

як Ми вчимося: від
Античності до Сучасності

АБО

Нативізм vs Емпіризм у
процесі формування
європейського соціуму

Павло Содомора

як Ми вчимося: від Античності до
Сучасності

АБО

Нативізм vs Емпіризм у процесі
формування європейського соціуму

*Монографію видано за підтримки БО
"Українське фулбрайтівське коло".*

Львів
2021

Речі, які видаються найпростішими для нас, насправді є цілком непротими: коли феномен дуже близький, він начебто не вимагає пояснення. Що таке гравітація? Чому два гази при поєднанні утворюють зовсім іншу субстанцію? Яка природа людської мови? Але олівець падає, вода тече, мова звучить. Чи можливо все пояснити з матеріалістичної точки зору — мабуть, ні. Чи осягне людина причини і закони поєднання матеріального тіла з нематеріальним розумом — також невідомо: вони, мабуть, містяться там, де закінчується фізика, математика, астрономія — і починається щось інше.

Монографія у доступному для широкого читача форматі викладає історію європейської філософської думки у ракурсі епістемології, тобто у ракурсі поєднання вроджених і набутих знань. Починаючи із загальних питань на зразок Як ми вчимося? Чи є межа у здобуванні знань? Скільки ми можемо вивчити? Тобто такі питання, які ставить собі майже кожна людина, яка намагається щось вивчити, проводиться екскурс в історію становлення науки на сучасному етапі загалом.

На доступному матеріалі монографія викладає історію європейської філософії у практичному аспекті: кожна людина може почерпнути з цього щось для свого власного розвитку.

*Монографію видано за підтримки БО
"Українське фулбрайтівське коло".*

ЗМІСТ

1. Загалом і про все

Проблема знання і пізнання	6
Що можна почитати	9
<u>Пізнання у контексті розвитку</u>	<u>20</u>

2. Тези Античності сьогодні

Світобачення через призму ранніх віків	28
<u>Рух та нескінченність</u>	<u>44</u>
<u>Абстракція в процесі осмислення</u>	<u>66</u>
<u>Мова як шлях до пізнання</u>	<u>71</u>
<u>Менон: проблема знання</u>	<u>83</u>
Аристотель vs Платон і процес пізнання	92
<u>Прокл: останній спалах античності</u>	<u>97</u>

3. Схоластика і Модерн: передумови і наслідки

Традиційність і спадкоємність	
у процесі пізнання	124
<u>Епоха розуміння</u>	<u>132</u>

Емпіричні теорії в контексті	
поняття свободи	145
<u>Епістемологія в часи просвітництва</u>	<u>175</u>
Теорія еволюції в контексті	
здобування знання	189

4. Постмодерн: поєднання вогню і води

Лінгвістичний поворот	200
<u>Нативізм у мовних теоріях</u>	<u>216</u>
<u>Мова алгоритмів</u>	<u>232</u>
<u>Епістемологія пам'яті</u>	<u>239</u>

5. Що в результаті маємо

Раціоналізм і емпіризм у стосунках	248
<u>Співвідношення думки й досвіду</u>	<u>252</u>

1. Загалом і про все **Проблема знання і пізнання**

Як ми вчимося? Чи є межа у здобуванні знань? Скільки взагалі можемо вивчити? Чи такі, чи якісь інші подібні питання ставить собі майже кожна

людина, вирішуючи їх по-різному в різний час і за різних обставин, оскільки вчитися ніколи не пізно. До того ж, такі питання цілком не є новими — в такому чи іншому оформленні вони поставали і постають перед представниками усіх поколінь.

Тут не говоримо про визначних вчених, мислителів, чи навіть філософів — з такими питаннями стикається кожен, оскільки вирішення залежить від кожної людини зокрема, та й у різний час вирішуємо це питання для себе по-різному. Навряд чи можна відшукати набір універсальних методів, як саме можна вивчити, скажімо, якусь мову [Rubinstein 2019] — існує лише набір вказівок і рекомендацій, порад і правил, прикладів і заохочень. Всі ці й багато інших моментів дуже важливі для процесу навчання — адже мозок є значно складнішою частиною тіла, аніж, скажімо, м'язи: тому

заохотити його до ефективної роботи дещо складніше, аніж м'язові частини людського тіла, та й ефект відчувається не так швидко. Часто всеперемагаюча Лінь, хоча і є рушієм прогресу, бере гору над усіма можливими мотивами. Тому й використовуємо різні методи для того, щоб спонукати розум працювати у правильному

напрямку, а пам'ять — зберігати належну кількість інформації.

Тут кожен вдається до різних способів, покладаючись як на корпоральні (власний розум), так і на екстракорпоральні (тепер це переважно гаджети) засоби, а зазвичай — до поєднання усіх їх разом у різних співвідношеннях. Одним з важливих елементів вивчення і засвоєння будь-чого, а зокрема якоїсь іноземної мови, є встановлення необхідності використання саме цього напрацювання у майбутньому: адже для того, щоб впевнено йти, потрібно бачити, куди йдемо.

Упродовж всього процесу розвитку цивілізації маємо приклади неймовірних відкриттів, наукових революцій і кардинальних поворотів у розвитку думки, завдяки яким цивілізація досягла сьогоденішнього рівня.

Зазвичай, сприймаємо все це як належні етапи створення сучасної цивілізації: але, приглянувшись ближче до певних постатей, які спричинилися до глобальних змін, переосмислень і нестандартних поглядів на світ, неодмінно зможемо почерпнути щось і для себе. Адже ніщо не створюється з нічого — “стартовий капітал” потрібен у кожній справі, навіть у погляді на всесвіт, як побачимо згодом. Усі

мислителі, до яких приглядатимемося у процесі цього викладу, чітко знали, куди вони прямують, що роблять і навіщо.

Наприклад, для того, щоб вивчити якусь нову мову на принаймні середньому рівні, необхідно значний час приділяти спілкуванню з її носіями, відчуваючи потребу, цікавість, задоволення, позитивні емоції тощо — називаймо, як завгодно. Так само, й для того, щоб досягнути будь-що інше, потрібно відчувати якийсь елемент поступу, мотивації, видимого результату тощо. Важка праця повинна оплачуватися — дарма що і роботодавець, і робітник в цьому випадку ототожнюються: вчимося для себе, а не для когось. Не у замкнутому просторі, а в широких дискусіях і

суперечках народжується істина — дарма, що суперечка чи дискусія може тривати з тисячолітнім проміжком: істина існувала як тоді, так існує й тепер. Починаючи від суперечки Геракліта й Парменіда щодо всюдисутності руху і повну його відсутність (що подало ґрунт для творів Платона й Аристотеля), питання змінності й незмінності, вродженого й набутого, пояснюваного й непояснюваного лише змінюють свою зовнішню форму, однак сутність їх

незмінна упродовж усіх чотирьох віків розвитку процесу людського розуміння.

Що можна почитати (або огляд літератури)

Ні для кого не буде особливим відкриттям чи сильним здивуванням, що комп'ютерні розваги значною мірою витіснили читання — не йдеться про читання коротеньких (здебільшого беззмістовних, а часом і безграмотних) постів друзів чи інших осіб: йдеться про різного роду літературу — від фантастичної до наукової. Саме читання наукової фантастики спонукало і надало можливість

Елону Маску досягнути того, чому всі сьогодні подивляємо: його “Falcon” виніс у Сонячну систему, окрім власного авта, ще й збірку оповідань Ісаака Азімова — тепер все це витатиме у Сонячній системі упродовж якихось десяти мільйонів років. Але проблема в тому, що більшість з тих, які подивляють Маску й іншим, користуються лише продуктом їхніх напрацювань, лишаючи осторонь, чи, можливо, просто не бажаючи поринути в ті основи й початки, завдяки яким певні люди досягли вершин чи бізнесу, чи науки, чи культури у загальному — як сьогодні,

так і взагалі у процесі розвитку цивілізації. Саме читання розпалило інтерес молодого Елона до космічних подорожей

— і не тільки, як бачимо з останніх напрацювань його команди.

Один з найблискучіших президентів Америки, Барак Обама, в інтерв'ю “The New York Times” (2017) говорить, що “читання навчило його, ким він є і у що він вірить”. Ще один визначний американець, Рей Бредбері, феноменально передбачив не тільки наслідки комп'ютеризації та відходу від читання, але й колонізації Марса — ці книги без перебільшення

сформували й визначили майбутнє не одного з моїх однолітків наприкінці далеких вісімдесятих, ставши джерелом до роздумів, мрій та починів. Такою є сила книги — незалежно від розмаху наших амбіцій чи їїнього подальшого спрямування у бік гуманітарних чи точних наук: насправді, ці дві полярності мають свою спільну точку сходження, оскільки всі виникли з однієї науки, яка називалася філософією, з часом розмежувавшись.

Сьогодні побутує думка, що гуманітарна освіта є практично непотрібною і безперспективною — однак, такий підхід до освіти далеко не виправдовується у процесі життєдіяльності, оскільки часто виливається у характерну обмеженість світогляду. Зрозуміло, технічна спеціальність дає дещо кращу можливість заробляти на прожиття — однак, дуже складно у відносно молодому віці правильно обрати те, з чим згодом матимемо працювати усе життя. Це видається непростим завданням — особливо, якщо постане об'єктивна чи суб'єктивна необхідність щось поміняти у процесі. Не завжди ті спеціальності, які є високооплачуваними або потрібними сьогодні,

залишаться такими завтра — світ змінюється, змінюються вимоги й потреби, тому здатність “перереформатовуватися” є життєво важливою. Після розвалу Союзу багато людей залишилися безробітними — більшість з них були інженерами, тож багато хто з них, піддавшись депресії, яка вилилася в алкоголізм чи якусь іншу недугу, так і не змогли знайти подальшої дороги у житті. Гуманітарна освіта, натомість, подає ширший світогляд, не обмежений такими вузькими рамками.

Це, однак, не означає, що цього буде достатньо раз і назавжди: вчимося упродовж цілого життя, оскільки все наше оточення постійно змінюється — і тільки дещо залишається незмінним. Багато визначних людей світового рівня отримали власне гуманітарну чи філософську освіту, принаймні на рівні бакалавра. Історія, лінгвістика чи філософія дає ширші можливості для розвитку навіть точних наук і тільки на перший поверхневий погляд видається, що це не так, прикладів можна наводити багато.

У бестселлері світового рівня “Коротка історія часу” Stephen Hawking зрозумілою для

широкого кола читачів мовою подає квінтесенцію екзотичного світу чорних дір, антиматерії, викривлень часу, великого вибуху [Hawking 1998]. Не зважаючи на власний погляд автора на релігію, у книзі дуже часто зустрічаємо Бога — у різних контекстах і в різних ракурсах: що хотів цим сказати автор — на розсуд читача. Як і у випадку з Гоббсом, мабуть надто рано називати Гокінга атеїстом у повному значенні слова.

Книга за короткий час набрала неймовірної популярності — завдяки, насамперед, вдалому поєднанню наукового матеріалу з доступним викладом. Однак, не тільки: автор проводить аналіз розвитку всього процесу розуміння довколишнього світу на теренах Європи, починаючи від Аристотеля. Тож читаючи й подумки проходячи всі етапи процесу розвитку європейської думки, розуміємо, що без напрацювань, які передали нам попередні покоління мислителів, сьогодні не було б такого рівня технологій, як маємо.

Щось має бути непорушним, а щось повинно перебувати у постійному русі: такою є центральна думка, яка веде свій початок ще від

суперечки між Парменідом і Гераклітом, від якої відштовхуються різні теорії. Починаючи від Землі як непорушного центру всесвіту, що стверджувала геоцентрична теорія Аристотеля й Птолемея, наступним кроком у прогресуванні розуміння світосприйняття була геліоцентрична теорія Коперника, учителем якого був наш земляк Юрій Дрогобич (1450-1494), ректор Болонського університету.

Не зважаючи на те, що теорія також виявилася певним чином неточною і доволі хибною, все ж вона справила неймовірний вплив на подальший розвиток різних сфер європейської науки, не лише астрономії. Наукова революція, яка почалася з теорії Коперника, подала поштовх не тільки точним наукам, але й гуманітарним: приблизно у цей же час починається розвиток національних мов. Де ж, все-таки, розміщений центр всесвіту?

Ньютон, відкривши гравітацію, розумів, що зорі не можуть бути непорушними (як вважав Аристотель), оскільки на них діє сила тяжіння. Якщо їхня кількість була б обмеженою, то вони врешті зійшлися б в одному місці: але, якщо ж кількість є необмеженою, то немає й центру, куди

вони можуть всі попадати. Але віддавна багато хто з науковців ставив під питання теорію Ньютона, й сьогодні питання залишається відкритим. Тобто мінялися людські покоління, “як те листя дерев”, — говорить Гомер, але питання залишалися тими самими, незмінними. Знову ж, і тут щось міняється, а щось — незмінне. Гокінг вдало поєднує науковий матеріал з цікавою розповіддю: тому така література, зрозуміло, користується неабиякою популярністю.

У сучасному світі все змінюється з неймовірною швидкістю: новітні технології невпинно замінюються ще новітнішими, відповідно — одні слова входять в ужиток, інші кануть в минувшину. Yuval Harari у книзі “Homo Deus” чи “Коротка історія завтра” (назва викликає асоціації з щойно згаданою працею) також починає з того, що багато чого змінюється у світі, однак питання залишаються такими ж, як і були на світанку цивілізації. Гарарі у доволі об’ємній книзі торкається різних питань, які й досі не отримали відповіді: одним з них є питання свободи, яке піднімали мислителі у всіх періодах і вирішували по-своєму.

Автор

говорить, що будь-яка залежність суперечить поняттю свободи, у тому числі — й залежність від алгоритмів у будь-якому їх вияві. Увесь сьогоднішній світ тримається на комп'ютерних технологіях і алгоритмах, майже ніхто не живе без прив'язки тим чи іншим боком до алгоритмів. Що буде далі — питання, звичайно, цікаве своєю риторичністю, але важливим є свідомо постановка питань, які завжди цікавили людство: хто ми, звідки йдемо і куди прямуємо; чи завдяки нагромадженню інформації стаємо розумнішими, чи не обов'язково.

Показово, що книга також стала бестселлером: сучасний вік алгоритмів і новітніх технологій не може існувати без звернення до “вічних питань”, — можна впевнено так сказати, не боячись звинувачень у банальності. Навіть сьогодні, незважаючи на значний поступ у галузі нейротехнологій, не можемо сказати, як саме працює наш розум: невідомо, коли зможемо це довідатися, якщо взагалі це нам під силу. Використання і вдосконалення нейроімплантів для посилення і перезаписування пам'яті, що активно розробляють сьогодні науковці [Uchoa 2019], може призвести приблизно до чогось

такого, що сталося чи може статися в результаті розщеплення атома, та й навіть ще непередбачуваніше. Речі, які стосуються прихованих ділянок людського існування, якими є пам'ять, свідомість, мова, загалом є значно складнішими, аніж те, що є видиме — навіть під мікроскопом, як-от “неподільний” атом.

Астрофізик Adam Becker переконаний, що майже 95% усього всесвіту не можна розгледіти навіть у найпотужніший телескоп, оскільки всесвіт укладений із так званої “темної матерії” і “темної енергії”, яка взагалі не взаємодіє із світлом [Becker 2018]. Кожен фізик погоджується, що квантова механіка є одним з найвизначніших досягнень людства. Але, якщо поставити питання, що це таке, то отримаємо найрізноманітніші відповіді: справа в тому, що більшість сучасної фізики базується на експерименті, а його можна поставити виключно на матеріалі, який можемо спостерігати результати тільки наочно, тобто виключно те, що бачимо.

У випадку, якщо всесвіт складається з того, що неможливо побачити, експеримент приречений на поразку: для того, щоб отримати

адекватні результати, покладатися потрібно на щось інше, що також неможливо побачити. Єдиною невидимою субстанцією, на яку ми повсякчасно покладаємося, є думка: її продукує розум, який, як вважаємо, локалізується у мозку. В часи Античності вважали, що розум локалізується у діафрагмі, тому й деякі сучасні медичні терміни, завдяки традиційності, мають у своєму складі грецьке “-phren”, перше значення якого — діафрагма. Лише в епоху наукової революції французький лікар і мислитель Жан Кабані (1757-1808) науково ствердив, що функція думання належить мозкові. Як бачимо, традиційність — складова частина нашої пам’яті, тобто нашої ідентичності, хоча й тут подекуди не обходиться без парадоксальності.

Парадоксальність насамперед присутня у поєднанні непок’єднуваного — при чому, в найрізноманітніших планах. Як не дивно, поєднання непок’єднуваного у процесі розвитку цивілізації вилилося у важливі теорії, без яких сучасний світ був би цілком інакшим. Поняття “сучасності” світу асоціюється у нас із розвитком алгоритму і проникненням його в усі сфери життя: сьогодні комп’ютери — всюди. Але й тут

не обходиться без долі парадоксальності, а прикладом може бути ангиограф. На слово можна дивитися з різних боків: як власне на слово і як на те, що воно позначає. Почавши з останнього, матимемо ось що. Ангіограф — сучасний, чи навіть “надсучасний” прилад, який використовують у медицині для проведення так званих “малоінвазивних” втручань на серці чи головному мозку під контролем комп’ютера й рентгена і без застосування відкритої хірургії: по суті, медицина майбутнього, оскільки суттєво зменшується “ліжкодень”, рекреативний період, а як результат — підвищується відсоток виживання пацієнтів.

Розглянувши слово “ангіографія”, побачимо, що воно складається із двох слів грецького походження: а цим словам приблизно три тисячі років. Тобто, сучасні науковці, будучи спроможними розробити такий пристрій, не були спроможними створити нове слово, яке його позначало б. Властиво, не обов’язково були неспроможними — радше, не вважали за потрібне порушувати традицію використання грецьких слів у клінічній термінології, а традиційність — це частина нашої пам’яті,

завдяки якій ми можемо ідентифікувати себе як частину спільноти.

Пізнання у контексті розвитку

Проголюючись у ясний спокійний день у затишному парку, важко навіть уявити собі, що наша планета, насправді, аж ніяк не перебуває у такому ж стані спокою, як бачимо довкола — натомість, летить у просторі з швидкістю понад сто тисяч кілометрів на годину довкола Сонця, та й до того ж, ще обертається навколо своєї осі. В такий спосіб Земля за один рік пролітає майже 950 мільйонів кілометрів. Цей постійний рух, невидимий для неозброєного розумом ока, оскільки прихований за удаваним спокоєм, не може не викликати подиву. З іншого боку, ані Сонце не стоїть на місці, ані ми не стоїмо в парку

— адже прогулюємося.

Яким чином змогли ми, тобто людство, довідатися взагалі про цей рух, та ще й визначити відстань, час і швидкість? Яка нам користь від того, що ми знаємо відстань від Землі до Сонця? Формально, для нашого буденного життя — жодної. Але чомусь людей віддавна

цікавили такі питання: очевидно, людина цим і відрізняється від усіх інших тварин, та й навіть від інших приматів. Чи багато ми вже знаємо? Мабуть, що так, але докладно сказати важко: необхідно з чимось порівнювати, щоб дати конкретнішу відповідь, але порівнювати, властиво, немає з чим, оскільки не бачимо межі пізнання.

Після птоlemeївської концепції геоцентричної системи революцією в науці стала коперниківська геліоцентрична система, але й вона виявилася не цілком вірною — всесвіт взагалі навряд чи має фіксований “центр”: натомість, згідно з сучасними твердженнями, він постійно розширюється. У що, чи куди він розширюється, однак, сказати важко.

Ще важче, аніж виміряти відстань до Сонця. Там, де сягає своєї межі наука, яка покладається на дослід і експеримент, починається інша наука, яка посилається виключно на силу розуму й логіки. Властиво, відбувається постійний перехід з одного в інше: як говорить Бертран Рассел (1872-1970), філософія полягає у ставленні таких питань, на які не може дати відповіді жодна інша наука. І

лише згодом всі інші науки подають відповіді на такі питання і тоді вони, у свою чергу, перестають належати до філософії, а вже називаються іншими науками — доти, доки не сягають своєї межі. А тоді знову називаються філософією.

Саме такі питання ставила філософія приблизно дві з половиною тисячі років тому — однак, з часом ці питання перестали належати до царини філософії, оскільки знайшли своє наукове підтвердження і вирішення. Попри те, сьогодні такі питання аж ні як не вичерпалися — навпаки, на місці вирішених виростають нові, як гриби після дощу: саме тому й називають філософію “матір’ю” всіх наук, оскільки вона постачає матеріал всім іншим наукам для опрацювання.

Навіть Гіппократ, один з найвідоміших перших лікарів, говорив, що “кожен лікар повинен бути філософом”. Сьогодні можемо додати — не тільки лікар, а будь-який науковець, який продуктивно працює у царині свого предмета. Чому так? Тому, що не завжди все діє відповідно до стандарту: адже обставини складаються по-різному. Необхідно бачити широку картину розвитку подій, а не завужену,

яка обмежується, наприклад, зоровим чуттям, як-от у погляді на Землю як площину, а не кулю. Справді: покладаючись на досвід, ніколи не бачимо, щоб земля десь заокруглювалася, як говорив один мандрівник, пройшовши із Кракова до Києва пішки. Тобто, наочно не спостерігаючи круглості Землі, сьогодні не стверджуємо, що вона є плоскою, хоча й досі відбувається так звана “Flat Earth International Conference”. Коперник (1473-1543), Галілео (1564-1642) і багато інших мислителів зважилися стверджувати всупереч як досвіду, так і традиційному прочитанню Святого Письма (Ісуса Навина, 10: 12 тощо), що Сонце не обертається довкола Землі, а радше — навпаки. Як і будь-які інновації, таке відкриття сприйняли вкрай вороже, але ситуація далеко не поодинокі, хоча й дуже красномовна. Навіть Мартін Лютер (1483-1546) дорікатиме Коперникові за непослух істинам Писання [Deely 2001: 495]. Хоча, насправді, йшлося зовсім не про заперечення Біблійних істин, а лише про алегоричність тексту Письма.

Як факт сприймаємо існування певних фізичних і хімічних явищ, які й досі, не зважаючи на сьогоднішній розвиток науки й техніки, не можемо пояснити, як-от гравітація чи властивості води: ніхто не знає, чому саме телефон впаде, якщо його впустити — лише знаємо з гіркого досвіду, що справді впаде; ніхто не знає, чому тепла вода замерзає швидше, аніж холодна. Також ніхто не знає, чому пам'ять є вибірковою і на чому ця вибірковість засновується. Не зважаючи на те, що деякі хімічні і фізичні властивості води йдуть врозріз із загальноприйнятими законами фізики й хімії, нас не дивує сама присутність води у нашому житті: ще дуже давно Талес твердив, що все засновується на ній.

Дивним є те, що все біологічне життя засновується на непояснювальних феноменах води. Навіть існування води є незрозумілим — поєднання двох газів, що створює цілком іншу субстанцію [Jha 2013]. Якщо неможливо пояснити властивості води, що вочевиднє для нас Алок Джа у “Книзі води”, то вже цим положенням не можемо категорично заперечувати існування й інших дивних

непояснювальних феноменів, на яких засновується життя — які, однак, зустрічаємо у повсякденності. На їхню “приховану” сторону цілком не зважаємо, сприймаючи лиш те, що є очевидним і зрозумілим. Що ж говорити про щось інше, складніше? Наприклад, щось таке, до чого неможливо торкнутися. Гравітація сюди також належить: дарма, що яблуко, за переказом, впало на голову Ньютоніві, — ніхто й досі не може пояснити, чому воно так зробило і продовжує робити.

Можемо лише банально констатувати факт — тобто визнати існування явища падання яблука, телефона тощо. Не говорячи вже про сам факт нашого існування: стверджувати, що якихось 6 мільйонів років тому одна мавпа мала двох доньок, одна з яких стала прабабцею шимпанзе, а інша — нашою прабабцею, як говорить Ювал Гарарі [Harari 2014: 5], доволі контрверсійно. Тому вже на першому етапі процесу пізнання стикаємося з повністю непояснювальними речами. Очевидно, занурюючись глибше в інші сторони людського життя, зустрічатимемо ще більше непояснювальних феноменів. Не дарма Сократ

говорив: “Знаю, що нічого не знаю: натомість, інші думають, що знають те, чого насправді не знають” (“Апологія”).

Джордж Берклі, один з найпотужніших англійських мислителів, заперечуючи матеріалізм, твердив, що ми сприймаємо звичайні предмети опосередковано, через ідеї. Щось подібне говорили Декарт, Мальбранш і Локк — хоча їх не цілком однозначно можна назвати представниками такої репрезентаційної теорії. Відповідно, якщо ми сприймаємо щось опосередковано, то не можемо сприймати його повністю досконало, як би нам цього не хотілося стверджувати. Тому й досі не знаємо, що таке вода, або чим є людська мова і звідки вона взялася у рамках процесу еволюції людини. Безапеляційно стверджувати, що така складна структура, як людська мова, могла виникнути із тваринних звукових способів комунікації, видається надто примітивним і слабо науковим підходом до пояснення явища природи мови.

Віддавна існують два підходи щодо того, як ми співіснуємо разом із своєю пам'яттю: перший стверджує, що народжуємося вже з певними знаннями; другий стверджує, що

народжуємося без жодних знань. Відповідно, перший підхід отримав назву “нативізм”, а другий — “емпіризм”. Тобто, на перший погляд може видатися, що питання вимагає виключно наукового підходу й розв’язку, однак важливість його полягає не в ньому самому, а в тому, що після нього слідує, тобто епістемологічні, моральні й навіть релігійні питання. Поняття чогось такого, з чим кожна людина вже народжується, присутнє в християнській релігії, як-от концепція первородного гріха. Якщо є щось одне, то, мабуть, є й щось інше: тільки що саме

— зрозуміти непросто. Тобто, обговорення питання нативізму має релігійні підстави і виправданість — ця доктрина не є чимось таким, що можна відразу заперечити: на неї можна легко нападати, однак відкинути зовсім — не так легко, а то й взагалі неможливо.

2. Тези Античності сьогодні Світобачення через призму ранніх віків

Тому й одним із питань, які наскрізно проходять через всі періоди розвитку процесу розуміння, є питання, наскільки взагалі можливо когось навчити чогось нового, а наскільки хтось уже є достатньо навчений, а також — встановлення, яким є співвідношення між цими станами. Тут важливою є дискусія, а не виклад фактів чи перелік аргументів — володіння фактичним багажем знань не завжди виливається у розуміння: ще Геракліт говорив “much learning does not teach understanding”. На матеріалі зіставлення й порівняння нативістичних й емпіричних теорій намагатимемося охопити розвиток процесу розуміння — як людство сягнуло того, що маємо сьогодні. Ніщо не виникає з нічого — “ex nihilo — nihil” — теза, яку приписують Парменідові, — тобто, щось, для того, щоб породитися, завжди мало щось інше собі за основу. Наприклад, два давні мислителі

— Геракліт з Ефесу й Парменід з Елеї, які жили

практично дві з половиною тисячі (!!!) років тому, й досі удостоюються нашої “вибіркової” пам’яті. Чому так? Чим таким вони прислужилися людству, що й досі їх пам’ятаємо? Очевидно, було за що. Погляд на коротку історію становлення процесу розуміння на теренах Європи проймає нас повагою до попередніх мислителів, які поєднували непоєднувальне — таким чином створюючи геніальні теорії, без яких сьогоднішній день виглядав би зовсім не таким, яким його маємо.

Отже, хтось краще грає на гітарі, комусь краще вдається математика. З чим це пов’язано? Довідатися це шляхом експерименту не маємо можливості, адже такий експеримент провести неможливо. Тому потрібно використати інший метод віднайдення правильної відповіді, — метод логічного аналізу. Такий метод є універсальним для усіх випадків, у яких неможливо вдатися до практичного експерименту, його віддавна використовували в усіх науках, використовують і тепер. Якщо прослідкувати використання цього методу в часовому зрізі, то можна виявити дві площини у процесі розвитку цього методу. Перша, умовно

назвемо її вертикальною, завжди була однаковою і незмінною: це — питання, які цікавили мислителів. “Як ми вчимося?” — одне з таких питань. Інша, змінна площина — мовно- культурне середовище, у якому поставали такі незмінні питання: на теренах Європи маємо грецьку мову, потім латинську, відтак — національні мови, і врешті — англійську мову як мову сучасної науки і освіти. Тобто, чотири покоління, умовними межами яких є мова, якою послуговувалося більшість науковців, мислителів, філософів — можемо називати, як вважаємо за необхідне.

Тобто, щось завжди було змінним, а щось — незмінним: стосувалося це не тільки щойно згаданих площин у розвитку європейської цивілізації, але й значно глибших питань. Отож, намагатимемося розглянути усе відповідно до чотирьох окреслених вище періодів. Історія стверджує (хоча факт далеко не підтверджений), що усі науки беруть початок із 585 року до Христа, від моменту, коли Талес передбачив затемнення Сонця.

Власне, що передбачив, а не пророкував — йдеться про науковий підхід, а не попередній,

який базувався на міфологічних підставах. Не зважаючи на недостовірність факту передбачення затемнення, важливим є факт наукового підходу до вирішення проблеми. Від цього часу починається відлік наукового підходу до світосприйняття. Окрім того, вода для Талеса була основою всього життя, необхідною умовою існування. Яким чином Талес міг дійти до такого висновку, не маючи доступу до жодних лабораторій, приладів, засобів? Власне, що міг тільки додуматися — тобто, використовувати розум, а не практику лабораторних тестів. Те саме можна сказати й у стосунку до затемнення Сонця: Талес не мав доступу до телескопа, — його було винайдено практично дві тисячі років після передбачення.

Не тільки Талес, але й багато його сучасників бачили всесвіт, тобто космос, як впорядковану систему — цей порядок був присутній у всьому і був абсолютно внутрішнім для кожної речі, а не таким, що підтримувався б чимось зовнішнім. Більшість відомостей, якими володіємо про древніх мудреців, прийшли до нас з праць інших мислителів, як-от Аристотеля, оскільки практично усі його праці збереглися до

сьогодні, тому часом важко відділити власне історію від легенди чи домислів: але це тільки додатково підтверджує абсолютну вивишеність і унікальність давніх постатей, на яких базується вся сучасна наука. Тому афоризм “пізнай самого себе” приписують Талесові: саме приписують, адже важко сказати докладно. Талес, як і тогочасні мудреці, розумів поєднаність зовнішнього всесвіту, космосу, Umwelt-a, де усе перебуває у гармонії, із внутрішнім світом кожної людини, те також все має бути гармонійним, Innenwelt-ом. Тому й поняття гармонійного розвитку душі й тіла, описаний терміном “kalokagathia”, наскрізно проходить через усю античність — як у широкому, так і у вузькому вимірах. Американський астронавт, член одного з екіпажів “Аполло”, споглядаючи у відкритому космосі Землю в контексті всесвіту, настільки був заворожений неймовірною впорядкованістю й гармонійністю всього побаченого, що стверджував необхідну присутність Бога у цій всесвітній гармонії. Натомість, якийсь з радянських космонавтів, вийшовши у відкритий космос, заявив, що Бога немає, оскільки він його

там не бачив: але хто йому сказав, що Бога можливо побачити, залишилося невідомим — згадаймо Писання (Ів 1: 18).

Талес, як і знову ж, багато його сучасників, визнавав присутність одного вищого бога, — і тут важливо, що саме одного: завдяки цьому всіх тих древніх мислителів, які поділяли таку думку, зараховують до моністів — тобто вони визнавали єдине начало, на противагу до тих, які визнавали або двох, або велику кількість начал, чи богів. Останніх зазвичай називають “плюралістами”. Для Талеса вода була началом всього, приблизно так само, як для Анаксімена

— повітря: однак, важливим є не сам елемент, а те, що ці мислителі шукали єдиний елемент, який входив би в уклад усіх речей. Не зважаючи на примітивність (із сучасного погляду) пошукових стандартів, питання залишається відкритим і надалі: Аристотель говорив про так звану першу матерію, яка входить в уклад усіх речей, а сьогодні науковці намагаються визначити “темну матерію” — “темною” називають її не тому, що вона чорного кольору, а тому, що невизначена. Між “моністами” й “плюралістами”, як стверджують, були ще й дуалісти — тобто ті, які

визначали дві речі у світобудові — наприклад, атоми й порожнеча, про що говорив Демокрит (460-370). Мислитель, наслідуючи Геракліта, вважав, що усе перебуває в постійній зміні, тобто в рухові. Однак, згодом поняття дуалізму набуде нових значень для мислителів наступних віків.

Цих “персонауковців”, які за міфологічним світосприйняттям бачили впорядкованість і взаємозв’язок усіх явищ у світі, умовно

прийнято називати

“досократиками”. Говоримо так умовно — тому, що тут йдеться не так про часові рамки, як про принципи підходу до світосприйняття. Деякі з цих мислителів жили й працювали навіть після Сократа — все одно їх називаємо “досократиками” з огляду на матеріальність підходу до осмислення світу. Основним предметом їхніх розумових спостережень були здебільшого матеріальні речі, як-от вода, повітря, вогонь, земля тощо. На противагу до них, Сократ говорив уже зовсім про щось інше — про людину, тобто про внутрішній світ: все інше його не цікавило. За цим криється підставовий підхід до відстоювання життєво важливих інтересів і переконань.

Традиція стверджує, що Анаксимандр (610-546) винайшов гномон — прилад, який вимірює час. Цим “приладом” була звичайна палиця, встромлена у пісок. Властиво, прилад ще перед тим був відомий у давньому Єгипті і Халдеї, а згодом, набувши певних вдосконалень відповідно до зміни положення Землі упродовж року, почав називатися сонячним годинником. Але основне, чим спричинився Анаксимандр до поступу в розвиткові думки, — не винахід годинника.

Мислитель відійшов від чисто матеріалістичного світосприйняття, властивого досократикам, які закладали як основу всього світу воду, повітря, вогонь, землю чи ще щось подібне. Він вперше позбувся прив’язки до речей, яких можемо торкнутися, побачити чи відчути, — увів поняття “апейрон”, тобто “невизначене”. На зразок того, як діти спочатку вчать рахувати на паличках, яблучках тощо, а вже потім — оперувати цифрами, а відтак — і літерами, які є абстрактними поняттями. Перехід у сферу умоглядних речей, відхід від матеріального був переломним етапом у процесі розвитку людського розуміння. Не швидко цей

спосіб прижився, не швидко його почали широко застосовувати — але важливим є початок.

Анаксагор (500-428), на противагу до моністів, припускав, що усе має незліченну кількість начал. Він одним із перших почав доводити, що Сонце — не бог, а палаюче каміння, уламки з якого часом падають на землю

— так він пояснював метеорити, які часом потрапляють на Землю. За це його офіційно зарахували до безбожників, засудивши до смертної кари: однак, чоловік утік з Афін і продовжував вчителювати аж доти, доки доля особисто не виконала вирок, коли йому було 73 роки.

Яким чином зміг цей мислитель дійти таких висновків? Звичайно, про експеримент не може бути й мови, оскільки жодні прилади не були доступними — йдеться про спосіб розумового дослідження довколишнього світу [Curd 2016] і відхід від стандартних методів світосприйняття. А також, якщо мислитель міг дійти таких революційних висновків щодо чогось одного, а тим більше, що його припущення підтвердилися, з винаходом телескопа й супутників, — чи можемо ми

припустити, що він не помилявся і щодо іншого? Логічно, — можемо. Анаксагор, припускаючи незліченну кількість начал, говорив про незмінність і усталеність видів.

Світ, як вважав мислитель, створює у нас свій відбиток, формуючи наші несформовані розуми: це саме те, що з часом перехопив Джон Локк, говорячи про людину в душі “англійського” емпіризму. Емпедокл, натомість, був переконаний, що наш розум вже попередньо налаштований на сприйняття світу — позиція, яку згодом опрацьовував Декарт та інші. Теза Анаксагора про незліченну кількість начал — це саме те, що й до сьогодні залишається недостатньо доведеним у теорії еволюції, яку запропонував Дарвін: тобто йдеться про неможливість позавидової еволюції.

На сьогодні маємо багато повноцінних наукових суперечностей теорії еволюції: наприклад, науковці й досі перебувають у пошукові так званої “проміжної ланки”, необхідної для підтвердження теорії, тобто проміжного етапу між твариною і людиною, чи, точніше, між одними приматами й іншими.

Поняття важливе у контексті як загальнонауковому, так і зокрема цієї роботи, тому необхідно докладніше поглянути на сам термін, щоб не виникало непорозумінь згодом. Загалом, у терміна “еволюція” є кілька значень і загалом всі науковці погоджуються з так званою “мікроеволюцією”, тобто змінами у межах певної популяції організмів. Складніше пояснити інше значення еволюції, “макроеволюцію”, згідно з якою всі організми виникли з одного-єдиного пранащадка. Ще іншим видом макроеволюції є еволюція, про яку говорить Дарвін — некерований процес природного відбору, що діє завдяки випадковій мутації і вважається первинним механізмом усього процесу формування життя на Землі.

Найчастішою помилкою в трактуванні поняття еволюції загалом є прирівнювання й екстраполювання поняття мікроеволюції на два останні її види: мікроеволюція не може бути вичерпним доказом дарвінівської еволюції. Як стверджується, організми ускладнювалися в процесі розвитку — однак некерована еволюція не вдосконалює організми і аж ніяк не вибудовує складніші: нові мутації не створюють нові види,

як говорив біолог Lynn Margulis, член Американської Академії Наук [Margulis 2006], та й не тільки він один. Розглядаючи питання еволюції зі сторони палеонтології, Ernst Mayr говорить, що нові види з'являються у матеріалі розкопок раптово, не прив'язано до попередніх зразків, без посередніх ланок. Загалом, нео- дарвінівська еволюція зазнає критики у широких наукових колах, не знаходячи підтримки навіть серед філософів-атеїстів [Nagel 2012].

Однак все це, звичайно, аж ніяк не применшує грандіозної ролі революційної праці Дарвіна “Походження видів” у процесі розвитку європейської науки: адже геліоцентрична теорія Коперника зробила переворот у світосприйнятті

— дарма, що виявилася згодом неточною. Виглядає, що креаціонізм, опозиційна течія еволюції, наділений значно меншими доказами, якщо порівнювати його з теорією еволюції, але це також не можна вважати аргументом на користь останньої: адже емпіризм наділений більшими доказами, однак це й факт не надає йому переваги над нативізмом. Свого роду поєднання двох протилежних течій завжди є цікавими, — у стосунку зіставлення креаціонізму

й еволюції широкі кола дослідників стверджують, що біологічні види є специфічно укладеними неподільними і тому вважаються одиницями селекції.

Тому й сьогодні актуальними залишаються ті ж питання, які були на порядку денному ще у ранні віки розвитку процесу розуміння — не так, щоб взагалі нічого не було зроблено щодо їх розв'язку, але остаточної відповіді все ще немає. Говорячи про давніх мислителів, задаємося питанням: чому ми й сьогодні про них говоримо? Навіщо нам поринати в глибоку історію, у якій важко буває відрізнити пам'ять від конфабуляції? Справа в тому, що на певному етапі не важливо, чи це автентична пам'ять суспільства, закарбована у писемних джерелах, які так і називаємо — “пам'ятками”, чи вигадка, записана у вигляді міфів, казок чи інших оповідок. Важливо, що все це долучається до випрацювання нових, вдосконалених поглядів на уклад всесвіту — як зовнішнього, так і внутрішнього. У загальному контексті розвитку думки важливими є напрацювання усіх досократиків, але тут не ставимо за ціль розглянути їх повністю, про це

можна довідатися з інших джерел [McKirahan, 2011]. Щодо епістемології, тобто процесу вивчення, особливо актуальними є дві постаті — Геракліт і Парменід.

Ці два мислителі були багато в чому подібними: обоє визначали Логос як загальний принцип, що керує світом, хоча докладно важко сказати, яке саме значення надавали вони цьому слову. Для Геракліта Логос є об'єктивним закономірним началом, яке керує світом, уособленням божого порядку, і яке важко надається для людського розуміння. Узгодженість світу мислитель пов'язує з організованістю людської мови: твердження знаходитиме відгук наскрізно у всіх віках розвитку процесу розуміння. Парменід під Логосом вбачав розуміння і осмислення. У всьому іншому вони притримувалися протилежних поглядів. Все плинне — твердив Геракліт, йому протирічив Парменід, стверджуючи, що ніщо не міняється, тому й часу не існує. Мислитель твердив: “чого немає, те не існує. Однак, оскільки усе, що входить у буття, має породитися з того, чого немає, тому ніщо не може породжуватися. Відповідно, ніщо не може знищуватися, оскільки

річ мала б увійти у те, чого немає. Тому ані минуле, ані майбутнє не можуть існувати, тому й зміни неможливі” [Фрагменти], Тому й усе незмінне. Звідси й маємо: “ніщо з нічого” (ex nihilo nihil) — підставова аксіома.

Так і бачимо підтвердження попередньої тези: ніщо з нічого не виникає — тільки єдиний Бог створив світ з нічого. Парменід, відкидаючи реальність зміни і, відповідно, множинність речей (плуралізм), був практично першим, хто твердив, що місяць світиться завдяки Сонцю, що Земля — сферична: твердження були революційними на той час і виявилися непомильними з плином віків. Тому навіть через це не можемо відкидати його твердження про відсутність руху як неправильне.

Дві протилежні тенденції, постійна присутність руху (Геракліт) і повна його відсутність (Парменід), слугували поштовхом для праць Платона й Аристотеля. Обидва у свій спосіб намагалися пояснити причину руху, чого не пояснював Геракліт, лише приймаючи рух як аксіому. Незмінність Форм (чи Ідей) на противагу до змінності та непостійності матеріального доквілля — теза, яку згодом

обстоюватиме Платон; “Щось-таки перебуває в русі у цьому світі” — говоритиме Аристотель у “Фізиці” (книга 12), випрацювуючи концепцію непорушного першорухія. Відштовхуючись саме від цієї доктрини, Тома з Аквіну згодом вибудовуватиме концепцію непорушного і незмінного Бога, закладаючи основи доктрини Католицької церкви.

Так часто складається, що узгодження двох протилежних тенденцій притягує до себе більше уваги, аніж випрацювання новітньої теорії: це маємо у вищезгаданому прикладі. Імена Геракліта й Парменіда, мислителів, які випрацювали теорії про рух і його відсутність, відомі доволі вузькому колу знавців, оскільки потрапили у тінь постатей Платона й Аристотеля, імена яких відомі найширшому колу читачів, навіть тих, які дуже приблизно обізнані з історією античної думки. Приклади подібних узгоджень матимемо й надалі у різних періодах історії розвитку процесу розуміння. Відповідно до того, як Геракліт і Парменід трактували концепцію руху, так вони осмислювали й процес навчання, який також є певним рухом. Геракліт, стверджуючи, що “двічі в одну річку не

увійдеш”, оскільки вода постійно тече, вважав, що усе наше пізнання ми здобуваємо з досвідом, і що досвід — єдиний спосіб здобути знання.

Натомість, Парменід, підкреслюючи непостійність руху, говорив про оманливість досвіду і сумнівну його роль у процесі людського пізнання. Про “оманливість” досвіду говорив у ті часи не тільки він: Гіппократ, офіційно заявлений як перший лікар, також говорить про оманливість досвіду — напис на львівській кам’яниці є свідченням цього [Содомора 2008: 98]. Зенон з Елеї, учень Парменіда, випрацював цілий ряд доказів логічної неможливості будь-якого руху, що далі вилилося у серію так званих “парадоксів”, чи апорій, давши поживу математичним течіям XIX століття.

Рух та нескінченність

Питання підходу до світосприйняття, незважаючи на свій поважний вік (понад дві з половиною тисячі років), не виходить з-поза уваги різнопрофільних науковців. Провідними лініями підходу до пізнання у європейській філософії та науці, починаючи від часів

Античності й практично до середини минулого століття, були дві: перша базувалася на досвіді, який здобувається на основі відчуттів. Так твердив Аристотель, покладаючись на “всюдисущий рух” Геракліта.

Відповідно, Тома з Аквіну, випрацьовуючи ключові засади теології у “Сумах”, опирався на Стагірита зокрема використовуючи рух як перший у ряді доказів існування Бога [Св. Тома з Аквіну 2010: 39]. Бачимо й сьогодні, що досвід займає значне місце у працях сучасних філософів [Riegler 2017]. Інша лінія у підході до процесу пізнання базувалася на розумінні, що відбувається окремо від досвіду. Про це говорив Платон, покладаючись на Парменіда, а також ті, що підтримували вчення філософа, як-от Св. Августин.

Загалом, суперечка між емпіристами й нативістами вміщає у собі практично всю історію не лише філософської думки, але й усього розвитку науки. Упродовж розвитку цивілізації на теренах Європи ці дві течії постійно змінювали одна одну, знаходили підтримку в тих чи інших мислителів, перебували у постійному

змаганні. З одного боку, з погляду емпіризму набагато простіше пояснити деякі явища, тоді коли нативізм, натомість, вимагає глибшого проникнення у глибинну суть явищ [Samet 2017]. Такі принципи світосприйняття не виникли з нічого: вони первинно сформувалися значною мірою завдяки антитезі про хибність досвіду, про що говорив ще Геракліт, та ілюзорність руху, про що говорив Парменід — поняття, які також не надаються до пояснення так просто. Лінгвісти й математики, фізики й астрономи, — як глибокої давнини, так і сьогодення постають перед парадоксальними висновками, отриманими при цілком логічних умовах.

Питання відкрите, чи апорії, логічно начебто вірні твердження, існують в реальності

— однак заперечити їх не так просто. Як співвідносяться апорії Зенона з постулатами Св. Томи з Аквіну, а також із найсучаснішими відкриттями у фізиці й астрономії? Чи відносяться якісь паралелі між світосприйняттям різних, здавалося б, дуже віддалених філософів і науковців? Чи сьогодні існує співвідношення між фізикою як

практичною наукою та філософією як теоретичною дисципліною? Погляд на античні апорії у світлі нових відкриттів і досі складає наукову новизну багатьох статей [Cantini 2017]. Не намагаючись подати новий розв'язок апорій Зенона, поглянемо на апорії в аспекті історії філософії, у поєднанні з нативістичним підходом до пояснення природи пізнання, який, на відміну від емпіричного, не претендує на високий ступінь науковості.

Античну філософію називають “класичною”, оскільки вона й досі слугує основою для різних наукових підходів до осмислення реальності, досі підставові засади багатьох античних мислителів, зокрема Аристотеля, важко поставити під сумнів. Однак, зважаючи на очевидну неможливість подання єдиної вірної відповіді на усі запитання, які постають під час осмислення буття, з’явилися цілком альтернативні теорії.

Мислителі Елейської школи, зокрема Парменід, відомий своїми парадоксальними поглядами на устрій Всесвіту. У V ст. Зенон з Елеї, послідовник Парменіда, запропонував аргументи, які призводять до висновків, що

суперечать тому, що ми можемо отримати із досвіду, який, здавалося б, є основним джерелом нашого світосприйняття, згідно з твердженнями Геракліта.

Ці аргументи, що отримали назву парадоксів чи апорій, залишили глибокий слід не лише у філософії, але й у логіці, математиці, фізиці тощо, та й продовжують ставити актуальні питання (що і є завданням філософії) у різних науках. Навіть сьогодні, коли нам видається, що ми знаємо про всесвіт набагато більше, ніж в часи Платона й Аристотеля, багато тих самих проблем постають у фізиці під іншими кутами зору [Huggett 1999: 4].

Отож, забігаючи наперед, скажемо, що вчення Платона засновується на ідеях, які, згідно з його доктриною, є взірцями для усього іншого

— стола, людини тощо. Тому й досвідом неможливо отримати вичерпне пізнання ідеального світу. Адже ми перебуваємо у печері, як пояснював це Платон і бачимо лише тіні та відблиски реального світу. Тобто парадоксальність світосприйняття та неможливість реального досягнення всесвіту завдяки досвіду є ключовою для Платона.

Мабуть, не даремно Святий Тома (хоча він продовжує лінію Аристотеля) твердить, що Бога у цьому житті пізнати неможливо [Св. Тома 2010: 143]. Зенон задовго перед Аквінатором ставив під питання можливість осмислення дійсності через досвід. Про пізнання через розум, а не через досвід говорять Декарт і Кант, досвід не є аргументом і для Зенона, однак Аристотель, а за ним й Аквінат спираються на досвід.

Парадокси Зенона, не зважаючи на те, що з першого погляду викликають скептицизм, потребують залучення складних математичних калькуляцій для розв'язання [Grünbaum 1967: 13- 23]. Вони базуються на понятті нескінченності поділу (дихотомії) і неможливості подолання нескінченності за скінченно визначений час. Однак, потрібно зауважити, що термін “нескінченність” в часи Античності мав дещо інше значення, аніж йому надали філософи вже у часи середньовіччя: негативне значення терміна перестало бути присутнім у ньому завдяки визнанню Бога як безмежного Добра. Але саме через свою нескінченність Бог не надається до пізнання, як твердить Святий Тома з Аквіну. Аквінат твердить, що нескінченного не можемо

осягнути: “неможливо перейти нескінченне — ані за допомогою обмеженого, ані за допомогою необмеженого” [Св. Тома з Аквіну 2010: 197].

Так Аквінат говорить, покладаючись на Аристотеля, що він, зрештою, дуже часто робить. Це є дуже важливою і цікавою рисою стилю мислення Томи. Він ніколи самовільно чи безпідставно не висловлює думки, а завжди базується на підставових твердженнях попередніх філософів, зокрема Аристотеля. Будучи, по суті, емпіристом, Аквінат все-таки стверджує існування чогось, що не надається до пояснення з досвіду. Та й сьогодні не завжди можемо пояснити різні явища, натомість зводимо їх до вищих феноменів, як-от випадки із так званими “stor circles” — концентричними колами незрозумілого походження, які часом з’являються на полях: на відміну від повністю містичних загадок на зразок “снігової людини”, stor circles є цілком реальними явищами, які, однак, не мають свого вичерпного пояснення (не беручи до уваги версії “літаючих тарілок” і бешкетників).

Нескінченність, як її вбачали класичні та середньовічні мислителі, є “трансцендентною

нескінченністю”, тобто концепт нескінченності є інакшим чи, іншими словами, на нескінченність дивляться з іншого боку. Сьогодні поняття нескінченності ще більше видозмінилося. Так, відрізок довжиною один метр є обмеженим, оскільки він має визначену довжину — 1 м. Але у цей же час під іншим оглядом відрізок є необмеженим — його дійсно можна поділяти до нескінченності, якимось подібно до того, як Ісус Христос поділив рибу і хліб. Така нескінченність називається актуальною (дієвою) нескінченністю [Dowden 2007]. Власне, й справа у тому, що “під іншим оглядом”. Це є ключовим у розумінні Аристотеля й Аквіната, оскільки “дві протилежності не можуть існувати водночас під одним і тим самим оглядом” — говорить закон несуперечності, який є одним із підставових у філософії [Костельник 1913: 5-7 тощо]. Тобто, щось одне не може бути і холодним і гарячим водночас з однієї точки зору, чи під одним оглядом; однак — може бути таким з різних точок зору. Власне на можливості поділу відрізка до нескінченності базуються парадокси Зенона.

Трансцендентна нескінченність переходить межі людського пізнання. Однак, згодом вияснили, що будь-яка потенційна нескінченність передбачає актуальну [Cantor 1887: 19]. Автор подає теорію нескінченності, у якій нескінченність визначається парадоксально: якась певна нескінченність може прирівнюватися до своєї частини, в результаті виходить, що частина може прирівнюватися до цілого, що є новим парадоксом. Адже, якщо одна частина якогось нескінченного стосується до іншого нескінченного, тоді два нескінченних є одним, і навпаки. Однак цього питання тут ми розглядати не будемо, оскільки воно вимагає докладного математичного розв'язання [Tarski 1924: 25-27]. Праця розглядає різні підходи до нескінченного в інтерпретаціях Рассела, Куратовського та інших математиків.

Парадоксом є загально неприйнятний висновок, який слідує з загалом прийнятних засновків: отже, досвід є оманливий. До того ж, якщо в одному випадку стається так, то й в іншому також може так ставатися, згідно з поняттям аналогії. Тобто, десь щось не так. Але

що — вияснити не так легко. Парадокси Зенона стосуються простору, часу та руху — підставових понять у нашому бутті. Зенон підготував значно більше парадоксів, однак ми маємо лише ті, які залишилися в інтерпретаціях Платона й Аристотеля. Зенон захищав філософію Парменіда, який заперечував будь-яку зміну: парадокси показують абсурдність нападу на позицію Парменіда, оскільки деякі з них стосуються руху, ключової позиції філософії Аристотеля і Томи з Аквіну (доказ від руху). Інші парадокси стосуються множинності буття, доводячи його абсурдність.

Парадокси помічав не лише Зенон — помічали їх й у наступних поколіннях математиків (оскільки парадокс, як бачимо, стосується не тільки філософії, але й математики значною мірою). Одним із найвідоміших був парадокс Рассела (1901), що отримав назву “парадокс перукаря” і йдеться ось про що. Існує уявне село, в якому є один перукар і в якому кожен повинен стригтися, однак ніхто не має права стригти сам себе. Запитання: хто стриже перукаря? Тут Рассел хоче сказати, що існують види, які є членами самих себе, що є неможливо.

Однак, докладніше про нього можна прочитати деінде [Kevin 2007].

Загалом, йдеться про те, скажімо, що властивість бути властивістю є властивістю, а властивість бути конем не є бути конем. Парадокс властивостей Рассела також непростий для розв'язку і можна сказати, що переконливого розв'язку ще не має. Невирішені питання піднімають серйозні проблеми, які насамперед пов'язані з кризою науки та з нетрадиційним підходом до пояснення ключових питань існування [Grünbaum 1967: 4-5].

Переважно, пояснення парадоксів провадить у глибини не тільки того, що звано філософією, але й того, що стосується математики тощо. До парадоксів зверталися усі визначні філософи після Зенона — Аристотель, Рассел, Гегель та інші, що доводить важливість питання. Зокрема, Гегель вважав парадокси підтвердженням своїх думок щодо інгерентної суперечності реальності. Врешті, парадокси сформували дебати між раціоналістами й емпіристами [Sorensen 2003: 12], коли другі заперечували реальність будь-якого вчення поза царинною досвіду.

Аквінат, говорячи про доказ існування Бога (насамперед доказ від руху), опирається на положення Аристотеля, який твердив, що не існує безмежності речей, говорячи про необхідність існування першорухія. Однак Зенон, говорячи про місце, твердить, що коли якась річ є, то вона є у певному місці, і це місце є у певному місці, і так до нескінченності. Хоча сьогодні, видається, можна вважати, що існує безмежна кількість місць: видається природним думати, що кожна точка простору є певним визначеним місцем, передбачаючи незліченну кількість точок.

Адже можемо по-різному, залежно від обставин, висловлюватися щодо свого місцезнаходження: в Україні, у Львові, в університеті, вдома, в кімнаті тощо. Саме тому Аристотель міг перечити Зенонові, оскільки рух полягає у зміні місця, а якщо хтось є в кімнаті, кімната в будинку, будинок у Львові, Львів в Україні, Україна на Землі, Земля у Всесвіті, тобто хтось є всюди, тому й руху немає, чи він уявний. Звичайно, ми можемо спростовувати такі твердження з огляду на досвід, однак це не переконало б Зенона, оскільки досвід, з його

точки зору, може бути оманливим, яким він був і для Гіппократа, першого лікаря. Це можна побачити, наприклад, із книжечки “Захоплююча фізика”, яку я колись у дитинстві дуже любив, і саме — завдяки парадоксам. Із багатьох малюнків найпростішим є той, що зображає дві лінії з різними розширеннями і нам видається, що довшою є та, розширення якої розходяться у різні сторони, хоча насправді лінії однакові.

Ще одна ілюзія — квадрат, вписаний у концентричні кола — його сторони видаються увігнутими. Тобто, пряме стає кривим за певних обставин із точки зору досвіду. Чи це є так — мабуть, ні: але ж бачимо саме так, тому за аналогією [Содомора 2010: 26-28] можемо припустити, що й в інших місцях бачимо не те, що насправді є. Саме тому Зенон й говорить, що руху не існує — як бачимо, не безпідставно, оскільки подає аргументи, які не так легко спростувати. Аристотель у “Фізиці” говорить, що Зенон подає докази заперечення руху, які важко розв’язати. Тобто Аристотель не ігнорує “парадоксів”, а намагається подати адекватну відповідь. Аристотель, відповідаючи на апорії, намагався реконструювати “парадокси”

і

ці

реконструкції є основним джерелом думок Зенона на сьогодні. Відповідаючи на парадокс руху стріли, властиво, неможливості її руху, Аристотель твердить, що Зенон опирається на хибне твердження про те, що час складається з “моментів” [Аристотель 2009]. Але сьогодні маємо фотографію, яка і є цими зафіксованими “моментами”. Що б сказав Аристотель, якщо представити фотографію як доказ цих “моментів”? Питання часу й досі залишається невиясненим феноменом.

Зенон твердить, що нам лише видається, що рух існує, так само ж, як і видається, що сторони прямокутника є увігнутими. Мабуть, останній приклад є показовішим щодо гравітаційних хвиль, які також викривляють часопросторовий континуум, як кола викривляють чотирикутник. Однак, у випадку гравітаційних хвиль ілюзія відсутня — 4 січня 2017 року було доведено, що хвилі викривляють простір. Про це говорить і Платон у “Тімеї” [Huggett 1999: 6], стверджуючи, що простір “вібрує” у результаті взаємодії з тілами, які “витиснені” у ньому. Не все можна пояснити зі сторони досвіду, не все можна пояснити

арифметичними розрахунками — ось на цьому й настоював Зенон. Однак, розуміння і пізнання для Томи з Аквіну опирається виключно на досвід [Св. Тома з Аквіну 2010: 510]. У цьому й бачимо парадоксальність світосприйняття різних філософів. Тобто із відкриттям гравітаційних хвиль може виникнути необхідність переглядати не тільки класичну фізику Ньютона, але й класичну філософію, яку репрезентує Аристотель і на якій, відповідно, базує свою природну філософію Аквінат, хоча такі підходи уже існують.

Оскільки апорії Зенона відомі лише із реконструкцій Платона чи Аристотеля, тому часом неможливо докладно в'яснити, що саме мав на увазі Зенон, оскільки Аристотель, можливо, подає парадокси вже у такому вигляді, у якому легше їх спростувати [Palmer 2013], хоча питання спірне через відсутність достатніх доказів. Що таке час — важко сказати й сьогодні, не зважаючи на досягнення фізики й кібернетики, тому можна висловити припущення, що автор парадоксу намагався в'яснити природу часу, яку як виглядає, не так просто дослідити. Для Канта час і простір не є

речами у собі: ці поняття не можуть існувати поза нашим розумом. Аристотель у “Топіконі” [Аристотель 2009] визнає, що аргументи Зенона, хоча й не узгоджуються із звичними переконаннями, все ж важко розв’язати чи пояснити і тому часто звертався до антиномій, зокрема у “Фізиці” [Аристотель 2009].

Адже, оскільки нескінченність неможливо досягнути скінченним розумом (“Сума теології”), тому й неможливо пройти нескінченну кількість дихотомій тобто поділу певної відстані, щоб взяти, скажімо, ручку чи горнятко, або ж добігти до кінця стадіону. Парадокси Зенона засновуються на дихотомії, можливості поділу до нескінченності і твердженні, що нескінченність неможливо подолати чимось скінченним, зокрема за скінченний період часу.

Таким чином, логічний висновок суперечить іншому логічному висновку. Не знаємо, звідки Зенон отримав ідею парадоксів — можливо, це було пов’язано із намаганнями Піфагора прив’язати реальність буття до математики — однак, як вказує Зенон, реальність не вписується у рамки математики.

Можливо,

із

доказом теорії відносності виникнуть нові підтвердження реальності апорій і, відповідно, заперечення реальності досвіду.

Зрозуміло, що самі парадокси не становлять небезпеки для математики, навіть навпаки: однак теорії Зенона показують, що математика (властиво арифметика) не прикладається безпосередньо до простору, часу та руху: фотографія — найкращий доказ цього. Адже, якщо рух складається з непорушностей (фотографія є прямим доказом цього), то руху не існує взагалі: оскільки, якщо я не рухаюся якусь долю секунди під час того, коли стрибаю, то чи рухаюся я взагалі?

Для розв'язку парадоксів не достатньо самої математики: вони торкаються не лише математики, але й реальності [Russell 1919]. Проблема в тому, що ми дивимося на парадокси Зенона, апіорі знаючи, що Ахілл може наздогнати черепаху, а бігун — добігти до кінця стадіону. До того ж, ми в стані провести самостійно дослід, наздогнавши, скажімо, Петра, який йде повільніше. Однак цей дослід не вразив би Зенона: філософ твердив, що багато речей є оманливими (чого ми не можемо не визнати)

[Huggett 2013]. Саме ця оманливість і підтверджується експериментами гравітаційної обсерваторії (LIGO). Обсерваторія вимірює точну відстань між стаціонарними точками кола радіусом 3 км, що було недавнім відкриттям. Парадоксально, що відстань міняється, коли крізь Землю проходять гравітаційні хвилі.

Гравітаційні хвилі, згідно із дослідженнями, викривляють час та простір [Kramer 2017], тому закони Ньютона з погляду сучасної фізики не завжди вірно описують стан речей. Ейнштейн у 1915 р. Висунув “теорію відносності”, яка відкидає теорію Ньютона про гравітацію. Усі фізичні теорії передбачають, що час і простір мають структуру континууму, однак теорія гравітації передбачає, що це не зовсім є так. Нам це важко осмислити, оскільки це не вкладається у наш спосіб бачення, однак він також може бути не цілком вірний, оскільки досвід може бути оманливий, як і сприйняття часу чи руху: часопростір може викривлятися, як показують останні астрономічні дослідження. За теорією Ейнштейна, гравітаційні хвилі викривляють часопростір — парадокс з нашої точки зору,

оскільки не підтверджується першим досвідом. [Bank 2017].

Ще одну річ доводить відкриття гравітаційних хвиль — існування досі невідомих величезних чорних дір (розміром 25-30 Сонць), які й створюють ці хвилі. Рух — ілюзія з погляду Зенона, оскільки зовнішність може бути оманливою: якщо чогось можемо не бачити, то можемо бачити щось, чого нема. Тому філософ не бачить достатнього доказу для підтвердження руху. Гравітаційні хвилі проходять крізь нас практично кожні 15 хвилин, а саме — тоді, коли щось стається у Всесвіті. Тому насправді, багато того, що бачимо, може бути ілюзорним. Однак це лише те, що можуть детектувати сучасні прилади

— очевидно, у майбутньому пізнання розширяться. Адже докладно ніхто не знає, за яким принципом працює гравітаційна сила — таке звичне для усіх явище. Це виглядає як один із сучасних “парадоксів”, які чекають на своє пояснення. У деякій літературі [Tarski 1924: 54] як парадокс подається яйце і курка: що було першим. Хоч мабуть це не можна назвати парадоксом, а радше питанням. Анаксимандр на

це відповідає, твердячи, що перших людей виховали тварини.

Однак, що відповідає Анаксимандр на питання, звідки взялися перші тварини? Він, випереджуючи час, говорить, що вони вийшли від риб, а ті, у свою чергу, — від неживих речей. Однак, що ж, все-таки, було спочатку? Якщо б так тягнулося до нескінченності, то не було б теперішнього — це говорить Аристотель і Тома. Отже, початок був. На питання про Початок дає відповідь уже Аквінат: він знайшов те, що шукали його попередники [Deely 2001: 238].

Аристотель подає розв'язок для парадоксів, який логічно поєднується із проблемою первинності яйця і курки. Справа у тому, що Аристотель докладно розробив питання дії та спроможності [Содомора 2010: 31]. Оскільки дія передує спроможності, тому й курка, згідно з Аристотелем, була першою, аніж яйце, яке є куркою тільки у спроможності (оскільки має ще спроможність стати яєшнею). Саме так Стагірит подає розв'язок для питання дихотомії (поділу до безмежності). Такий поділ, як говорить Аристотель, є можливим, але тільки у спроможності: у дії ж його немає. Все ж,

парадокси містять значну долю контрверсійності, так само ж, як і питання про те, що було першим — яйце чи курка. Такий розв'язок подає Аристотель, однак так званий “стандартний розв'язок” парадоксів полягає у сприйманні фізичних процесів як набору точкових подій.

Він передбачає, що тривалість відстань і лінійні сегменти усі є лінійними континуумами, укладеними з неподільних (на противагу до твердження Зенона) точок. Зенон, як і Аристотель, не використовували калькуляції, яку винайшов Ньютон та Лейбніц. Калькуляція — вчення про сприймання постійного (континуального) руху як укладеного із нескінченної кількості кроків [Dowden 2007]. Однак? Ньютон не мав концепта континууму, оскільки для випрацювання континууму потрібно було ще цілих двісті років. Ключовою особливістю лінійного континууму є укладеність із неподільних точок. Насправді, питання доволі складне і вимагає пояснення з сторони математики. Але справа в тім, що відкриття гравітаційних хвиль, доводячи вірність теорії Ейнштейна, ставить під питання теорію

гравітації Ньютона, а саме — підпорядкованість усього всесвіту єдиним законам. Отже, цілком не виключено, що парадокси Зенона також отримують нові розв'язки чи, принаймні, розглядатимемо їх під іншим кутом зору.

Апорії Зенона, як зауважив Бертран Рассел, стали основою для усіх теорій часу та простору, які укладалися від античності до наших днів. Тому вплив Зенона на наступну філософію, логіку і математику був грандіозний. Один із найпотужніших сучасних науковців, Стівен Гокінг, визначаючи феномен “чорної діри”, називає її “zero size infinite density” [Hawking 2012] (нульовий розмір, нескінченна густина) — тобто, по суті, говорить уже не фізичною термінологією, а філософською, оскільки фізика від філософії відрізняється можливістю провести експеримент: якщо є розмір, то він мав би мати хоч якийсь розмір. По суті, відбувається поєднання двох дисциплін, які роз'єдналися ще в античності, та й сам вислів є парадоксальним. Апорії, незважаючи на велику кількість розв'язків, вказують на той факт, що для вирішення якихось проблем може бути потрібно кілька тисяч років. Осмислення

часопростору, якого торкається Зенон, стоїть на порядку денному найсучаснішої фізики, математики й філософії. Адже концепт часопростору, згідно із Зеноном, є суперечливий, не такий, яким його сприймаємо через ординарний досвід. Доказовий метод, який впровадив Зенон (*reductio ad absurdum*) широко використовував Аристотель, Аквінат та інші мислителі різних віків. Так бачимо неперервну спадкоємність поколінь, а водночас — неможливість існування наступного без попереднього: і лише Бог створив світ з нічого.

Абстракція в процесі осмислення

Світосприйняття досократиків перевершило навіть свою власну назву — дехто з них, як-от Епікур, жили і працювали задовго після смерті Сократа. Все ж, називаємо їх саме “досократиками”, оскільки займалися вони цілком не тими питаннями, які цікавили Сократа. Йдеться тут цілком не про часові рамки, а про цілком різні цінності, які сповідували мислителі практично одного періоду, однієї мови. Анаксагор, про якого згадувалося раніше, — 3

чистою душею втік з міста, при чому його доктрина про Сонце як палаюче каміння аж ніяк від цього не постраждала, він і далі повчав у такому ж дусі, лишень — деінде. Але от із Сократом — цілком інша історія. Він не втік, бо не міг втекти: не тому, що не мав фізичної змоги

— не мав змоги моральної. Втеча нанесла б непоправний удар всьому його вченню, яке стосувалося виключно моральних цінностей, а не матеріальної сторони світу.

“Знаю, що нічого не знаю” — твердив Сократ, — доволі відомий вислів, менше відомим є його продовження: “інші ж стверджують, що знають те, чого насправді не знають”. Такий висновок зробив мислитель, коли обійшов багато різних людей з метою довідатися, чи є серед них мудрі. Принаймні, це те, що нам відомо з “Апології Сократа”, — твору, який написав Платон, один з його учнів. Цікавим залишається факт, що Сократ, один з найпотужніших грецьких мислителів, не залишив жодних писемних пам’яток по собі — мабуть, тому, що вважав мовлене слово значно сильнішим, аніж писане, а можливо, вважав марною тратою часу записувати власні думки. Як би там не було, всі основні

відомості про нього черпаємо з діалогів Платона. Саме з діалогів, а не з трактатів — Платон, будучи учнем Сократа, вважав, що лише у живій дискусії, у діалозі можливо дійти правильного висновку. Так званий “сократичний метод” походить саме з діалогів Платона: устами Сократа, який є основною діючою особою в більшості діалогів, мислитель ніколи не нав’язує співбесідникові власну думку, ніколи не переконує його у чомусь. Делікатно підводячи до правильного вирішення проблеми, в такий спосіб він стверджує чи заперечує поставлене питання. Метод знайшов широке застосування у подальшому розвитку процесу розуміння, застосовують його й сьогодні у різних сферах діяльності, де потрібно непомітно навести співбесідника на правильну, вигідну чи потрібну думку.

Тут міститься і простота, і складність прочитання діалогів Платона — на перший погляд, мова проста і зрозуміла, співбесідник погоджується цілком закономірно й невимушено із позицією Сократа. Але, з іншого боку, користуючись таким принципом викладу матеріалу, Платон ніколи не подає своїх теорій

відкрито й повно у якомусь конкретному місці: все розсіяно по різних діалогах, певні теорії продовжуються й перехоплюються іншими співрозмовниками. Про Платона існує величезна кількість матеріалу, огляд праць, які стосуються діалогів, буквально незмірний. Тут навіть не намагатимемося подати їхній опис, який можна побачити деінде [Kraut 2017], натомість звернемо увагу на підхід Платона до епістемології, тобто до того, як мислитель сприймав можливість вивчення чогось нового, а також — питання правдивості знання і його походження.

Платон намагався поєднати дві протилежні теорії Геракліта й Парменіда у свій спосіб, пропонуючи теорію незмінних Ідей, чи Форм. Вважаючи матеріальний світ хибним і минучим, Платон, відповідно, не сприймав досвід, який отримуємо від зовнішнього світу, надійним джерелом здобування знань: тільки пізнання Форм дає нам правильний погляд на всесвіт. Це бачимо з алегорії про печеру в діалозі “Держава” й у багатьох інших місцях. Саме алегорія, а не міф, переказ чи ще якимось: Платон часто вдається до такого методу в різних складних для пояснення моментах. За Платоном,

оскільки на матеріальний світ покладатися цілком не варто, ми взагалі нічого не вивчаємо: лишень згадуємо. Адже душа, оскільки є формою тіла, є незмінною, а отож — безсмертною. Теорія, дуже вигідна для студентів

— можна взагалі не вчитися, оскільки неможливо щось вивчити. Але й згадати, як бачимо, також не є цілком просто: діалог “Менон” показує, що потрібно спрямовувати співрозмовника на правильний шлях. Для сучасних студентів проблема у тому, що викладач на іспиті може зумисне чи жартома спрямувати в хибний бік, і тоді виявиться, що студент згадав щось не те, що потрібно.

Приблизно так Платон подає доктрину ремінісценції, тобто пригадування, подаючи приклад хлопчика-раба, який, не знаючи геометрії, спроможний вивести теорему Піфагора. Однією з рис творів Платона є те, що у них не знаходимо чітко встановленої доктрини: усі позиції філософа завуальовані, він жодного разу не говорить співрозмовникові, що є саме так, а не інак, ніколи не утверджує свою позицію. Так і в цьому місці (діалог “Менон”) Платон не подає відповіді в діалозі, чому так стається: він

лише наводить нас на думки, які можна розвивати далі. Саме так трапилося: сучасні лінгвістичні теорії, продовжуючи лінію Платона, обстоюють вроджену природу мови.

Мова як шлях до пізнання

Тож Геракліт твердив, що увесь космос є впорядкованою системою, на зразок мови [Curd 2016]. Платон, систематизуючи здобутки своїх попередників, шукаючи шляхів для поєднання двох протилежностей “усе плинне” (Геракліт) та “рух примарний” (Парменід), бачив мову як засіб пізнання першопочатків. Відповідно, мислитель устами свого Вчителя стверджує й етимологічно обґрунтовує, що людина — єдина істота, яка підносить свій погляд вгору (anthropos — ana-, вгору, та -oros, погляд), до зірок, до “космосу”, тобто — до краси і гармонії, протилежності Хаосу, з якого Деміург створив світ. Щойно було продемонстровано перший, зовнішній тип складностей, на які натрапляємо, зустрічаючись з Платоном — як при читанні творів оригінальною мовою, так і при читанні перекладів, а ще більше — при роботі над

перекладом. Платон наводить приклади слів і пояснює їхню етимологію на матеріалі грецької мови: українські відповідники вкрай рідко відповідають тому, що мав на увазі мислитель, як маємо у щойнозгаданому прикладі із словом “людина” (anthropos). Тому прочитання тексту в такий спосіб, апріорі й неминуче буде ускладнене грецькими словами, з необхідності поданими у дужках. Це зрозуміло, і цього неможливо уникнути. Інший, внутрішній тип складностей полягає у принципах підходу до інтерпретації ключових термінів.

Питання можемо умовно назвати апостеріорним, оскільки воно безпосередньо виявляється не при прочитанні перекладу, а у глибшій науковій дискусії щодо використання тих чи інших відповідників. Але це питання потребує докладнішого розгляду й попереднього осмислення, що й пропонуємо далі, оскільки намагатимемося запропонувати підхід до інтерпретації діалогів, який максимально поєднував би особливості української мови з тим значенням, яке намагався вкласти у свою мову Платон.

Отже, намагатимемося викласти деякі (оскільки їх є багато) особливості інтерпретації, прочитання і розуміння тексту Платона. Це доречно зробити на матеріалі діалогу “Кратил”, у якому філософ устами Сократа дискутує щодо мовних питань, а саме — чи слова походять від природи, чи від домовленості. Не зважаючи на доступну форму викладу, тобто на форму діалогу, це не завжди є простою справою. Знаємо, що Платон ніколи не намагається авторитетно й безапеляційно ствердити свою думку і тому часом важко вловити, що саме він прагне ствердити.

Важливо розуміти, що саме і в якому контексті Платон має на увазі під тим чи іншим словом, як-от словом “ім’я” (ονομα): насамперед, у тексті діалогу це слово може означати “слова” загалом, або ж “іменники” у вужчому значенні. Також, це слово може означати й прикметники, або ж у певному контексті — й власні імена, які Платон вивчає з етимологічної сторони у першій частині діалогу “Кратил”. Важливо, що й на сьогодні філософія мови набирає щораз більшої важливості, а особливо — якщо розглядати її у

платонівському руслі, тобто у руслі нативізму [Chomsky 2002: 45-47].

Може видаватися дивним, що Платон застановляється над етимологічним аналізом цілої низки імен, а насамперед — богів. Справа у тім, що в часи Платона етимологія вважалася засобом дослідження найвищої істини, тому й мислитель вкладає в уста свого вчителя такі мудрості, які перевершували тогочасних знавців справи: адже Сократ, знаючи, що “нічого не знає”, кепкував з інших, які вважали, що “знають те, чого насправді не знають” [Платон 1995: 34].

Дві дійові особи діалогу, Гермоген і Кратил, займають протилежні сторони у суперечці. Але врешті, учень софістів та послідовник Геракліта опиняються не так далеко один від одного, як це могло видаватися спочатку: вони обоє приймають позицію Сократа, яка стоїть посередині. Саме в такий спосіб Платон і в цьому діалозі узгоджує дві протилежні позиції, і тут сповідуючи засади узгодження протилежних теорій, як-от про постійний рух і його повну відсутність. Гермоген і Кратил обстоюють теорії, які сучасні науковці назвали б “конвенціоналізм” та “натуралізм”:

крайня лінгвістична позиція Гермогена стверджує, що лише домовленість у межах певного народу визначає, які саме слова і що саме повинні означати. Кратил, займаючи крайню натуралістську позицію, стверджує, що назви не можна вибирати, оскільки вони за природою належать до тих предметів, які позначають.

Сократ, виголошуючи позицію Платона, критикує конвенціоналізм і переконує Гермогена у необхідності прийняття натуралізму. Однак, наприкінці діалогу Сократ звертається й до Кратила, переконуючи і його у неможливості прийняття виключно натуралістичних поглядів, оскільки назви речей не можуть охоплювати їхню сутність. Саме тому необхідно приймати якусь долю конвенціоналізму [Sedley 2018: 51]. Усе це ставить питання: як нам потрібно розуміти позицію Сократа, тобто Платона, у цьому діалозі?

Постановка таких питань може відкрити нову ділянку дослідження філософії власне української мови у широкому європейському контексті. Платоновий “Кратил” становить неабиякий науковий інтерес і “непочатий” край

роботи: не зважаючи на те, що переклад “Кратила” ускладнений особливостями грецької мови, адже на них базуються приклади, які подає Сократ, як матимемо змогу побачити, деякі з них перегукуються з особливостями української мови, що й становить цікавість. Чи можна було б віднайти більше таких аналогій — питання, яке можна поставити наступним дослідникам “Кратила” в його українській інтерпретації. Платон критикує крайній натуралізм, хоча це цілком не означає, що він його повністю відкидає: він певним чином впроваджує у нього елемент конвенціоналізму. Робить це Платон на прикладі слова “склерос” (твердий). Як і в українському, так і у грецькому слові присутня літера “р”, що й означає, за Платоном, “твердість”. Але, поряд із “р”, грецьке слово містить також і “л”, що мало б означати “м’якість”. Як тоді розуміти це слово правильно? Відповідь – у певному елементі конвенціоналізму, який присутній у слові.

Діалог виводить дуже багато питань, які згодом стали підставовими для різних наук, у тому числі мовознавства й семіотики. Мабуть, тому й Авустин, базуючись саме на цій доктрині

Платона, виводить свою теорію знака (signum), з якої згодом виснувалася окрема галузь філософії, семіотика [Deely 2007]. Отже, не цілком заслужено початки семіотики виводять із Аристотелевого “Peri Hermeneias”: Платон у “Кратилі” заклав початки цієї науки ще раніше. Платон в особі Сократа намагається узгодити два протилежні погляди. Як результат діалогу, Кратил, будучи палким поборником позиції Геракліта, вимушений визнати, що щось все-таки повинно бути незмінним.

Питання щодо співвідношення конвенціоналізму й нативізму, яке піднімається у цьому діалозі, віддавна викликає наукові дискусії. Одним з перших наукових підходів до тлумачення питання знаходимо у коментарі Прокла на “Кратила” [Proclus 1908]. Фундаментальне опрацювання ця праця отримала в англійському перекладі [Proclus 2007].

Тут видно намагання Прокла пояснити внутрішні співвідношення між конвенціоналізмом та нативізмом. У сучасній науці існує достатня кількість праць щодо конвенційних теорій значення. Наприклад, Д.

Левіс пропонує першу систематичну теорію, як соціальні домовленості породжують лінгвістичне значення [Lewis 1969]. Дослідник починає з вивчення так званих “сигнальних” проблем. У порівнянні із звичною лінгвістичною взаємодією, “сигнальні” проблеми вирізняються тим, що люди не потребують домовлятися, які саме дії є бажаними при певному заданому стані [Lewis 1969: 165-7]. Автор визначає мову як функцію, що приписує істинність умов реченням. Загалом, конвенційність значення є предметом розгляду у працях інших авторів [Lepore, Stone 2015; Davis 2003 etc.].

На сьогодні практично усі науковці підтримують позицію Гермогена, погоджуючись, що природа мови є конвенційною, однак існує розбіжність щодо ролі соціальних домовленостей [Rescorla 2008]. На жаль, мусимо констатувати нестачу праць у цій галузі в українській науці: мабуть, це пояснюється складністю й особливістю поєднання мовних і філософських питань. З одного боку, цим зумовлюється складність перекладу твору Платона. Але з іншого, не зважаючи на такі моменти, подати цей діалог намагалися багато науковців у різних

мовних системах. Наприклад, існує принаймні три різночасові англійські переклади цього діалогу. Ці англійські переклади [Jowett 1892; Flower 1921; Reeve 1997] “Кратила” по-різному подають ключові терміни діалогу: це видно уже з першого абзацу перекладу.

Отже, внутрішній тип складності полягає у наступному. Скажімо, у двох перекладах грецьке “synthemenoí” подано по-різному. В одному маємо “conventional” [Plato 1892], в іншому — “by agreement” [Plato 1921]. І було б зовсім неправильно ставити питання, який з цих перекладів є правильний: заглибившись у текст, стає цілком очевидно, що вони обидва, з погляду Платона, не передавали б того, що він хотів сказати. Саме сказати, а не написати, оскільки Платон вважав усну мову важливішу від писаної.

Тому й Августин, подаючи уже власну теорію знака, говорить про “signum naturale et conventionale”, очевидно, покладаючись на Платона і докладно розтлумачує ці терміни у “De Doctrina Christiana”. За загальним погодженням, знаки для нього стають родом того, у чому і слова (те, що Платон мав на увазі під “onoma”), і теорія знаків (semeion) є однаковими видами [Есо

1986: 65]. З одного боку, термін “конвенційність” широко вживаний у сучасній науці, і це є саме те, про що йдеться у діалозі. Але, з іншого боку, це — латинізм, аж ніяк не властивий грецькій мові, і тим самим він привносить у переклад грецького твору не цілком доречний елемент латинізації. Інший варіант перекладу нейтральний у цьому плані. При підготовці українського перекладу перевагу надавалося саме цьому моментові. Приймаючи до уваги ці дві позиції, виходячи з контексту, в українському варіанті прийнято “за домовленістю” як еквівалент до грецької лексеми.

У цьому випадку можна говорити про конвенційний принцип надання найменування, або про ситуативний, якщо йдеться про перекладознавчу термінологію. Загалом, в українській філософській літературі навіть для перекладу грецьких термінів за традицією використовують латинські транслітеровані відповідники. Ситуація доволі парадоксальна, однак докладніше про перекладацькі рішення, щоправда, щодо іншого твору, — в іншому обширнішому дослідженні [Содомора 2010].

Саме тому Платонова праця особливо важлива для осмислення проблем, пов'язаних не лише з теорією мови, чи теорією світосприйняття, але й з теорією перекладу. Браян Давік, перекладач Проклового коментаря на “Кратила”, у передмові до видання зазначає, що у своєму підході до перекладу він вдавався до саме англійських термінів, які “поступово визнаються як стандартні” [Proclus 2007: 4]. Цей підхід має усі підстави, а також достатні лінгвістичні ресурси й можливості впровадження й в українській практиці перекладу філософських текстів.

Саме тому пропонованим підходом до перекладу “Кратила” здійснюється спроба впровадити лексику, ближчу до української мови, віддалившись від загальноприйнятих латинізованих термінів. Таке рішення, звичайно, аж ніяк не можна назвати остаточним: насамперед, це започаткування дискусій, що і маємо в діалогах Платона.

Попри вищевказані підходи до прочитання й інтерпретації “Кратила”, серед новітніх поглядів на твір існує підхід, при якому весь діалог сприймається як комедія

[Montgomery 2013]. Автор стверджує, що саме в ключі гри та комедії потрібно розуміти глибинні філософські інтенції Платона, оскільки для нього філософія мови поєднується із грою. У такий спосіб автор пропонує нове прочитання діалогу, хоча можна також запідозрити, що автор у переслідуванні так званої “наукової новизни” потрапив на мінівці, оскільки достатніх доказів такий підхід не має. Однак, можна також додати на противагу останній тезі, що такий альтернативний підхід перегукується із поглядом Вітгенштайна на мову як гру [McNally 2017].

Так це чи ні, не намагатимемося тут відповісти: важливим є те, що питання, які піднімав Платон понад дві тисячі років тому, на світанку людства, залишаються актуальними й до сьогодні. Але, попри варіативність підходів як до прочитання, так і до інтерпретування діалогу, а також і до відтворення тих чи інших слів у різних мовах, незмінною у різних перекладах залишається ідея діалогу. Тобто — саме те, що було незмінним для Платона. Тому, сподіваючись, що перекладацький підхід виправдав себе щодо відтворення особливостей мови, сподіватимемося також, що вихід його у

світ породить нові наукові дискусії щодо природи мови.

Менон: проблема знання

Повернімося до діалогу “Менон”, про який ми вже дещо говорили. Діалог ставить кілька проблем. Одна з них полягає в тому, що ми, згідно з Платоном, не можемо нічого вивчити

— можемо лишень пригадати. Говорячи устами Сократа, Платон [Deely 2001: 45], доводить, що хлопчина, який не знає геометрії, може самостійно дійти вірних висновків. Можливо це тому, що душа, на відміну від тіла, безсмертна і пам’ятає все, що було раніше — потрібно лишень пригадати. Звідси висновуються сучасні нативістичні теорії, зокрема у лінгвістиці [Chomsky 2002]. Показово, що Платон доводить це, не встановлюючи власну теорію, а випитуючи у співрозмовника його думку, таким чином наводячи його на правильний шлях. Так званий “сократичний метод” отримав широке застосування не лише у філософії, а й у всіх дисциплінах, які з неї впливають. Делікатність і

переконливість методу найкраще спостерігається у його застосуванні (Менон 81 E) і далі.

Інша проблема — різниця між власне знанням і так званим “правильним переконанням”. Проблема отримала назву “вартісності”, оскільки стверджує, що знання є вартіснішим, аніж правильне переконання. На перший погляд може видаватися, що знання є важливішим, аніж правильне переконання — але Сократ ставить такий висновок під питання (97 A), стверджуючи, що знання дороги, скажімо, до Горохова, заведе нас туди так само, як і правильне переконання, що саме це є дорога до Горохова. Однак, далі у тексті Сократ роз’яснює, чому знання є ціннішим, аніж переконання, порівнюючи два ці поняття до міфічних статуй Дедала, які, за переказом, втікали, якщо їх відв’язати: тобто і знання, і переконання є одним і тим же, але перше є наче прив’язаним, а інше — ні, і тому може втекти.

У більшості сучасних теорій знання не дорівнює переконанню, а є вищою формою переконання [Unger 1968], хоча інші теоретики [Sartwell 1991] прирівнюють його до правильного переконання: а якщо є так, то

переконання не може бути гіршим від знання, оскільки і є ним. Однак, остання теорія не є загальноприйнятою. Сучасні напрямки визначають так званий “надійнісний” підхід [Zagrebski 2003], який ґрунтується приблизно на тому, що до Горохова ми добудемося як надійним авто, так і ненадійним: результат буде однаковий. Це ж стосується й знання і переконання: вищість причини не обов’язково додає вищості наслідкові. Якщо ми доїдемо до Горохова, то результат буде важливішим від того, яким авто ми доїжджали. Тобто йдеться про те, що стан знання оцінюється незалежно від того, звідки це знання було отримане.

Дехто з епістемологів заперечує попередній підхід, стверджуючи, що важлива причина все-таки може створити певний вплив на наслідок у певних випадках [Brogaard 2007]. Стверджується, що попередній випадок матиме чинність лише тоді, коли приймаються до уваги речі з однаковими внутрішніми властивостями: саме тоді вони будуть рівнозначно вартісними. Тобто, якщо правильне переконання і знання мають однакові внутрішні властивості, то вони матимуть таку ж цінність. З іншого боку, теорія

“довіри” [Sosa 2003] передбачає, що діяч сам відповідальний за власне рішення — безвідносно до причини. Стан знання, згідно з цим поглядом, є цілком іншим, аніж процес його здобування. Однак, дискусія триває й до сьогодні, питання важливе й у сфері медичної психології [Haddock 2008] у стосунку до потреби пізнання і, очевидно, має прикладне застосування у різноманітних технологіях, але про це — не туг.

Інший погляд на цінність знання подає ідея “позитивної оцінки” [Brady 2006], яка передбачає більшу цінність певного предмета з точки зору позитивної оцінки. Існує багато шляхів позитивної оцінки певного предмета і тому й багато способів, якими щось може бути цінним: наприклад, гітара Елвіса цінна не тільки з активного боку, що вона сама по собі є якісним інструментом, а й з пасивного, що вона була в руках у “Короля”, оскільки його ми поважаємо як музиканта. Можна також виділити активні й пасивні оцінкові атрибути, і з такого погляду знання є ціннішим, аніж переконання, оскільки певні активні позитивні оцінки узгоджуються лише із знанням. Тобто надійне правильне переконання є ціннішим, аніж випадкове

переконання. Однак, цей підхід також не отримав загального визнання.

Джонатан Кванвіг [Kvanvig 2003] стверджує, що насправді не існує розв'язку питання щодо проблеми “вартісності”, тобто проблеми, чому знання є вартіснішим від того, що є близьким до знання. Він зазначає, що основним завданням епістемології є не стільки знання, скільки розуміння. Адже хтось може мати знання без належного розуміння, а саме воно є вищим, аніж знання чи правильне переконання [Pritchard 2010]. А також, цілком може бути, що хтось має розуміння, але не має правильного переконання [Janvid 2014]. Трапляється часом, що наука отримала розвиток завдяки розумінню проблеми, при чому — теорії були хибними. Стосується це, наприклад, так званого “ідеального газу”, якого у природі не існує, але його “ідеальна” поведінка дозволяє пояснити поведінку звичних газів [Elgin 2009].

Традиційний підхід виділяє чотири характеристики знання, які сприймаються як виправдане правильне переконання: знання є цінним і бажаним станом процесу пізнання, що вказує на повний пізнавальний успіх; знання

стосується пізнання всього або нічого, але не ступеня пізнання; пізнання відбувається поступово, від нижчого ступеня до вищого; виправдане переконання є подобою істини [Bonjour 2010: 59]. У рамках цього підходу визначається міра правдивості переконання, скажімо, від 1 до 10: тобто, правдивість 0 означає хибність твердження, правдивість 5 означає, що твердження може бути як хибним, так і правдивим. Однак, постає питання: на скільки правдивим повинно бути твердження, щоб бути знанням? Можна ствердити, що правдивість має дорівнювати 10, оскільки у такому випадку твердження можна було б назвати заключним. Але тут на перший план виходить концепція агностицизму, з одного боку, а з іншого, те, що знання вимагає розуму як маркера правдивості, хоча й не може її ствердити на 10. Інша проблема постає, якщо запитано, чи може знання простягатися, скажімо, на 12 чи й навіть далі: тобто, чи може знання бути справді вартісним, якщо його правдивість стоїть під питанням, — це залишається, по суті, невирішеним, оскільки дискусії тривають [Hu 2017].

Питання залишається актуальним і для сучасного світу: заледве можна подумати, що інтернет і знання, здобуте через нього, не ставить жодних питань щодо проблеми вартісності знання: однак, сучасні праці у галузі епістемології виявляють цікаві питання технологічного знання [Engel 2016]. Так звана “теорія продовженого розуму” передбачає використання електронних носіїв для запобігання забуванню: тому, коли хтось постійно користується “екстракраніальним” носієм у такому сенсі, прилад починає відігравати для нього функціонально ізоморфічну роль, яку колись виконувала пам’ять [Lynch 2016]. Але надмірне використання одного джерела інформації знижує здатність інших джерел виконувати свої функції, тож у разі втрати приладу стається проблема. Тут автор робить висновок, що розуміння має більшу вартісність, аніж звичайне знання: важливо випрацьовувати здатності так званої “інтелектуальної автономії”, оскільки знання передбачає “епістемічну залежність” від приладів [Carter 2017].

Тобто, чи доїдемо до Горохова старим авто, чи все-таки потрібно придбати сучасніше

— залишається під питанням: розуміємо, що будь-що непередбачуване може трапитися навіть з найсучаснішим авто. Межі досконалості дуже розмиті. Навіть сьогодні поняття “атом” далеко не знайшло свого реального об’єкта, якому відповідала б його грецька назва. Подільність атома ні в кого не викликає сумнівів: залишається лише невідомим, доки простягається межа подільності, а з іншого боку — чи є вона взагалі, зважаючи на останні відкриття “темної матерії”.

Ще інша проблема, яка тут впливає на передній план — узгодження мови із реальністю: скажімо, практично неможливо перерахувати піщинки у купі піску, тому й маємо “much sand”

— незлічувальна категорія. Також тут постає питання надавання імен, яку маємо у “Кратилі”, тобто узгодженість мови з реальністю, а також, проблема, яку ставить Платон далі у “Меноні” — вродженість знання і його повну незалежність від досвіду.

Розвиваючи питання далі, зважмо: коли нам пропонують вибір між чаєм та кавою, чи має наше обрання чаю під собою якусь прив’язку? Чи буде воно справді знанням, чи всього лиш

переконанням? Ювал Гарарі у “Номо Деус” наводить кілька подібних прикладів, з яких висновується, що цілком не обов’язково ми хотіли чаю, а не кави. Якщо підключити мозок до детекторів, які тепер можна навіть придбати, то може виявитися, що є цілком навпаки [Harari 2017]. Може виявитися, що ми цілком не знали, що насправді не хочемо чаю: кава є саме тим, чого хоче наш розум, оскільки імпульси відповідають саме цьому, а не чомусь іншому. Таку тактику переконання у протилежному часто використовують у психологічних експериментах, та й не тільки, якщо уважно розмірковувати про події останніх років. Подібних прикладів автор наводить чимало: та й ми можемо покладатися на навігатор, добираючись до того ж Горохова.

Як результат, наше знання у світлі сучасних технологій може виявитися заледве валідним і таким же полохливим, як і фігурки Дедала. Чи буде надійніше покластися на GPS? Мабуть, що так. Але якщо воно схибить? Якось, покладаючись на навігатор, мої колеги потрапили в таку місцину поблизу Києва, з якої потім довго вибиралися. Або ж, якщо хтось заплановано внесе відповідні “поправки” у систему? Що ж

тоді станеться з нашим знанням, повністю залежним від екстракорпоральних алгоритмів у вже не так далекому майбутньому — не так важко здогадатися. Так Платон підняв проблеми, які залишаються актуальними й до сьогодні, вимагаючи свого вирішення.

Аристотель versus Платон і процес пізнання

Платон, прагнучи узгодити твердження Геракліта й Парменіда, стверджував, що попри змінність усіх речей, дещо є постійним. У його випадку це — форми, чи ідеї, що існують окремо й незалежно від всього іншого. Саме вони — ідеальні й незмінні, від них, як від взірців, все інше отримує свою форму; натомість, все решта, тобто окремі речі — змінюються. Тому й називають Платона і його вчення ідеалізмом, на протипагу до матеріального світосприйняття досократиків.

Платон намагався узгодити теорії про постійність і відсутність руху, однак, як цей рух, чи ця зміна відбувається, Платон не вважає за потрібне пояснювати, хоча питання залишалося

відкритим: адже ніщо не породжується з нічого, що помітив ще Парменід, тому й нерухоме не може привести себе у дію. До вирішення цього питання долучився кращий учень Платона, Аристотель, народжений у заможній родині, що проживала у місті Стагіра, звідки він й отримав своє друге ім'я — “Стагірит”. “Платон — друг, але істина дорожча” — вислів, який відомий багатьом. Що ж було не так для Аристотеля? як він бачив устрій всесвіту? Аристотель приймав доктрину Платона про ідеї лише частково. Погоджуючись з існуванням форм, чи ідей, Аристотель заперечував окреме їх існування. Існують форми лише там, де вони прикладаються: тобто — в речах.

Таким чином, учень Платона значно зменшив значення форм, чи ідей для світосприйняття, хоча й не усунув їх повністю, а лише прирівняв до матеріальної частини речей, зробивши ці дві частини практично рівноправними: саме тому називаємо Аристотеля реалістом, оскільки він побачив річ (лат. res) як укладену з форми і матерії, що складає сутність речі. Саме це становило основу його вчення.

Стагірит, як годиться, оскільки ніщо з нічого не виникає, засновуючись на вченні свого учителя, випрацював інший спосіб узгодження теорій про постійний рух (Геракліт) і повну його відсутність (Парменід). Доктрина Аристотеля обертається довкола концепції субстанції, можна сказати також “підстави” чи, властиво, гіпостазису, як говорив сам Аристотель, тобто поєднання форми і матерії, яке називаємо “гіломорфізмом”. Виділення двох критеріїв, тобто форми і матерії, тягне за собою інші паралельні критерії, які таким чи іншим чином співвідносяться із основними: тобто, матимемо пари корелятивних термінів, які описують одну й ту ж річ у різних планах. Докладніше про це — в іншому дослідженні [Содомора 2010]. Такими є поняття дієвості й спроможності. Форма є дієвістю речі, матерія — спроможністю, тобто має здатність бути чимось, однак не може зробити цього без форми. Прикладом такого поєднання є душа й тіло: перша є формою, тобто дієвим чинником; друге є матерією, тобто без форми не матиме належного існування. Так стається, коли людина помирає — тіло залишається без душі, мертве.

Звідси висновується й поняття зміни, як її бачив Аристотель. Відповідно до гіломорфної теорії, існує два види змін: підставова і випадкова, чи субстанційна й акцидентна. Для докладного пояснення процесу зміни Стагірит випрацював перелік десяти категорій буття. Тобто, все буття поділяється відповідно до способу існування: у собі або у іншому. У собі існує підставове буття, або іншим словом — субстанція; випадкове, чи акцидентне буття існує в іншому, а саме — в іншій субстанції. Субстанція (чи підстава) є однією для речі, категорій випадковості є дев'ять. Зміна може стосуватися цих двох понять у відповідний спосіб і з відповідними наслідками.

Випадкова зміна може бути кількісною чи якісною: наприклад, якщо хтось набрав ваги, то матимемо справу з кількісною зміною, а якщо хтось опанував нову мову, матимемо справу з якісною зміною. Натомість, якщо хтось “віддав Богові душу”, то сталася непоправна підставова, чи субстанційна зміна: йдемо прощатися з “тілом”, тобто матерією, яка щойно припинила своє існування як людини, тобто поєднання душі й тіла, тобто форми й матерії.

На цьому положенні засновується усе подальше вчення Аристотеля і його відмінність від доктрини свого власного вчителя — зокрема й щодо того, як ми вчимося, чи здобуємо знання, тобто змінюємося, а отже — рухаємося. Якщо для Платона пізнання всесвіту засновувалося виключно на пригадуванні, то для Аристотеля це не так. Адже, оскільки форма для нього не має вирішального значення, тому набуває чинності лише у поєднанні з матерією. Тому й до поняття вродженості знання Стагірит ставився скептично, віділяючи основне місце у процесі здобування пізнання досвідіві, який отримуємо від чуттєвого сприйняття матеріальних речей.

Тож Аристотель був справжнім реалістом у цьому плані — пізнання для нього залежало від довколишніх речей. “Нічого не існує у мисленні, чого перед тим не було у відчуттях” — підставова теза, висловлена у творі “De Anima” (3, 18). Його доктрина також знайшла продовження у наступників, прислужившись до поєднання інших, на перший погляд цілком несумісних речей. Продовжуючи традиції свого учителя, Аристотель заснував школу в Афінах,

яка проіснувала до III століття. Школу називали “ліцеєм” (назва походить від храму Аполлона Лікейського), а учнів — “перипатетиками”, оскільки Аристотель любляв прогулюватися, повчаючи.

Прокл: останній спалах античності

Геракліт, вважаючи, що все перебуває у постійному рухові, як одну із форм, чи виявів руху бачив не що інше, як війну: не тільки він так думав, як побачимо далі [Lazar 2017]. Війна у різних її виявах є центральним началом для Геракліта, оскільки є необхідною передумовою поставання взагалі будь-чого.

Війна не лише є началом усього, але й керує всіма речами: тому вона є гармонією, а то й навіть красою. Війна відбувається всюди й повсякчасно: не лише між людьми, але й між іншими нерозумними й неодушевленими створіннями, в такий спосіб породжуючи гармонію між речами.

Для Геракліта, це є не лише фізичним чи метафізичним процесом, але й етичним і епістемологічним: для процвітання людини

необхідна не безцільна жорстокість, а задіяність у прогресивній боротьбі. Саме це й трапилося з Грецією. У 146 до Христа році, в результаті Ахейської війни Коринт врешті зруйнували, греки остаточно втратили незалежність, почалася так звана “римська ера” в історії Греції. Це й послужило початку відходів грецької мови на вторинний план, на периферію імперії.

Перехід філософської думки від греки до латини є складним етапом, який виливається у перехід від античної філософії до середньовічної. У цей час відбулося багато визначних подій, які справили вплив на розвиток подій і на шлях, який обрала Європа. Саме у цей час відбувалося заснування християнських засад на базі позицій Платона, а відтак — й Аристотеля. Можна виділити три основні вихідні позиції переходу від греки до латини.

Першим, хто спричинився до переходу, був Порфірій, що виніс на поверхню суперечку про універсалії, яка продовжувалася дуже довго [Deeely 2007], Наступним був Боецій, уже латинянин, що впровадив різницю між перехідним (трансцендентним) та буттєвим (онтологічним) стосунком. Докладніше про це —

в іншому дослідженні [Содомора 2010: 21]. Третім був Августин (354-430), який говорив про ідею знака (semeion) та про поділ буття на природне й культурне — вже тільки латиною. Згодом основні тенденції цього періоду продовжували розвиватися у працях наступних філософів доби середньовіччя. У “Сповідях” Августин говорить про свою нецікавість до вивчення греки [Августин 2008] та про те, що він вивчав неоплатоністів у латинському перекладі. Однак, це не слід вважати переконливим доказом того, що Августин, будучи високоосвіченою особою, не знав грецької мови, яка звідусіль його оточувала, про що говорять і дослідники [Brown 200]. Але важливо не це, а те, що саме завдяки Августинові величезний період філософської думки отримав назву “латинського”.

Однак, як у випадку із досократиками, історичні періоди не узгоджуються з часовими й тут. Прокл (412-485), один з найвідоміших неоплатоніків, написав кілька коментарів на твори Платона. Показово, що мислитель працював вже цілком в інший час, в іншу епоху, після Августина: однак, зараховуємо його до античного періоду, а не до латинського, як

Августина — і не лише через грецьку мову, яка є визначною в плані поділу на періоди, але й за його підхід до осмислення світу. Платонів “Кратил” є ключовим у підході до питань емпіризму й нативізму, оскільки розглядає питання утворення мови. Дві протилежні позиції, природність і домовленість, отримують своє пояснення у Прокловому “Коментарі” до цього діалогу, тому докладніше розглянемо, як неоплатоніки дивилися на питання вродженого й набутого пізнання і їх співвідношення. “Коментар” до Платонового “Кратила”, властиво, є працею двох неоплатоніків, як видно з твору, тому більшість параграфів грецького тексту починаються з “hoti”, тобто “що”, передбачаючи ширше значення: “Прокл говорить, що...” чи якимось так. Ця деталь пропущена в українському перекладі, який готується до виходу у світ — оскільки, по-перше, важко було логічно пов’язати такий початок із наступним текстом, а по-друге, введення цілого додаткового речення у текст перекладу ускладнювало б прочитання й без того непростого тексту. Подібне вирішення маємо й в іншомовних перекладах цього твору. Наприклад,

англійський інтерпретатор Прокла [Proclus 2007] задовольняється лапками на початку кожного параграфу.

Справа в тому, що учень Прокла, як про це говорить Паскаль у виданні творів Прокла [Proclus 1908], вів конспект лекцій за вчителем. Прокл, афінянин, написав кілька інших обширних коментарів на діалоги Платона (про це докладно говорить Томас Тейлор) і його учень, чи якийсь інший невідомий неоплатоніст Александрійської школи, оформив і видав їх, як виглядає із тексту.

Не вдалося в українському перекладі відтворити також гекзаметр уривків, які цитує Прокл, складним і дискусійним питанням є переклад термінів, тому часом у дужках латинкою подано грецьке слово, а для увиразнення українського тексту подекуди виникала необхідність вставляти слова у квадратних дужках. “Коментар на “Кратила” розглядає головним чином два питання: мовна теорія і теологічні дискусії, що базуються на етимології імен богів, — ці й інші питання взаємопов’язані з різних причин.

Прокл сприймав Платона не так, як ми. Він не поділяв творчість філософа на три періоди, а дивився на всю його творчість разом: це надало йому можливість систематизувати усі твори і випрацювати систему теології Платона. Насамперед, Прокл звертає увагу на доктрину епістемології (абстракція / реколекція), мова (Кратил / Про тлумачення), метафізика (першоначало). Не зважаючи на те, що платоніки не полюбили інновацій [Helmig 2015], все ж те, що читаємо у неоплатоніків, значно відрізняється від того, що писав Платон, як-от поєднання руху й постійності. Вирізняє Прокла з-поміж інших неоплатоніків, проводячи ще більшу різницю між Афінською й Александрійською школами, неприйнятність позицій Аристотеля, які суперечать доктрині Платона.

Наприклад, неоплатоніки традиційно виділяли шість причин (на відміну від чотирьох Аристотеля: формальна, матеріальна, дієва, кінцева): прагматична, кінцева, дієва, інструментальна, формальна, матеріальна. Причини у розумінні Аристотеля стосуються виключно пояснення процесів у так званому “підмісячному” світі: якщо підмісячний світ

характеризується постійною змінністю (а вона відбувається відповідно до чотирьох причин), то понадмісячний світ для Аристотеля повністю незмінний.

Для платоністів, матеріальна і формальна причини є всього лиш інструментальними причинами. Тому для розуміння причиновості, як стверджує Прокл у “Елементах теології”, необхідно слухати Платона, вивищуючись до сфери трансцендентних Форм. Тож, не зважаючи на однакову термінологію, неоплатоніки і перипатетики по-різному сприймали причиновість, хоча інші неоплатоніки (Аммоній, Симпліцій), навпаки, прагнули поєднати дві доктрини.

Як годиться, у своїх творах Прокл опирається на попередні джерела: Гесіод і Гомер, з одного боку, як репрезентація міфології, а також — Орфей і Халдейський оракул, з іншого, як репрезентація теологічних систем. Це — первинні дофілософські джерела, які Прокл цитує на підтримку своєї інтерпретації Платона, не зважаючи на те, що Платон не приймає Гомера.

Ці джерела представляють первинну форму містичного, міфічного і поетичного розуміння світоустрою і світовиникнення. Прокл вважає їх джерелом комунікації між божественним і смертним: очевидно, притримуючись античної традиції, хоча жив далеко не в часи античності. Читаючи “Коментар”, поринаємо у значно глибший світ міфології, аніж бачимо його у Платона, та й навіть в античних поетів, Гомера і Гесіода, яких часто цитує Прокл: за міфами стоїть щось значно більше, аніж божі походеньки і позашлюбні стосунки [Chlup 2012: 125-7].

Поєми Гомера і Гесіода сягають приблизно 9-8 століття, Халдейські пророцтва є значно новішими творами, а Орфічні поеми були укладені приблизно в 2 ст. AD, все ж вони вважаються античними джерелами (хронологічні рамки не завжди узгоджуються з історичними). Тому саме з цим матимемо справу, читаючи Проклів “Коментар” і не потрібно дивуватися, що цей твір є значно складнішим для розуміння, аніж сам діалог “Кратил”: так Прокл дає нам можливість відчути, якщо не досягнути всю глибину і потугу системи Платона. Дещо з цього,

зادля демонстрації складності підходу, маємо тут. Прокл розрізняє три сфери вищих буттів: *poetos* (intelligible), чи умоглядне, як подано у перекладі, тобто об'єкт діяльності розуму; *noeros* (intellective), чи розумове буття, тобто те, що здійснює розумову діяльність і *poetos-noeros* (intelligible-intellective), чи умоглядно-розумове, що міститься між ними, докладніше див. [Mariev 2017]. Ці три онтологічні рівні відповідають тріаді Буття, Життя й Розум. Стосунок між цими трьома речами є началом поєднання причин із наслідками, тобто стосунків незмінності, походження і повертання, про що часто йдеться у тексті “Коментаря”, однак докладніше про це Прокл говорить у “Елементах теології”.

Деміургія, божа дієвість, відповідає розумовій (*noeros*) сфері; світ ідей є чисто умоглядним (*poetos*) світом, позбавленим чуттєвих вражень, який можна осягнути лише умоглядно [Peters 1967] — тобто так, як існують ідеї [Taylor, 2016]. Виявляється це в тому, що Прокл поєднує три теологічні системи: Платонівську, Орфічну і Халдейську. Хронос, “час” (не плутати з Кроносом), за Орфічною

системою, є аналогічним до “Єдиного” за неоплатонічною і “Невимовного” за Халдейською, після цього є умоглядний (noetos) порядок богів, далі — умоглядно-розумовий, а відтак — розумовий (noeros); потім є понадкосмічний рівень, далі — понад- і енкосмічний, і врешті — боги енкосмічного, чи чуттєвого світу.

У цій сфері містяться кола Того Самого й Іншого, що є, відповідно, сферами непорушних зір (Того Самого) і планет (Іншого). Їх створює Зевс із восьми різних пропорцій Душі. Перше стосується кіл Того Самого, або небесної сфери, а сфера Іншого стосується обертань Сатурна, Юпітера, Марса, Сонця, Венери, Меркурія і Місяця — семи небесних тіл. Щодо числа “сім”, поняття гармонії, а також, як це стосується укладу душі, справедливості й Аполлона, докладно описує Томас Тейлор [Proclus 1792: 97]. Людські душі сходять на Землю через ці кола, — так музична гармонія безпосередньо впливає на людську душу. Це — підставові поняття, якими оперує Прокл у “Коментарі”, однак докладніше про це читаємо в інших дослідників [Dodds 1992].

Прокл, як і решта неоплатоністів, часто посилається на тексти Халдейських Оракулів: з перекладом та інтерпретацією цих уривків виникають особливі труднощі, і це — зрозуміло. “Халдея” — термін, який греки використовували для Вавилону (транслітерація Ассирійського “Khaldu”), а “оракули” — збірник філософсько-духовних текстів приблизно 3-6 століть. Вважається, що збірник уклав Юліан Халдейський, або його син, що правдоподібніше, який служив у Римському війську впродовж баталій Марка Аврелія, про що Прокл побіжно згадує у тексті, говорячи про одкровення. Оригінальні тексти, які, можливо, мали форму містичної поеми, вважаються втраченими, до нас дійшли лише фрагменти цитат і коментарів неоплатоніків, звідси — й один аспект складності тлумачення.

Згідно з Оракулами, Первинний Батьківський інтелект є початком еманациї, а від нього походить Другий інтелект, Деміург, який утримує всесвіт і себе самого. У рамках Першого інтелекту жіноча сила, Гекате, породжує Душу світу, а відтак найнижчою є матерія, створена Деміургом. Від Душі еманує
Природа, керуючи

підмісячним (вже згадувалося вище) царством, від Природи походить Доля, від якої залежить нижча частина людської душі.

Мета існування полягає в очищенні нижчої частини душі від “обтяження”, яке передбачає Природа, в досягненні спасіння, яке полягає у сходженні вгору крізь небесні сфери, упродовж якого душа позбувається вантажу і стає чистим розумом. Прокл, наслідуючи Платона, переконаний, що душа містить усе знання (logoi) активно, а не пасивно, як говорить Аристотель. У “Коментарі” (61) Прокл говорить, що душа не є “чистою дошкою”. Цю ж думку Прокл продовжує і в інших творах [Helmig 2012]. Тому мислитель вважає, що математичні науки не можуть походити від чуттєвого світу шляхом абстракції: досконале не може походити від недосконалого.

Тож математичні одиниці апріорно містяться в інтелекті як логоси, їх ми можемо досягнути завдяки пригадуванню (позиція Платона, висловлена у “Меноні”) як універсальні концепти. Також, душа містить “символи”, які відповідають божим початкам усього буття: завдяки цим символам речі на різних рівнях

поєднуються у ряди чи “насліддя” відповідно до того начала, від якого залежать. Так Прокл виходить на проблему мови у “Коментарі”, стверджуючи, що мова є важливим засобом у сходженні до божого буття.

Під світом умоглядної тріади Отця, Гекате і Розуму розміщуються три світи — емпіричний (тобто “вогненний”), ефірний і речовий. Вторинний деміургічний розум представляє божу силу в емпіричному світі, третій розум представляє божу силу в ефірному світі. Речовим світом керує Квітка Вогню. Михаїл Пселлюс, візантійський монах, у “Коментарі на числа” говорить, що Оракул джерелом всього вважає Єдине і Добро [Lewy 2011: 72], а це поєднується з християнською традицією: згодом Пселлюса звинуватили у покиданні Христа заради Платона. Також Геракліт певним чином працював у руслі Халдейської традиції, окреслюючи Єдине як Невимовне, про що говорить і Прокл. Порфирій, Ямбілік і Прокл писали коментарі на тексти Оракула, за що заслужили неславу серед християн: оракули аж ніяк не були християнського походження, оскільки догми, які

вони містять, дисонують із християнськими цінностями.

Іншими містичними текстами, на які спирається Прокл, є “Гімни Орфея”. Вся грецька теологія слугує началом для міфічної поезії Орфея. Теологія Орфея передбачає вище начало речей, вище від самого буття, яке не є подібним на жодне інше буття і є Невимовним. Це звільняє від необхідності надавати йому ім’я, що описує безсилля людського розуму: таку думку надалі зустрічатимемо в інших поколіннях мислителів. Платон описує це начало як Єдине і Добро: перше позначає трансцендентну простоту, друге

— об’єкт прагнення всіх буттів, оскільки всі буття прагнуть власного добра. Цю тезу розвиває згодом Тома з Аквіну у “Сумі теології”. Прокл у “Коментарі до Кратила” говорить, що Орфей надає ім’я кожному буттю, яке розміщується перед Небом, чи умоглядно-розумовим рівнем, а також і першопричині, проводячи аналогію: породження, чи невимовне перетворення світла від незмірного начала всього в усі речі. Прокл говорить, що де існує породження, там час має існування. І саме так потрібно розуміти теогонію Орфея — тобто Хронос, “Час” (не Кронос).

Третім автором, якого цитує Прокл, є Гомер. За Гомером, Ніч (νυξ) є найбільшим божеством, оскільки її шанує навіть Зевс, і з неї постають як боги, так і люди. Тобто генеалогія богів, за Гомером, починається з Ночі. Відповідно до Халдейських теологів, Ніч існує на вершині умоглядно-розумового порядку (noetos kai noeros), (intelligible and intellectual). Платон у “Федрі” називає цей порядок “понаднебесним” місцем — саме там розміщується істина. Орфей, говорячи про Ніч, стверджує, що “вона посідає істину богів”, а також пророкує богам. Завдяки позбавленню кольору, Ніч, за Платоном, розміщується понад небесним царством, а з огляду на позбавлення форми, вона розміщується понад порядком Циклопів (тріада циклопів складається з Бронтів, Стеропів і Аргів), які є першоначалами і причинами усіх форм, що існують всюди. Оскільки Ніч розміщується в умоглядно-розумовій сфері, Гомер називає її “швидкою”: цей епітет стосується умоглядного і в Халдейських оракулів. Докладніше про це говорить Прокл в інших працях [Sorabji, Baltzly 2006].

Прокл написав доволі багато праць: учні стверджують, що він писав по 700 рядків тексту щодня. Докладно опис праць подає Т. Тейлор [Proclus 1792: 34-8]. Важливим твором для зрозуміння “Коментарів” є “Елементи теології”, один з найбільших творів мислителя. Твір містить двісті десять тверджень із докладними доведеннями. Починає Прокл із понадсутнісної єдності, відтак продовжує божественними причинами і завершує самозрушуючими діяльностями душі. Філософ оперує термінами, які увиразнив Аристотель, як-от дія, спроможність, причина: “Кожен інтелект знає у дії те, що він розуміє”, — стверджує автор і подає доведення твердження. Латинський переклад твору здійснив Патриціус, працю було опубліковано у 1583 р. у Феррарі.

В “Елементах теології” Прокл говорить, що усі буття походять від однієї причини. Пояснює він це наступним чином: “або не існує причини буттів, або причини усіх скінченних буттів обертаються по колу, або існує нескінченна кількість причин. Якщо одна річ є причиною іншої, то попередня підстава сутності ніколи не припиняє свого поступу. Але, якщо не

існує причини буттів, то не буде порядку речей — ані щодо першого й наступного, ані щодо вдосконалюючого і досконалого, ані активного і пасивного, ані не буде жодної науки про буття. Якщо ж причини обертаються по колу, то та сама причина буде і первинною, і вторинною, і сильнішою, і слабшою.

Причина є визначнішою, аніж усі додаткові природи, які вона спричинює: і що більша кількість посередників, тим більшою є причина. Якщо є нескінченна кількість причин, коли одна завжди походить від іншої, то на такій підставі не може існувати науки, адже не існує науки про нескінченне. Тому, якщо необхідно повинна бути причина у буттів і причина відрізняється від спричиненого, то існує первинна причина буттів, від якої, як від кореня, усі часткові походять. Тому й велика кількість є вторинною щодо Єдиного” (перекладено за англійським виданням творів Прокла [Proclus 1792: 327]).

На прикладі уривку видно, що, хоча Прокл далеко не був схоластом, все ж і системність викладу, і використана термінологія дуже подібні до стилю Святого Томи, який

приблизно в такий самий структурований спосіб викладатиме свої думки майже через тисячоліття [Тома з Аквіну 2010]. Так стиль грецької мови IV століття далеко відійшов від стилю класичної греки, спричинившись до формування стилю схоластів. Не зважаючи на різні (подекуди суттєві) моменти розходжень, предметом опрацювань була форма божого (згодом Божого) існування, що й стало основним предметом схоластики [Vos 1992: 120-5]. Тому й мова є подібною, тому й складність полягає головним чином не у синтаксичних конструкціях, що є особливістю класичної греки (і латини), а у лексичній інтерпретації тих чи інших термінів. Платон висловлювався доволі доступно, як бачимо у порівнянні з текстами Прокла. Саме тут відбувався перехід від класичної античної філософії до схоластики — завдяки поєднанню платонізму й аристотелізму, що й здійснювали неоплатоніки. Мабуть, найважливішою працею в контексті “Коментаря на “Кротила” є Проклова “Платонова теологія” у шести книгах. Прокл зібрав у єдиній праці й систематизував всю теологію Платона, яка, як знаємо, розсіяна по

усіх діалогах і ніде не подається цілісно й докладно. Можемо умовно назвати цю працю Прокла “сумою поганської теології”, на зразок праці Томи з Аквіну. Неоплатонік систематизує і подає виразні докази для кожного твердження, обґрунтовуючи позицію Платона і свої аргументи, на зразок попередньої праці, у стилі майбутніх схоластів. Прокл виводить усі божественні ряди, починаючи від Невимовної єдності, поєднує їх посередніми божествами, як бачимо також й у нашому діалозі, а відтак, проводячи нас через всю градацію начал, доводить до їхнього начала, від якого вони вийшли і до якого стремлять. Про це ж згодом говоритиме й Тома з Аквіну у “Сумі” (I, 2), що кожне створене Богом буття стремить до нього [Тома з Аквіну 2010: 35].

Прокл аж ніяк не був послідовником християнських доктрин, оскільки у його доробку маємо навіть працю “Вісімнадцять аргументів проти християн”: одним із аргументів Плотина є доказ про вічність світу, на противагу до християнської доктрини про його створення. Та й в “Коментарі” маємо місце, де Прокл висловлює своє негативне ставлення до нової релігії

(параграф 125). Але, як і в попередній праці, тут присутнє поєднання не лише з аристотелізмом, послідовником якого був Аквінат, але бачимо спільні точки дотику із християнським вченням

— очевидно, зовсім незаплановані, зумовлені пошуком єдиної істини, яка є спільною для усіх.

Гегель, згадуючи у своїх лекціях про Прокла, говорив про нього як про кульмінаційний етап неоплатонізму, який мав незмірний вплив на християнство — однак, не безпосередній, а насамперед через Дамаскіна, Діонісія і арабську “Книгу Причин” [Dodds 1992]. Щойно згаданих авторів широко використовує Тома з Аквіну для підтвердження своїх аргументів у “Сумі”. А до того ж, у своєму “Коментарі” до “Книги Причин”, у передмові, Тома спростовує усталену думку, що ця праця належала Аристотелеві, вказуючи натомість, що книга походить від “Елементів теології” Прокла.

Не зважаючи на неприязнь неоплатоніків (і зокрема Прокла) до християн, докладно і неупереджено вивчаючи перший український переклад “Коментаря до “Кратила”, читач навіть неозброєним оком побачить велику кількість речей, які співзвучні власне з християнською

доктриною. Насамперед, це концепція Слова (параграф 53, 185), непізнаваність найвищого Начала (96, 115, 135), триєдиність божої природи (134) та багато іншого, з першого погляду навіть непомітного, як-от переродження і регенерація, про яку часто говорить Прокл у контексті трьох теологічних систем. Дещо про це маємо й в українському опрацюванні [Єрмоленко 2011]. Ця тема могла би бути предметом значно більшого і ґрунтовнішого дослідження.

Предметом іншої, не менше цікавої праці, може бути дослідження співдії понять гармонії, музики і математики у Прокловому трактуванні в “Коментарі до “Кратила”. Питання отримало значне висвітлення у праці Томаса Тейлора “Філософські і математичні коментарі Прокла”, однак на матеріалі інших праць Прокла. Зокрема, цікавим є поняття точки у геометрії, про що говорить Прокл у “Математичних коментарях”, визначаючи точку як те, що не має частин [Taylor 1792: 114]. Концепція була важливою передумовою до відкриття поняття нуля в математиці, якого на той час не було: у римській нумерації нуль відсутній. Тобто міфологічне світосприйняття, його складність

i

точність вилилися згодом в осмислення світу в іншому плані.

Так бачимо, що теологія, яку komponує Прокл, поєднуючи три теологічні системи, кожна з яких має різні рівні сфер, є встановленою структурою, у якій на превербальному рівні апіорно співіснують різні буття, створюючи первинну систему. Відтак, у цьому контексті найменування є вторинною системою модулювання, оскільки відображають усі сили богів. Згодом Томас Себок, американський науковець, стверджуватиме, що мова є “вторинною системою моделювання, яка надає людям можливість помножувати первинні форми до нескінченності” [Sebeok, Danesi 2000: 108].

Як бачимо з “Коментаря”, Платон говорить про різні імена одного й того ж буття у різних народів (параграф 33), тому мова є невід’ємною від контексту культури, і навпаки: жодна культура не може існувати без мови. До того ж, мова, будучи вторинною системою моделювання, може відображати структуру культури [Chang 2003: 4], у даному випадку — релігії. Як стверджують деякі лінгвісти, прибічники нативістичних теорій розвитку мови,

комунікативна функція мови далеко не є основною [Chomsky 2002]: комунікують між собою і тварини, однак у них немає мови.

Ноам Хомський, американський лінгвіст, вважає, що мову, з огляду на її складність, неможливо вивчити без вроджених задатків: необхідний, так би мовити, “біос”, попередня “програма”, чи “універсальна граматика”, як називає її Хомський, на яку вже згодом нашаровується часткова граматика кожної окремої мови. Тобто це, по суті, є сучасним продовженням теорій Платона, Декарта й інших мислителів. З іншого боку, прихильники емпіризму стверджують, що навіть тварин можна навчити мови, тим самим провокуючи жваві дискусії, що часом заходять далі, аніж словесні суперечки [Maran, 2010: 320]. Тому крапку над питаннями, які підняв Платон, ще далеко не поставлено.

З погляду зіставлення Платонового “Кратила” і Проклового “Коментаря” важливим є питання мовної природи з погляду емпіризму й нативізму. Платон, вважаючи загальні форми основними, навчає завдяки окремим образам, як-от ткацький човник (що бачимо у діалозі).

Плотин пояснює, що човник є образом сили богів розподіляти загальне й часткове. Тобто, звичайна одинична річ містить за собою нескінченні божественні взірці. Метод аналогії (або алегорії) властивий для Платона не випадково: грецька міфологія постійно послуговується таким методом, а також творчість Гомера загалом побудована на зорових образах. Чому так? Насамперед — тому, що зорові й матеріальні образи простіші для сприйняття: навіть дітей у школі спочатку вчать рахувати на паличках, яблучках тощо, потім рахують цифри, що є абстрактнішим і загальнішим підходом, а відтак

— ще абстрактніші поняття входять в обіг математики, як-от букви. “Без геометрії не входити” — попереджував “привітальний” напис на дверях Платонової Академії. Чому так? У “Меноні” Платон доводить, що хлопчина апріорі не знає теореми Піфагора: однак, до правильної відповіді потрібно йти правильним шляхом. Абстрактність, яку маємо у геометрії й математиці (адже ідеальний трикутник існує лише в ідеї, але аж ніяк не на папері), є ідеальним матеріалом для тренування нашого

розуму, вважав Платон. Бачимо, що він не помилявся.

Проклів “Коментар” важливий з точки зору епістемології, поєднання систем Платона й Аристотеля: Александрійська школа асоціюється головним чином з Аристотелем і формальною логікою, Афінська — з Платоном [Westerink 2011]. Прокл докладно вивчав Аристотелеву логіку, діалектику й теологію під керівництвом Сиріана в Александрії. Показовим є те, що учні в Александрійській школі починали з вивчення елементів мови (“Категорії”, “Про тлумачення”, “Перша аналітика”), а відтак — переходили до прикладання цих елементів до вивчення дійсності як такої [Proclus 2007].

Це перегукується із так званим “Лінгвістичним переворотом”, коли математик Л. Вітгенштайн [McNally 2017] ствердив, що єдине, чим варто займатися — це філософія мови: Платон розумів це ще на світанку європейської цивілізації, а Прокл навіть поєднував мову з божественним началом. Саме тому як твір, так і коментар важливий для нас, попри багато інших своїх аспектів, у плані філософії мови, поєднання реальності з мисленням.

Ще одне питання потрібно розуміти, беручи до рук тексти, пов'язані з античністю — важливість міфології для усіх сфер діяльності. Усі міфологічні персоналії, від найнижчих і до найвищих, всі історії й родоводи були цілком реальними фактами для древніх греків і римлян. Саме тому міфи породили світові шедеври у літературі, малярстві, філософії тощо [Гесіод 2018: 15-18]. Але не тільки це.

У міфології є ще й інший, прихований аспект, про який говорив Томас Себок у неформальній дискусії щодо можливостей передачі знань наступним поколінням. У разі глобальної катастрофи, як-от ядерна війна, вогненні коні у невірних руках Фаетона чи всесвітній потоп, міф про який переспіває Овідій у “Метаморфозах” [Овідій 1985], всі набуті людством знання, разом із звичними, електронними, способами їх передачі, можуть бути повністю втрачені: і найкращий спосіб запобігти повній втраті, переконує Себок, — трансформувати знання у форму переказів, фабул чи міфів.

Мабуть, не даремно Платон так поважає міфологію, засновує на ній свою філософію,

ставиться до неї цілком серйозно, вважає її джерелом знань і шляхом до пізнання істини. Для нього, як і для багатьох інших його сучасників, міфологія була реальною основою, ґрунтом, на який можна було уже ставити нову науку, - таку, якою згодом стала Платонова наука для наступних мислителів, у тому числі й християнських: адже з нічого постає лише ніщо, як знаємо, усе потребує якийсь поштовх — той, що Аристотель називатиме Першорушієм, Тома з Аквіну — Богом, а сучасні астрофізики — Великим Вибухом

3. Схоластика і Модерн: передумови і наслідки

Традиційність і спадкоємність у процесі пізнання

З нічого — ніщо: аксіома, яку ствердили ще досократики. Про це говорить також й Аристотель, виводячи власну доктрину Першорущія, про це говоритимуть і наступні мислителі. Платон й Аристотель зробили ще одну неоціненну річ для загального розвитку Європи — саме вони створили перші навчальні заклади. Платонова Академія існувала майже тисячу років, аж доки не закрили її, мотивуючи такий крок шкодою, яку спричинює Академія християнству. Хоча, більшою мірою рішення було політично мотивованим: вчення Платона аж ніяк не шкодило християнству, цілком навіть навпаки. Платонова доктрина про єдине універсальне Добро слугувала базою й підставою для створення доктрини християнського Бога.

Згодом Святий Августин Блаженний поєднав християнські переконання з доктриною Платона. Для чого це було потрібно Августині? Справа в тому, що християнська

релігія на той час, яких триста років після народження Христа, була відносно молодою і потребувала обґрунтування — не лише зі сторони віри, але й зі сторони науки. Оскільки класична філософія на той час була єдиною наукою, на якій вибудовувалися підвалини майбутнього європейського суспільства, таке узгодження було необхідним з огляду на підтвердження цінності нової релігії. Августин успішно використав доктрину Платона, перебудувавши основні її позиції у руслі християнського світобачення.

Це виявляється у різних планах, про це існують різні дослідження [Mendelson 2018], але із загального контексту виділяється погляд Августина на процес пізнання світу. Будучи християнином, а кажучи докладніше — ставши ним, Августин мав можливість побачити світ через дві світоглядні призми: християнську і поганську. “*Si fallor — sum*”, “помиляюся — значить існую” — говорить мислитель, маючи на думці свої попередні, дохристиянські роки. Зауважмо, що Августин говорить це вже не грецькою мовою, а латинською: відбувся перхід

від греки до латини. Були для цього свої причини, були й відповідні наслідки.

Притримуючись позиції Платона щодо неважливості чуттєвого досвіду в процесі пізнання, Августин говорить про свого роду “просвітлення”, чи “ілюмінацію”, необхідну для пізнання: адже наш розум надто слабкий для розкривання істини. Теорія ілюмінації вважається повністю християнською, притаманна виключно середньовіччю, виключно Августинові. Для цього є очевидне пояснення. Оскільки Августин виховувався на Платоновому світосприйнятті, його підхід до теорії пізнання також відображає основні принципи платонівської системи. Полягає цей погляд у визнанні того факту, що людський розум постійно покладається на певну вищу допомогу в процесі здійснення звичної пізнавальної діяльності.

Ця допомога необхідно повинна бути понадприродною, оскільки не надається до буквального пояснення. Просвітлення можна прирівняти до Божої милості: як Божа милість діє у всіх інших речах, так просвітлення діє у пізнанні. На сучасному етапі можна скептично ставитися до цієї теорії, однак вона, по-перше, не

виникла безпідставно на голому ґрунті, а по-друге, слугувала підставою для створення інших важливих теорій, які отримали розвиток у всіх наступних періодах розвитку процесу розуміння.

Доктрина просвітлення, як і загалом підхід Августина до процесу пізнання, тісно пов'язаний з усією системою, яку випрацьовує Августин. В контексті доктрини просвітлення Августин говорить про метафору, тобто про інтерпретацію Біблії: говорити про сім днів створення світу можна лише у переносному, а не буквальному значенні. Тут же з цього висновується концепція часу в Августина, а відтак, оскільки Бог не живе з нами в одному вимірі, висновується проблема співвідношення Божого провидіння з вільною волею. Августин говорить, що люди, не зважаючи на Боже провидіння, несуть моральну відповідальність за свої вчинки.

З цього вибудовується теодицея — доктрина узгодження зла, яке присутнє у людських вчинках і добра, яке присутнє у Богові. Про це Добро говорив ще Платон. Так бачимо взаємопов'язаність поколінь і теорій, а водночас

— їхній розвиток і поступ у ракурсі поєднання

різних, часом несумісних на перший погляд доктрин, як-от поганської та християнської.

Августин не лише продовжував вчення Платона у науковому плані, але й у плані стилю творів: “Сповідь” вважається найчитанішим твором у царині філософії, і насамперед — через доступність викладу, яку віднаходимо й у діалогах Платона. Цього не знайдемо в працях інших мислителів, — як деяких попередників, так і більшості наступників Августина. Дуже швидко після нього філософія стає вузькоспеціалізованою наукою, не зважаючи на те, що й формально скеровується до загалу, як заявляли деякі автори. Із так званого “латинського” періоду наступним мислителем, який за величиною дорівнював би Августинові, був Тома з Аквіну: він також поєднував дві непоєднувальні речі — християнську теологію із доктриною Аристотеля. Так виник інший бік латинського періоду, і він кардинально відрізнявся від того, який представляв Августин.

Між Августином і Томою, не зважаючи на латинську мову, яка їх поєднує, лежить прірва так званих “темних віків”, упродовж яких практично нічого не відбувалося на теренах

Європи. Окрім того, за цих п'ятсот років повністю забули про Аристотеля: його праць взагалі не існувало в латинських перекладах. Усі теологічні студії, завдяки Августиніві, опиралися на Платона, тому й праці Стагірита взагалі не вважали потрібними. Однак, з у швидкому часі все змінилося. Альберт Великий, а за ним і його учень, Тома з Аквіну, спричинилися до революції у підході до світосприйняття: Аквінат вважав систему Платона недостатньою для підтвердження християнських доктрин. Праці Аристотеля, на погляд Томи, були значно надійнішим підґрунтям для осмислення і пояснення теології.

Впровадження Аристотеля у християнство було справжньою революцією в різних планах. Першою реакцією стало те, що Аквіната, відомого на той час мислителя й теолога, родичі закрили у замку за таку позицію, так що аж мусив втрутитися Папа, щоб його звільнити. Згодом прагнення нового взяло верх, але праці Аристотеля не були доступними у середньовіччі, їх забули разом з грецькою мовою за п'ятсот “темних” років. Тому для перекладу текстів Аристотеля було створено колегії, одна

3

них працювала у місті Кордоба — науковці перекладали Стагірита: при чому, як не дивно, не з греки, а з арабської мови, оскільки на Сході було багато прихильників вчення Стагірита. Відповідно, Аристотель повернувся у Європу, просякнутий різними близькосхідними ідеями, які були близькі тамтешнім мислителям — Аль Фарабі, Ібн Сінна (Авіценна у латинській вимові), Мойсею Маймоніду, юдейському мислителеві. Уже до кінця 12 ст. майже усі праці Аристотеля було перекладено таким чином. Якщо порівнювати з Августином, то цілком іншим, якщо й не протилежним був підхід Аквіната до епістемології, до проблеми пізнання. Якщо Августин вважав просвітлення необхідним елементом у пізнанні світу загалом, Тома з Аквіну, натомість, притримуючись Аристотеля, говорить: “нічого не існує у мисленні, чого перед тим не було у відчуттях”. Цю думку ми вже чули, її висловив Аристотель у “De Anima”, і Тома продовжує її у творі “De Veritate” (2, 3). Ніщо не виникає з нічого — тобто маємо справу з підходом, який кардинально відрізнявся від підходу Платона й Августина.

Знову ж, виступає проблематика, яку піднімали Геракліт і Парменід, Платон і Аристотель. Дує Августин — Аквінат продовжує цю ж проблематику вже в латинському періоді. Тобто, щось-таки міняється у цьому світі, але щось і залишається незмінним. Приблизно з такої очевидної речі Тома з Аквіну починає свої докази існування Бога: перший, очевидно, найважливіший доказ, від руху, починається ствердженням саме цього очевидного факту, а відтак переходить до логічного висновку, що ніщо не може зрушити само себе: Бог є непорушним першорухієм. Говорить Тома ось як: “Першим і найочевиднішим шляхом є доведення від руху. Достовірним-бо є і засвідчується відчуттями: дещо у цьому світі рухається. А все, що рухається, зрушується чимось іншим” [Св. Тома 2010: 39]. Тобто Аквінат, по суті, знайшов те, що шукав Аристотель.

Революція у підході до світосприйняття, — в часи Аквіната основним питанням, яке було на порядку денному в усіх мислителів, було питання існування Бога, — стала основою як для всієї Католицької Церкви, так, відповідно, і для

всієї системи науки, освіти й політики, оскільки Церква визначала на той час повністю все — що обертається, довкола чого воно обертається, що вивчається і як воно вивчається, хто править і як він править. Але невдовзі все знову зміниться.

Епоха розуміння

Загалом, Аристотель пояснює нашу можливість осмислювати всесвіт у дещо іншому плані й ширших термінах, аніж Платон — наш розум сприймає осмислювальну природу речі від самої речі, яку маємо перед собою, а не від її форми, що існує окремо від речі, як говорив його учитель. Це дещо ближче до нашого звичного способу світосприйняття, оскільки відходить від доволі містичного вчення східного християнства, основою для якого був світогляд платоністів.

Але наукова революція XVII століття, а також спосіб мислення, який узгоджувався з нею, знову ж повністю відхилив і Стагіритову концепцію сприйняття світу: великою мірою трапилося це з огляду на переосмислення процесу бачення у загальному, і зокрема — у значному поступі в галузі оптики. При чому,

відійшли схоластичної системи в освіті як представники нативізму (чи раціоналізму), так і представники емпіризму (прихильником якого був сам Стагірит). Згідно з новим підходом, світло відбивається від предметів і потрапляє у сприйняття ока. Відтак, цей рух світла спричиняє рух у мозку, завдяки чому виникають свідомі зорові чуття. Але як можна пояснити багатство світосприйняття, виключно покладаючись на органи чуття? Для цього Рене Декарт (1596-1650) у “Другій Медитації” викладає свій погляд на те, що чуття сприймають, а розум пізнає і розуміє на прикладі так званого “воскового носа” [Deely 2001].

Наприклад, якийсь кусень воску становить для нас набір всіляких можливих дійсних чуттєвих образів. Тож Декарт, будучи насамперед математиком, а вже потім — філософом, ставить питання: як ми розуміємо цей кусень у спосіб науковий — як щось безколірне, без запаху, без форми — але існуюче у спосіб, що підпорядковується математичним законам? Відповідь: ми апіорі посідаємо абстрактну й позбавлену чуттів ідею фізичного предмета, а вже чуття й сприйняття створює

можливість виповнити цю абстрактну ідею детальнішим випадковим змістом певної ситуації. Але власне саме розуміння, чи осмислення всього світу засновується на абстрактних ідеях. Знову ж, звідки ж ці ідеї походять? Відповідь — вони є вродженими. З цього моменту нативізм знову займає тверду позицію в науці, даючи можливість пояснити можливість процесу пізнання світу загалом, і великою мірою — завдяки апіорним ідеям.

Революційність мислителів у процесі розвитку європейського суспільства відіграла набагато більшу роль, аніж це виглядає на перший погляд. Наукова, чи беззбройна революція часто передувала вибухам і руйнуванням: старий світ ніколи не мав бажання відступати без бою в різних його виявах. Приклади цього бачимо наскрізно в усіх чотирьох “віках розуміння”: спочатку одних засуджували за переконання, що Сонце є палаючим камінням, а не богом, а згодом інших

— за те, що Земля обертається довкола Сонця, а не навпаки.

Насправді, проблема полягала у тому, що людям, як не дивно, важко покластися на силу

власного розуму, відмовившись від набору чуттєвих сприйняттяв, які, будучи простішими в осмисленні, насправді часто бувають оманливими і тому подають нам хибне уявлення про довколишність. Саме це мав на увазі Рене Декарт, говорячи “*cogito ergo sum*” — “мислю, отже — існую”: тим самим він повністю відкинув роль чуттів у процесі пізнання світу — як зовнішнього, так і внутрішнього.

Отже, тримаючи в уяві вималювану картину загального процесу розуміння, що склалася на той час, пам’ятаємо, що основою всієї системи науки і освіти була система Аристотеля, утверджена Аквінатором — схоластика, іншими словами. Слово на нашому ґрунті набуло доволі пейоративного забарвлення

— щось начебто сухе й заскорузле. Очевидно, це є великим перебільшенням: адже на початках схоластика певним чином також була революційним вченням — згадаймо, що Тому з Аквіну сприйняли вороже, коли він зважився запровадити Аристотеля у християнство. Мабуть, схоластика врешті зробила свою справу і мала піти з поля науки й освіти: без бою цього робити вона аж ніяк не хотіла. Саме на схоластиці

базувалася європейська освіта у часи Декарта. “Логіка” (чи радше “Аналітика”) Аристотеля була доведена до абсолюту — в ній неможливо зорієнтуватися пересічному читачеві без ґрунтовної попередньої освіти [Smith 2018]. Саме таку освіту отримав Рене Декарт, про якого насамперед говоримо як про математика, а вже потім — як про метафізика й мислителя.

“Все не так. Все неправильно”. У цьому й полягав Декартів метод “універсального сумніву”. Маючи сміливість “заквестіонувати”, чи поставити під сумнів повністю всю попередню систему, мислитель випрацював свою систему, яку згодом назвали “картезіанською” [Frankfurt 1962]. Важко щось коротко і змістовно сказати про таку постать, як Декарт, тому почнемо з кінця. Декартові влаштували пишну церемонію поховання, як жодному із мислителів

— подія, яка не мала аналогів у історії: адже навіть Аристотеля врешті покарали вигнанням з політичних мотивів — за те, що він був учителем Александра Великого. Очевидно, були причини на таке шанобливе ставлення до Декарта.

Помер він у Стокгольмі, де працював учителем Королеви. Відомий серед сучасників як

один з найбільших математиків, Декарт розробив цілком нову повну теорію природи — включно із живими створіннями, запропонував цілком нову, на відміну від аристотелівської, метафізику. Багато років опісля смерті його природну філософію широко вивчали, викладали і застосовували, скепричні аргументи для сумніву застосовуються до сьогодні. У вісімнадцятому столітті аспекти його доктрини були дуже впливовими, особливо — Декартова фізіологія у галузі процесу здобування пізнання.

Декарт поставив під сумнів усю теорію епістемології, яка базувалася на попередній системі Аристотеля й Аквіната, оскільки засновувалася на чуттях як основному джерелі пізнання. Очевидно, у світлі становлення геліоцентричної системи світу, тобто відмови від Птолемейсько-Аристотелівсько-Церковної системи чисто зорового сприйняття обертання Сонця довкола Землі, Декарт визнав неправдивість того, що подає нам хибну інформацію, у даному випадку — чуття й досвід.

Натомість, мислитель ствердив необхідність і унікальність людського Розуму як єдиного шляху до пізнання — на відміну від усіх

інших живих створінь, які ним не наділені, а тому є лише “машинами”. Така теорія не була позбавлена й своїх негативних сторін [Hatfield 2018], однак тут не будемо вдаватися в деталі щодо цього.

Не зважаючи на те, що мислитель фактично заперечив і відкинув усі попередні напрацювання, він зробив це у своєрідний спосіб. Заперечуючи роль чуттів у процесі пізнання природи речей, Декарт стверджував, що людський розум, чи інтелект здатен сприймати природу реальності завдяки чистому розумовому сприйняттю, позбавленому будь-яких зовнішніх, тобто п’яти чуттів. Це означає, що для отримання підставових метафізичних істин потрібно звертатися до наших внутрішніх вроджених ідей, включно з ідеєю розуму, матерії та нескінченного Буття, тобто Бога.

Таке пізнання можна здобути, покладаючись виключно на розум, незалежно від зовнішніх чуттів, оскільки вони можуть бути оманливими. Але про щось подібне уже говорили інші мислителі значно раніше — як-от Гіпократ, вислів якого про оманливість досвіду записаний у камені на львівській кам’яниці, а згодом ще

більше про це говорив Платон, оскільки вважав Ідеї основним способом буття, та й після нього

— Августин, говорячи про доктрину ілюмінації. Хоча й Декарта не назвемо платоністом, та все ж спільність бачимо наочно. Відходячи від схоластичного твердження “нічого не існує у мисленні, чого не існувало у відчуттях”, а також стверджуючи існування вроджених ідей, Декарт мимоволі продовжує розпочате Платоном. Мислитель вважав, що метафізика Аристотеля хибить вже у своїй підставі — у способі здобування знань із досвіду і тому не може вважатися правильною. Також, Декарт далеко не був останнім, хто говорив про щось, що є у нас вроджене.

За Декартом, якщо перед нами стоїть складне питання, для успішного вирішення потрібно розділити його на щонайменші частини, які надаються до вирішення. Тож, відповідно до схеми розумових здатностей, пізнання не виникає лише із розуму: необхідна також воля. Розум презентує певний зміст як істинний, але не стверджує його істинності, ані не заперечує її: ця функція належить волі. Тому є дві сили мислення

— розум (інтелект) і воля. Відповідно, фраза

“думаю, отже — існує” містить інтелект і волю: інтелект сприймає чи презентує зміст самого судження, а воля — стверджує чи заперечує його. Далі, щось повинно бути маркером істинності, тож мислитель у “Розмислах” ставить питання: чи існує Бог взагалі, а також, чи може Бог оманювати. Детально розглядаючи це питання, Декарт врешті стверджує, що існування Бога уподібнюється до існування трикутника: як трикутникові притаманно мати три кути, так Богові притаманно існувати.

До того ж, Бог є “непорушним фундаментом істини” — тим маркером, який не може хибити й оманювати; Бог є “першим, що пізнає розум” — тим відправним пунктом, від якого стартує усе людське пізнання; Божа доброта є гарантом того, що людський розум за умови правильного використання, тобто навіть у поєднанні з чуттєвим пізнанням, провадитиме до пізнання нових істин.

У четвертій “Медитації” Декарт говорить, що Бог, оскільки є повністю досконалий, не може оманювати — і це є метафізичною підставою для певності людського пізнання, коли воно сягає чіткої зрозумілої мети:

оскільки ніщо не виникає з нічого, Бог спричинює наше пізнання істини. Тож будучи Божим творінням і використовуючи свою свободу за призначенням, людина стає обмежено причетною до необмеженої Божої мудрості.

Але навіть потужний інтелект Декарта не всюди й не завжди може досягнути відповіді на поставлені питання. Далі, у шостій “Медитації” Декарт говорить про дуалізм — поєднання розумової і матеріальної субстанцій, з яких складається людина. Але тут виникає проблема, вирішити яку не зумів не лише Декарт, але й ніхто до нашого часу. Отож, Декарт був репетитором принцеси Елізабети. Не задавати питань учні можуть лише у двох випадках: перший, мало ймовірний, а то й цілком неможливий — коли учні абсолютно все знають і розуміють; натомість, другий трапляється значно частіше: коли учні взагалі нічого не розуміють і не знають — зрозуміло, що тоді й питати нема про що.

Тож принцеса, будучи десь поміж двома крайнощами, ближче до “золотої середини”, якось після заняття запитала у свого вчителя приблизно так: “Гаразд, Декарте. От ти говориш

про дуалізм, поєднання розумової й матеріальної субстанцій. А яким чином вони поєднуються в людині? Адже розум не має протяжності у просторі, а матерія — має?” Тут Декарт, розвівши руками, признався, що не має готової на це достойної відповіді. “Мабуть, Бог урядує стосунками між ними” — сказав мислитель. Тож бачимо, що тільки старанні учні задають питання, а навіть наймудріші вчителі не завжди можуть мати готову на них відповідь. Та й досі ніхто не може достойно відповісти на питання Елізабети — якби хтось міг, то, мабуть, створення штучного інтелекту було б справою цілком реальною. Поки що так не є — алгоритми здатні тільки накопичувати інформацію й аналізувати її, однак створити щось нове вони поки що не здатні: неможливо когось навчити того, чого не знаємо самі. Не знаємо й сьогодні, як взаємодіє матеріальне тіло і нематеріальна думка.

Вважаючи, що розум робить людину тим, чим вона є, Декарт сприймає чуття як підставу для помилок: якщо зануримо весло у воду, воно видаватиметься переламаним. Однак, насправді воно таким не є: тому те, що подало нам

неправдиву інформацію один раз, може підвести нас і вдруге. Поняття хибності матеріальної субстанції є основним для Декарта, а чільне місце у метафізиці займає, як і в Платона, поняття ідеї. Але ідея Декарта цілком не така, якою вона була у Платона: для Платона ідея була найвищим буттям в онтологічному порядку, для Декарта вона є найменшим. Для Платона ідея була найреальнішим буттям у всесвіті, для Декарта — найменше реальним. Відповідно до його онтології, маємо справу з субстанціями, атрибутами й модусами, які пов'язуються онтологічною залежністю: модуси залежать від атрибутів, атрибути — від субстанцій.

Природою мисленневої субстанції є думати, тому думання є основною ознакою мислення, тобто його атрибутом. Ідея, чи думка, є модусом думання, тобто ознакою, притаманною у деяких станах. Так само Декарт говорить і про тіло, яке є обмеженою субстанцією, а протяжність є його атрибутом; відтак, форма є модусом тіла. Якщо тіло є обмеженим, то й сприймає інформацію обмежено. Подібно й Святий Тома говорить, що людський розум не може охопити Божого існування — так само, як

око сови не може бачити сонячного світла. Розглядаючи питання ближче, людина не може, наприклад, чути звуків, які чує кажан — з уваги на анатомічну будову слухового апарату; не можемо відчувати запахів, як це можуть вовки чи собаки. Але ми маємо інші засоби для пізнання довколишнього світу, досконаліші від зовнішніх чуттів.

Декартова метафізика шукала відповідь на питання, яким чином людський розум здобуває пізнання: мислитель вирішив це, надавши вирішальне значення вродженим ідеям у процесі здобування знань. Декарт визнавав важливу роль чуттів у природній філософії, але суттєво зменшив їхню роль у порівнянні з тим, як їх сприймала епістемологія Аристотеля. Метафізичні першоначала, які пізнаються тільки одним-єдиним розумом, потребують абсолютної істинності; практичне знання щодо безпосередніх речей відбувається завдяки чуттям.

Але інші його сучасники вирішували питання кардинально по-іншому. Джон Локк, англійський мислитель, стверджував, що людина народжується “чистою дошкою”, а весь процес

пізнання засновується виключно на досвіді. Згодом англійський емпіризм здобув доволі широке визнання серед епістемологів.

Емпіричні теорії в контексті поняття свободи

Виникнення новаторського феномену Локка вписано у тісний Європейський контекст і було б неможливим без усіх “pro-” і “contra-”, на підставі яких мислитель зробив переворот у стосунках людини й спільноти. Тому, щоб зрозуміти причини виникнення того чи іншого явища, тієї чи іншої особистості, потрібно бути обізнаним з історичним тлом і соціальним контекстом, з передумовами, які зумовили такий розвиток подій. Щодо цього для нас не так важливі формальні дати, які небагато можуть нам показати: набагато важливіше уявляти собі відповідне середовище, у якому зростали, виховувалися і творили ті чи інші люди. Отож, Джон Локк (1632-1704) народився у той сам рік, у який вийшов друком “Трактат про знаки” Джона Пуансо — праця, яка підсумовувала схоластичну філософську традицію, починаючи

від Св.Августина Блаженного і аж до Св.Томи з Аквіну. Було йому п'ять років, коли вийшов друком Декартів “Дискурс про метод” — один з найвпливовіших творів у модерній філософії, дуже важливий для розвитку природничих наук. Дев'ять — коли вийшли “Медитації про першу філософію”; Локкові було вісімнадцять, коли Декарт помер, а Франція справила йому пишний похорон з усіма почестями за державний кошт — унікальна подія в історії філософії. Тож Локк зростав у контексті бурхливого розвитку філософської думки, який поєднувався з формуванням природничих наук.

За свого життя філософ мав можливість спілкуватися з людьми, які стали легендами для наступників — поетом Джоном Драйденом, лордом Ентоні Ешлі Купером, видатним англійським політиком періоду інтеррегnum (між королями), Ісаком Ньютоном та іншими видатними діячами науки, культури та політики. Отримавши блискучу освіту в престижній Вестмінстерській школі у Лондоні, Локк вподобав собі професію лікаря. Все, що він спостерігав і з чим стикався, засновувалося на чуттях: дарма, що такий погляд не узгоджувався

з новітнім шляхом, який рекомендував Декарт, що полягав у зверненні виключно до думки, лишаючи досвід і чуття осторонь.

Не знаходив нічого цікавого Локк і в тематиці занять у тогочасних навчальних закладах, що базувалися на системі Аристотеля, дарма що вся тогочасна освіта базувалася на схоластичній системі, яка була “християнізованим аристотелізмом”. Тому Локк випрацював свій погляд на книгу природи. Цей погляд полягав у ствердженні вирішальної ролі досвіду у процесі пізнання людиною світу й отримав оформлення у праці “An Essay concerning Humane Understanding” (“Есей про людське розуміння”). Як бачимо, слово “людське” у назві твору має таке написання, яке було прийняте у часті Локка: тобто, англійська мова не була такою, яку маємо сьогодні, але докладніше про це — згодом у належному місці.

Отже, Локк відкидає Декартові теорії про вроджені ідеї, від яких отримав свій початок модерний раціоналізм, натомість утверджуючи течію, яка отримає назву “емпіризм”. Чи це був правильний погляд, чи ні — не намагатимемося відповісти: скажемо лише, що як попередня, так і

вся наступна історія філософії, як модерної, так у значній мірі пост-модерної, є результатом розвитку цих двох напрямків виникнення людського пізнання. А як говорив французький філософ Етьєн Жильсон, історія для філософії є тим, чим є лабораторія для науки [Deely 2001: 585]. Тобто, дискусія обертається довкола того, чи щось є у нас вроджене, апіорне, чи усе, що ми знаємо, здобує із досвіду й чуттів, тобто апостеріорне, і як це все співвідносяться. Як-от, якось запитали одного чоловіка, чи він вміє грати на скрипці, той же відповів: “не знаю, не пробував”... Чи цілком він був не правий? Чи всі, хто не пробували грати на скрипці, однаково “не вміють” грати? Чи, можливо, хтось-таки вміє краще за інших — апіорно.

Згодом Імануїл Кант намагатиметься синтезувати два напрямки, емпіризм і нативізм, у “Критиці чистого розуму”, звівши їх до так званого “емпіричного реалізму”. Натомість, Гегель прагнути зовсім їх відкинути, переоформивши в інші терміни, хоча й безуспішно. Відтак, раціоналізм й емпіризм продовжили своє існування під виглядом феноменології й аналітичної філософії, а ідеї

вродженої природи мови відродилися у поглядах Ноама Хомського [Chomsky 2002: 12] вже у середині попереднього століття.

Однак, у реальному житті не все відбувається так чудово, як це може звучати у розповіді: адже новаторські ідеї вкрай рідко (якщо й взагалі будь-коли) здобувають підтримку в середовищі їхнього зародження, як ми мали змогу побачити. Тому й історія засудження філософів релігійною й політичною владою (яка довгий час була єдиним, що унаочнюється з тексту Локкових “Двох розвідок про правління”), була б довгою і вимагала б кількох томів, щоб докладно її викласти.

Заледве якийсь значний мислитель середньовіччя, включно з Святим Томою, unikнув засудження владою в той чи інший період. Уже після епохи середньовіччя перехід в “Епоху Розуміння” полум’яно освітив Джорджано Бруно, який уже був в “чорному списку” за підтримку геліоцентричної теорії: його було привселюдно спалено за ересь заперечення божественності Христа в 1600 році.

До того ж, Бруно кардинально суперечив панівній на той час філософії Аристотеля,

стверджуючи, що матерія є активним началом, а не пасивним: це твердження висновувалося у несеїнченність світу, що також суперечило християнським позиціям. Врешті, він науковця вирішили позбавитися — однак вирішальним моментом стала не підтримка геліоцентричної теорії, а його трактування особи Христа як такої, що є лише “подібною” до сутності Отця, а не “єдиносутнісною”: формально, це виражалося лише єдиною літерою — “і” у двох грецьких термінах “homoousios” (такої ж сутності) та “homoiousios” (подібної сутності). Через тридцять три роки після того, щойно рік після народження Локка, Галілео Галілей (1564-1642) був засуджений до домашнього ув’язнення за прихильність до теорії геліоцентричної систему світу, що суперечило тодішній офіційній доктрині про геоцентричну систему. Галілей, неформально підтримуючи платонізм і застосовуючи математику для пояснення світоустрою, відкрив суттєві недосконалості у “понадмісячному” світі Аристотеля, за що його незлюбили не лише діячі Церкви, але й університетів, оскільки ставилося питання до засад усього, що вони викладали.

Довідавшись про засудження Галілея, Декарт тут же поквапився забрати з видавництва свій рукопис трактату “Le Monde” (“Про світ”), а вищезгаданий Пуансо, дарма що був тісно пов’язаний з вищим церковним керівництвом і прибічником панівної на той час схоластичної філософії, відмовився опублікувати свій трактат “Про астрономію”, знищивши усі рукописи. Належне місце у цій історії займав би й Джон Локк.

Загалом, період XVII століття визначався бурхливістю розвитку не лише наукових теорій, які поставили все з ніг на голову, чи радше навпаки. Через яких парканадцять років після привселюдного живоспалення Бруно розпочалася тридцятирічна війна — один із найруйнівніших конфліктів у рамках не лише європейської, але й світової історії. Розпочавшись, як годиться, на релігійному ґрунті поміж розрізненими частинами Священної Римської імперії, конфлікт переродився у політичне суперництво між Францією й Габсбургом, а в 1648 році завершився підписанням договору, який скріплював незалежність окремих держав. За це мільйони людей заплатили найвищу ціну в

результаті військових дій, неймовірної жорстокості та розмаїтих пандемій, які породилися як наслідок.

За незначними винятками, укладений політичний устрій залишається незмінним аж до сьогодні, тобто події того часу, і не лише політичні, визначили спосіб життя Європи, її шлях розвитку та устрій на довгий час і у різних сферах, у тому числі й напрямок наукових пошуків, який вже на той час перестав бути геоцентричним.

Не вдаючись у перипетії політичного життя тогочасної Англії, скажемо лишень, що політична партія (the Country Party), прихильником якої був Локк, була в опозиції і намагалася усунути брата короля Чарльза II, Джеймса, із претендентів на трон. У 1683 році з цією метою було влаштовано змову, яка увійшла в історію під назвою “Rye House Plot”. Заколотники намагалися вбити короля Чарльза II і його брата, Джеймса. Локк, запідозрений у причетності до державного перевороту, був змушений втекти з рідної Англії в Нідерланди, хоча дуже мало переконливих фактів підтверджують таку причетність.

Вступ до “Двох розвідок про правління” був написаний вже після так званої “Славної революції” (“Glorious Revolution”) 1688 року, коли вперше увесь твір був анонімно виданий. Однак саму працю було написано значно раніше, як вважають дослідники [Uzgalis 2018], а саме — у 1681 році, упродовж так званого “Exclusion crisis”, тобто проведення закону, який мав би виключити вищезгаданого брата короля із претендентів під претекстом, що той був католиком, а не протестантом. Можливо, твір був покликаний частково виправдати заплановане збройне повстання, яке так і не вдалося здійснити: читаючи книгу, матимемо змогу відчутти, що автор має на увазі, говорячи про вирішення політичних питань силою (II, 192 тощо). Тому й Локка вважають “апостолом” революції 1688 року — найпоміркованішої і найуспішнішої революції з усіх, за словами Бертрана Рассела, оскільки усі її цілі було досягнуто [Лок 2001: 267]. Але, як би там не було, філософ згодом видав твір анонімно.

Історія засудження філософів церковними й політичними колами має й свій інший, позитивний бік. Насамперед,

середньовічні монастирі, перейнявши традицію античних академій і ліцеїв, стали центрами освіти: згодом з них вирости університети, у яких провідною залишалася система Аристотеля, хоча уже “християнізованого” середньовічними теологами. Ця теологія й досі залишається основою католицької церкви, тому не дивно, що епоха модерну своїм виникненням завдячує попередньому, латинському періоду. Адже при тих самих християнських цінностях змінювалися лише підходи і погляди, а критичне ставлення, можливо, часами надто строге, працювало на балго істини: вона народжувалася у складних суперечках.

Цю полеміку й бачимо у “Двох розвідках”: саме тому їх маємо дві, оскільки автор зіставляє погляд своїх попередників із власним баченням, дарма що всі спираються на єдине джерело — Святе Письмо. У першій “Розвідці” Локк дуже докладно, навіть на перший погляд може видаватися, що надто докладно, аналізує погляди Роберта Філмера, прихильника абсолютної монархії, на Святе Письмо: дивляться на нього Джон Локк і його попередник, як матимемо змогу побачити, цілком

по-різному. Основний твір Філмера, що вийшов під назвою “Patriarcha” у 1680 році, містив усі ті погляди, які Локк прагнув заперечити. Тому головною ідеєю першої частини “Розвідок” є заперечення божественного походження правителів: непорушна традиція виведення роду від богів тривала ще з часів античності [Светоній 2012: 123-128]. Очевидно, Локк має на увазі розділення церкви й політики. На перший погляд видається нудним, непотрібним і нецікавим такий детальний виклад суперечностей і неузгодженостей книги сера Роберта. Однак, насправді Локк у цьому виявляє свій науковий підхід до питання.

Це — не розважальна література, а наукова: інакше книга не справила б такого впливу на розвиток демократії у тогочасній Європі. У другій “Розвідці”, засновуючись на висновках, отриманих у першій, Локк будує свою, на той час революційну і новітню політичну теорію, яка згодом стала основою для конституцій багатьох країн, у тому числі й конституції однієї з найбільших і найдемократичніших країн світу — Сполучених

Штатів Америки. В її основі закладено те, що людина народжується вільною.

Зауважмо, що у час написання твору почалося колонізація цього континенту (II, 46). Важливо звернути увагу на те, що колонізація Америки почалася в так звану “епоху розуміння”: причиною цього були різні фактори. Очевидно, спричинилися до цього наукові винаходи, як-от вогнепальна зброя, основи морської навігації тощо — все це давало матеріальні підстави завойовувати нові простори. Але дуже важливим фактором було розуміння того, що десь існує інша цивілізація, яку можна завоювати, використати, поневолити тощо — розумові, чи нематеріальні підстави для завоювання.

Тут маємо те, про що говорив ще Геракліт: війна — рушій поступу й розвитку цивілізації. Індіанці, окрім вогнепальної зброї, не мали такого розуміння — тому й не могли напасти на Європу. Ба й навіть навчившись володіти вогнепальною зброєю, вже на тому етапі могли використовувати її хіба що для власного захисту — про завойовування території не могло бути й мови. Розуміння, чи усвідомлення власної ролі в становленні історії,

як не банально це звучить, як бачимо, відіграє значну, якщо не вирішальну роль навіть у таких речах. Індіанцям, як і багатьом іншим завойованим народам, бракувало не тільки зброї, відваги чи духу завойовництва — у них не було основного — ментальної коцепції про можливість існування якоїсь нації, віддаленої у просторі, яку можна завоювати [Diamond 2017: 77].

З уваги на важливість твору Локка у контексті розвитку європейського суспільства варто хоча б коротко ознайомитися з ключовими концептами, якими послуговується автор. Чи не основним концептом політичної філософії Локка є теорія природного закону. Цей концепт існував ще задовго перед Локком: в аналогічному значенні його віднаходимо у “Сумі теології” Святого Томи з Аквіну [Тома з Аквіну 2010: 420- 425]. Тобто йдеться, головним чином, про підставову різницю між тими загальними моральними істинами, які прикладаються і є спільними для всіх людей, незалежно від місця чи території, і тими законами, які укладені для використання на певних територіях. Ця різниця часом формулюється як різниця між природним і

позитивним (укладеним) законом. Природний закон можна пізнати лише з розуму, його не існує у писаному вигляді, на відміну від позитивного закону, який укладають люди для свого користування. Також, існує різниця між природним і Божим законом: останній викладено у Святому Письмі. Для Локка природний і Божий закон узгоджуються і часто перекривають один одного, хоча й не змішуються. Але Локк, як видно з тексту, не вдається у виявленні розходжень між природним і Божим законом, які все-таки існують. Також, поряд із природним законом, існує й природне право: закон передбачає обов'язок, право передбачає привілеї. Важко сказати, що для Локка є головнішим — закон чи право.

Деякі дослідники [Strauss 1959: 200], підкріплюючи свої міркування цитатами з тексту, стверджують, що Локк визнає зобов'язання природного закону чинними лише тоді, коли немає загрози для власного збереження, оскільки самозбереження є найголовнішим для людини, на чому Локк неодноразово наголошує. Тобто, деякі дослідники вважають, що право є головним. Існує й інша думка [Dunn 1969; Tully 1993], що

основним є все-таки закон, оскільки Локк, наголошуючи на збереженні життя, свободи й власності, стверджує обов'язок не вбивати, не поневолювати й не красти. Існує ще й третій погляд на співвідношення закону й права [Simmons 1992], за яким права й обов'язки є рівнозначно підставовими для Локка, оскільки вони взаємодоповнюють одне одного. До того ж, сучасні теорії природного права [Strauss 1959] походять із середньовічних теорій природного закону, який містив приписи, як діяти і як не діяти у тих чи інших випадках. Як би там не було, кожен читач має право на власну думку.

З першого погляду, концепт стану природи, який бачимо у “Двох розвідках”, є доволі простий і зрозумілий. Тобто, як про це говорить сам Локк у “Розвідках про правління” (частина II, розділ 19), стан природи полягає у відсутності загального судді, до якого можна звернутися. Саме цим стан природи відрізняється від спільноти, у якій існує певний легітимний визначений суд, до якого можна апелювати у разі потреби, а також від стану війни, у якому людина сама відвойовує свої права. Про це сам автор говорить у багатьох місцях. Але деякі люди все-

таки можуть перебувати у стані природи, будучи одночасно й у легітимній спільноті, як-от іноземці (II, 9), або неповнолітні діти (II, 15).

Докладніше це питання досліджували різні науковці [Simmons 1992; Strauss 1959], тому тут не вдаватимемося у деталі. Також, деякі науковці вважають, що Локк описує стан природи як первинну спільноту, без ієрархії, тобто не таку, яку представляє Святе Письмо. Не заглиблюючись у детальний аналіз досліджень, аби не зайти надто далеко, скажемо, що Локк вважав людину Божим творінням, а правління — людським: у цьому й полягає різниця між тим, як осмислював людину Джон Локк і, скажімо, Томас Гоббс у творі “Leviathan” [Hobbes 1965]. Для останнього стан природи ототожнювався із станом війни. Він, як бачимо, був не першим, хто висловлював подібні думки “Людина людині — вовк” — твердив Гоббс.

У стані природи, за Гоббсом, людина має право на збереження, яке є природним правом, так само, як вважає і Локк: однак, для Гоббса, відповідно до цього права, людина має право на все — все, що вважатиме необхідним для цієї мети. Тобто, теоретично лімітоване право на

власне збереження на практиці стає необмеженим правом на будь-що. Гоббс приймає так званий принцип “практичної раціональності”, за яким людина може привласнювати все, що вважатиме за необхідне. Але для Локка тут уже перестає діяти стан природи, а входить у дію стан війни. Є так з наступних причин. Власність для Локка є надзвичайно важливим концептом і вважається дуже важливим його внеском у політичну теорію. Позбавлені власності лише раби, а рабство — найганебніше, що може бути, оскільки кожна людина народжується вільною. Люди поєднуються у спільноту заради власного збереження і для збереження своєї власності, тобто свого майна. Про це автор неодноразово говорить у різних контекстах. Те, до чого хтось доклав труду, переходить у його власність. А якщо хтось втручається у чийсь власність, то людина має повне право захищати і себе, і свою власність: якщо такого захисту не забезпечує спільнота, то людина переходить знову у стан природи, оскільки змушена захищати сама себе. Адже люди, за Локком, поєднуються у спільноту з

метою збереження самих себе і захисту своєї власності.

Упродовж останніх десятиліть революційний рух дещо видозмінився — певний відсоток заворушень набрав форму мирних протестів, що було непомислювано раніше. Але у цьому випадку маємо дещо інше співвідношення між авторитарними і прогресивними силами: у мирному протесті, яких сучасна історія знає досить багато, повністю вирашними є ті, які піднімають 3,5 відсотки усіх жителів країни. За дослідженням, яке у 2013 році провів професор Гарвардського університету Еріка Ченовет [Chenoveth 2013], на зміни у політичному житті країни можна сподіватися тоді, коли активно задіяно саме такий відсоток мешканців країни. До такого демократичного розвитку суспільства загалом, без сумніву, спричинилася праця Джона Локка.

Майно — важлива складова свободи людини, яка належить не тільки їй особисто, а також її нащадкам. Тому відбирати майно ніхто не має права. Зважаючи на важливість концепта власності у “Розвідках”, дослідники й досі сперечаються, що саме мав на увазі автор

у

певних місцях: дехто [Macpherson 1962: 123-125] сприймає Локка як захисника необмеженого капіталістичного нагромадження, інші [Tully 1993] вважають, що це не зовсім так. Як би там не було, але погляди Локка на власність, на працю, на природні блага і їх присвоєння викликають багато питань навіть й у стосунку сучасних спільнот чи “республік”, як їх називає автор. Властиво, “commonwealth” — ключовий термін Локка, адже “рес публіка” (з лат. “спільна справа”), на відміну від “state” — держава, позначає новий тип цивільного суспільства, “загальна справа”, спільнота. Локк не мав на увазі якоесь “государство” чи щось подібне: адже термін передбачає “государя”, чого не існує у республіці, чи “commonwealth”, чи “спільноті”.

На цьому терміні засновується наступний важливий концепт — погодження чи згода усіх членів спільноти чи республіки підпорядковуватися тому чи іншому правлінню. Локк починає з окремих осіб у стані природи, у якому ніхто не підпорядкований легітимному правлінню, яке посідає владу створення законів і врегулювання суперечок. Саме звідси, із такого стану свободи й незалежності, автор на основі

добровільного погодження кожної окремої людини виводить політичну спільноту.

Тобто власне погодження є тим механізмом, завдяки якому утворюються політичні спільноти, а кожен може стати членом спільноти, лише виразивши свою згоду. Однак, тут постає проблема: заледве когось питатимуть сьогодні, чи він хоче жити в тій чи іншій країні. Що ж тут говорить автор? Локк для цього подає доктрину так званої “мовчазної згоди”. Тобто кожен, хто, скажімо, йде дорогою, яка пролягає у певній країні, уже тим самим надав свою мовчазну згоду поводитися відповідно до чинних позитивних законів.

Нагадаймо, що термін “позитивний” закон використовується у значенні “домовлений” чи “укладений” закон, на відміну від природного закону, який існує сам по собі, незалежно від територіального обмеження. У такому значенні потрібно розуміти термін наскрізно по тексту “Розвідок”, як, зрештою, це маємо у схоластичній літературі. Однак, тут не намагатимемося вичерпно подати основні концепти, які зустріне читач у “Двох розвідках”: при бажанні питання

можна вивчити докладніше, оскільки існує доволі багато літератури щодо цього питання.

Потрібно звернути увагу на те, що текст писаний англійською мовою. Тобто, як Декарт, так і Джон Локк належать вже до іншої плеяди мислителів — до того періоду, коли національні мови отримали визнання як мови науки. Але це не є та англійська мова, яку ми чуємо, розуміємо, сприймаємо сьогодні. Ця мова ще не була такою. Вона — дещо інакша: такий собі свого роду пост-готичний вияв англійської, наче повністю зрозумілої й очевидної мови, хоча й не завжди.

Місцями трапляються складні й незвичні, у стилі латинського схоластичного періоду, описи тих чи інших явищ, виклади думок, пояснення фактів. Тобто, не зважаючи на те, що Локк відкинув схоластику, він зробив це не на всі сто відсотків, адже з нічого починати неможливо. Однак, потрібно звикнутися із стилем Локка: не зважаючи на новітність, він був нащадком великих схоластів, що не могло не залишити свого сліду.

Довгі речення мають своє смислове навантаження, короткі — своє, і усе це є стилем автора, який має таке ж важливе значення у

передачі загального смислу, як і лексичний матеріал, яким послуговується автор. Априорі очевидно, що неможливо на всі сто відсотків точно, докладно, зрозуміло перекласти твір з однієї мови на іншу, та ще й якщо оригінал і переклад розділені значним часовим проміжком.

Готується до виходу другий український переклад “Двох розвідок про правління” Джона Локка. Зауважмо, що створення другого перекладу цього ж твору має свої виправдані підстави. Не вдаючись до аналізу попереднього перекладу, оскільки такого завдання не ставилося, скажемо лишень, що від його створення сталося багато подій, які залишили свій слід у розвитку української нації. Дві нещодавні революції в Україні, як і в часи Локка в Англії, не минули безслідно. Відповідно, багато понять і тверджень постають у новому світлі. Це вплинуло як переклад окремих ключових фраз тексту, так і на тлумачення більших уривків твору.

Явище множинності перекладів наукових текстів далеко не є новим, навіть в українській науковій літературі. На подвійне трактування заслуговують твори, які мають особливу вагу для

суспільства. Саме таким є “Метафізичні роздуми” Рене Декарта, які сьогодні маємо змогу читати у двох українських перекладах, останній — у виконанні Олега Хоми і Андрія Баумейстера [Декарт 2014]. Гомерова “Одіссея” також неодноразово перекладена українською [Содомора 2012: 23-30]. Виникнення другого перекладу одного і того ж твору пов’язано з іншим поглядом на твір, з іншими потребами цільного суспільства, з “доростанням” до оригіналу не лише одного-двох перекладачів чи науковців, а цілого суспільства. Аж ніяк не можна сказати, що якийсь із перекладів був “неправильним” — він був просто “іншим”. Саме так маємо у випадку “Розвідок” Локка.

Не зважаючи на поважний вік, текст надзвичайно актуальний, а особливо — друга його частина: зовсім не дивно, що твір міг ініціювати революцію. Надзвичайна актуальність тексту виявляється не лише поза часовим аспектом, але поза просторовим: як не дивно, перекладаючи текст, неможливо було позбутися враження, що його написано якщо не про нас, українців, то для нас.

Можливо, це суб'єктивні відчуття, але щось щемить десь глибоко всередині, коли читаємо: “Люди не так легко позбавляються попередніх форм правління, як дехто може собі гадати. Їх надзвичайно важко переконати виправити очевидні недоліки тієї системи, до якої вони звикли (II, 223)”. Або ж прочитавши, що “спільнота завжди залишає за собою верховну владу вбрігати себе від зазіхань і замислів будь-кого іншого, навіть своїх законодавців, як тільки вони стають надто немудрими чи надто негідними, щоб замислювати і здійснювати задуми супроти свободи і власності підлеглих” (II, 149), чи не спадає на думку, що в цих словах міститься ідея української революції гідності? Або, критикуючи (анонімно) Томаса Гоббса, Локк пише, що деякі теоретики “переконують, що принц має зовсім інші, відмінні від блага усієї спільноти інтереси, оскільки не був для цього створений: а це є коренем і тим джерелом, від якого випливають практично усі негаразди і безлади” (II, 163) — чи не видається, що якимось так осмислювали (сумніваюся, чи справедливо використано минулий час) себе наші можновладці?

Усі ми мали можливість бачити, що сталося й досі відбувається. Вже з самого твору видно, що його автор принаймні передчував, якщо не усвідомлював незгасаючу часову і просторову його актуальність. Адже, використовуючи терміни для назв різних правителів, Локк говорить ось що: “Тому такий чоловік, як би він не іменувався — чи цар, чи великий сеньйор, чи як кому подобається” (II, 91).

До переліку залишається додати всього лиш сучасний термін — і матимемо повністю актуальну картину, як видно далі по тексту твору. Та й навіть питання рабства, незважаючи на його, так би мовити, архаїчність, постає у цьому творі в іншому аспекті, так що й сьогодні, придивившись пильніше, бачитимемо прояви нео-рабства, якщо вчитасмося у рядки: “Вважаю, що ці люди, втративши ... свободу і маєтки, потрапили у стан рабства, який не дозволяє жодної власності: у цьому стані їх не розглядають як якусь частину цивільної спільноти, головною метою якої є збереження власності” (II 85). Хто з цим не згоден — нехай

доведе протилежне, а не просто заперечить сказане, як говорить сам Локк у “Передмові”.

Справді, у вічній актуальності твору полягає його геніальність. Але це ще не все про “Розвідки”. У творі читач знайде дуже багато повчального і корисного про первинний осередок спільноти — сім’ю, про стосунки батьків та дітей. Спростовуючи викривлені й неправильні уявлення своїх попередників про ці стосунки, Локк докладно описує, що і як є насправді: а що воно є саме так, ми розуміємо, засновуючись на природному законі, який є один для всіх людей. Цікаво: Локк, хоча й ніколи не мав дітей, переконливо доводить, що батьки зобов’язані дати дітям належну освіту, а діти зобов’язані шанувати своїх батьків.

Не зрозуміло тільки, звідки автор отримав такі знання, таке делікатне відчуття природи батьківства, якщо не мав можливості здобути їх з досвіду: адже, всупереч Декартові, вважав, що людина народжується “чистою дошкою”, без жодних вроджених ідей. Але залишається ще один момент — так званий природний закон, який Локк співставляє з домовленим законом. Тобто природний закон

присутній у людині від природи: звідки він може походити, якщо він спільний для усіх людей? Невідомо, що відповів би Локк на цей закид супроти його чистого емпіризму, оскільки сам говорить про те, що є спільним для всіх людей — а воно не може здобуватися з досвідом, як побачимо згодом, вже в іншому поколінні мислителів.

Не зважаючи на популярність англійського емпіризму і важливість праць його поборників, невдовзі знайшлися ті, хто відкинули їхні основні ідеї — так само, сталося у випадку із схоластиком. Як Локк заперечував надійність схоластичних аристотелівських підходів, так само цілком заперечує Локкову доктрину “чистої дошки” інший представник епохи раціоналізму, визначний математик Готтфрід Вільгельм Ляйбніц (1646-1716), захищаючи позицію нативізму своєю працею “Новий есей про людське розуміння” (1705). Із самої назви видно, що праця кидає виклик Локковій праці “Есей про людське розуміння” (1690): праця Ляйбніца була докладним коментарем праці Локка, чимось подібним до “Двох трактатів про правління” Джона Локка, праці, яка була докладним

коментарем і повним запереченням праці Роберта Філмера “Патріарх”.

Тож Ляйбніц стверджує, що наш досвід у пізнанні світу складається з випадкових окремих частин, але наше знання може бути загальним. Наводячи приклад з діалогу “Менон” (про який уже йшлося раніше), Ляйбніц додає, що співвідношення між квадратами, які рисує Сократ, справджуються у “всіх можливих світах”: раціональність обов’язково повинна вміщати щось більше, аніж висновки із випадкового досвіду. Тому пізнання засновується на вроджених ідеях і на засадах, що дозволяє нам схопити не лише те, що трапилося, а також те, що обов’язково трапиться саме у цей спосіб.

До того ж, мислитель намагається не лише ствердити позиції нативізму, але й інтегрувати доктрину в широкий епістемологічний контекст теорії розуму. У цьому руслі саме він вперше говорить про несвідомі ментальні стани; про те, що не всі наші вроджені ідеї можуть втілюватися у думках, а що можуть бути підсвідомими шляхами мислення; про те, що наші вроджені ідеї стосуються як Божого замислу, так і нашої матеріальної

природи: тобто, чимось Бог наділив нас від самого початку, а щось присутнє у нас завдяки тому, що ми є певними субстанціями.

Ляйбніц вважає вроджені ідеї найважливішим питанням не тільки для епістемології, але й для філософії загалом, оскільки підхід до визначення ролі вроджених ідей визначає нематеріальність душі, а відповідно — життя після смерті. Саме тому питання нативізму є ключовим для релігії, етики й світового порядку. Вірування є однією з небагатьох так званих “загальнолюдських універсалій”, які виявляються в усіх без винятку культурах, є глибинним і значущим феноменом у процесі розвитку людства, тому думка, що релігії потрібно позбутися як непотрібного і шкідливого пережитку є недалекоюглядною [Ambrosino 2019].

Іншою стороною підходу Ляйбніца до світосприйняття є доктрина про так звані “монади”, найпростіші елементи у системі світосприйняття. У контексті епістемології й нативізму важливим є те, що монади для Ляйбніца містять репрезентацію світу поза ними самими, але репрезентації не створюються світом. Наступне розкривання цих репрезентацій

можна осмислювати як потік свідомості: однак, монади до цього не причетні, цей потік впорядковує попередньо встановлена Божа гармонія.

Тобто висновком доктрини знову ж є вродженість усіх думок і досвіду; не може бути жодного зовнішнього начала для ментальних елементів у системі монад Ляйбніца. Так в один період маємо представників двох підходів до того, як ми здобуваємо знання — такого раніше ще не було, оскільки представників нативізму й емпіризму розділяли певні часові рамки.

Оскільки нативізм отримав підтвердження в концепціях представників раціоналізму, існує тенденція ототожнювати терміни “нативізм” й “раціоналізм”, однак між термінами існує різниця: нативізм стосується початкової стадії нашого розумового життя, раціоналізм стосується характеру того, що ми можемо пізнати. Тому й можна визначити раціоналістичні тенденції в Аристотеля й Локка, які аж ніяк не були нативістами — вони пропонують раціоналістичний, однак не нативістичний погляд на світ; натомість, сучасні

нативісти, послідовники Хомського, є виразними анти-раціоналістами [Samet 2008].

Епістемологія в часи просвітництва

Тож, як бачимо, маємо те саме, що було на початку розвитку процесу розуміння: дві протилежні теорії щодо походження пізнання — нативізм (або раціоналізм, як його ще називають) у концепціях Декарта, Ляйбніца й Спінози і емпіризм у концепціях Локка, Гюма й інших. Зовсім не важко здогадатися, що було неминучим у результаті співіснування двох протилежних течій на одній території: саме так, — нова революція. Саме так і сталося: Імануїл Кант (1724-1804), центральна фігура в модерному періоді розвитку історії розуміння, поєднуючи модерний раціоналізм та емпіризм, здійснив ще один переворот у підході до світосприйняття, який прирівнюється до коперниківської революції в науці.

Полягав цей підхід у тому, що річ — непізнавана. Саме так. Неможливо пізнати річ такою, якою вона є у самій собі. Чуттєвий світ не є повністю незалежний від людського розуму.

Людина не пізнає речі з досвіду, а лише їх вияви, чи ідеї, — феномени. Але знову ж, такий підхід не виник з нічого: ще Декарт говорив, що неможливо пізнати навіть звичайного коня, оскільки він складається з безмежної кількості частинок. Ніщо, як бачимо, й тут не постає з нічого.

Розум, як стверджує Кант, має певні попередньо сформовані шляхи, чи апіорні форми, відповідно до яких оформлює й представляє зміст всілякого досвіду. Ці шляхи є апіорними, тобто вони передують будь-якому нашому досвіду. Досвід передбачає, що хтось чи щось існує — тобто досвід є вторинним, апостеріорним фактом. Згодом Кант підсумовує свою теорію, називаючи можливість пізнання від апіорних начал “чистим розумом”, а дослідження такої можливості — “критикою чистого розуму”.

Протиставляючи “нумени” і “феномени”, тобто власне річ і те від речі, що ми пізнаємо, Кант відкидає традиційну аристотелівську метафізику, тобто можливість пізнання і категоризації того, що Аристотель називав грецьким “*to on*” — “буття”, яке Аристотель

вважав абсолютно і беззастережно пізнаваним. Але тепер, згідно з Кантом, світ “речей у собі” перебуває повністю поза горизонтом людського пізнання.

Пізнання для Канта не є всього лиш “посіданням ідеї”, як воно було для Декарта і Локка: пізнання, а також і досвід є не лише суб’єктивним, а радше супрасуб’єктивним (термін Джона Ділі) процесом [Stables 2018], який залежить від багатьох зовнішніх стосунків між об’єктом і суб’єктом. Для Канта зовнішній світ є ще більше непізнаваним, ніж Бог для Святого Томи.

Як і Декарт, Кант був математиком і відомий нам передусім завдяки багатьом відкриттям і розрахункам у цій галузі [Rohlf 2018]. Окрім того, багато наукових теорій породилися від трактування кантівського сприйняття узгодження чистої математики із світом природи. Мислитель аналізує математичне мислення у стосунку до інтуїтивного пізнання понять величини й протяжності. Тобто, тут маємо зіставлення інтуїції, про яку говорив Декарт, з одного боку, і математичного пізнання

— з іншого. Властиво, як увесь Кант, так і підхід

до осмислення його світобачення засновується на зіставленні чогось одного з чимось цілком іншим.

Насамперед, для Канта існує дві метафізики: метафізика досвіду і метафізика моралі: це і є революцією у способі світосприйняття. "Дві речі наповнюють душу все новим та зростаючим захопленням і благоговінням, що частіше і що триваліше я про них розмірковую: зоряне небо наді мною і моральний закон в мені" — говорить Кант. Зовнішній та внутрішній світ, гармонія між ними - те, що захоплювало мислителя і що постійно було в центрі його інтересів. Ніщо не породжується з нічого — Кант був не першим, кого захоплювала гармонія всесвіту: Пліній Молодший, римський письменник і політичний діяч, ще у I столітті говорив тими ж словами. Його також дивувало поєднання зовнішньої гармонії світу і внутрішньої гармонії в людині.

Але Кант іде далі. Якщо два додати два дорівнює чотири для всіх людей однаково, то й певні інші речі мають бути для всіх людей спільними — так вважає мислитель і говорить про два так звані "імперативи" — гіпотетичний і

категоричний, засновуючи їх на тому, що ми можемо робити, а що робити зобов'язані. Упродовж свого життя ми можемо поступати в університет, працювати, надавати перевагу каві чи чаю тощо, але можемо й не робити цього: це не є обов'язковим, це — наша приватна справа, засновується на матеріальних цілях. Натомість, ми категорично зобов'язані поводитися у межах загальнолюдських норм: існує виключно єдиний підставовий принцип моральності, спільний для усіх людей, на якому заснуються всі інші моральні обов'язки. Цей моральний закон є витвором розуму, а всі підставові закони природи походять від нашого розуміння і засновується на формальних засадах. Категоричний імператив, як його називає Кант, присутній в людині і повинен бути виконаний незалежно від того, які цілі чи прагнення встановлено.

Таким категоричним імперативом для Канта є моральний закон, який прикладається до кожної людини без жодних винятків і умовностей, на відміну від імперативу гіпотетичного, який не є обов'язковим для виконання. Карл Ясперс (1883-1969), йдучи у цьому ж керунку, говорить про так званий

“аксіальний період” у розвитку цивілізації, який визначається спільними рисами у розвитку цілком різних країн — Китаю, Ізраїля, Греції тощо. У чому причини такого розвитку — питання широке і дискусійне, але спільність рис є очевидною.

Однак центральним, хоча й найдискусійнішим моментом творчості Канта є твердження, що людина сприймає лише вияви речей, але аж ніяк не самі речі; місце й час є лише суб’єктивними формами людського чуття, які не існують самі у собі, якщо хтось хотів би абстрагувати їх із усіх суб’єктивних умов людського чуття. Кант називає цю тезу “трансцендентальним ідеалізмом”. Не існує загального підходу до інтерпретації цих тверджень, хоча можна виділити два основні — двопредметний і двоаспектний підхід [Rohlf 2018]. За першим, трансцендентальний ідеалізм проводить різницю між двома класами речей — виявами речей і власне речами.

Відрізняються вони, можна сказати, способом існування: речі у собі (noumena) є абсолютно реальними у тому сенсі, що існують навіть тоді, коли жодна людина не бачить чи не

сприймає їх. Вияви речей (phenomena), натомість, не є цілком реальними у цьому значенні, оскільки їхнє існування і властивості залежать від людей, що їх сприймають: тобто, вони є розумовими буттями чи виявами, оскільки існують у розумі людей. Тому ми не можемо пізнати речей так, як вони є у собі, а лише їхні вияви, утворені нашим розумом. Натомість, речі у собі є лише теоретичним уявленням, існування і роль яких пізнається не безпосередньо, а лише теоретично.

За іншим, двоаспектним тлумаченням, трансцендентальний ідеалізм не розділяє між цими класами речей, а радше — між двома різними аспектами одного й того ж класу речей: один аспект виявляється нам, а інший — ні. Відповідно до такої інтерпретації, вияви не є розумовими уявленнями. Ця інтерпретація також має різні трактування [Langton 1998]: однак, загалом вона дещо звужує епістемологічне значення теорій Канта.

В такий спосіб підхід Канта до світосприйняття відрізняється від Аристотелевого: схема категорій Стагірита засновувалася на бутті, яке не залежало від

розуму, натомість Кант говорив лише про буття, яке залежить від розуму, оскільки іншого ми просто не можемо пізнати. Але як же тоді ми можемо комунікувати одні з одними, якщо ми маємо виключно своє власне знання про речі? Властиво, ми взагалі не комунікуємо — лише вдаємо [Deely 2001: 569].

Згодом Гегель (1770-1831), критикуючи підхід Канта до епістемології, стверджував, що Кант подібний до людини, яка хоче навчитися плавати ще перед тим, як увійде у воду [Redding 2018]. Однак, незважаючи на те, що традиційні погляди сприймають Гегеля як представника метафізичних поглядів, які Кант успішно критикував, пост-Кантіанський підхід сприймає його як такого, хто прийняв і продовжив Кантову “критику”, повернувши її врешті й проти філософії самого Канта.

Обидва підходи вважають, що Гегель сприймав Кантову “критику” серйозно, створивши з неї “мета-критику” і показавши, що сам Кант не був позбавлений певних безпідставних метафізичних тверджень, які особисто критикував в інших. Але сама ідея метафізики Гегеля не протиставляється Кантовій

моделі, оскільки Кант хотів поставити метафізику на твердий науковий фундамент, як Галілео і Ньютон здійснили для фізики. Кант говорить, що ми пізнаємо лише “феномени”: Гегель продовжує Кантове поняття у власному проекті — “Феноменологія духу”, і між поняттями двох мислителів існує певний зв’язок. Феноменологія Гегеля полягає у вивченні феноменів, хоча й не містить зіставлення з поняттям “нумена”.

Створюючи свою систему світосприйняття, Гегель вважав, що філософія повинна поєднувати теоретичне і практичне пізнання: описуючи періоди історії філософії у курсі лекцій, мислитель намагається показати спадкоємність поколінь. Кожен період походив із попереднього і не міг би постати без нього, стверджує Гегель, а своїм завданням він вбачає пізнання Духу, здобування знання щодо Ідеї як Духу, яка цілковито протиставляється іншому, обмеженому духові [Hegel. LHP 1822–3].

Мислитель, говорячи про історію грецької думки, поміж інших мислителів, звертає увагу на “поєднання протилежностей”, наводячи приклад парадоксів Зенона, а також діалог

Платона “Парменід”. Тому й існує погляд на феноменологію Гегеля як на епістемологію [Rockmore 1997], оскільки мислитель викладає увесь процес — від пізнання до абсолютного знання, тобто Абсолютної Ідеї. Гегель захищає емпіризм та ідеалізм, а Кант відкидав емпіризм у тому вигляді, як його подавали Бейкон чи Локк, тобто що пізнання починається із досвіду: за Кантом, пізнання починається з досвіду, однак цілком не обов’язково виникає безпосередньо із досвіду. Ми не можемо пізнати незалежні предмети, оскільки вони не подаються у досвіді; натомість, ми пізнаємо їх опосередковано, завдяки їхньому впливу на предмети, які подаються у досвіді. Гегель приймає позицію Канта, що пізнання починається, але не виникає із досвіду: він заперечує безпосереднє пізнання, говорячи про опосередковане.

Тобто можна вважати Гегеля емпіристом, однак не у такому значенні, як Локка і Бейкона: він заперечує можливість пізнання через досвід того, що лежить поза ним. Загалом, не існує однієї визначеної форми емпіризму: часто його ототожнюють із реалізмом, оскільки Аристотель був основним пропонентом такого виду

емпіризму. Такому виду емпіризму протиставляється ідеалізм, який виливається в нативізм — а його, знаємо, пропонував ще Платон.

Якщо розглядати емпіризм у руслі вчення про досвід як основу пізнання, то він протиставляється до раціоналізму, пропонентом якого був Декарт. Гегель розвиває розвиває “третю” форму емпіризму, після першого, так званого “англійського”, одним із представників якого був Джон Локк, і другого, “Кантівського”. Цей третій емпіризм і є Гегелевою теорією пізнання. Гегель, знову ж, приймає теорію Канта про феномени, але заперечує, що вони є виявами, таким чином усуваючи будь-який стосунок до речей у собі.

Мислитель стверджує у вступі до “Феноменології духу”, що знання не залежить від недоведеного стосунку до незалежного предмета: натомість, залежить воно від стосунку між нашим сприйняттям предмета і предметом цього сприйняття, яким він є у досвіді, що присутній у розумі сприймача. Тобто, три умови необхідні для того, щоб відбувалося пізнання: суб’єкт і об’єкт пізнання повинні співпадати, це повинно

відбуватися у суб'єкті, а також — у межах свідомості [Rockmore 1997: 197].

Гегель, полемізуючи з попередніми формами емпіризму, вирізняє три рівні свідомості: чуттєвість, сприйняття і розуміння. Такий поділ приблизно відповідає Кантовому поділу між безпосередньо наданим, виявом у сприйнятті та стосунком між виявами і тим, що виявляється. За Гегелем, чуттєвість стосується безпосередньо наданого. Як і Кант, Гегель відкидає можливість безпосереднього пізнання з досвіду, тобто первинну форму емпіризму. Сприйняття, другий рівень свідомості, є аналогічним до Аристотелевого погляду на річ, наділену різними властивостями.

Гегель стверджує, що ми ніколи не отримуємо безпосередній досвід про речі, а завжди опосередкований — через наш розум. Розуміння, третій рівень свідомості, мислитель подає у порівнянні з поглядами Ньютона й Канта: із перспективи Канта, як говорить Гегель, Ньютоновий “антиметафізичний” тип емпіризму включений у критичну філософію і передбачає, що природні науки повністю й безпосередньо походять від досвіду.

Але єдність пізнаваного об'єкта є умовою здійснення пізнання, а чуттєвість і сприйняття не показує стосунку між існуванням і сутністю речі. Тому, якщо річ не створює сприйняттєвої єдності, її неможливо пізнати, а у стосунку до пізнання зовнішнього предмета потрібно, щоб його вияв відображав те, чим предмет є. Гегель далі подає складний аналіз питання свідомості [Rockmore 1997], яка виявляє три ступені у феноменологічному пізнанні предметів через досвід. Першим є просте існування: згадаймо Аквінату, який говорив, що перше, що потрапляє у наше сприйняття, є буття,

— і Аквінат вважав, що пізнаємо лише з досвіду.

Другим є весь обсяг властивостей, що охоплюються у сприйнятті. Третім є слабке теоретичне намагання поєднати ці два ступені.

Для Гегеля, як і для Канта й Декарта, необхідною умовою пізнання є свобода, не зважаючи на те, що для Декарта вона була причиною помилок: Гегель розуміє її як самосвідомість. Як Кант і Фіхте, Гегель надавав перевагу практиці над теорією, однак заперечував можливість відокремлення одного від іншого. Віддалено наслідуючи Аристотеля,

Гегель сприймає людину як таку, що вводить у дію свої можливості: це нагадує концепцію спроможності (потенційності), яку випрацював Аристотель і продовжив Тома [Содомора 2010: 33].

Гегель, виходячи з позицій античності, говорить про телеологічність людських дій: особу потрібно сприймати як таку, що діє відповідно до мети у соціальному контексті. Про це говорив Аристотель у “Нікомаховій етиці”, а Гегель встановлює поняття Духу в цьому контексті, яке є центральним для феноменології у ракурсі епістемології.

Інновативність Гегеля полягає у поєднанні того, що Декарт називав “впевненістю”, тобто свободою до пізнання, із соціальними умовами: а це не надається від самого початку, тому й реалізуються в процесі людської історії. Так Гегель намагався поєднати епістемологію з історією у різних планах: як із власне історією суспільства, так і з історією філософії.

Теорія еволюції в контексті здобування знання

Однак, зміни не забарилися. Невдовзі Чарльз Дарвін (1809-1882), вибудовуючи свою теорію еволюції у стосунку до питання походження людини, запропонує інновації, які нелегко узгоджуватимуться із усталеними етичними позиціями, сформованими на основі спадщини Канта: найближчою точкою дотику була теорія Природного закону. Традиційна теорія моралі пов'язувала етичну поведінку із певними вродженими властивостями, чи інстинктом: це вважалося універсальним для усіх людських буттів, не зважаючи на можливість вдосконалення цих властивостей у процесі подальшого навчання і здобування знань. Але Дарвін, інтерпретуючи моральні традиції у рамках своєї теорії еволюції, вносить деякі необхідні, на його думку, корективи. Мораль, за Дарвіном, походить від тваринного інстинкту, зокрема — від соціальних інстинктів, які розвинулися завдяки випадковому природному відбору. В такий спосіб Дарвін говорить про подібність між етичними засадами

людей і тварин: первинні засади етичної поведінки людей містяться у тварин, зокрема — у тих, які мають прототипи соціальних організацій. Таке контрверсійне твердження не могло не викликати реакції, але нас цікавить дещо інший аспект цієї теорії. Тут важливо, що етична поведінка людини вважалася вродженою властивістю і Дарвін у цьому випадку виступав проти утилітарної теорії Джона Мілла, яка базувалася на здобутих навичках, а не на чомусь, що присутнє в людині від народження.

Це, за Дарвіном, слугує поясненням тих явищ, які не вписуються в інстинкт самозбереження — як-от, наприклад, самопожертва заради чогось чи когось. Хоча й виглядає, що Дарвін зводив усі етичні принципи до свого роду матеріально-біологічних засад, що зустріло чималу критику навіть у палких прибічників дарвінізму, як-от Томас Гакслі (Thomas Huxley) й Альфред Валлас (Alfred Wallace), все ж Дарвін у цьому плані є нативістом, свідомо чи несвідомо підтримуючи позицію присутності чогось, споконвіку вродженого в людині.

Можливо, саме тому теорія Дарвіна й до сьогодні, як бачимо, має багато суттєвих прогалин: але, як і теорія Коперника, вона була революцією в підході до світосприйняття. Наче продовжуючи суперечку Геракліта й Парменіда, теорія показала, що світ не був статичним тілом, а постійно змінювався у результаті еволюції — хоча й ступінь цієї зміни й до сьогодні є невизначеним і контроверсійним питанням. Життя і планета є однією системою, все перебуває у постійному нерозривному причинно-наслідковому зв'язку, завдяки чому й відбувається підставова постійна дія усілякого життя, яку Дарвін назвав еволюцією. Одні форми життя уможливають появу і функціонування інших у загальній системі — усвідомлення цього й стало революцією. Такі процеси відбуваються як у макро-, так і у мікросвітах: еволюція притаманні й хворобам, одні зникають, інші натомість виникають, віруси мутують — тому й медицина відтоді стала на новий шлях наукових досліджень, випереджуючи еволюцію мікроорганізмів.

Не зважаючи на те, що багато тогочасних науковців зреагувало негативно на теорію

Дарвіна, деякі підтримали її, як-от Чарльз Кінгслі (Charles Kingsley) сприймаючи еволюцію як божественне впорядкування людських поривань і вчинків. Цей процес охоплював також і наукові відкриття в інших сферах. Франс де Вааль, сучасний приматолог, стверджує, що людська моральність не є “наданою” зверху, а походить із середини, тобто є продуктом еволюції: результати дослідження науковець отримав шляхом досліду, спостерігаючи поведінку тварин, часом анекдотичну, переплітаючи висновки із філософськими відступами [de Waal 2014]. Але під час читання книги не покидає враження, що автор вже заздалегідь мав готову теорію і лише шукав аргументи для її підтвердження, а не навпаки.

Щось подібне відбувалося із процесом розуміння в історії суспільства: одні погляди, відходячи на задній план, тим самим подавали сприятливий ґрунт для створення інших шляхів розвитку думки. Міфологія, породившись із намагання у свій спосіб знайти пояснення досконалишності, подала ґрунт для творів Платона і його послідовників, як ми мали змогу переконатися раніше.

Антична грекомовна думка, відходячи на задній план, стала поживою для Святого Августина і Томи, переродившись у схоластику. Згодом Декарт, відкидаючи всі попередні напрацювання, фактично створив нову систему думання — однак, не позбавлену внутрішньо- генетичних спорідненостей з ранішими. Так народився бунтівний модерн — як відповідь і реакція на попередні способи світосприйняття, як новий вимір свободи думки: для Декарта це полягало у відкиданні прямої залежності нашого пізнання від фізичного середовища, яке може бути оманливим. Хоча й це не було абсолютно новим: саме так говорив Гіппократ ще на світанку цивілізації. Відтак, постмодерн аж ніяк не міг би породитися без усього, що створив модерн. Це і є процесом еволюції, переродження одного в інше, чи постійним рухом: однак, і у ньому є те, що не мінялося — питання залишалися тими самими, хоча й відповіді пропонувалися різні.

Невдовзі після дарвінівської революції світом сколихнула, окрім Першої Світової, ще одна наукова революція. Важко собі уявити, що Ейнштейн, німецький науковець, відомий

сьогодні кожній освіченій людині, зовсім не був відомий у широких колах науковців. Основною причиною для цього була війна, яка сприяла негативному ставленню до Німеччини.

Відповідно, у науковому світі вкрай вороже ставилися до тих, які піддавали сумніву теорії Ньютона, англійського науковця: Ла-Манш, як бачимо, не раз ставав кордоном і у наукових поглядах. Але, як не дивно, до світової слави німецького науковця спричинився британець, астроном Артур Еддінгтон. Властиво, Ейнштейн на той час перебував поміж “двох вогнів” — його не сприймали у широких наукових колах через його німецьке походження, але й у Німеччині він перебував під особливим наглядом за свої політичні погляди, які йшли не узгоджувалися із загальною позицією, та й Еддінгтон був у не найкращих стосунках із британськими політиками. Однак, заручившись підтримкою друзів та однодумців, спромігся у такий важкий час спорядити експедицію в Південну півкулю для знімкування затемнення Сонця — згідно з теорією відносностей, відхилення променів світла, які спричиняє гравітація, можна спостерігати навіть на таких фотографіях: зірки

стоятимуть не на своїх місцях (відхилення мало б складати приблизно $1/60$ міліметра).

Тож величний момент настав — спостерігаючи затемнення 29 травня 1919 року, Еддінгтон з колегами згодом представили докази теорії відносності перед величезною аудиторією науковців. На фотографіях було помітно мінімальні відхилення у розташуванні зір, які спричиняла гравітація Сонця. Не зважаючи на Ньютона, який з портрета спостерігав, що відбувається у залі під час презентації результатів експедиції, дослідження справило неймовірне враження на усіх присутніх. Прогрес у розвиткові наукової думки був очевидний. Так Ейнштейн набув неймовірної популярності — практично за один вечір і завдяки британцю, який перейнявся теорією, що ставила під сумнів попередню теорію його земляка. Сьогодні, практично сто років після народження теорії відносності, відкриття гравітаційних хвиль ще раз підтверджує її, відкриваючи нові горизонти для сучасної науки.

Теорія відносності цілком в іншому світі трактує проблему вільної волі людини, аніж трактує її квантова механіка. Розглядаючи

великі речі у великому просторі, теорія відносності у трактуванні Ейнштейна, по суті, заперечує вільну волю людини і можливість робити власний вибір, обстоюючи детерміністські теорії про визначеність майбутнього. З іншого боку, теорія квантової механіки так, як її сприймав Ньютон, розглядаючи малі речі у невеликому просторі, твердить про неможливість існування визначеного майбутнього. Хоча, ми ніколи не знатимемо майбутнього — це, мабуть, нівелює різницю між двома поглядами, хоча й протилежними.

Як бачимо, астрономія й математика завжди були центральними для процесу розвитку розуміння на теренах Європи — починаючи ще від античності, Піфагора, Платона, продовжуючи Декартом і Кантом, які насамперед були математиками. Надалі все відбувалося за таким же порядком, однак — невдовзі все змінилося, чи радше отримало нове скерування. Людвіг Вітгенштайн (1889-1951), також німецькомовний математик, чи не найпотужніший мислитель XX століття, стверджує: речі, які видаються найпростішими

для нас, насправді є цілком не такими простими, як видається на перший погляд.

Так маємо багато з чим, а особливо наочними є приклади з мовою, пам'яттю, чи й навіть з гравітацією. Почнімо хоча б з останнього: ніхто не знає, що таке гравітація — знаємо лише про її існування. Як працює пам'ять

— знаємо лише приблизно: адже, розвідавши, людство було б на прямій дорозі до створення штучного інтелекту. На початках розвитку ботаніки як науки, зокрема медичної ботаніки й фітотерапії вважали, що така собі рослинка, розмарин (*Rosmarinus officinalis*), позитивно впливає на пам'ять [Fuchs 1542], а особливо, як стверджував останній англійський гербаліст і перший ботаніст John Parkinson (1567-1650), помічний від глупоти.

Останнє застосування є особливо важливим — користувалося б неабияким попитом і сьогодні. Як бачимо, наука, очевидно, у цьому випадку пішла дещо іншим шляхом. Не зважаючи на це, на сучасному етапі розвитку науки і проведення генетичних досліджень встановлено багато моментів, які емпірично доводять раціоналістичні здогади давніх

мислителів, зокрема Платона — як-от про присутність у наступниках знання попередніх поколінь.

Адже, згідно з нещодавними результатами дослідження DZNE (Німецький центр нейродегенеративних хворіб), 2018 рік, фізичні й ментальні вправи не лише позитивно впливають на діяльність мозку того, хто вправляється, але й можуть мати позитивні наслідки щодо підвищення здатності до навчання у його нащадків.

Ця особлива форма успадкування відбувається за посередництва РНК молекул, які впливають на гени та їх активність, акумулюючись у мозку. Раніше у наукових колах генетиків побувала думка, що здобуті навички не модифікують ДНК і тому не можуть передаватися нащадкам — однак, недавно науковці довели протилежне. Погане харчування, наприклад, збільшує ризик захворювань не лише для того, хто погано харчується, але й для його дітей. Фактори способу життя, як-от стрес і травма, також можуть впливати на наступні покоління. Науковці називають цей феномен “епігенетичним успадкуванням”, оскільки він не

пов'язується із змінами у самій структурі ДНК, а відбувається за посередництва РНК.

Хоча дослідження відбувалося на мишах, історично прослідковуються багато прикладів, коли щось подібне відбувається і в рамках поколінь людей. Голодомор, репресії, страх, який упродовж багатьох років наполегливо вселявся в українців, дав свої результати у наступних поколіннях — навіть сьогодні він внутрішньо присутній у нас і позбутися його зовсім непросто. Стан української мови є доказом таких генетичних модифікацій ще й сьогодні. Щось подібне відбувається і з мовним матеріалом: здатність говорити тією чи іншою мовою також передається генетично. Знаємо, що важко відтворити акцент тієї чи іншої іноземної мови. Це — найважче, що піддається засвоєнню і найперше, за чим визначаємо іноземця у мовному середовищі.

4. Постмодерн: поєднання вогню і води Лінгвістичний поворот

Розподіл між емпіризмом як суто британським явищем і раціоналізмом як материковим продовжився також і далі, у пізніший постмодерн, хоча й не обов'язково. Едмунд Гуссерль (1859-1938) спочатку вважав, що створює щось цілком нове, однак згодом перейменував серію лекцій, організувавши її у книгу “Картезіанські розмисли”. Однак Бертран Рассел приймає сторону раціоналізму, а Людвіг Вітгенштайн стоїть на позиціях емпіризму. Вітгенштайн, будучи математиком, говорить: єдине, що залишилося досліджувати мислителям

— це мова.

Чому математик раптом почав говорити про мову? Навіщо і Бертран Рассел, і Вітгенштайн, і багато інших учасників “Віденського гуртка” намагаються поєднати непоєднуване — математику й мову? Що вони бачили у такому поєднанні? Очевидно, вони бачили потребу й необхідність опрацювання цього питання. У цьому випадку наука пішла

саме тим шляхом, на якому стоїмо сьогодні — власне тоді зародився алгоритм, як його маємо сьогодні, вже у сучасному значенні терміна, дещо уточненому, порівнюючи з часами Пітагора. Саме тоді й відбувся “лінгвістичний поворот” — який, парадоксально, привів нас у вік алгоритмів і комп’ютерних технологій.

Людвіг Вітгенштайн справив надзвичайний вплив на всю аналітичну філософію ХХ століття, запровадивши застосування сучасної логіки до метафізики за посередництва мови. Таким чином, започаткувавши новий погляд на стосунки між світом, думкою і мовою, мислитель змінив природу і предмет філософії. Ранній твір мислителя, “Трактат логіко-філософський”, стосується питань співвідношення між світом, думкою й мовою і подає розв’язок цих питань, який базується на логіці й природі репрезентації.

Світ репрезентується думкою, а вона є твердженням із певним змістом, оскільки всі три речі — світ, думка й твердження посідають єдину спільну для них логічну форму. Тут знову ж бачимо поєднання зовнішнього і внутрішнього світів, яке цікавило мислителів ще від часів

античності, лише у дещо іншому аспекті. Вітгенштайн бачить себе як “антисократика”, тобто у значенні, що його метод визначається у повній протилежності до Сократа [Deely 2001: 583]. Вітгенштайн у “Трактаті” намагається встановити межі світу, думки і мови: тобто, іншими словами, встановити чітку різницю між тим, що створює сенс і його не створює. Чому так цікавила Вітгенштайна мова? Адже він був математиком. Справа в тому, що логічність і впорядкованість мови давно була предметом зацікавлення ще від античності: а вже Вітгенштайн, а також його сучасники на початку ХХ століття стояли на шляху започаткування програмування, тому мова цікавила їх найбільше. Скажімо, у сучасному підручнику математики для 2-го класу (з етичних міркувань не подаємо автора) читаємо: “18 кг крупів розсипали у 2 мішки по 6 кг у кожний”. Насамперед, у родовому відмінку, як подає СУМ, маємо “круп”, а не так, як подають автори підручника; по-друге, 18 кг неможливо розсипати у 2 мішки, розклавши по 6 кг у кожен. Тобто, речення не творить сенсу: думка виражена неправильно, оскільки у реальному світі таке

неможливе. Тут і маємо співвідношення світу, думки і мови. Те, що “лежить поза межею сенсу, є нон-сенсом” — говорить Вітгенштайн.

Мова, за Вітгенштайном, не є набором штампів: адже на будь-яке питання можна відповісти по-різному. Тому, окрім читання, важливим є слухання, — саме з цією метою студентам пропонують лекції; а також — викладання, тобто переосмислення сприйнятого надзвичайно корисне у процесі особистого навчання: “навчаючи — вчимося” — стверджували древні мислителі. Сократ взагалі нічого не писав, а Платон, як уже знаємо, не писав трактатів — мислителі вважали мовлене слово значно важливішим, аніж писане.

В такий спосіб Вітгенштайн свідомо чи несвідомо продовжує те, що мали на увазі античні мислителі. Слова повинні мати значення, але вони можуть мати його лише у контексті твердження, яке скріплюється логічною формою: з цього висновується, що тільки фактичний стан речей, який можна виразити, може бути відображений твердженнями, які щось означають, адже в іншому випадку вони будуть позбавлені сенсу.

Вітгенштайн розрізняє два типи неправильних тверджень: ті, які взагалі не містять змісту, чи беззмістовні і ті, які містять неправильний зміст, назвімо їх незмістовними. Незмістовні, на противагу до беззмістовних, визначаються ще більшою неправдивістю твердження, тобто переходом поза межі якогось сенсу. Тому й “Трактат” визначається складністю інтерпретації, зокрема — у трактуванні співвідношення понять світ/реальність, репрезентація/презентація, а насамперед — поняття “нонсенсу” і його ролі у прочитанні як “Трактату”, так і взагалі підходу до мови.

Зведення функції мови до репрезентативної не є виправданою, як стверджує Вітгенштайн, оскільки цього недостатньо. В іншому творі, “Філософські дослідження”, який був опублікований вже по смертю, мислитель пропонує новий погляд на мову, розглядаючи питання значення: “Значення — це використання слова у мові”, говорить Вітгенштайн, хоча й уточнює, що не завжди є так. Традиційні теорії значення в історії розвитку думки скеровувалися на вказування на щось зовнішнє у стосунку до твердження, що надає

йому значення. Це “щось” може бути або чимось реальним, або надуманим, тобто ментальною репрезентацією.

Натомість, Вітгенштайн говорить про використання слова як основу його значення. Досліджуючи значення, потрібно розглядати розмаїття використань того чи іншого слова: якщо дивимося на ящик з інструментами, то бачимо, що їх багато і що вони різні — так і з функціонуванням слів. Вітгенштайн застосовує аналогію, на зразок Платона (діалог “Кратил” та інші) і стверджує, що одноманітний вигляд слова є оманливим [Biletzki 2018].

Теорія мови як гри є центральною для Вітгенштайна і справила значний вплив на розвиток не лише лінгвістики. Під грою мислитель розуміє певну форму життя мови, яка включає будь-яку розповідь, обговорення, висловлювання, запитування, дякування тощо. Кожна з цих дій виконується за певними правилами, як і кожна гра. Так само, як не існує єдиного встановленого визначення для поняття “гра”, так само неможливо віднайти, що саме поєднує усі види згаданих щойно діяльностей, а також те, що робить їх власне мовою чи

частиною мови. Тому й не існує потреби відшукувати, згідно із традиційно прийнятими нормами, єдине центральне значення для того чи іншого слова, яке було б спільним для усіх його використань: натомість, потрібно придивлятися до використання слова крізь заплутану мережу подібностей.

Так звана “родинна подібність” слугує для вказування на відсутність точних меж між різними використаннями одного й того ж концепта. Наприклад, слово “форма” у Платона або Аристотеля, чи загальна “форма” твердження

— йдеться про різні значення слова. Тут Вітгенштайн ставить питання, як ми вивчаємо правила і як застосовуємо їх, і де є стандарти правильного використання правил, якщо не у мисленні, разом із ментальною репрезентацією правила. Далі, говорячи у спосіб Платона і Декарта, Вітгенштайн ставить питання, чи ми послуговуємося інтуїцією, застосовуючи ці правила, чи вивчаємо їх у процесі соціальної взаємодії. Тому Вітгенштайн говорить про парадоксальність ситуації із правилами мови [Kripke 1982]: граматики, що складається із правил синтаксису й семантики, за словами

мислителя, є надто “тонкою” для втискання у правила. Адже, як говорить Вітгенштайн, у приватній розмові між людьми слова можуть стосуватися не того, чого вони стосуються за загальним правилом, а того, про що говорять співрозмовники, що знають тільки вони, а це може не узгоджуватися з мовою, яка керується правилами. Але, не зважаючи на це, співрозмовники розумітимуть один одного.

Наприклад, якщо скажемо “мені не синє, а червоне молоко, будь ласка” — продавець цілком не здивується, хоча в реальності ані синього, ані червоного молока не існує. Тому, на відміну від емпіричних тверджень, правила граматики описують, як ми використовуємо слова задля спілкування, але ці правила аж ніяк не є ідеалізованими взірцями зовнішньої системи. В цьому контексті Вітгенштайн у “Філософських дослідженнях” (параграф 243) говорить про так звану “приватну мову” — тобто використання слів у значеннях, які відомі виключно тим, хто спілкується — інші не розуміють цієї мови. Цікаво, що далі автор у цій же праці заперечує ідею можливості існування мови, яка зрозуміла виключно мовцеві: адже сам

мовець у такому випадку не міг би встановити значення мовних знаків у ній, як стверджує Вітгенштайн. Тому й навіть між тими науковцями, які визнають важливість обговорення так званого “аргументу приватної мови”, існують різного роду розбіжності щодо детального пояснення самого факту існування такого явища.

Деякі коментатори, сприймаючи різні відчуття як вид приватності, інтерпретують аргумент як доказ неможливості говорити про такі відчуття; інші, натомість, стверджують, що аргумент приховано містить у собі неможливість ані загального, ані особистого дискурсу, інші — що аргумент дисонує з розумом інших тощо [Candlish 2014]. Саул Кріпке говорить, що аргумент виносить скептичну проблему значення в цілому — загального чи приватного [Кріпке 1982]. Відповідно до такого підходу, існує два погляди на працю Вітгенштайна: згідно з одним, мислитель є анти-філософом, оскільки не подає жодної відповіді на поставлені питання; згідно з іншим, мислитель не лише презентує метод виявлення помилок у мисленні, але й показує, як їх потрібно вирішувати. Але чи обов’язково

потрібно вирішувати поставлену проблему? Джон Ділі, наприклад, говорить, що завдання філософії полягає у ставленні питань, а вже інші науки їх вирішують в міру власних спроможностей.

Можливо, Вітгенштайн не бачив можливості для такого чи іншого розв'язку з тієї чи іншої причини, та й не відомо, чи взагалі такий розв'язок можливий. Далі у праці автор намагається визначити, що саме означає говорити “приватною мовою”, тобто мовою, яка описує внутрішній досвід і переживання, які, за словами Вітгенштайна, може зрозуміти тільки він один. А оскільки неможливо створити зрозумілі обставини, у яких використовується приватна мова, то можна ствердити, що ідея приватної мови є нонсенсом, а відтак говорить, що межа між нонсенсом і хибністю є нечіткою. Тому концепція Св. Августина, який започаткував доктрину знака, у деякому плані передбачає появу такого погляду Вітгенштайна на природу мови. Адже мова і є системою знаків: питання лише у їх домовленості / недомовленості, чи природності / конвенційності, але виключно — у стосунку до

наших внутрішніх чуттів, тобто так, як наші чуття сприймають світ. Подібно ж, Августин у “De Veritate” говорить про знак домовлений і природний (conventionale / naturale). Можна сказати, що для нас природно бачити книгу саме такою, якою вона є, а не власне “книгою”, яка є домовленим знаком: назвавши книгу “ось цією сотнею листків паперу, зшитих докупи”, що, по суті, буде докладнішим описом сутності речі, отримаємо таку ж “приватну” мову, якщо попередньо не домовимося із респондентом, що саме маємо на увазі у цьому конкретному випадку. Адже, не маючи в лексиконі слова “книга”, назвемо її саме так, як первинно й неупереджено сприйматимуть цей предмет наші чуття. Тобто дарма, що книга і є певною кількістю листків, зшитих докупи, все ж у цій фразі відсутній елемент домовленості — на відміну від слова “книга”. Елемент асоціації, як-от “книга життя”, що містить не прив’язаний матеріально аспект, ми розуміємо значно швидше, аніж фізично-матеріальний опис. Чому так? відповіді можуть бути різними: тому, на зразок Віттгенштайна, не подаватимемо власної,

аби вона є виявилася надто поспішною. Проблема лише в тому, як говорить Віттгенштайн, що нас не розуміють. Звісно, це проблема: але невже вона стосується виключно таких випадків? Часто нас не розуміють, коли ви висловлюємося цілком банальними

загальноприйнятими виразами: розуміння — складне питання, але глибше докопуватися про це тут не будемо, щоб не зійти на манівці психологічних дискурсів.

Для Віттгенштайна це питання особливо важливе, оскільки попередньо автор говорить про мову як гру, тобто про набір правил, завдяки чому уможлиблюється комунікація. Саме завдяки існуванню правил і домовленості в людській поведінці, згідно з Віттгенштайном, уможлиблюється комунікація. В іншому місці “Філософських досліджень” автор говорить про те, як значення визначає подальше прикладання того чи іншого імені і які хиби можуть бути пов’язані з цим. Не зважаючи на те, що далі йдеться про математичні приклади, цей пасаж наводить нас на ще одну аналогію, а саме — із Платоновим “Кратилом”, де Сократ говорить про імена у подібний спосіб. Говорячи про таку

звичну річ, як, скажімо, свербіж, Вітгенштайн твердить про хибність враження, що правила подальшого використання цього слова вже визначаються самим відчуттям.

Слово “свербіж” отримує свою ідентичність виключно від широкого спільного застосування виразу, реакції та використання мови, адже в іншому випадку слово було б тільки приватним. Адже, якщо “свербіж” був би метафізичним абсолютом, який накладав би свою ідентичність на людину, то можливість такого спільного застосування була б не виправданою щодо поняття свербіння, оскільки природа його відкривалася б людям у єдиній дії найменування, у ментальному акті. Натомість, усі наступні факти щодо використання імені не співвідносилися б з тим, що ім'я позначає.

У цьому контексті Бертран Рассел говорить про “приватність” мови в курсі опублікованих лекцій “Філософія логічного атомізму”. Йдеться про слова, які мають єдине конкретне значення для кожного предмета. Це була б чисто аналітична мова, яка показувала б логічну структуру стверджуваного чи заперечуваного факту. Однак, поняття так званої

“приватної мови”, на відміну від загальнозрозумілої англійської чи української мови, якщо розглядати його докладно, не створює жодного сенсу — тобто неможливо віднайти приклади її використання у реальному житті, оскільки вона належала б єдиному мовцеві: по суті, це були початки програмування. Питання “приватної” мови мало своє підґрунтя. Ще давніше Джон Лок висловлював ідею, яку згодом перейняв Джеррі Фодор у сімдесяти роках, що спілкування між особами відбувається завдяки тому, що мовець перекладає свої внутрішні ментальні образи у звуки, а відтак сприймач знову перекладає ці звуки у власні внутрішні ментальні образи. Тому можемо продовжити думку — оскільки при перекладі можуть відбутися втрати, то це й призводить до непорозуміння.

“Приватна мова” має уникати такого роду непорозумінь: це і були початки комп’ютерних мов — чистих логічних структур. Декарт вважав, що може говорити сам до себе про свої досвіди, хоча й стверджував, що не може взагалі нічого знати про зовнішній світ, оскільки він створений незалежно від його досвідів. Тому, щоб не

помилятися щодо зовнішнього світу, можна уникнути помилок, прив'язуючи свої судження до безпосередніх чуттів. “Уточнюйте значення слів, щоб уникати помилок” — говорив Рене Декарт, який насамперед був математиком: Вітгенштайн почув заклик свого попередника.

Показово, що так званий “лінгвістичний поворот” прив'язується до праць насамперед математиків — Рассела, Вітгенштайна, так і до праці Готтлоба Фреге “Начала арифметики”. Мова, а саме — формування тверджень і їх відповідність до реальності, стає в центрі уваги насамперед математиків. Саме так починалося програмування — без цього не було б ані сучасних гаджетів, ані взагалі нічого, що засновується на алгоритмі — тобто, світ був би цілком інакший.

Як не дивно, але саме лінгвістичний поворот повернув наше суспільство до комп'ютерів і алгоритмів. Поєднання непоєднуваного — ось де створюється майбутнє. Тобто маємо, по суті, приклад того, про що говорять структуралісти: кожен елемент людської культури повинен розглядатися у щільному контексті всієї культурної системи. Іншими

словами, феномени людської культури не надаються до розуміння поза широким контекстом, чи структурою. Серед інших науковців про це говорив Фердинанд де Соссюр, який вважається засновником структуралізму в лінгвістиці.

Продовжили його напрацювання науковці різних сфер у галузі семіотики, — науки, яка проникає у всі сфери культурної у широкому значенні слова системи, покриваючи усі сфери, які пов'язуються стосунками між мовою, мисленням та реальністю. Як продовження лінгвістичної теми, вже у середині ХХ століття на передній план у лінгвістичних (і не тільки) дискусіях виходить праця “Мова і мислення” Ноама Хомського, який дивиться з іншого боку на мовні (і не тільки) питання: нативізм, про який говорив ще Платон, набирає нових обертів і виходить на цілком інший рівень. Усі теорії значення поділяються на два види: семантичні, тобто ті, які досліджують значення певних слів у системі; а також — фундаційні, тобто ті, які досліджують, завдяки чому те чи інше слово має саме таке значення. Багато лінгвістів сьогодні ввають, що значення виразу є

певним буттям, а завдання семантики — зіставляти вирази з буттями, які є їхнім значенням. Центральним питанням семантичної теорії є природа цих буттів. Теорія референції порівнює вислови з відповідним навантаженням: однак, ця теорія не порівнює вирази з їхнім значенням, на відміну від семантичної теорії, а порівнює ці вирази з впливом, який вони створюють на речення, у якому присутні. Ця теорія співвідноситься із наміром Готтлоба Фреге сформулювати логіку, необхідну для формалізації математичних висновків [Frege 1892].

Нативізм у мовних теоріях

Приблизно у середині ХХ століття, очевидно, з уваги на попередні дослідження Фреге, Рассела, Вітгенштайна й інших щойнозгаданих науковців сильні позиції займає бігейвіоризм, який репрезентував головним чином американський психолог Б. Скіннер, центральна фігура у розвитку програмованого навчання. Основні позиції Скіннер викладає у праці “Поза свободою й гідністю” (1972): однак, ряд викладених позицій звучать доволі

контroversійно на загальному фоні процесу розвитку епістемології і тому знайшли своє опрацювання, вдосконалення й заперечення у подальшому.

З іншого боку, нативістичні теорії, протилежні до позицій бігевіоризму, мають глибинні корені, починаючи від Платона, а то й від Парменіда. Декарт, не будучи прибічником платоністів, говорив у такому ж дусі. Ляйбніц, як і багато інших мислителів, був переконаний, що чуття, не зважаючи на те, що є необхідними для процесу пізнання, недостатньо подають нам цей процес, оскільки є всього лиш прикладами, чи частковими взірцями окремих істин. Після того, як знову ж емпіричні теорії вийшли на основні рубежі епістемології, репрезентовані працею щойно згаданого психолога Б. Скіннера щодо мовної теорії, революційною працею стала робота американського лінгвіста Ноама Хомського “Мова і мислення” (1965).

Згідно з Хомським, жодну мову, навіть рідну, неможливо було б вивчити “з нуля”: натомість, у нас від народження закладено мовні начала, так звана “універсальна граматика”, і це

— спільне для всіх людей. Інша, “часткова”, чи

“окрема” граматики властива кожній окремій мові. Це — основна й доволі контрверсійна теза праці, але до неї автор долучає докладне пояснення. Але ніщо не виникає з нічого, і в теорії Хомського теж були свої ближчі витoki. Вільгельм фон Гумбольдт (1767 — 1835), Пруський лінгвіст, дипломат, засновник університету в Берліні, вважається першим лінгвістом, який говорив про мову як про систему, що впорядковується правилами, а не є всього лиш набором слів і фраз, наділених певним значенням. Згодом, як уже знаємо, Людвіг Вітгенштайн говоритиме про мову як гру за правилами. Поєднання протилежних речей — скінченності та нескінченності — ось що маємо у мові, за словами Гумбольдта: використання обмеженої кількості правил, слів, літер для створення необмеженої кількості тверджень. Ідея нескінченного застосування скінченних засобів для створення речень слугувала Хомському підставою для власних мовних теорій. Не зважаючи на те, що Хомський далеко відійшов від Гумбольдта, все ж в результаті цих та інших праць феномен мови в науковому світі постав як

близьке й очевидне явище, але водночас із незрозумілою природою, якій вкрай важко надати вичерпне пояснення. До сьогодні науковці не можуть пояснити, чому мова притаманна виключно людям, не зважаючи на те, що мавпи, наприклад, наділені такою ж анатомією для видобування звуків: проте, найбільша кількість роздільних вигуків, які можуть видати найрозвиненіші види мавп, усього 38 — не надто багато [Gill 2018].

Зрозуміло, що вивчення мавп'ячого мозку не відкриє мовні секрети, але деякі науковці, засновуючись на таких дослідженнях, стверджують, що це є ранніми виявами еволюції мови. Не стверджуватимемо нічого про сильні чи слабкі сторони таких аргументів: але людина може продукувати абсолютно нескінченну кількість роздільних висловлювань, що не порівнюється з іншими, не-людськими приматами. Багато науковців працюють над питанням еволюції мови, ключового аспекту розвитку людства, але розуміння процесу роботи нашого мозку і як цей процес співвідноситься із вимовою все ще залишається не те що

невивченим, а можна сказати, цілком “темним” питанням.

Спихати все на еволюцію також не завжди виправдано: якщо у межах виду можна приймати деякі положення, то між видами вона працює сумнівно [Deely 2001]. Навіть в історії походження домашніх собак від вовків, яка налічує від 30 до 40 тисяч років, не всі прогалини виповнено: довгий процес domestикації включав як генетичні, так і поведінкові аспекти, на яких засновується суттєва різниця між представниками диких і свійських тварин, не говорячи про різницю між тваринами й людьми. Останні дослідження [Vondervoort 2016] доводять, що вже навіть трьохмісячні малюки спроможні оцінити соціальну і асоціальну поведінку інших людей, а їхня оцінка узгоджується з моральними судженнями дорослих.

Деяке світло на це питання проливають сучасні дослідження матеріалу ДНК на основі викопних рештків віком понад 7 тисяч років, однак цього далеко не достатньо для відтворення повної картини процесу переходу одного в інше. Приклад походження собак із вовків є чи не

найочевиднішим для нас, але й тут далеко не все вивчено навіть на сучасному етапі, не говорячи про інші, складніші аспекти походження одних видів від інших. Такі процеси виливаються у непомислювані часові проміжки у мільйони років, — і знову ж, не говорячи про такі малодосліджені особливості людей, як, скажімо, релігія [Boyer 2010].

Тому існують різні підходи до пояснення мови як феномену: з них особливо цікавими є два. Перший засновується на “поведінковості”, чи іншими словами бігейвіоризмі. Щойно згаданий психолог Б. Скіннер був першим, хто запропонував повну теорію здобуття мови у праці “Вербальна поведінка” [Skinner 1957]. Ця теорія вивчення мови засновується на загальній лінгвістичній поведінці. Вчений стверджує, що мовна поведінка людей, тобто наші питання, відповіді тощо, визначаються двома факторами: середовище, у якому перебуває мовець і попередній поведінковий досвід. Скіннер стверджує, що “знання” мови зводиться всього лиш до отримання набору певних поведінкових налаштувань: відповідно, діти вивчають мову тоді, коли дитина потрапляє у відповідні

навколишні умови — отже, є результатом відповідних тренувань і отримання навичок.

Отже, вивчення мови є лише поведінковими правилами, які притаманні особі. Цей процес він назвав “зумовленням операнта”. Тобто є діячі, які просто діють без причини, і респонденти — які діють з певної причини. Скіннер твердив, що більшість вербальної поведінки є оперантною, оскільки починається без жодного стимулу. Однак, вони виробляють таку прив’язку до стимула завдяки “зумовленню”: у процесі діяльності, завдяки винагородам чи покаранням — саме так і вивчається мова. Однак Ноам Хомський у праці, яку було опубліковано через два роки після щойно згаданої, переконує в іншому. На його погляд, здатність володіти мовою містить вроджене знання набору лінгвістичних правил. Це вроджене знання складає “початковий стан” мовної здатності загалом і притаманне усім людям без винятку, але — виключно людям. Щось подібне говорив і Декарт, приписуючи здатність вивчати мову тільки людям, вирізняючи тим самим їх з-поміж усіх інших “машин”, чи “automata”: адже навіть найдурніші люди можуть

вивчити мову. Вивчення мови, за Декартом, вимагає незначного інтелекту: мислитель вважав, що досвід подає нам лише недосконале знання про світ.

Хомський стверджує, що цей так званий “початковий стан” у поєднанні з досвідом, який людина отримує у дитинстві, тобто із так званим “первинним лінгвістичним матеріалом”, взаємодіє з ним і в результаті створює новий матеріал — тобто окрему визначену мову — китайську, англійську тощо. Цей останній стан становить “лінгвістичну компетенцію” носія і включає знання граматики окремої мови. Це знання є сутністевим у нашій здатності говорити й розуміти, хоча й не остаточним: багато чого ми здобуємо й із досвіду, тобто “лінгвістичної діяльності”, чи активного використання мови.

Але досвід, згідно з Хомським, не може бути первинним джерелом пізнання мови: ефективно спростовуючи теорії Скіннера, лінгвіст переконує, що здобуття мови не може спричинюватися всього лиш поведінковими навичками. Мова не може засновуватися виключно на вербальній поведінці, що полягає у здобуванні навичок поведінки в певному

середовищі. Будь-яке слово можна використати у переносному значенні, на одне питання можна відповісти багатьма способами, те, що ми говоримо, не обов'язково визначається історичним контекстом чи тільки досвідом, часто говоримо так, як до того ще ніколи не говорили.

Те саме, з іншого боку, стосується сприйняття мови: ми можемо розуміти речення, яких ще ніколи не чули, можемо розуміти приховане значення слів та виразів, якого ніколи раніше не зустрічали, часто розуміємо не буквально, а проводячи відповідні аналогії. Як-от, один колега на початку 90-х подався за кордон, а щоб не виглядати смішно в чужому середовищі, не знаючи мови, прихопив із собою книжечку-розмовник. Але виявилось, що коли він щось запитував, відкривши розмовника, то люди відповідали цілком не те, що було написано у розмовнику.

Це надзвичайно дивувало як приїжджого, не говорячи про його, так би мовити, “співрозмовників”. Відтак, не здивувало б це Хомського: адже досвід автора розмовника не може бути єдиним визначенням і абсолютно авторитетним моментом у спілкуванні мовою.

Неможливо передбачити, якою саме буде відповідь на те чи інше питання — кількість варіантів необмежена.

Тому, оскільки не існує мов без іменників чи дієслів, Хомський вважає, що люди народжуються вже з певними знаннями, з мовними “задатками”, чи з “ідеями”, як сказав би Декарт. Володіння мовою не обмежується досвідом поведінки в тих чи інших обставинах. Те, що ми говоримо у певних обставинах, як ми відповідаємо іншим, є результатом складної взаємодії між нашою історією, сприйняттям теперішньої ситуації, прагнень, а також — нашого знання про те, як працює мова: і не обов’язково буквальних правил. Навіть, попросивши у крамниці “червоне” молоко замість “синього”, ми у переважній більшості випадків отримуємо бажане навіть без додаткових питань чи уточнень, не говорячи про здивування.

Великою хибою Скіннера було те, що він не враховував, що мовні навички включають знання набору правил і домовленостей, а також, що знання мови не може полягати виключно у тренуванні. Щодо цього, Хомський подає ось які

аргументи. Насамперед, очевидним є той факт, що цих правил і домовленостей є надзвичайно багато у кожній окремо взятій мові, а діти уже в якихось 4-5 років практично повністю оволодівають ними.

Це, на думку лінгвіста, було б непосильним завданням, якщо б усі ми не народжувалися із первинними засадами мови, так званою “первинною граматиною”. Хомський говорить про так звані “мовні універсалії”, наголошуючи на тому, що мова є продуктом окремої спроможності розуму: універсалії є спільними для усіх мов, як-от наявність іменників та дієслів і різниця між їх використанням. Поясненням для цього є те, що вони походять із вродженого знання так званої “універсальної граматики”, або ж що вони походять не від лінгвістичних, а від інших факторів, як-от пам’ять.

Приблизно у 1980 роках виникли думки про те, що мова не є чимось, що людина вивчає, тобто щось таке, що стається завдяки їй, а чимось, що само надається разом з ростом, у процесі розвитку. Більшість теоретиків приймають теорії Хомського. Однак, були

критичні відгуки, один з яких стосується терміна “знання” (knowledge). Тому Хомський замінив його на “пізнання” (cognitio). Вітгенштайн зауважує, що речі, які є найважливіші для нас, ми майже не помічаємо, оскільки вони завжди перед нами: коли феномен дуже близький, він начебто не вимагає пояснення — так само маємо і з мовою.

Як “native speakers”, ми володіємо значною інформацією і тому нам видається, що немає нічого, що вимагає пояснення: для іноземця найскладніше засвоїти наголос в українській мові. Граматику будь-якої мови первинно створюють на емпіричному ґрунті і тому немає підстав, щоб не почати вивчати граматику зі сторони ментальних актів, які стоять в основі мовлення. Тому в певному сенсі нормативна граMATика є лише поясненням, як ми використовуємо слова. Однак, Хомський говорить про граматику вищого рівня, яку він називає універсальною граMATикою (немає мов без іменників чи дієслів). Вивчення універсальної граMATики є вивченням можливостей людського розуму. Ця наука, за Хомським, вивчає умови, які є необхідні для

системи як потенційної мови, умови, які вкорінюються у людській “мовній здатності” та складають вроджений комплекс законів, які складають те, що називаємо “лінгвістичним досвідом”. Тобто, універсальна граматика є значно глибшою наукою, аніж якась окрема граматика.

Хомський говорить, що лінгвістика описує детальні, чи “часткові” факти, а філософська граматика присвячена абстрактним, тобто універсальним узагальненням. Поєднання двох напрямків автор бачить як перспективу розвитку лінгвістики. Це може стати наукою вивчення зв’язку мови і мислення. Теорія Хомського вважається провідною на сучасному етапі розвитку лінгвістики, але не тільки: ще з кінця ХІХ століття проводилися дослідження структур людського головного мозку. Ці дослідження стверджують, що ушкодження центральних ділянок лівої півкулі негативно впливають на здатність пацієнтів роздільно говорити. Це також може слугувати доказом того, що мова є вродженою здатністю. З часом теорії Хомського набули подальшого розвитку.

Так, Майкл Томазелло (2005), подаючи власну теорію здобування мовних навичок, випрацював свою теорію в аналогічному руслі, яка відрізняється від попередньої кількома аспектами. Основний із — ний той, що Томазелло говорить, що діти розрізняють інтенції, тобто “наміреність” чи спрямованість того, про що говоримо навіть у переносному значенні, а також — імітують аспекти поведінки. Науковець, наслідуючи Хомського, твердить, що існують мовні універсалії, спільні для усіх мов, а також, що людина створює середовище, у якому живе й розвивається, яке закодоване у генах (так звана *niche construction*), тобто генетичну пам’ять.

Цю гіпотезу підтверджують інші науковці, зокрема тим, що, скажімо, певний птах будує певне гніздо і таке інше. Тому й кожна людина, народжена у певному середовищі, є носієм конкретної мови і має конкретні анатомічні особливості будови артикуляційного апарату. Однак, не зважаючи на велику кількість досліджень, науковці не можуть дійти висновку, що таке мова і як її здобуємо. Феномен мови, дарма що доступний кожному з нас, залишається

дивовижним, як і багато інших. Дебати між Скіннером і Хомським називаються “дебатами століття” — по суті, це суперечка між емпіризмом і нативізмом, яка є продовженням давньої суперечки Геракліта й Парменіда про рух і його повну відсутність.

Питання, чи ми здобуваємо, вивчаємо, чи розвиваємо мову й досі залишається відкритим. Як і в давні часи, виникають спроби поєднати дві мовні теорії: тобто, чи ми “вивчаємо” мову, як говорить Скіннер, чи радше “здобуваємо” її, як переконує Хомський. Сучасні конструктивістські теорії пропонують інтегрування певних аспектів “словесної поведінки” Скіннера у новому осмисленні. Конструктивізм сприймає розвиток мови як онтогенетичний процес, тобто погляд відрізняється від нативізму, хоча й не відкидає його; з іншого боку, конструктивізм перевершує модель Скіннера, оскільки остання, базуючись на поведінковості й імітації, не пояснює виникнення граматичної складності мови.

Отож, чому дитина “здобуває”, а не “вивчає” мову? За Скіннером, мова вивчається у результаті вимушеної поведінкової взаємодії [Skinner 1957: 40], на що Хомський заперечує, що

мову дитина не вивчає, оскільки володіє нею вже у дуже ранньому віці, застосовуючи відносно складні граматичні конструкції, практично безпроблемно засновуючись на пре-логічній і пре-оперативній системі; часто дивуємося, звідки дитина говорить щось таке, чого навіть не могла почути.

Тому здобування граматики відбувається не в результаті вивчення, а у результаті задіяння спеціальних механізмів, які своїм тригером мають оточення, а не вивчення. Сучасні праці у психолінгвістиці підтримують теорію про те, що мова здобувається із генетичного матеріалу, який не є граматичним: цей процес пов'язується із повністю загальним сприйняттям часу і простору: таких праць є багато, достатньо навести ключові слова для пошуку (Beer; Lopes Ornat; Sejnowski, Markus).

Загалом, вони узгоджуються із позицією Хомського, однак із сторони онтогенезису; а у порівнянні з теорією Скіннера, приймають до уваги складність граматичної структури. Тобто, ці теорії поєднують емпіризм і нативізм, ставлячи старі питання про походження мови у новому світлі: насамперед, аргументи про

генетичне походження граматики справили значний вплив на розвиток психолінгвістики.

Сучасні конструктивістські моделі пропонують систему, яка прикладає загальні когнітивні механізми до лінгвістики: здобуте пізнання граматики надає можливість дітям отримати нове пізнання граматики, яке є відносно незалежним від досвіду. Та й згодом ми формуємо безмежну кількість речень, незважаючи на те, чи чули їх, чи ні: тому й теорія вивчення мови через імітацію не витримує критики, оскільки процес оволодіння мовою перевершує межі імітування. Імітація не пояснює здобування граматики, а наука пояснює будь-яку людську поведінку, окрім мовної, як говорить Whitehead. Дарма що мавпи можуть імітувати: дару мови вони позбавлені. Тому й не дарма називаємо мову “даром”.

Мова алгоритмів

Складність феномену мови можна проілюструвати й з іншого боку. Мова, незважаючи на свою побутовість, буденність і звичність для користувачів, є надзвичайно

складною структурою, засвоїти яку на сучасному етапі не можуть навіть потужні комп'ютери: їхні можливості обмежуються детектуванням ключових слів, але осягнути зміст тверджень, а ще пак і прихований, вони, принаймні поки що, не можуть.

На сучасному етапі розвитку цифрових технологій, а зокрема — у соцмережах, у того, хто надає послуги зв'язку, часто виникає потреба модерувати, чи навіть відслідковувати образливі пости — на жаль, забезпечити адекватний захист споживачів на даному етапі неможливо. Відстежувати так звані “булінги” чи “тролі” можливо лише на рівні виключно ключових слів, але аж ніяк не на рівні змісту. Наприклад, можливо відслідкувати слово “тварина”, але й тільки того. Gilles Jacobs, дослідник лінгвістики у Ghent University в Бельгії, разом із своєю командою працює над питанням відслідковування образливих слів і виразів у певних соцмережах: науковці досягли певних успіхів, тренуючи штучний інтелект відслідковувати випадки булінгу й троління, пішовши далі, аніж просте відслідковування слів. Однак, саркастичні ремарки і приховані

образливі натяки AI відслідкувати не може [Griffiths 2019].

Чому ж навіть найсучасніший AI не спроможний відслідкувати всього-на-всього образливі речення, поряд з тим будучи спроможним керувати супутником за мільйони кілометрів від Землі? Справа в тому, що цілком не обов'язково використовувати відверто образливу чи ненормативну лексику, щоб когось дуже сильно образити: часто найбільша образа кодується у прихованому змісті фрази, а не міститься відкрито у словах.

Для того, щоб зрозуміти поданий зміст, цілком, як виявляється, не достатньо володіти інформацією: навіть, якщо її буде дуже багато, вона все одно буде всього лиш інформацією. Адже ми головним чином виражаємо думки реченнями, а не окремими ізольованими словами, — в контексті речень слово може мати цілком інше значення. AI не може перевести її на інший рівень: “much learning does not teach understanding” — говорив ще Геракліт і, як бачимо, мав рацію аж до сьогоднішнього дня. Інстаграм, наприклад, докладає значних зусиль до блокування образливого змісту, але від

знущань вберегтися важко: навіть гітарист групи Queen, Браян Мей, неодноразово потрапляв під злив образ і найрізноманітнішого невинного бруду, не говорячи вже про підлітків, яких це подекуди доводить навіть до самогубства. Тому компанія вже кілька років поспіль використовує найрізноманітніші анти-булінгові фільтри: однак, зробити це виключно засобами AI поки що неможливо, а переглядати усі повідомлення, залучаючи людські ресурси, вимагатиме невинних витрат.

Одним із новітніх методів боротьби з образливими постами є “обертання пам’яті у свідка” — говорить Julia Shaw, психолог Лондонського університету один із розробників програми “Spot”, призначеної для відслідковування образ. Алгоритм відслідковує не тільки тих, які нападають, але й жертви. Проблема лише в тому, що AI може зібрати величезну кількість інформації, але відсортувати й структурувати її належним чином не здатен, принаймні — поки що. Перешкодою в цьому є власне мова і особливості її використання у процесі передачі думок — не лише у процесі комунікації. Тобто мова є, по суті, формою

кодування інформації, розшифрувати яку здатен виключно людський інтелект. При чому, для цього не обов'язково мати кілька вищих освіт і дві дисертації за плечима — як розшифровувати, так і закодувати інформацію можуть навіть діти, що й постійно роблять, жартуючи або кепкуючи з когось, часто — у свій, зрозумілий виключно їм спосіб. Тому й навчання не повинно зводитися виключно до нагромадження фактичних знань: уміння користуватися цим багажем також необхідне.

Чому ж неможливо розробити алгоритм, який був би здатний розшифровувати інформацію, закодовану в жартах чи образах? Мабуть, одразу й сказати неможливо: адже відповідь була б половиною дороги до вирішення питання. Мова — надто складний механізм, щоб втиснути її у рамки алгоритму — незважаючи на те, що алгоритм на сьогодні може те, що вчора було непомислюваним — вивести супутник на орбіту, керувати автомобілем у місті, розраховувати траєкторії авіамаршрутів і багато чого іншого.

Тут же постає ще одне питання: якщо так складно розробити алгоритм для розшифрування

прихованої інформації, яким чином діти можуть розуміти її? Очевидно, тут справа не в досвіді чи кількості засвоєного матеріалу — AI може запам'ятати набагато більше інформації, аніж будь-яка людина. Проблема в тому, якою пам'яттю користується AI, а якою — люди, чи навіть діти. Комп'ютерна пам'ять на сучасному етапі аж ніяк не узгоджується з людською: створення аналогій, асоціацій чи уподібнень притаманно тільки людській, асоціативній пам'яті. AI на таке не здатен, принаймні — на сьогодні.

Однак, для того, щоб навчити комп'ютер користуватися різними видами пам'яті, які притаманні людині (про що побіжно йшлося раніше), необхідно знати, як саме вона працює у людині: адже неможливо навчити когось, самому не знаючи, чого. Але поки що людство далеке від вичерпного розуміння найпростіших речей — як-от природи води, земного тяжіння, природи мови чи людської пам'яті — речей, які у буденному житті ми навіть не помічаємо. Важливість мови видається нам питанням, що стосується виключно лінгвістики — але, як бачимо з попереднього, все у нашому існуванні

поєднується і переплітається тим чи іншим чином, подекуди — цілком у непередбачуваний спосіб.

Тому й Соссюр говорив про лінгвістику лише у загальному культурному контексті, а Вітгенштайн — про мову як основний предмет вивчення, навіть для математиків. Очевидно, є щось специфічно людське, присутнє в людському розумі, в людській пам'яті, що надає можливість володіти мовою.

Питання так званої “ідеальної”, чи “абсолютної” мови піднімалися вже давно. Зокрема, Е. Свіденборг у праці “De Coelo et Inferno” говорить про так звані “відповідності”, тобто паралелі реального життя з їх духовними відповідниками. На цій основі раціоналістичний аспект доктрини відповідностей справив значний вплив на мовні теорії початку ХІХ століття, перебуваючи у загальному потоці “лінгвістичного повороту”. Прихильники цієї теорії сприймали мову як неісторичний утвір, всупереч порівняльному мовознавству, яке активно розвивалося, продовжуючи античні мотиви щодо природності мови [Wilkinson 1996: 10].

Мова уподібнювалася до таких структур, як логіка й математика, природа яких не є очевидною для неозброєного ока і не підпадає під загальноприйняті пояснення. Доктрина Свіденборга стоїть на межі теології та науки, з одного боку, а з іншого — пропонує приховану логіку поза зовнішнім покривом матеріального світу. Символічна інтерпретація світу містить елементи універсальної мови, оскільки знаки є універсальними для людей. Це дає підстави для підтвердження теорій про “універсальну” граматику, а переконання про мову як універсальну структуру, яка відповідає, з одного боку, людській свідомості, а з іншого — устроєві всесвіту. надає підстави для сприйняття індивіда як частини цілого.

Епістемологія пам'яті

Предмет філософії освіти містить практично невичерпний перелік питань, оскільки поєднується з найрізноманітнішими питаннями і тим чи іншим чином дотичний до різних доктрин. Огляд різних доктрин подано у книзі “A Companion to the Philosophy of Education” [Curren

2003], де зроблено спробу описати різні сфери освіти.

Автор, попри виклад особливостей освітніх сфер, торкається питань змісту того, що потрібно навчати студентів: але це питання видається надто розлогим для висвітлення. Адже, поряд з освітою, може відбуватися й псевдо- освіта, яка буде всього лиш нагромадженням інформації і відсутністю уміння її структуризації. Це відбуватиметься у випадку, якщо не включати відповідних предметів у загальний курс, як-от поняття логічного доходження до правильних висновків, що прикладається до усіх предметів загалом. Освіта не повинна ставити своїм завданням сформуванню розуму учня — навпаки, вона повинна звільнити розум, скріпивши його силу, надати знання і можливості для незалежного продовження процесу навчання. Для процесу пізнання світу — як загалом, так і усвідомлення власної ідентичності у різних, планах необхідна пам'ять: адже те, що вже трапилося, не може змінити навіть Бог, як говорить Тома з Аквіну в “Сумі теології” (1, 25, 4) [Тома з Аквіну 2010: 329], оскільки це підпадає під поняття суперечності, а її не існує у Богові. Вивчення будь-якої мови безпосередньо

пов'язано із запам'ятовуванням великої кількості слів, і наш успіх значною мірою залежить від того, як швидко і скільки їх запам'ятемо. Останнім часом інтерес до поняття пам'яті поживавився з огляду на інтердисциплінарність поняття з огляду на різні види пам'яті.

Тому й не виглядає ймовірно можливим випрацювати єдину теорію запам'ятовування: радше, можливо випрацювати різні теорії, які відповідали б різним видам пам'яті. У цьому плані нещодавно з'явилося багато праць [Teroni 2014; Hoerl 2007], які стосуються епістемології пам'яті: ці праці є новим опрацюванням творів Аристотеля, Локка, Гюма щодо так званої “епізодичної” пам'яті.

У сучасній науці існує кілька підходів до класифікації видів пам'яті, з яких найпоширенішим є поділ пам'яті на декларативну і недеklarативну [Squire 2009]: перша стосується минулого окремої особи і загальних фактів, що можна пригадати загалом; інша стосується того, що неможливо одномоментно пригадати — як-от вміння плавати чи здійснювати якусь іншу професійну діяльність.

Докладніший опис цього поділу пропонують дослідники [Michaelian 2017], пристосовуючи перший тип до поняття “знаю, що”, а другий — до “знаю, як”, долучаючи й Вітгенштайна: адже він стверджує, що пригадування може стосуватися радше роблення чогось (у тому числі й говоріння), а не витягнення певного вмісту [Sutton 2015]. Інші класифікації пам’яті базуються на тривалості: як-от короткочасна пам’ять характеризується певним обмеженням, оскільки отримує інформацію від ультракороткої пам’яті; довготривала пам’ять, отримуючи інформацію від короткотривалої, не обмежується терміном.

Також, пропонують підхід, за яким пам’ять поділяють відповідно до дієслова “пам’ятати”: розрізняють пам’ять про речі, властивості, події, факти тощо [Bernecker 2010]. Однак, у психології вивчають сотні різних видів пам’яті, окрім описаних. Зазвичай, говорячи про пам’ять, ми говоримо про так звану епізодичну пам’ять [Dokis 2014]. Ця пам’ять загалом пов’язується із минулими подіями кожної окремої людини: а це є тим, що ми завжди маємо з собою, що ніколи не

зникає. Однак, цей вид пам'яті зіставляють із так званим семантичним видом, коли обдумується та чи інша минула подія; а також, потрібно виділяти уяву, дотичну до пам'яті, але це питання отримало досить значну увагу, починаючи із середньовіччя. Епізодична пам'ять також містить епізодичне знання, а вона перегукується із поняттям так званого “правильного переконання”, про яке говорить ще Платон у “Меноні”: це “правильне переконання” не є синонімом поняття “знання”.

Тому розрізнення між успішним і неуспішним запам'ятовуванням вимагає уточнення різниці між власне пам'яттю і випадками так званої “конфабуляції”, коли до пам'яті долучається стороннє уявлення. Питання розрізнення власне пам'яті від надуманих елементів, а також їх співвідношення і взаємного впливу отримало доволі широке висвітлення у працях різних дослідників [Hirstein 2009; Fernandez 2015].

Деякі дослідники навіть вказують на епістемологічний ефект неправильної інформації, інкорпорованої у пам'ять [Michaelian 2017]. Тут важливим є визначення маркерів

пам'яті, тобто тих факторів, які проводять межу між пам'яттю й уявою. Гюм виділяє два таких фактори, стверджуючи, що пам'ять, по-перше, “поважає” впорядкованість, уява — ні, хоча це не завжди справджується; по-друге, пам'ять і уяву можна розрізнити за ступенем живучості [Hume 2011].

Загалом, пам'ять безпосередньо стосується епістемології, тобто процесу вивчення чогось якимись способами, тому тут виникає багато суміжних питань, пов'язаних із співвідношенням нативізму й емпіризму, тобто того, що закладено у нас апріорно і того, що ми здобуваємо у процесі життєдіяльності. Тому пам'ять можна умовно поділити й відповідно до цих понять. Запозичуючи деяку термінологію від епістемології, виділяють “презерваційну” і “генералізаційну” теорії пам'яті. Перша головним чином сприймає пам'ять як процес кодування, зберігання і “витягання” інформації, що, по суті, також виходить від Платона (Тетей). Генералізаційна теорія сприймає запам'ятовування як активний процес, у якому суб'єкт конструє адекватну репрезентацію минулого. Теорія відрізняється від попередньої

хіба лиш підвищеним інтересом до помилок пам'яті, тому сучасні версії обох теорій не обов'язково є суперечливими.

Презерваційна концепція відображається в емпіристичній теорії, яка сприймає пам'ять і уяву стосовно збережених сенсорних чуттів. Основними розробниками емпіристичної теорії були англійські мислителі — Гюм, Локк і Рассел, а також деякі сучасні дослідники [Вугне 2010]. Епістемічна теорія пам'яті отримала більше опрацювання [Moon 2013; Adams 2011] і засновується на ствердженні, що пам'ять є чимось таким, що є вивченим і свідомо пізнаним. Однак, докладне дослідження пам'яті в такому аспекті виявляє певні проблеми: наприклад, оскільки знання вимагає істини, пам'ять також повинна бути істинною. Однак, пам'ять не завжди буває істинною, а також, можна пам'ятати щось на підсвідомому рівні, цілком його не вивчаючи — навіть незалежно від того, чи ми є прибічниками теорій Платона.

Навіть Берtrand Рассел переконує, що пам'ятання включає образ, чи ідею, як вважав Локк, а також і так зване “почуття переконання”, що ці образи змальовують минуле. Оскільки

важко чітко окреслити, чим є пам'ять, виник так званий “негативний” підхід, за аналогією до “негативної теології” — тобто намагання вказати, чим пам'ять не є [Senor 2014].

Однак, основним питанням для того, щоб пам'ять була якимось знанням, є питання надійності пам'яті, як з фігурками Дедала у “Меноні” Платона. Когнітивна психологія вивчає здатність людської пам'яті відтворювати знання, досліджуючи, у яких випадках забування трапляється частіше. Але при дослідженні надійності пам'яті покладаються не на що інше, як на саму пам'ять: тому й надійність пам'яті неможливо довести, а лише сприймати її як аксіому [Senor 2014] — навіть на сучасному етапі розвитку наукової думки.

Багато хто стверджує, що пам'ятає себе ще з раннього дитинства — не зважаючи на те, що офіційно людина володіє довготривалою пам'яттю лише з 5-7 років. Не заперечуючи таких фактів пам'ятання у загальному, потрібно звернути увагу на їхнє походження: фотографії, розповіді інших людей, власна уява може створити образи, наближені до реальних і часом буває важко відрізнити одні від інших.

З

цього

приводу проводилося багато досліджень на різному матеріалі [Bernstein 2011].

Наприклад, переконливе “втирання” неправдивого факту про те, що колись комусь зашкодило, скажімо, фруктове морозиво, на тривалий час могло змінювати дієту осіб, які ніколи нічого подібного у своєму житті не переживали. Такий феномен успішно використовується у психотерапії вже довший час, як-от кодування проти вживання алкоголю тощо. Але чи можна використати щось подібне з іншою метою? Чи можна впливати не на окремого індивіда, а на широкі маси? На різні нації? За підтримки великої кількості “покладистих” джерел інформації, як-от “голубого екрана”, вплив якого є грандіозним? Що тоді буде справді “правдивим” із того матеріалу, який утримуємо в пам’яті? Як визначити, що ми справді пам’ятаємо, а що лише вважаємо, що пам’ятаємо? Адже навіть ще сьогодні багато хто переконаний, що голодомору не було, що Мазепа був зрадником і багато всіякого подібного.

5. Що в результаті маємо Раціоналізм і емпіризм у стосунках

Намагаючись зробити узагальнення всього, що було сказано, а також відповісти на питання, які виникли, випадає знову ж почати з початку, від Античності, від слів Сократа: “я знаю, що нічого не знаю: натомість інші вважають, що знають те, чого насправді не знають”. Це слугує наче підсумком світогляду — не тільки досократиків. Яким чином Талес дійшов до висновку, що все засновується на воді? На чому засновувався Анаксагор, стверджуючи, що Сонце — палаюче каміння? Яким чином Зенон спостерігав довколишній світ, щоб стверджувати, що Ахілл не наздожене черепаху?

Не можемо не подивляти нестандартному й унікальному способу мислення цих та багатьох інших людей. Адже вони не мали у своєму розпорядженні взагалі нічого, крім власного розуму, саме так закладаючи основи всієї цивілізації Європи. Вони відважилися мислити — дарма що подекуди доходили висновків, які йшли врозріз із загальноприйнятими канонами. Як бачимо,

суспільство не сприйняло Сократа, називали його “Гедзь” — муха, що всім дошкуляє: натомість, так званий “сократичний метод” є основою для сучасної психології і не тільки. Анаксагор доживав у вигнанні — але Сонце й справді є радше палаючим камінням, аніж богом. Такі приклади не були поодинокими — суспільство не полюбляє інновацій, що йдуть врозріз із встановленими уявленнями: було так колись, є так і тепер.

Сучасні погляди на процес навчання, що пов’язується із органами чуття, проводять різницю між так званим перцептивним навчанням і навчанням, що засновується на перцепції [Connolly 2017]: перцептивне навчання включає зміни у самій перцепції, зокрема її покращення, тоді коли навчання, що базується на перцепції, цього не включає. Вже ця позиція містить поняття вдосконалення: а воно, як знаємо, меж не має. Тому постійне вдосконалення наших способів перцепції передбачає недосконалість отриманого пізнання, а зміна перцепції, у свою чергу, виливається у вдосконаленні здатності організму реагувати на зовнішнє оточення. Але не кожен випадок

перцептивного навчання вдосконалює здатність організму реагувати на зовнішнє оточення, а загалом перцептивне навчання є загальною здатністю вдосконалювати реакцію на зовнішній світ, що є частиною природного відбору й еволюції. Потрібно також розрізняти перцептивний розвиток і перцептивне навчання: не весь перцептивний розвиток здобуємо з досвідом, однак все перцептивне навчання вивчаємо у процесі розвитку.

Згідно із деякими підходами [Kellman 1983, Garrigan 2009], традиційний емпіричний підхід до перцептивного розвитку не є правильним. Зрозуміло, що з віком вдосконалюються наші можливості сприйняття довколишньої, однак загальні здатності розпізнавати обличчя (чи “буття” загалом, як говорив Аквінат), рух, простір, а також звук, світло, тепло тощо присутні від народження.

Один із критеріїв оцінки перцептивного розвитку і перцептивного навчання безпосередньо стосується дебатів між нативізмом і емпіризмом, а саме — проведення різниці між вродженими та здобутими характеристиками. Він полягає у тому, що перцептивний розвиток

вміщає перцептивні здатності, які є властивими для цілого виду, а перцептивне навчання включає нетипові здатності, тобто набуті згодом. Це узгоджується із концепцією Ноама Хомського про “універсальну граматику”, яка є спільною і типовою для усіх мов (наявність дієслів та іменників), на відміну від “часткової граматики”, яка властива кожній окремій мові (правила відмінювання дієслів та іменників).

Однак, біологічні основи процесу навчання все ще залишається недослідженою ділянкою науки про людину. Насамперед, існує різниця між навчанням і розвитком — перше стосується набування нового матеріалу, друге — вдосконалення того, що вже маємо. Але який відсоток усього розвитку є результатом навчання?

Ця дискусія виливається у довготривалу суперечку між нативістами й емпіристами. У відносно сучасних наукових дискусіях переважають позиції, що далеко не весь розвиток є результатом навчання: тобто гору беруть нативістичні позиції. Зокрема, про це йдеться у дослідженні процесу розвитку дітей: результати

показують, що принаймні якась частина розвитку є вродженою [Kellman, Garrigan 2009].

Співвідношення думки й досвіду

Здавалося б, усі ці дискусії про співвідношення раціоналістичного (нативістичного) й емпіричного (що базується на досвіді) підходів — далека філософія, що заледве пов'язується із реальним життям: однак, це далеко не так. Зустрічаючи випадково на вулиці давнього колегу, зазвичай запитуємо: “Як справи?”. Колега, не задумуючись, відповідає щось на зразок: “Чудово”. Хтось інший, почувши таку відповідь, сприйняв би її за чисту монету — але ми, оскільки добре знаємо людину, чи у голосі, чи у жестах, чи у міміці вловлюємо делікатні моменти — розуміємо: щось не так. Саме розуміємо, а не довідуємося із слів — тобто залучаємо не первинний досвід, отриманий на основі слів, а значно потужніші засоби розумового аналізу, які дозволяють нам адекватно й неупереджено оцінити ситуацію, ставлячи осторонь почуте слово “чудово”, його зовнішнє первинне значення. Мабуть, тому й

Гіпократ стверджував, що досвід оманливий, оскільки працював з людьми, а Декарт не довіряв зовнішнім чуттям, оскільки стверджував, що вони провадять до помилок. Чи обманював мене колега, відповідаючи в такий спосіб? Та мабуть ні, а всього лиш діяв у соціально прийнятних рамках. Чи обманюватиму я сам себе, переконуючи себе самого у правдивості його слів і відкидаючи те, що говорить мені мій розум? Мабуть, що так. Тому, помучившись день-другий, я зателефонував колезі: виявилось, що мій розум не підвів мене (чого не можна сказати про слухове чуття, яке сприймає звуковий ряд “чудово”), однак у ситуації, що склалася, я не був спроможний жодним чином допомогти — тому й колега мене не обманював. Поняття так званої “подвійної істини” опрацьовували науковці ще віддавна (Аверроес), хоча як середньовіччя, так і модерн не полюбляв цього поняття [Pine 1968].

Однак, часто нам хочеться вірити першим чуттям, які ми отримуємо (чи їх нам подають) — так простіше, не потрібно думати, аналізувати, активно задіювати розумові ресурси. Та й переживати згодом також не прийдеться — дарма що відбудуватиметься на тому боці. Все

виглядатиме спокійно — “чудово”. Саме “чудово”, а не просто чудово. Залишається відкритим питання — хто буде винен: чи той, хто подає нам “чудову” інформацію, чи ми, що хочемо сприймати цю інформацію саме так — оскільки так простіше, не потрібно взагалі думати, що часом є складно і пов’язується із так званим “виходом із зони комфорту”. Нам й справді хочеться думати, що у колеги все гаразд

— тоді від нас не вимагатиметься жодної допомоги, та й не тільки. Ситуації можуть бути різними.

Цим і користуються сучасні політики. Обманювання й політика завжди були разом — у цьому нічого нового не знайдемо. Але на сьогодні, як говорить Vian Bakir, професор політичної комунікації Bangor University, обманювання в політиці вийшло на цілком інший рівень: брехня стала звичною поведінкою — навіть тоді, коли вона цілком очевидна. Багато нещодавніх ситуацій показують вершини досягнення такої політики — у подробиці не вдаватимемося. Але знову ж, прикладаючи активні розумові ресурси, осмислюючи ситуацію раціоналістично, не сумніватимемося у цілком

протилежному. Дивує інший феномен: багато людей, чи не бажаючи виходити із “зони комфорту”, чи не бажаючи “напружувати” активні розумові ресурси, якими вони, безумовно, наділені, покладаються на первинні чуття — на почуті слова, сприймаючи їх на віру. А що є ще цікавішим феноменом, на який звертає увагу професор Бакір, — ті люди, які твердо вірять у неправдиву інформацію, надзвичайно важко надаються до переконання у протилежному. Питання викликає постійний інтерес психологів і не тільки [Chan 2017].

Парадоксально, але світ без неправди поринув би у політичний хаос — і невідомо, чи звичайні жителі отримали би від цього користь. Певні види неправди, брехні чи обману присутні у нашому щоденному житті — однак людина, окрім зовнішніх чуттів, наділена розумом, завдяки якому може розрізнити де є правда, а де

— ні. Знову ж, парадоксально, але певні форми неправди створюють позитивний вплив на людину. Важко, наприклад, сказати, що міфи правдиво описують створення світу — якщо не описують правдиво, тоді як? Неправдиво? Так також не говоримо. Міфи у свій, міфічний спосіб

описуючи світоустрій, упродовж тисячоліть подавали поживу для усіх галузей розвитку людства — філософії, живопису, поезії. Ми лише читаємо міфи з розумом, не сприймаючи їх буквально. Те саме мав на увазі й Декарт, стверджуючи, що хиба походить із чуттів — коли ми покладаємося тільки на них, а не на раціональність, якою наділені всі люди від народження.

Оскільки розумом наділені тільки люди, тому й обманювати можуть лише люди — тварини загалом не здатні брехати, хоча й існують деякі докази протилежного. Тому й уміння вміло говорити неправду пов'язується виключно з інтелектом. Обманювання вимагає не лише здатність створювати неправдиві переконання, але й мати ідею, про яку хтось інший може не знати: така здатність, відома під назвою “теорія розуму”, розвивається у доволі ранньому віці. У ряді психологічних тестів порівнювали дітей, які під час різних психологічних експериментів говорили правду з тими дітьми, які говорили неправду: неймовірно, але виявилось, що ті, які говорили неправду,

мали вищі результати за шкалою IQ, аніж ті, які говорили правду [Trivers 2011].

Тобто, говорити неправду чітко співвідноситься із когнітивними можливостями кожної людини; окрім того, психолог Roy Baumeister стверджує, що у деяких випадках обманювання є важливим для загального розумового здоров'я, а також безпосередньо співвідноситься із креативністю. Обманювання є певним чином адаптативною поведінкою (хоча не всі його види, як-от обманювання з метою завдати шкоди комусь) і відповідає психологічній компетентності. Загалом, обманювання вважається неправильною поведінкою: однак, у деяких випадках воно виявляється необхідністю в людських стосунках (як-от з огляду на повагу чи захист чийхось почуттів, вияву емпатії тощо) і тому часто виявляється результатом активної діяльності розуму на досить високому рівні, але аж ніяк не є виявом стандартної фіксованої поведінки.

З іншого боку, щоб зрозуміти, де є правда, а де — не цілком, потрібно докладати певних зусиль, напружувати розум: а це не кожен любить робити, навіть той, кому це під силу.

Пропаганда, яка нон-стоп ведеться у засобах інформації, аж ніяк не спонукає пересічного споживача до думання: навіть навпаки — готує споживача сприймати те, що хтось інший вважає за потрібне з певних мотивів — економічних чи політичних. Відбувається це в усіх сферах життєдіяльності. Так непотрібні неякісні продукти різного роду користуються неймовірним попитом, бездарні співаки збирають багатотисячні стадіони, президентами стають випадкові у різний спосіб розрекламовані особи без жодної освіти, не говорячи про хоча б краплю належного досвіду.

Ніхто не хотів би сісти у літак, якщо його пілот не мав би певної кількості годин тренувань; ніхто не наважився б віддати свою дитину на лікування хірургові, який ще ніколи не практикував; ніхто не вийшов би на борт корабля, яким править неук. Ніхто б не зважився на такі експерименти — говоримо, “вистачило розуму”. Здавалося б, що це цілком закономірно, але на сьогоднішній день реклама на телебаченні і в соціальних мережах робить те, що ще вчора було зовсім неможливе. Сьогодні стаємо свідками надзвичайно вишуканих глобальних

шахрайств 21 століття: і добре, якщо лише свідками — гірше, якщо ще й жертвами. Але ще гірше для тих, які не розуміють, чи не хочуть розуміти, що їх обдурюють, у цей же час безповоротно викрадаючи не лише їхнє теперішнє, але й майбутнє їхніх дітей. Тому в загальному потокові інформації, як у зовнішньому, так і у внутрішньому колі спілкування, у мікро- і макрокосмах, тобто у суспільстві загалом і у колі родини та друзів, дуже важливо розуміти, що є правдою, а що — не цілком. Потрібно саме розуміння, оскільки навіть найсучасніші детектори брехні можна обвести навколо пальця: вони покладаються виключно на чуттєву сторону питання, як-от підвищення тиску, серцебиття, скорочення певних м'язів тощо. Ці фактори, хоча й доволі умовно, можна назвати апостеріорними, оскільки вони відбуваються безпосередньо в часі або вже після факту подачі неправдивої інформації. З-під поля спостереження будь-якого механічного детектора випадає апріорний контекст створення інформації, тобто аналіз попередніх випадків комунікації з респондентом, його вдачу й темперамент, а також можливі варіанти відповіді

на ту чи іншу ситуацію. Усі ці параметри не може (принаймні на сьогодні) аналізувати машина й алгоритм — натомість, оцінити їх може виключно людський інтелект.

Тому часто ми говоримо, що “відчуваємо” словесно непередаваний бік інформації, яку отримуємо від людини — як у широкому соціальному, так і у вузькому колі спілкування. Як небагато було тих, які повірили у правдивість інформації про зниження тарифу на газ, так не особливо віримо в те, скільки, за словами дружини, коштувала сукня. Концепція Аверроеса про так звану “подвійну істину” виправдовується й тут. З одного боку, зниження тарифів очікувати марно, але з іншого боку, можливо, за сукню можна було б віддати значно більше грошей — тому, насправді, витрачена сума зовсім не є такою значною, а то й взагалі не варта уваги, оскільки про сукню, як і про обіцянки, завтра взагалі забудуть.

Споглядаючи історію розвитку європейської цивілізації, не можемо не подивляти мудрості й силі розуму людей різних епох. Як в античності, так і в новий час усіх цікавило питання — “Чому?”. Це ж питання

цікавить розумних людей і сьогодні — на жаль, більшість перетворилися у споживачів — не лише продуктів харчування, але й у споживачів продуктів інформації: а ці продукти далеко не завжди є позитивними. Погляд у глибину віків розуміння покликаний пробудити вроджені задатки кожної людини приймати правильні рішення на щодень, відрізнити внутрішність від зовнішності, покладатися на силу власного розуму, критично оцінюючи інформаційний простір. Тільки в такому випадку людина буде не лише “*homo sapiens*”, а “*homo sapiens sapiens*”, тобто видом “*homo sapiens*”, який думає, тобто справді думаючої людської істоти, а не тільки споживачем пропонованого продукту, не завжди якісного. Очевидно, такі задатки є у кожної людини — лише потрібно докладати зусиль для їхнього розвитку, а не зумисного чи оказійного їх занехання. Щоб бути людиною, потрібно робити щось як людина — тобто сутність передує існуванню — провідна константа екзистенціалізму. Людина, насамперед, є соціальною істотою — це не лише бачимо з історії, це прописано в кожному з нас у глибинах

підсвідомості. Все, що роблять люди з нашого оточення, так чи інакше, свідомо чи несвідомо впливає на нас — факт, який ми не завжди охоче визнаємо. Суспільство загалом й оточення зокрема впливає на нас по-різному — не дарма говорять: “покажи, хто твій друг і я скажу, хто ти”. Переконання друзів чи близького оточення так чи інакше, свідомо чи несвідомо впливає на нас — феномен так званого “vicarious dissonance” виявляється у тому, що хтось поводить себе всупереч моїх переконань і це впливає на мої переконання. Я не обов’язково копіюватиму когось, але прийму частково позицію, оскільки бачу когось іншого як продовження самого себе у рамках спільноти. Що з цього може бути? Нерідко стаємо свідками чогось подібного: той, хто не курить, починає курити у компанії курців, той, хто зазвичай говорить українською, в колі певного товариства послуговується виключно російською — подібних прикладів можна знайти багато. Так званий “peer (social) pressure” часто бере гору над особистими переконаннями. Людина далеко не завжди є повністю раціональною істотою — прийняття рішень відбувається відповідно до зміни типів щоденної

інформації. У складній ситуації, коли потрібно прийняти рішення, завжди простіше подивитися, як роблять інші або запитати в когось поради, аніж подумати самому: знову ж, змагання між раціоналізмом, внутрішнім чуттям і емпіризмом, зовнішнім досвідом. Побні феномени поведінки вперше описували на прикладі дотримання дієти [Castro 1989], відтак на сьогоднішній день маємо багато досліджень, але тут не про це. “Ergare humanum est” — сказали б на це латиняни, Августин додав би “Si fallor, sum” — “помиляюся, отже — існую”. Але важливо бачити, визнавати, а відтак — виправляти свої помилки, як це робили багато мудрих людей цього світу.

Павло

Содомора,

2020

Використана література

Adams, F. 2011 “Husker Du?” *Philosophical Studies*, 153(1): 81–94. doi:10.1007/s11098-010-9663-4

Alvarez, Hoz (1999) Gabilondo Pujol, A. / García Ruiz, J.M. (transl.), *Proclo: Lecturas del 'Cratilo' de Platón* (Akal/Clásica 60), Tres Cantos (Madrid): Akal.

Aristotle (1984). *The Complete Works*. Ed. Barnes, J. Princeton: Princeton University Press.

Aristotle (2009). *Physics*.
<http://classics.mit.edu/Aristotle/physics.html>

Armstrong, D.M. (1967). *Cambridge History of Later Greek and Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Asmis, E. (1984). *Epicurus' Scientific Method*. Ithaca: Cornell University Press.

Atherton, Catherine (1993). *The Stoics on Ambiguity*, New York: Cambridge University Press.

Bank J. (2017) *Parametric instabilities. - LIGO*
<https://www.ligo.caltech.edu/page/research-development?highlight=newton>

Bernecker, S. 2010 *Memory: A Philosophical Study*, Oxford: Oxford University Press.
doi:10.1093/acprof:oso/9780199577569.001.0001

Biletzki, Anat; Matar, Anat, "Ludwig Wittgenstein", The Stanford Encyclopedia of Philosophy(2018), Edward N. Zalta (ed.), <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/wittgenstein/>>.

Blumenthal, H.J. (1981). *Neoplatonism and Early Christian Thought*. London: Variorum.

Bonjour, Laurence. (2010) *The Myth of Knowledge. Philosophical perspectives*, 24: 57-83.

Bos E.P. (1992), *William of Ockham's Interpretation of the first proposition of the Liber de causis*. In: E.P. Bos and P.A. Meyer (eds.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Leiden/New York/Köln (E.J. Brill), 1992 (Philosophia Antiqua, A Series of Studies on Ancient Philosophy, edited by J. Mansfeld, D.T. Runia, W.J.Verdenius and J.C.M. van W.. 171-189.

Bos, Egbert (1992) *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*. Leiden, New York.

Brady, Michael S. (2006) "Appropriate Attitudes and the Value Problem", *American Philosophical Quarterly*, 43: 91–99.

Brogaard, Berit. (2007) "Can Virtue Reliabilism Explain the Value of Knowledge?", *Canadian Journal of Philosophy*, 36: 335–354.

Brown, P. Augustine of Hippo. A Biography / P. Brown. – Berkeley, P. 22.

Cantor G. (1886) Über die verschiedenen Ansichten in Bezug auf die actualunendlichen Zahlen. - Norstedt & Sôner: Stockholm, z. 19.

Cardullo, Loredano (1985). Il linguaggio de simbolo in Proclo, Catania: Università di Catania.

Carter, J. Adam. (2017) “Epistemic Situationism, Epistemic Dependence, and the Epistemology of Education”, in Epistemic Situationism, Abrol Fairweather and Mark Alfano, Oxford: Oxford University Press.

Chang, Han (2003). Is a language a primary modeling system? Sign System Studies, 31. P. 1-15.

Chantraine, Pierre (1968). Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Paris: Klincksieck.

Chlup, R. (2012). Proclus’ polytheistic theology. In Proclus: An Introduction (pp. 112-136). Cambridge: Cambridge University Press.

Chomsky, N. (2002). On Nature and Language. Cambridge: Cambridge University Press.

Chomsky, N. On Nature and Language. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. - 430 p.

Chuvin, P. (1990). A Chronicle of the Last Pagans. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Crome, P. (1970). *Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache: Jamblich, Plotin, Proklos*. Munich.

Curd, P. (2016) Presocratic Philosophy. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/presocratics/>.

Curd, Patricia, "Presocratic Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2016), Edward N. Zalta (ed.) <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/presocratics/>>.

Davis, W. (2003). *Philosophy of Language*. Malden: Blackwell.

Deely J. (2001) *Four Ages of Understanding* / J. Deely. – Toronto. – 1020 p.

Deely, J (2007). *Intentionality and Semiotics* / J. Deely. – University of Scranton Press, P. 97.

Deely, J. (2007). *Intentionality and Semiotics*. Chicago: University of Scranton Press.

Deely, J. *Four Ages of Understanding*. Toronto, 2001. - 1050 p.

Dillon, J. (1990) *The Magical Power of Names in Origen and later Platonism*. Teliband.

Dillon, John (1976). 'Image, Symbol and Analogy: Three Basic Concepts of Neoplatonic Allegorical Exegesis', in R. Baine Harris, ed., *The Significance of Neoplatonism*, Norfolk: International Society for Neoplatonic Studies, P. 247-62

Dodds, E. (1992). *Proclus: The Elements of Theology*. Clarendon press. - 396 p.

Dokic, J. 2014 "Feeling the Past: A Two-Tiered Account of Episodic Memory", *Review of Philosophy and Psychology*, 5(3): 413–426. doi:10.1007/s13164-014-0183-6

Dowden B. (2007) *The Infinite*. - Internet Encyclopedia of Philosophy. <http://www.iep.utm.edu/infinite/#continuum>

Dunn, J. *The Political Thought of John Locke*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969. - 325 p.

Eco, U. (1968). *La Struttura Assente. Introduzione alla ricerca semiologica*. Milan.

Elgin, Catherine Z. (2009). "Is Understanding Factive?", in Haddock, Millar & Pritchard, P. 322–330

Engell, Pascal. (2016) "Menone nell'era del digitale" (Meno in a Digital World), in *Ermeneutica*,

Finan, Thomas, (1992). *The Relationship between Neoplatonism and Christianity*, Dublin: Four Courts Press.

Frankfurt, Harry G., 1962. "Memory and the Cartesian Circle" *Philosophical Review*, 71: 504–11.

From Augustine to Eriugena (1991). *Essays on Neoplatonism and Christianity in Honor of John O'Meara*, Washington: Catholic University of America Press.

Grünbaum, A. (1967) *Modern Science and Zeno's Paradoxes*. - Middletown, CT: Wesleyan University Press. - 164 p.

Guthrie, William. (1993) *Orpheus and Greek Religion*. Princeton University Press,

Harari, Noah. (2017) *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*. New York: Harper Collins Publishers Ltd. - P. 371

Hatfield, Gary, "René Descartes", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2018), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/descartes/>>.

Hawking, Stephen. (2012) [The Beginning of Time](#). Stephen Hawking: The Official Website. Cambridge University.

Hegel. *Lectures on the Philosophy of World History*. Volume 1: Manuscripts of the Introduction and the Lectures of 1822–3, edited and translated by Robert F. Brown and Peter C. Hodgson with the assistance of

William G. Geuss, Oxford: Oxford University Press, 2011. (Translation of G.W.F. Hegel: Vorlesungen: Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, vol. 12.)

Helmig, Christoph; Steel, Carlos (2015) "Proclus", The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta. Retrieved from <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/proclus/>>.

Hirstein 2009 Confabulation: Views from Neuroscience, Psychiatry, Psychology, and Philosophy, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199208913.001.0001

Hobbes, Th. Leviathan. Oxford, 1965. - 557 p. Retrieved from: http://files.libertyfund.org/files/869/0161_Bk.pdf

Hoerl, Christoph, 1999, "Memory, Amnesia and the Past", Mind & Language, 14(2): 227–251. doi:10.1111/1468-0017.00111

Hu, Xingming. (2017) "Why do True Beliefs Differ in Epistemic Value?" Ratio, 30: 255–269.

Huggett N. (1999) Space from Zeno to Einstein. - Massachusetts Institute of Technology Press, 274 p.

Huggett N. (2013) Zeno's Paradoxes. The Stanford Encyclopedia of Philosophy.

<https://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/paradox-zeno/>

Hume, David, [1739] 2011, *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Clarendon Press.

Iamblicus (1821). *On the Mysteries*. Tr. by Th. Taylor. Whittingam.

Janvid, Mikael. (2014) "Understanding Understanding: An Epistemological Investigation", *Philosophia*, 42: 971–985.

Kevin C. (2003) Russel's paradox. - <http://www.iep.utm.edu/par-russ/>

Kramer M. (2017) What are Gravitational Waves? - LIGO, <https://www.ligo.caltech.edu/page/what-are-gw>

Kraut, Richard, "Plato", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2017), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/plato/> >.

Kripke, Saul (1982). *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Harvard Un. Press

Kvanvig, Jonathan L. (2012) "Curiosity and a Response-Dependent Account of the Value of Understanding", in *Knowledge, Virtue and Action: Essays*

on Putting Epistemic Virtues to Work, London: Routledge, p. 151–174.

Lazar, Seth, "War", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2017), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/war/>.

Lee, M.-K. (2005). Epistemology after Protagoras, Oxford: Clarendon Press.

Lepore, E., Stone, M. (2015). Imagination and Convention. Oxford: Oxford University Press.

Lewis, D. (1969). Convention. Cambridge: Harvard University Press.

Lewy, H. (2011). Chaldean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire, Paris: Etudes Augustiniennes. - 770 p.

Lynch, Michael Patrick. (2016). The Internet of Us: Knowing More and Understanding Less in the Age of Big Data, New York: Liveright Publishing.

Macpherson, C. The Political Theory of Possessive Individualism, Oxford: Oxford University Press, 1962. - 290 p.

Maran, Timo (2010). Why was Thomas A. Sebeok not a cognitive ethologist? - Biosemiotics 3(3), P. 315-329.

Mariev, Sergei (2017) Byzantine Perspective on Neoplatonism. Boston.

McKirahan, Richard (2011). *Philosophy Before Socrates*. Hackett Publishing Company, Inc.

McNally, Th. (2017). *Wittgenstein and the Philosophy of Language: The Legacy of the Philosophical Investigations*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mendelson, Michael, "Saint Augustine", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2018), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/augustine/>.

Michaelian, Kourken and Sutton, John, "Memory", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2017), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/memory/>.

Montgomery, E. (2013). *Plato's Cratylus: The Comedy of Language*. Indianapolis: Indiana University Press.

Moon, A. 2013 "Remembering Entails Knowing", *Synthese*, 190(14): 2717–2729. doi:10.1007/s11229-012-0065-3

Palmer J. (2013) Zeno of Elea. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/zeno-elea/>

Peters, Francic (1967) Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon. NYU Press, 234 p.

Plato. (1892). Cratylus. (B. Jowett, Trans.). Retrieved from <http://www.gutenberg.org/files/1616/1616-h/1616-h.htm>

Plato. (1921). Works in 12 vol. V. 12. (H. Fowler, Trans.). Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd. Retrieved from <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=plat.+crat.+383a>

Plato. (1997). Cratylus. (C. Reeve, Trans.). Indianapolis and Cambridge: Hackett.

Pritchard, Duncan H. (2015) “Epistemic Dependence”, *Philosophical Perspectives*, 29: 305–324.

Procli Diadochi (1908). In *Platonis Cratylum Commentaria*. Ed. Georgius Pasquali. Lipsiae,.

Proclus (1792). *The Philosophical and Mathematical Commentaries*. Tr. Taylor, Thomas. https://play.google.com/books/reader?id=eJgfaQAIAAJ&hl=en_GB&pg=GBS.PP29

Proclus (2007). *Commentary on Plato’s Timaeus*. Transl. by Harold Tarrant. Cambridge.

Proclus Diadochus. (1908). In *Platonis Cratylum Comment.* Lipsiae: In aedibus B.G. Teubneri.

Proclus. (2007). On Plato Cratylus. (B. Duvick, Trans.). London: Bloomsbury.

Redding, Paul, "Georg Wilhelm Friedrich Hegel", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2018), Edward N. Zalta (ed.)<<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/hegel/>>.

Rescorla, M. (2008). Convention. In E. N. Zalta (Ed.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Retrieved from <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/convention/>>.

Riegler A. (2017) Building a Science of Experience. Neurophenomenology. <http://www.univie.ac.at/constructivism/journal/12/2/131.editorial>

Robertson, David (2000). 'Proper Names', in Grammar, Logic and Philosophy of Language in Basil of Caesarea: the Stoic Legacy in Fourth Century Patristics, PhD Dissertation, University of London.

Rockmore, Tom (1997). Cognition: An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit. Berkeley: University of California Press. <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft7d5nb4r8/>

Rohlf, Michael, "Immanuel Kant", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2018), Edward N. Zalta

(ed.),

<<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/kant/>>.

Russell B. (1919) Introduction to Mathematical Philosophy. - London: George Allen and Unwin Ltd. - p. 182-198.

Samet, J., Zaitchik, D. (2017) Innateness and Contemporary Theories of Cognition, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/innateness-cognition/>>

Sartwell, C. (1991) Knowledge is Merely True Belief, American Philosophical Quarterly, 28: 157–165.

Sebeok, T. A. (1991). In what sense is language a “primary modeling system”? In T. Sebeok, A Sign is Just a Sign. (pp. 49–58). Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

Sebeok, T. A. (2001). The cognitive self and the virtual self. In T. A. Sebeok. Global

Sebeok, Thomas A.; Danesi, Marcel (2000). The Forms of Meaning: Modeling Systems Theory and Semiotic Analysis. Berlin: Mouton de Gruyter.

Sedley, D. (2003). Plato's Cratylus. Cambridge: Cambridge University Press.

Senor, Thomas D., "Epistemological Problems of Memory", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/memory-episprob/>>.

Simmons, A. The Lockean Theory of Rights, Princeton: Princeton University Press, 1992. - 230 p.

Six Books of Proclus (1816). On the Theology of Plato. (Transl. Th. Taylor) London.

Smith, Robin, "Aristotle's Logic", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/aristotle-logic/>>.

Sorabji, Richard and Dirk Baltzly (2006). Proclus: Commentary on Plato's Timaeus, Cambridge: Cambridge University Press.

Sorensen R. (2003) A Brief History of the Paradox. - Oxford. - 390 p.

Sosa, Ernest. (2015) Judgment and Agency, Oxford: Oxford University Press.

Squire, Larry R., 2009, "Memory and Brain Systems: 1969–2009", Journal of Neuroscience, 29(41): 12711–12716. doi:10.1523/JNEUROSCI.3575-09.2009

Strauss, L. *Locke's Doctrine of Natural Law // What is Political Philosophy? And Other Studies /* Chicago: University of Chicago Press, 1959. - P. 197-220.

Sutton, J. 2015 “Remembering as Public Practice: Wittgenstein, Memory, and Distributed Cognitive Ecologies”, in Moyal-Sharrock, Munz, & Coliva 2015: 409–443. doi:10.1515/9783110378795.409

Tarrant, Harold (2000). *Plato's First Interpreters*, New York: Cornell University Press.

Tarski A. (1924) *Sur les Ensembles Finis*. - *Fundamenta Mathematicae*. - Vol. 6, 276. - p. 45-95.

Taylor, Thomas (2016) *Introduction to the Philosophy and Writings of Plato*. Kypros Press,

Teroni, Fabrice, 2014, “The Epistemological Disunity of Memory”, in Anne Reboul (ed.), *Mind, Values, and Metaphysics: Philosophical Essays in Honor of Kevin Mulligan*, Vol. 2, Dordrecht: Springer, pp. 183–202. doi:10.1007/978-3-319-05146-8_12

The Mystical Hymns of Orpheus. (1846) Transl. By Thomas Taylor. London.

The Philosophical and Mathematical Commentaries of Proclus Proclus (1792), Thomas Taylor. London, - 850 p.

Tomasello, M (2005) *Constructing a Language*. Harvard Univ. Press.

Tully, J. An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts, Cambridge: Cambridge University Press, 1993. - 240 p.

Unger, Peter. (1968) “An Analysis of Factual Knowledge”, The Journal of Philosophy, 65: 157–170.

Uzdavinys, Algis (2004). The Golden Chain: An Anthology of Platonic and Pythagorean Philosophy. - World Wisdom.

Uzgalis, William, "John Locke", The Stanford Encyclopedia of Philosophy. - 2018 Ed., Edward N. Zalta (ed.), Retrieved from: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/locke/>>.

Westerink, L.G. (2011). Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy Edited with Translation PlatonicTexts and Translations Volume V. Westbury.

Zagrebski, Linda. (2003) “The Search for the Source of Epistemic Good”, Metaphilosophy, 34: 12–28.

Августин Блаженний. Сповіді. / Пер. Ю. Мушака. Львів : Свічадо, 2008. – 355 с.

Баумейстер, А (2012). Біля джерел мислення й буття. К. : Дух і літера. – 480 с.

Вергілій (1972). Енеїда. Пер. М. Білика. К.:

Дніпро.

Геродот (1993). Історії в дев'яти книгах. Пер. А. Білецького. К.: Наукова думка, 576 с.

Гесіод (2018). Походження богів. Пер. Андрія Содомори. Львів: Априорі.

Гомер (1963). Одиссея. Пер. Бориса Тена. К. : Вид-во Художньої Літератури.

Гомер (1978). Іліада. Пер. Бориса Тена. К. : Дніпро.

Декарт, Р. Метафізичні розмисли. Пер. З. Борисюк. - Київ : Юніверс, 2000. - 300 с.

Декарт, Р. Метафізичні розмисли. Пер. О.Хоми. К. : Дух і Літера, 2014. - 340 с.

Єрмоленко, Володимир (2011). Орфей, Діоніс та мрії про регенерацію. Філософська Думка , №1., С. 83-98.

http://1576.ua/uploads/files/5762/Iermolenko_Orfei.pdf

Костельник Г. (1913) De principiis cognitionis / Г. Костельник. – Львів : Діла. – 87 с.

Лок, Дж. Два трактати про врядування. К.: Основи, 2001. - 265 с.

Овідій (1985). Метаморфози. Пер. Андрія Содомори. К. : Дніпро.

Платон (1995). Діалоги. [Переклад з грецької]
Київ: Основи.

Под ред. А.В. Лебедева. М: Наука, 1989. — 575 с.

Светоній. Життєписи дванадцяти цезарів. Пер.
П. Содомори. Львів, 2012. - 280 с.

Святий Тома з Аквіну (2010). Сума Теології. /
Переклад П.Содомори. Львів : Сполом,. – 520 с.

Святий Тома з Аквіну. Сума теології. —
Львів, 2010. - 520 с.

Содомора П. (2010) Терміносистема Святого
Томи з Аквіну : монографія / П. Содомора. – Львів:
Сполом. – 288 с.

Содомора П. Терміносистема Святого Томи з
Аквіну. — Львів, 2010. - 280 с.

Содомора, Андрій (2008) Латинські написи
Львова. Львів: Піраміда.

Содомора, П (2010). Терміносистема Святого
Томи з Аквіну. - Львів : Сполом.

Содомора, П. Філософія мови: українська
перекладна література. Львів: Сполом, 2012. - 135 с.

Тома з Аквіну. Сума теології. Пер.
П.Содомори. Львів : Сполом, 2010. - 520 с.

Фрагменты ранних греческих философов.

Под ред. А.В. Лебедева. М: Наука, 1989. —
575 с..

Як ми вчимося: від Античності до сучасності, або
нативізм vs емпіризм у процесі формування
європейського соціуму. - Львів, 2022.

