, здатність давати останнім логіко-експертну оцінку; формування умінь побудови коректних аргументацій в галузі права, успішного проведення різних видів суперечок у зазначеній царині; застосовуючи прийоми логічного аналізу, грамотно витлумачувати правові документи; уміти застосовувати методи логіки для дослідження наукових проблем у правознавстві.

Зазначений навчальний курс може викладатися в обсязі – 60 год. (2 кредитів ECTS) зокрема: лекції – 18 год., самостійна робота – 42 год. Форма контролю – залік. Пропоную такі теми лекційних занять (по 2 год.): 1. Поняття аргументації, юридичної аргументації та логічного аналізу. 2. Юридична логіка як наукова дисципліна: проблеми витлумачення. 3. Дослідження юридичної аргументації: підходи та аспекти. 4. Дедукція та індукція в юридичній аргументації. Доказування в юридичній практиці. 5. Специфіка використання аналогії в юридичній аргументації. 6. Абдукція в юри-

дичній аргументації. 7. Класифікація аргументів. Логічний аналіз правових аргументів. 8. Інтерпретація мовчання в юридичній аргументації. 9. Логічні помилки в юридичних текстах та проблема неясності в юридичній аргументації.

У цьому курсі мова може йти про перше із зазначених сенсів поняття юридичної аргументації при розгляді дедуктивного, індуктивного, абдуктивного способів обґрунтувань, а також специфіки аналогії у праві. Юридична аргументація як напрямок досліджень може бути предметом розгляду, коли аналізуватимуться сучасні теоретичні розробки, існуючі у цій галузі. Тут можна говорити про різні підходи до побудови теорії аргументації взагалі та юридичної зокрема, головними з яких є логічний, риторичний, діалектичний. Крім того, що фокусування на різних аспектах аргументації є підставою формування різних теорій юридичної аргументації, можна звернути увагу аспірантів на використання, як базового, поняття аргументації у теоріях праворозуміння. Ідеться про існування аргументативної теорії права. Аргументативний підхід протиставляє себе іншим підходам до розуміння права. Його прибічники близькі як до природно-правового (наприклад, Р. Алексі), так і до позитивістського (наприклад, М. Атієнза) підходів. Хоча друге значення терміна "юридична аргументація", що виокремлено на початку цієї статті, є, зазвичай, предметом розгляду теоретико-правових дисциплін, але логічне знання може стати у нагоді при визначенні структурних особливостей зазначеної царини. Можливість розгляду другого та третього значення аналізованого терміна існує за умови логічного аналізу правових аргументів, встановлення специфіки феномену мовчання, проблеми неясності в юридичній аргументації, логічних помилок, існуючих в юридичних текстах. Торкатися питань, пов'язаних із п'ятим значенням поняття "юридична аргументація" аспірант зможе, досліджуючи проблеми витлумачення юридичної логіки як наукової дисципліни, а також юридичної аргументації як логіко-юридичної дисципліни, "що поєднує знання логічної форми та юридичного змісту" [11, с. 12].

Отже, розглянувши сенси поняття "юридична аргументація", які зустрічаються у сучасних дослідженнях, пов'язаних з проблематикою аргументації у праві, враховуючи проаналізовані труднощі розуміння, визначення та вживання зазначеного поняття, визначу специфіку його витлумачення у сучасних логіко-юридичних дослідженнях, яка, на мою думку, має враховуватись і при викладанні курсу "Логіка та юридична аргументація" для аспірантів юридичних факультетів ВНЗ. Основна специфіка при витлумаченні поняття "юридична аргументація" полягає у складнощях подвійного характеру: 1) врахуванні проблем розуміння, вживання поняття "аргументація" та дотичних до нього по-

нять у загальній теорії аргументації та у теорії юридичної аргументації; 2) врахуванні особливостей теоретичних досліджень юридичної аргументації та практичного використання їх результатів. Зазначена специфіка може конкретизуватись у таких висновках. По-перше, при витлумаченні аналізованого поняття треба враховувати, що неоднозначності цьому поняттю додає ситуація, за якої поняття "юридична аргументація", "юридичне обґрунтування", "юридичні міркування" вживаються як синоніми. Тут треба акцентувати увагу на тому, що складність однозначного розуміння поняття "юридична аргументація" пов'язана з неоднозначністю сенсу терміна "аргументація", враховувати, що дуальний характер аргументації надають обґрунтування та переконання, а також, що у питанні співвідношення понять "міркування" та "умовивід" немає єдиної позиції (вони розглядаються як синоніми чи умовивід вважається найпростішим видом міркування) та вживання поняття "юридичні міркування" передбачає таку неточність, коли не зрозуміло, чи йдеться про будь-які міркування в царині права та/чи їхню специфіку, або ж про конкретний вид міркування, як-от міркування за правилами правильного силогізму. По-друге, специфіка витлумачення розглядуваного поняття виявляється тоді, коли аргументація розглядається як один із основних методів в юридичній практиці. Некоректність розуміння аргументації як "ексклюзивно-правового" методу міркування ґрунтується, у першу чергу, знову-таки, на відсутності серед її дослідників єдності у поглядах на визначення поняття "аргументація", що перешкоджає чіткому визначенню її ролі у царині права, адже однією із особливостей аргументації є її залежність від предметної сфери; у другу – на наявності термінологічної плутанини, спричиненої змішуванням сенсів понять "підхід", "метод", "теорія". Вважаю, що специфіка методологічної функції аргументації в юридичних міркуваннях полягає у її подвійному прояві: з одного боку, аргументація є методологічним підходом у теорії та філософії права, а з іншого – одним із основних методів в юридичній практиці, виступаючи способом раціонального обґрунтування. По-третє, при витлумаченні юридичної аргументації необхідно мати на увазі, що поняття "аргументація" у теоретичних розробках у царині права постає підґрунтям формування теорій юридичної аргументації та аргументативного підходу до розуміння права. Все зазначене свідчить про те, що при витлумаченні поняття "юридична аргументація" слід враховувати контекст його використання разом із складнощами та специфікою останнього.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Аарньо А. Систематизация и интерпретация законов. Несколько мыслей о теоретической и практической юри-

- дической науке / А. Аарньо ; пер. за: Aulis Aarnio. The Systematisation and Interpretation of Statutes. Some Thoughts on Theoretical and Practical Legal Science // Проблемы философии права. – 2006–2007. – Т. IV-V. – С. 135–148.
2. Каргин К. В. Понятие юридической аргументации // Юридическая техника. – 2013. – № 7 (ч. 1). – С. 60–64.
  3. Dickson J. Interpretation and Coherence in Legal Reasoning // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2010, Wed Feb 10). *Електронний ресурс. Режим доступу:* <http://plato.stanford.edu/entries/legal-reas-interpret/>
  4. Щербина О. Ю. До питання про розуміння аргументації у логіко-юридичних дослідженнях // Гуманітарні студії : зб. наук. праць. – К. : ВПЦ "Київський університет". – 2014. – Вип. 21. – С. 45–53.
  5. Конверский А. Е. Аргументация и обоснование / А. Е. Конверский, Л. Г. Комаха // Логико-риторические аспекты диалога: монография / Берков В. Ф., Колотилова Н. А., Комаха Л. Г., Конверский А. Е., Малая Н. В., Хоменко И. В., Чуешов В. И., Щербина Е. Ю. ; под. ред. И. В. Хоменко. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2011. – С. 5–12.
  6. Аристотель. Риторика // Античные риторика. Под. ред. А. А. Тахо-Годи. – М. : изд. Московского университета, 1978. – 352 с.
  7. Беккариа Ч. О преступлениях и наказаниях. – М. : Стелс, 1995. – 302 с.
  8. Stelmach J. Methods of Legal Reasoning / J. Stelmach, В. Brozek // Law and Philosophy Library. – 2006. – V. 78. Published by Springer, The Netherland. – 236 p.
  9. Аарньо А. Систематизация и интерпретация законов. Несколько мыслей о теоретической и практической юридической науке / А. Аарньо ; пер. за: Aulis Aarnio. The Systematisation and Interpretation of Statutes. Some Thoughts on Theoretical and Practical Legal Science // Проблемы философии права. – 2006–2007. – Т. IV–V. – С. 135–148.
  10. Савенко М. Д. Юридична аргументація в конституційному судовому процесі: методологічний аспект // НАУКОВІ ЗАПИСКИ НаУКМА. – 2012. – Т. 129. – С. 11–15.
  11. Юридична аргументація. Логічні дослідження: монографія / О. М. Юркевич, В. Д. Титов, С. В. Куцупал та ін. ; за заг. ред. О. М. Юркевич. – 2-ге вид., переробл. та допов. – Х. : Право, 2015. – 336 с.

**Shcherbyna O. The specificity of interpretation of the term "legal argumentation" in the logical and legal studies.** *The article deals with the meaning of "legal argumentation" concept that occurs in modern papers, that related to the problem of argumentation in law. Also the article determines the specificity of interpretation of "legal argumentation" concept in modern logical-legal research and in teaching the course "The logic and legal argumentation" for postgraduates of law faculties in Universities.*

**Key words:** *argumentation, legal argumentation, legal reasoning, logic, justification, theory of legal argumentation.*



## АВТОРИ

**Губерський Леонід Васильович** – академік НАН України, доктор філософських наук, професор кафедри філософії гуманітарних наук, ректор Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

**Баумейстер Андрій Олегович** – доктор філософських наук, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

**Дулін Петро Георгійрвич** – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Миколаївського національного педагогічного університету імені В. Сухомлинського.

**Ільїн Володимир Васильович** – доктор філософських наук, професор кафедри економічної теорії макро- і мікроекономіки Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

**Ковалевич Варвара Василівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

**Лактіонова Анна Валеріївна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

**Предко Олена Іллівна** – доктор філософських наук, професор кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

**Сейед Мохаммад Хоссе Мір-Мохаммаді** – доктор філософії (PhD), Amir Kabir University, Department of Theology.

**Соболева Майя Євгеніївна** – доктор філософських наук, Dr. Habilitation Philipps-Universität Marburg (Germany). Університет міста Марбург (Германия).

**Шашкова Людмила Олексіївна** – доктор філософських наук, завідувач кафедри теоретичної і практичної філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

**Щербина Олена Юріївна** – доктор філософських наук, доцент кафедри логіки Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

## ІНФОРМАЦІЯ ДЛЯ АВТОРІВ АЛЬМАНАХУ "ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ ГУМАНІТАРНИХ НАУК"

До друку приймаються статті українською мовою обсягом 20–22 тис. знаків (для тих авторів, які не володіють українською мовою, – російською чи англійською мовами).

### **Просимо оформляти статті за такими вимогами:**

1) відповідно до вимог МОН України стаття має бути структурована і включати такі необхідні елементи: постановка проблеми у загальному вигляді; аналіз останніх досліджень і публікацій з проблеми, що розглядається; визначення окремих питань, що не вирішені в обраній для дослідження проблемі; формулювання мети і завдань; виклад основного матеріалу статті з обґрунтуванням отриманих наукових результатів; висновки і перспективи подальших розвідок у даному напрямі;

2) подавати роздрукований рукопис статті у 2-х прим. разом з електронним носієм інформації (файли у форматі RTF);

3) текст має бути вчитаний і підписаний автором, для аспірантів, здобувачів – з рецензією наукового керівника та витягом з протоколу засідання кафедри (наукового відділу) про рекомендацію статті до друку;

4) на початку статті вказати індекс УДК;

5) зазначити прізвище, ім'я та по-батькові автора (повністю), назву установи без скорочень, інформацію для зв'язку, які слід друкувати праворуч угорі 14-пунктним напівжирним шрифтом;

6) поля: верхнє, нижнє, лівє, правє – 2 см, абзац – 1 см;

7) назву статті друкувати 16-пунктним напівжирним шрифтом через інтервал після прізвища автора;

8) наприкінці статті визначити ключові слова (до 5-ти);

9) текст статті друкувати 14-пунктним шрифтом Times New Roman через 1,5 інтервали без переносів;

10) прізвище, назву статті, анотацію, ключові слова друкувати українською, російською та англійською мовами;

11) посилання у тексті розміщуються у кінці статті відповідно до порядку посилання, у списку літератури вказуються автори, повна назва твору, місто видання, видавництво, том, номер, випуск, рік видання, загальна кількість сторінок;

12) зразок посилання в тексті: [6, с. 23].

Дотримання вимог щодо оформлення статті обов'язкове! Редакція залишає за собою право на редагування або відхилення авторських рукописів. Надані матеріали не повертаються.

Наукове видання

# ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ ГУМАНІТАРНИХ НАУК

№ 25

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"  
Виконавець – Д. Ананьїєвський



Формат 60x84<sup>1/8</sup>. Ум. друк. арк. 8,02. Наклад 100. Зам. № 216-8003.  
Вид. № Фл29. Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний.  
Підписано до друку 12.01.2017

Видавець і виготовлювач  
Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"  
01601, Київ, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43  
Тел. (38044) 239 3222; (38044) 239 3172; тел./факс (38044) 239 3128  
e-mail: vpc@univ.kiev.ua  
<http://vpc.univ.kiev.ua>  
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02