

Любов Боднарчук, Анастасія Сень

КОТИНГЕМОВА КОНЦЕПЦІЯ ТРИАЛІЗМУ ДЕКАРТА Й СУЧАСНІ ДИСКУСІЇ¹

Збірка «Картезіанські рефлексії: Проби щодо філософії Декарта» [Cottingham, 2008a] шість років тому вийшла друком у видавництві Оксфордського університету. Її автором є Джон Котингем, один з найвідоміших сучасних декартознавців, а також фахівець з філософії релігії та моральної філософії. Книга містить чотирнадцять текстів, опублікованих цим автором у різних виданнях з 1978 по 2007 рр., а також нову вступну статтю². Котингем аналізує такі дискусійні теми філософії Декарта, як дуалізм душі та тіла, вчення про мораль, зв'язок зі схоластичною філософією тощо. Однією з найцікавіших на цьому тлі є стаття «Картезіанський триалізм» [Cottingham, 2008b], що й досі генерує наукові дискусії.

Чому Декартів дуалізм душі й тіла так мало цікавить більшість сучасних філософів? Саме з цього запитання починається зазначена стаття, що була вперше оприлюднена 1985 р. у відомому журналі *Mind*. Котингем вбачає дві головні причини цього: Декартову «догму нетілесності» ума та суворе протиставлення умового й фізичного; й перша, й друге виглядають нелогічними й невідповідними даним сучасної науки [Cottingham, 2008b: p. 173]³. Втім, на думку англійського дослідника, ці тези є стереотипами, що спотворюють вчення Декарта. Саме через зазначену «офіційну» стереотипність чимало коментаторів ігнорували справжній зміст цього вчення. Котингем надалі доводить, що т.зв. «догма нетілесності» прямо суперечить текстам Декарта, який наполягав, що деякі дії уму, як-от відчуття й виображення, потребують тіла й, що важливіше, мозку. Дилема «фізичне або умове», яка утверджує дуалістичне співвідношення душі й тіла, вченню Декарта теж невідповідна, відтак Котингемом запроваджується новий термін – *триалізм* – для точнішої інтерпретації цього

© Л. Боднарчук, А. Сень, 2014

¹ Цей реферативний огляд підготовлено в межах дослідницької програми «Декарт» Центру філософської текстології Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Інституту релігійних наук св. Томи Аквінського (Київ) і Вінницького національного технічного університету. Автори висловлюють вдячність професорові Олегові Хомі за цінні поради, допомогу в перекладі деяких текстів Декарта й наукове редагування тексту статті.

² Всі тексти, згідно з їхньою тематикою, Котингем розподілив на чотири розділи. Перший складається лише зі згаданої щойно вступної статті «Декарт, синоптичний філософ». Решта мають такі заголовки: II. Місце Декарта у філософії; III. Ум і світ; IV. Етика й релігія.

³ Надалі всі посилання на це джерело міститимуть лише номер сторінки в круглих дужках.

співвідношення. Адже поруч з мисленням та протяжністю Декарт визнавав третє первісне «поняття»⁴, не визнаючи його, втім, окремою субстанцією.

У параграфі, який має назву «Відчуття й виображення», автор прагне детально проаналізувати аргументацію Декарта щодо таких «гібридних» здібностей, як виображення й відчуття, на його думку, несумісних з дуалістичною схемою. У параграфі «Дуалізм versus триалізм» він має на меті розвинути концепцію «картезіанського триалізму» (р. 175).

Котингем починає параграф «Відчуття й виображення» з констатації: коли Декарт у *Медитаціях*, встановивши, що він існує, прагне визначити власну природу («чим же я є»), він доходить думки, що є «річчю, що мислить», тобто «сумнівається, розуміє, стверджує, заперечує, воліє, не воліє, а також виображує та відчуває» /АТ VII, 28: 20-22/⁵. Останні дві дії вирізняються з цього переліку, оскільки неодмінно передбачають фізіологічну активність (р. 176). Сучасному читачеві може здатися, що в цьому зверненні до фізіології немає нічого особливого, проте Котингем просить пам'ятати, що йдеться про того самого Декарта, який визнавав сумнів, розуміння, ствердження, заперечення, воління чистими актами душі-ума, тобто актами, спроможними відбутися без жодного вдавання до фізіології. Маємо «філософську головоломку»: чому одні дії душі цілком нетілесні, інші ж потребують мозку (р. 177)?

Котингем привертає увагу до розрізнення виображення й інтелекції з Шостої Медитації /72: 4 і далі/. Перше потребує «якогось особливого напруження найвищого рівня душі, яким я не послуговуюся для розуміння» /72: 28–73: 1-2/. Англійський дослідник тлумачить його як «внутрішню, феноменологічну якість або “смак”, властиві актові виображення», як усвідомлення «дивовижного “розриву” між суто інтелектуальним пізнанням, скажімо, багатокутної геометричної фігури⁶, й нашою здатністю візуалізувати її, представити у вигляді образу (р. 178). Що складніша геометрична фігура, то складніше її виобразити. І тут справа не в тому, що чисті інтелектуальні акти завжди легко помислити, акти ж виображення – завжди важко (інколи, навпаки, виображування є справою значно легшою), а саме в усвідомленні незвідності створення образу до акту чистої інтелекції (ibid.).

Відтак виображення, за Декартом, не є чистим, нетілесним актом душі. Саме це «дивне відчуття напруження», досвід якого здобуваємо, прагнучи виобразити, наприклад, тисячокутник, переконливо доводить: ми не є чистою річчю, що мислить, а іноді виявляємося в якийсь спосіб пов'язаними з «непокірним» мисленню матеріальним утворенням, себто «тілом» (ibid.). Адже виображення – «деяке застосування пізнавальної здатності до тіла, внутрішньо в ній присутнього» /72: 1-2/.

⁴ У листування з принцесою Єлизаветою Декарт говорить про існування первинних «понять»: протяжність (включає форму і рух), приписана тільки до тіла; мислення (включає розуміння і воління), приписане тільки до ума; і, нарешті, поняття «союзу» ума й тіла (включає результати фізіологічної взаємодії, наприклад, відчуття й пасії); а, отже, філософ класифікує атрибути людини в термінах не дуалістичної, а саме триалістичної схеми (див. нижче, прим. 9).

⁵ На твори Декарта ми посилаємося за виданням Адана–Ганері [Descartes, 1996]; надалі у навскісних дужках наводитиметься лише номер тому (римською цифрою) та, відповідно, номери сторінки й рядка (рядків); посилання на лат. текст «Медитацій» (т. VII за АТ) надалі номеру тому не містять. Український переклад «Медитацій» ми подаємо за [Декарт, 2014].

⁶ «Якщо я хочу помислити тисячокутник, я, звісно, так само добре розумію, що це – фігура, складена з тисячі сторін, як те, що трикутник – фігура, яка складена з трьох; але я не виображую цю тисячу сторін у той самий спосіб, тобто не прозираю [їхню] присутність» /72: 10-15/.

Згодом Декарт уточнює, що здатності відчувати й виображувати – це «здатності мислити в деяких особливих модусах» /78: 21-23/. У «Розмові з Бурманом»⁷ й у «Пасіях душі»⁸ цей мотив повторюється й деталізується.

Аналізуючи людську здібність до чуттєвого сприйняття, Котингем передовсім зауважує: Декартові йдеться не про «зовнішні», а про «внутрішні відчуття», такі як голод і спрага. Свою характеристику феноменології таких відчуттів він розпочинає з відомого пасажу Декарта: «Через відчуття болю, голоду, спраги природа навчає мене також, що я не лише перебуваю у своєму тілі, як моряк на кораблі, але з ним якнайгісніше пов'язаний, ніби змішаний, аж до того, що складаю з ним щось одне» /81: 1-5/. Більшість коментаторів Декартової концепції ума, за Котингемом, зазвичай завершують цитувати цей пасаж саме тут, а по тому кажуть щось на тему неспроможності дуалізму впоратися з проблемою причинової взаємодії між душею й тілом (р. 179). Але ця цитата має вкрай важливе продовження: «Бо якщо ні, то коли тіло поранене, я, що є нічим іншим, окрім як річчю, що мислить, не відчував би, відтак, болю, а сприймав би це поранення чистим інтелектом, як моряк помічає зором, якщо на кораблі щось ламається; а коли моєму тілу бракує їжі або питва, я би виразно розумів саме це, а не мав би невиразних відчуттів голоду та спраги. Бо певна річ, усі ці відчуття голоду, спраги, болю тощо – не що інше, як деякі невиразні способи мислити, що походять від союзу й ніби змішаності ума з тілом» /81: 5-14/. Котингем висновує, що мета цього пасажу – «скерувати нашу увагу на особливу феноменологію відчуття, феноменологію, яку Декарт вважає фактичним доказом того, що чуттєва очевидність, подібно до виображення, не належить нам як нетілесній “речі, що мислить”, а прилучена до нас як втілених істот» (р. 179).

Котингем формулює цікаве питання: у якому б вигляді предмети сприйняття «феноменологічно» постали для чистої речі що мислить, цілковито позбавленої тіла, наприклад, для духа чи ангела, якби Бог тимчасово пов'язав її з тілом? На його думку, цитований щойно уривок свідчить, що Декарт відповів би: явність її тілесного стану не мала би для такої істоти жодного феноменологічного виміру, а зводилася б до «чисто інтелектуальних суджень на кшталт “це тіло потребує їжі” або “це тіло зазнало пошкодження”» (ibid.). Ми, людські істоти, теж, складаємо такі судження. Наприклад, за Котингемом, діабетики, що зробили аналіз крові, на інтелектуальному рівні знають, наприклад, що їм потрібен цукор; коли ми випадково торкаємося гарячої поверхні, то знаємо (інтелектуально), що це призведе до пошкодження нашої шкіри. «Але, звісно, це ще не все. Коли рівень цукру в крові падає, діабетик відчуває дивне запаморочення; коли моя рука торкається поверхні, я відчуваю характерний млосний напад болю. Такі відчуття не можуть, наполягає Декарт, збагатися ясно й виразно» (р. 179–180). В тому, за Котингемом, і полягає різниця між чуттями й виображенням, з одного боку, та рештою дій ума з Декартового переліку, що у їхній

⁷ *Розмова з Бурманом* /V, 162/: згідно з цим текстом, «чуттєво сприймати» означає закарбовувати зовнішні об'єкти, що діють на відчуття, в ідею або, точніше, в образи в умі; коли ж джерелом цих образів, закарбованих в умі, постає сам ум за відсутності впливу зовнішніх об'єктів, тоді це називається «виображувати» (р. 176).

На думку Котингема, ця ремарка передбачає, що «особливість» чуттєвого сприйняття й виображення фактично полягає в тому, що процес їх здійснення вимагає фізіологічної активності. Але тут мається на увазі не активність спеціалізованих органів чи нервових волокон, а саме «активність мозку – рухи в шишкоподібній залозі».

⁸ *Пасії душі* I, 43 /XI, 361: 4-15/.

основі – «не чиста ментальна активність безтілесного ума, але активність гібридного утворення, людської істоти» (р. 180). Їх не можна з легкістю віднести ані до *res cogitans*, ані до *res extensa*, відтак не можна належним чином підігнати під загально-визнану дуалістичну схему тлумачення Картезієвого вчення (*ibid.*).

В параграфі («Дуалізм versus триалізм») Котингем прагне протиставити критично переосмисленому дуалізмові гнучкішу й адекватнішу, на його погляд, модель інтерпретації Декартового вчення як триалізму. Остання, на його думку, виникає в самих текстах Декарта «паралельно з його офіційним дуалізмом» (*alongside his official dualism*; р. 180). Ми схильні тлумачити це дещо афористичне формулювання в тому сенсі, що Декартові тексти дають деякі підстави для «офіційної» дуалістичної інтерпретації, проте глибший їх аналіз дозволяє побачити в них підстави для іншого, ефективнішого інтерпретаційного підходу.

На початку цього параграфу Котингем звертається вже не до «Медитацій», а до Декартового листування з принцесою Єлизаветою (йдеться про листи від 21 травня⁹ і 28 червня 1643 року), в якому увиразнюється «триалістична модель». Відомо, що три «первинні поняття» в цих листах Декарт тлумачить радикально, як цілком самодостатні: їх неможливо пояснювати одне через одного, «бо скоро вони первинні, кожне з них можна зрозуміти лише через нього самого» /ІІІ, 666: 4-6/. Котингем відзначає, що така концепція чимало дратувала коментаторів. Справді, як поняття може називатися «первинним», якщо воно залежить від союзу двох елементів? Наприклад, мула важко назвати «первинним» видом, якщо він походить від союзу кобили й віслюка. Декарт, на думку Котингема, можливо й не найліпшим чином висловив свою концепцію в цих листах, проте дещо з неї прояснюється на основі здійсненого раніше аналізу «гібридних» здатностей, себто чуттів і виображення. В тому, що притаманне лише йому, мул не зводиться ані до коня, ані до віслюка. Отже, «якщо суб'єкт відчуттів і внутрішніх чуттів не може бути первинною субста-

⁹ Котингем зосереджується лише на Декартових «трьох первинних поняттях», але для ліпшого розкриття позиції Картезія, на наш погляд, варто навести думку останнього дещо розлогіше:

«Воістину я можу сказати, що запитання, запропоноване Вашою Високістю, видається мені таким, яке саме мені можна спрямовувати з якнайбільшою підставою, зважаючи на оприлюднені мною твори. Бо хоча в людській душі є дві речі, від яких залежить все пізнання, що його можемо мати про її природу, одна з яких – те, що вона мислить, друга ж – те, що вона, як поєднана з тілом, може діяти й пасивно зазнавати дії [patir] разом із ним, я майже нічого не говорив про що останню, спрямовуючи своє дослідження лише на те, щоб добре вивчити першу, адже моїм головним завданням було довести відмінність між душею й тілом; прислужитися цьому завдання могла лише перша з них, друга ж – нашкодити. Але позаяк погляд Вашої Високості настільки ясний, що від нього неможливо нічого приховати, я спробую пояснити тут той спосіб, в який збагаю союз душі з тілом, й те, яким чином вона має силу рухати ним.

По-перше, я вважаю, що в нас наявні деякі первинні поняття [notions primitives], що є ніби початками, за зразком яких ми формуємо всі наші пізнання. І понять таких – вельми мало. Бо після понять найзагальніших – буття, числа, тривалості тощо, – відповідних усьому, що ми можемо збагнути, стосовно тіла зокрема ми маємо лише поняття протяжності, від якого походять поняття фігури й руху; стосовно ж самої лише душі – поняття мислення, в якому містяться сприйняття здатності розуміти й схильності волі; нарешті, для душі й тіла разом ми маємо лише поняття їхнього союзу, від якого залежить поняття тієї сили рухати тіло, яку має душа, й сили діяти на душу, спричиняючи її відчуття й пасії, яку має тіло.

Я вважаю також, що вся людська наука полягає лише в доброму розрізненні цих понять і в приписуванні кожного з них лише тим речам, яким вони належать» /ІІІ, 664: 20-28 – 665: 1-28/.

нцією, все ж атрибути й тих, і тих становлять свою особливу категорію, відмінну від інших і незвідну до них» (р. 181).

Котингем стверджує, що триалістична модель – це «не ізольована аберація» Декарта, що має місце лише в листуванні з Єлизаветою. До неї він повертається у «Відповідях на Шості Заперечення проти Медитацій»¹⁰, коли дискутує з приводу вірогідності чуттів, пропонуючи триступеневу модель чуттєвого сприйняття (*tres gradus in sensu*) /436: 27/¹¹. Перший ступінь охоплює рухи в зорових нервах і мозкові, спричинені безпосереднім впливом зовнішніх об'єктів на тілесний орган. Другий включає в себе всі безпосередні ефекти, що з'являються в умі через його поєднання з тілом, яке зазнає описаного щойно впливу: сприйняття болю, задоволення, спраги, голоду, кольорів, звуку, смаку, запаху тощо. Ці ефекти виникають від союзу й немовби змішаності ума з тілом. Третій ступінь включає всі судження про розмір і форму тіл, їхню відстань від спостерігача тощо. Звісно, ці судження залежать лише від інтелекту, проте з набуттям досвіду ми здебільшого не судимо, а миттєво пригадуємо в нових ситуаціях судження, складені раніше, а такі дії, за Декартом, «не відрізняються від простого чуттєвого сприйняття» /438: 13-15/.

Котингем переконаний, що така схема аналізу чуттєвого сприйняття є набагато досконалішою, ніж двоступенева. Він ілюструє це на прикладі феномена голоду: «фактично існує не два, а три аспекти [відчуття] голоду» (р. 182). Класична дуалістична концепція розглядає голод у термінах двох видів процесів: тих, які відбуваються за участі протяжності («чисто фізичні події» – падіння цукру в крові, скорочення шлунку тощо) та тих, які відбуваються за участі мислення («чисто інтелектуальні» процеси – абсолютно безбарвні та позбавлені пасій судження на кшталт: «моє тіло потребує їжі», іноді поєднувані з позбавленими пасії воліннями, наприклад, зі спокійним формуванням наміру прийняти їжу). Проте існує дещо третє, цілковито відмінне від перших двох – деяке «невизначуване» відчуття, яке ми, власне, й називаємо чуттям голоду (р. 183).

Це третє, за Котингемом, з кількох підстав цілковито відрізняється від суто тілесних і суто інтелектуальних явищ:

(1a) відчуття голоду може з'являтися навіть за відсутності падіння цукру в крові та спазмів у шлунку, наприклад, у загіпнотизованих або хворих;

(1b) навпаки, тілесна подія – падіння рівня цукру в крові та спазми в шлунку – може відбуватися без відчуття, як у випадку з пацієнтом під анестезією;

(2a) можна мати відчуття голоду, не маючи ані сформованого переконання, що тіло потребує їжі, ані наміру їсти; наприклад, ми можемо думати, що відчуття голоду нав'яне нам дияволом, який спокушає прийняти їжу, коли тіло того не вимагає;

(2b) навпаки, можна мати переконання, що потребуємо їжі, та намір їсти без відчуття голоду; наприклад, хтось може бути позбавлений відчуття в результаті травми й покладається лише на аналіз крові, який роблять кожні кілька годин (р. 183).

¹⁰ У цитованому вже листі до Єлизавети Декарт, аналізуючи тематику «Медитацій», сам вказує на потребу розглянути не лише поняття, специфічно притаманні душі або тілові, але, нарешті, й ті, що «належать союзіві душі з тілом, незалежно від тих, що належать самому тілові чи самій душі. Цьому, здається мені, може прислужитися те, що я пишу наприкінці моєї Відповіді на шості заперечення» /III, 666: 20-24/.

¹¹ До цього місця з «Шостих відповідей» часто зверталися великі коментатори Декарта. Див., наприклад, [Бейсад, 2014: с. 9].

Це розрізнення Котинґем намагається поглибити й увиразнити, сформулювавши запитання за прикладом запитання Сола Кріпке, яке починається з фрази «що мав би зробити Бог» (what would God have to do)¹²: «Що мав би зробити Бог, аби створити істоту, яка була б голодна в той спосіб, в який буває голодною нормальна доросла людська істота?» (р. 183). За Котинґемом, Бог мав би зробити три речі:

1) створити істоту з тілом, рівень поживних речовин у якому іноді падав би нижче мінімуму, необхідного для здоров'я й активності; 2) створити в цій істоті інтелектуальне розуміння того, що коли тілесний стан стає таким, як зазначено в першому пункті, то необхідно поповнювати запас поживних речовин; 3) переконати цю істоту, що коли рівень поживних речовин упав, з'являються неприємні відчуття характерного типу, які й прийнято називати «відчуттям голоду» (р. 184).

Саме наявність цих трьох пунктів, і характеризує людину як таку. Обмежившись лише першим пунктом, Бог створив би щось на кшталт автомата чи амеби. Якби Він створив істоту відповідно до пунктів 1 і 2, то це був би автомат, підключений до «чистого інтелекту» – механічне тіло, контрольоване ангелом або роботом без чуттів, проте здатним складати певні судження. І, нарешті, якби Він обмежився пунктами 1 і 3, виникла б кішка або ж собака, в яких шлунок іноді порожній, які іноді мають відчуття голоду, але не мають мови, понять і не вміють робити судження щодо власних відчуттів (р. 184).

Котинґем репрезентує евристичні можливості дуалістичної та триалістичної інтерпретації вчення Декарта у вигляді свого роду логічних таблиць, які описували би спектр зображених щойно можливостей.

Дуалізм, що виходить лише з протяжної і мисленневої субстанції, мав би дійти таких результатів:

Протяжність	Мислення	Продукт
Так	Так	Людська істота
Так	Ні	Тварина; рослина; камінь
Ні	Так	Дух (ангел, Бог)
Ні	Ні	ніщо

Недоліком «дуалістичного» підходу, як свідчить наведена таблиця, є 1) неврахування специфіки тварин, віднесених до неодушевленого світу протяжності; 2) те, що сам феномен чуттєвості (навіть у випадку людини) залишається непроясненим (р. 185).

По тому Котинґем складає аналогічну таблицю для триалістичного підходу, за якого відчуття постулюється як окрема категорія поряд з протяжністю й мисленням:

¹² Котинґем має на увазі відому працю Кріпке «Іменування і необхідність» [Кріпке, 1980: р. 153], де автор запитує: «Припустимо, що ми виображуємо Бога, Який сотворює світ. Що Він неодмінно повинен зробити [what does He need to do], аби отримати в підсумку справжнє тепло та молекулярний рух?»

Протяжність	Мислення	Відчуття	Продукт
Так	Так	Так	Людська істота
Так	Так	Ні	Втілений ангел; (?) робот, контрольований системою зі штучним інтелектом
Так	Ні	Так	тварина
Так	Ні	Ні	Рослина; камінь
Ні	Так	Так	–
Ні	Так	Ні	Дух (ангел, Бог)
Ні	Ні	Так	–
Ні	Ні	Ні	–

За останнього підходу постають як окремі категорії 1) два різновиди мислення: пов'язане і не пов'язане з чуттям; 2) істоти, що мають чуття, але не мають мислення, себто тварини, які дуалізм тлумачить як механічні автомати. Втім, на думку Котингема, Декарт неодноразово визнавав можливість існування чуттєвості без мислення, зокрема, у «Трактаті про людину» /XI, 202/ і в Листі до маркіза Ньюкасла від 23.11.1646 /IV, 569 і далі/.

Звісно, як зазначає Котингем, називати відображену в другій таблиці модель «картезіанською» буде не зовсім правильно (р. 186). Це вельми слушна заувага, бо Декарт ніколи не формулював саме такого розрізнення, не писав, що світ може містити, на додаток до *res cogitans* і *res extensa*, ще й *res sentiens* – «річ, що відчуває», окрему субстанцію, що може мати відчуття, не маючи жодних фізичних властивостей (*ibid.*). Навіть у своїх «найтріалістичніших» уривках Декарт ніколи не говорив про існування трьох онтологічних категорій, зображених в другій таблиці. Однак ця таблиця, за Котингемом, цілком сумісна з нерідкісним у текстах Декарта визнанням специфіки чуттів, їхньої незвідності до простої дуалістичної схеми «протяжність – мислення».

Але якщо Декарт просто визнавав наявність третьої категорії поруч з мисленням і протяжністю, не реїфікуючи її, тобто не перетворюючи на окрему субстанцію, вже це можна розглядати, на Котингемів погляд, як значне удосконалення початкової дуалістичної схеми Картезія. Останній, завжди наполягаючи на існуванні окремої не-тілесної субстанції, також розумів, що вона має якимось бути пов'язаною з фізичною системою або бути певним чином вміщена у фізичний субстрат.

І навіть якщо все у всесвіті є фізичним, залишається достовірним той факт, що ми маємо три вельми різні шляхи мислення себе як людини, три різні аспекти нашої людськості. «По-перше, існують незліченні вітально важливі події, що відбуваються всередині нашого організму та не передбачають або не потребують жодної форми усвідомлення; по-друге, всі думки, вірування, бажання та інтенції, що є дійсними для нас як *res cogitantes*, тобто істот, що мислять і послуговуються мовою; і, по-третє, існує багато дивних відчуттів отриманих внаслідок впливу зовнішнього світу й стану нашого організму – відчуттів, які ми можемо віднести до окремої категорії, але не можемо точно визначити чи експлікувати в мові» (р. 187). Тому розуміння цієї тріалістичної схеми, яку визначив або до визначення якої був близьким Декарт, виглядає в очах Котингема як істотний крок у досягненні істинного розуміння нашої природи, природи складної, що має спільні риси з примітивними й позбавленими

свідомості організмами (фізіологія), з організмами, влаштованими складніше («плутані») й невиразні відчуття, як-от голод і спрага), але також має те, що відрізняє її від будь-яких відомих живих істот (зумовлена концептами активність інтелекту й волі).

Описана щойно стаття набула класичного статусу, принаймні в англomовному декартознавстві, зорієнтованому так чи так на проблематику аналітичної філософії. Саме запровадження терміна «триалізм» відіграло тут ключову роль, накресливши можливі напрями майбутніх досліджень¹³. Навіть сьогодні, майже за тридцять років після першої публікації, на цей текст не лише посилаються у відповідних контекстах, але й залучають до актуальних дискусій.

Наприклад, Вер К. Чапл у нещодавній статті свідчить, що триалізм, запроваджений Котингемом 1985 року, й нині є одним з можливих тлумачень недостатньо чіткої позиції Декарта в питанні про статус чуттів [Chappell, 2008: p. 265]. Власне Котингемову концепцію триалізму Чапл вирізняє як особливий тип, оскільки вона потрактовує чуття у вченні Декарта як атрибути, нехай і специфічні. Натомість існує радикальніший підхід, представники якого вважають Декартів «союз душі й тіла» повноцінною субстанцією, поряд з умом і тілом як окремими субстанціями. Серед цих дослідників згадано, зокрема, Пітера Маркі [див. Markie, 1994: p. 63]¹⁴, Теда Шмальца [Schmaltz, 1992]¹⁵ й Пола Гофмана [Hoffman, 1986]. Сам Чапл вважає, що «потяги, емоції й відчуття онтологічно належать до атрибутів інтелектуального порядку й не становлять якогось особливого, третього типу атрибутів» [ibid., p. 266]. Відтак він залишається опонентом і радикального, і поміркованого триалізму.

Натомість Пол Гофман, якого згадає Чапл, є традиційним прихильником триалізму, про що свідчить низка його відомих публікацій (окрім згаданої Чаплом, можна назвати також [Hoffman, 1990; 1999; 2008]). В останній статті з цього переліку («Союз і взаємодія ума й тіла (частина 1)»), що увібрала досвід численних дискусій про триалізм, учасником яких Гофман був від середини вісімдесятих, міститься певне узагальнення пройденого шляху. Ми посилатимемося на неї, як і на інші Гофманові тексти, за збіркою 2009 року [Hoffman, 2009]. Слід одразу зазначити, що Декартів субстанційний союз душі й тіла Гофман тлумачить як гілеморфізм ще з 80-х рр., не посилаючись у жодній із зазначених статей на розглянуту нами вище

¹³ Варто зазначити, що дебати про статус «союзу душі й тіла» у вченні Декарта точилися й раніше, як у англomовному світі, так і у Франції. Тож Котингема слід вважати не ініціатором цієї дискусії, а радше автором надзвичайно важливої концептуалізації.

¹⁴ За Маркі, означення субстанції в «Принципах філософії» (I, 51-52) й у «Других Відповідях на Заперечення проти Медитацій» /VII, 161: 14-30 – 162: 1-11/ можуть бути поширені на окремі ум, тіла й навіть на субстанційні союзи умів і тіл (p. 63). Але розуміння субстанції в «Синopsisі» до «Медитацій» /VII, 13: 15-30 – 14: 1-17/ передбачає лише окремі ум й матерію в цілому.

¹⁵ На думку Шмальца, погляди Декарта в Листі до Єлизавети від 21.05.1643 щодо первинності поняття союзу душі й тіла свідчать, що «він застосував це поняття [союзу], поряд із поняттями протяжності та мислення, щоби репрезентувати головний атрибут субстанції, в даному випадку – субстанції, що містить разом ум і тіло»; ба більше, Декартова аргументація стосовно залежності від поняття союзу понять тієї сили, якою ум рухає тіло, й тієї, якою тіло впливає на ум, показує: Картезій «вважав ці сили, що взаємодіють, та їхні чуттєві здійсненості модусами атрибуту союзу» (modes of attribute of the union) [Schmaltz, 1992: p. 286]. Відчуття тіла, що мають плутаний (confused) характер, сформовані змішанням і зближенням людського ума й тіла в союзі [ibid., p. 288]. Відтак, вважаючи «союз» атрибутом, Шмальц фактично пристає до триалістичної позиції, хоча самого слова «триалізм» не вживає.

статтю Котингема. Більше того, сам термін «триалізм» з'являється в його текстах, присвячених гіломорфізму Декарта, лише 2008-го.

Розвиваючи свою власну концепцію, Гофман виділяє дві версії триалізму, слабку й сильну [ibid., p. 78]. Згідно з першою, Декарт був триалістом, оскільки вважав, що й уми, і тіла, й людські істоти є субстанціями. До цієї версії належить й інтерпретація Декартового триалізму як гіломорфізму, що її дотримується Гофман; втім, він зауважує, що людську істоту можна визнавати субстанцією, не приймаючи гіломорфістського тлумачення союзу душі й тіла. Згідно ж із другою, Декарт – триаліст, оскільки вважав, що існують три граничних категорії сотворених субстанцій: уми, тіла й людські істоти, кожна з яких має власний відмінний первинний атрибут. За Гофманом, можна бути триалістом у першому сенсі й при цьому не мати стосунку до триалізму в другому сенсі: сказавши, що людська істота є субстанцією, ми можемо заперечувати, що існує її власний головний атрибут. Натомість можлива ситуація, коли граничними класами створених субстанцій будуть тільки уми (речі, що мислять) й організми (протяжні речі), людські ж істоти постануть як побудовані з них. Як бачимо, ця класифікація істотно відрізняється від запропонованої Чаплом.

Своє тлумачення Декартового «союзу душі й тіла» як гіломорфістської концепції Гофман обґрунтовує передовсім виходячи з тлумачення Листа до Єлизавети, цитованого нами вище (прим. 9). Зміст тексту, на думку Гофмана, унеможлиблює розуміння союзу душі й тіла як того, що потребує подальшого аналізу. Це первинне поняття, а не атрибут якоїсь іншої субстанції. Тлумачачи співвідношення ума й тіла в цьому союзі (на основі уривку з Листа до Регіуса, січень 1642; III, 493: 2-10) як співвідношення матерії й форми, Гофман визнає обґрунтованою концепцію Декартового гіломорфізму [Hoffman, 2009: p. 79]. Надалі він наводить перелік з дев'яти Декартових текстів, які мають свідчити на користь гіломорфістської інтерпретації [ibid., p. 79–80]. В подальшому розглядаються контраргументи супротивників цієї інтерпретації: Вера Чапла, Марлін Роземонд і Роберта Паснау.

Загальний висновок Гофмана полягає в тому, що не існує істотних підстав, які б заперечували Декартів гіломорфізм. Відтак, по-перше, немає підстав звинувачувати його в крутістві та нещирості (додамо: це означає, що Декартове вчення про субстанційний союз душі й тіла в триалістично-гіломорфістському тлумаченні Гофман вважає цілком послідовним і відповідним решті засновків картезіанства). По-друге, Декартове тлумачення єдності «складеної людської істоти» (composite human being) «нічим не гірше за відповідні тлумачення його аристотелістських попередників, з якими його так часто й невдало порівнювали» [ibid., p. 87].

Марлін Роземонд запропонувала вельми ґрунтовну критику триалізму в праці «Декартів дуалізм» [Rozemond, 1998]. Згідно з її висновками, тексти Декарта насправді не підтверджують, що французький філософ іноді відходив від «офіційного» (тобто визнаного історико-філософською традицією) погляду щодо існування лише двох типів модусів: модусів мислення та модусів протяжності. Крім того, Роземонд має на меті довести, що триалістичне тлумачення має значно серйозніші невідповідності Декартовим текстам, ніж це раніше вважалося [ibid., p. 192].

Роземонд прагне довести, що поняття союзу не становить третього первинного атрибуту поза мисленням, а радше є спеціальною підмножиною мислення, оскільки Декарт приписував властивості, що належать союзу, також і душі. Наприклад, враховуючи той факт, що аналогія з силою тяжіння у вже цитованому нами вище Листі до Єлизавети від 21.05.1643 /III, 667: 18-28 – 668: 1-4/ іноді пов'язується

Декартом з поняттям ума, іноді – з поняттям союзу, Роземонд висноує: прагнення французького філософа показати, що дія ума на тіло відноситься до союзу ума з тілом, має розцінюватися насправді як «більш нюансована версія підходу, згідно з яким ця дія належить умові» [Rozemond, 1998: р. 197]. Це, на її думку, є очевидним зі шойно згаданого нами Листа до Єлизавети: «в людській душі є дві речі, від яких залежить все пізнання, що його можемо мати про її природу, одна з яких – те, що вона мислить, друга ж – те, що вона, як поєднана з тілом, може діяти й пасивно зазнавати дії [patir] разом із ним...» (див. вище, прим. 9). Дослідниця підкреслює: йдеться про дві речі «в душі», однією з яких є поєднання останньої з тілом. Такі висловлювання Декарта ставлять під сумнів потребу в третій субстанції, відмінній від ума (душі) й тіла.

Тому для Роземонд не виглядає сюрпризом Декартова пропозиція вважати поняття сили тяжіння похідним не від поняття союзу, а від поняття душі чи ума [Rozemond, 1998: р. 197]. На думку дослідниці, зміст Декартових текстів, в яких йдеться про співвідношення ума й тіла, істотно залежить від авторського наміру: інколи він прагне наголосити на загальній відмінності між умом і тілом, інколи ж – на відмінностях між умом як лише річчю, що мислить, і тим самим умом, як поєднаним із тілом [ibid.].

Роземонд також детально аналізує уривок з «Принципів філософії» (I, 48), в якому йдеться про ті наші сприйняття, які неможливо віднести лише до ума або лише до тіла та які виникають з близького та внутрішнього союзу нашого ума й тіла (*ab arcta & intima mentis nostrae cum corpore unione proficiscuntur*): йдеться про відчуття голоду, спраги й подібних до них; також – про емоції гніву, радості, печалі, любові тощо; нарешті – про відчуття болю, радості, світла і кольорів, звуків, запахів, смаків, тепла, твердості й інших тактильних якостей [Rozemond, 1998: р. 198–199].

Тут Декарт справді вказує на існування третьої категорії, що не зводиться до ума чи тіла самих по собі, на її виникнення від союзу ума з тілом, на неможливість звести відчуття лише до мислення. Відтак, визнає Роземонд, може з'явитися ґрунт для триалістичного підходу. Але, на її думку, цей уривок насправді не потребує такого прочитання й тому триалістичній годі розраховувати тут на справжню підтримку [ibid., р. 199]. Хоча Картезієві § 48 обіцяє надалі «в своєму місці» повернутися до відзначеного ним союзу душі й тіла (*ut infra suo loco ostendetur* /VIII, 23: 15/), в решті тексту «Принципів» він вже не повертається до цього питання. Проте він також ніколи й не стверджує надалі, що відчуття – це модуси союзу, навпаки він завжди презентує їх як модуси ума [ibid., р. 200]. Тому авторка робить висновок, що наведений вище уривок недостатньо ясно висвітлює Декартову онтологію відчуттів і схожих станів, щоб забезпечити підтримку хоч якоїсь конкретної інтерпретації.

Роземонд наполягає, що відчуття, на які так покладається Котингем, є модусом ума, поєднаного з тілом. Але може виникнути питання: чим саме позиція Роземонд принципово відрізняється від триалістичної? Адже тлумачення відчуттів як модусу ума, поєднаного з тілом, зрештою, досить нагадує їх тлумачення як модусу союзу ума й тіла. Проте дослідниця захищається тим, що її інтерпретація виросла на можливості того, що ум як поєднаний з тілом, й ум як відокремлений від тіла, має різні головні атрибути [ibid., р. 201–202].

Для Роземонд також не є переконливим триалістичний аргумент, згідно з яким класифікація відчуттів як модусів ума є філософськи недостатньою, бо недооцінює у них роль фізичного. Вона зазначає, що незадоволення на цьому ґрунті походить з

двох джерел. По-перше, це може бути незадоволеність тією ідеєю, що відчуття мають визначатися нетілесною реальністю. Але ж було б нерозумно заперечувати Декартову переконаність в тому, що ум – нетілесна субстанція й що відчуття властиві саме такій субстанції. Адже «чисте» тіло, за Декартом, просто не могло мати чуттєвих станів. По-друге, незадоволеність може бути зумовлена тим переконанням, що відчуття у своїй основі є станами втіленої істоти, бо частина їхньої сутності – належати істоті, що має фізичні стани, як-от фізичні чуттєві стимули й спосіб поведінки. Декарт, звісно ж, заперечував, що органи тіла продукують відчуття. Отже, це переконання передбачає біхевіористську критику Декартового дуалізму, а також міститься в аристотелізмі, згідно з яким до відчуттів здатні лише істоти, що можуть рухатися [ibid., p. 202].

Коли в текстах Декарта йдеться про втіленість як неодмінну умову відчуття (тобто що відчуття є модусами ума як поєданого з тілом), Роземонд вважає, що він спирається на «квалітативну природу відчуття. І ця ідея не має нічого спільного з визнанням сутнісних зв'язків з такими тілесними станами, як чуттєва стимуляція або типи поведінки» [ibid., p. 203].

Роземонд також вважає, що у виникненні триалістичного тлумачення частково «винен» сам Декарта, адже його «концепція відчуття є дещо незграбною. Але ... вона відображає його позицію родоначальника модерної концепції ума, навіть якщо він сам і не повністю перейшов до того, що ми зазвичай вважаємо картезіанським баченням ментального» [ibid.].

Отже, Марлін Роземонд подає систематичну критику триалістичної інтерпретації Декарта, полемізуючи з усіма основними її прихильниками, безпосередніми чи опосередкованими (серед яких, наприклад, Роберт Ричардсон, який визнавав Декартів союз ума й тіла субстанцією ще до винайдення терміна «триалізм» [Richardson, 1982]¹⁶, Джон Котингем, Пол Гофман, Тед Шмальц, а також класики французького декартознавства: Етьєн Жильсон, Жан Лапорт, Анрі Гус, Марсьяль Геру, Женев'єва Родис-Левіс). Головний метод цієї критики – уважний аналіз Декартових текстів з метою підкреслення надмірностей триалістичної інтерпретації, зображення її як такої, що свавільно «додумує» ті чи інші висновки замість Декарта.

Можна констатувати, що в сучасних дослідженнях все ж домінує критика триалізму, хоча гілеморфічна інтерпретація теж має поширення [див., наприклад, Skirgu, 2001; 2004; 2005]. Найпоказовішими тут є праці Дена Кауфмана [Kaufman, 2008] й Еухеніо Залдівара [Zaldivar, 2011]. Наприклад, останній прагне довести, що Декарт не був триалістом, позаяк основні положення триалістичного підходу до його теорії субстанції є слабкими й насправді не підтверджуються його текстами. В цій аргументативній стратегії не можна не побачити впливу праці Роземонд. Однак огляд праць Кауфмана і Залдівара, як і деяких інших текстів, перевершує формат цієї публікації й цілком може стати предметом спеціального розгляду. Зазначимо лише, що вже у своїй дисертації Залдівар стверджував, що новітні спроби доведення

¹⁶ Так, Роберт Ричардсон спирається на цитовану вище Декартову тезу про існування речей, які ми досвідчуємо в собі й які не можуть бути віднесеними ні до ума, ні до тіла, а лише до тісного союзу ума й тіла. Ричардсон вважає, що природа пасій, за Декартом, полягає в тому що вони «не є атрибутами ні тіла, ні ума, а тільки втіленого ума – комплексу “ум-тіло”» [Richardson, 1982: p. 34]. Він зауважує, що більшості критиків дуалізму Декарта не вдалося зрозуміти головну мету французького філософа: пояснити союз, а не просто його можливість [ibid., p. 36–37].

третьої (поряд з мисленням і буттям) субстанції в Декарта зазнали невдачі. Головним об'єктом критики він обрав концепцію Пола Гофмана (не згадуючи про Котингема). Одним з головних аргументів Залдивара є невідповідність Гофманових побудов Декартовим текстам [Zaldivar, 2005: p. vi]. При цьому він істотно спирається на концепцію Роземонд, прагнучи показати її сумісність з позицією Маргарет Вілсон, що досліджувала викладений в «Медитаціях» Декартів епістемологічний аргумент стосовно реальної відмінності між умом і тілом [Wilson, 1976]. Отже, можна зробити висновок, що саме поняття «триалізм» виявляється значно популярнішим, ніж власне Котингемова концепція триалізму.

На завершення маємо відзначити, що дискусії стосовно триалізму в англomовній філософії не залишаються поза увагою провідних французьких дослідників. Зокрема, Жан-Люк Марйон звернувся до них у своїй останній книзі «Про пасивне мислення Декарта» [Marion, 2013]. Котингемів підхід він вважає найчіткіше сформульованим серед підходів аналітичного спрямування, хоча принципово з ним не згоден і вважає його заснованим на «видимості» [ibid., 2006]. Також Марйон визнає справедливості антитриалістичного аргументу Роземонд щодо невідповідності поняття «третьої субстанції» текстам Декарта. Останній ніколи не називав «союз душі й тіла» субстанцією. Цей безперечний факт визнають провідні сучасні декартознавці Франції, наприклад Дені Камбушне [Kambouchner, 1995: p. 43] і Жиль Оліво [Olivo, 1993], позицію яких наголошує Марйон, згадуючи, втім, що цю констатацію знаходимо ще в примітках Фердинанда Альк'є до його видання філософських творів Декарта [Descartes, 1973: t. III, p. 902].

Але, напевно чи можна говорити, що сучасне декартознавство повертається до традиційної дуалістичної інтерпретації. Навіть прихильники дуалізму нині не розглядають себе як «традиціоналістів» і охоронців минулого [див., наприклад, Zaldivar, 2005: p. 6]. Дискусії довкола триалізму виявилися вельми плідними й показали, що спосіб, в який Картезій співвідносить ментальне й фізичне, насправді є значно тоншим, ніж прийнято вважати. Наприклад, згаданий вже Марйон, не приймаючи триалізму, висунув оригінальну й переконливо аргументовану концепцію: субстанційний союз не є третьою субстанцією, проте постає (в термінах Декарта) як союз *mens* (ума) і *meum corpus* (мого тіла), як третій термін між субстанцією, що мислить, і субстанцією протяжною. Ключовим моментом тут є тлумачення *meum corpus* як особливого утворення, залежного від ума, проте ума як такого, що мислить у пасивному модусі. Тобто Декартова концепція не вписується в накинута їй рамки «дуалізм або триалізм», постаючи вельми своєрідною філософською побудовою. Марйонів пафос полягає у вивченні самого Декарта, а не у втискуванні його текстів у ретроспективно накинута інтерпретативні кліше.

Марйонова концептуалізація пасивності *mens*, на додаток до концептуалізації його активності, істотно оновлює наше розуміння Декарта й, певна річ, не може вважатися прикладом «старого дуалізму». Ба більше, Марйон взагалі намагається уникати цього терміна, точніше – ретроспективного штампа, що заважає прийти до розуміння справжнього запитання, яке ставив собі Декарт. На думку Марйона, адекватне дослідження Декартового «союзу» слід починати з «неформулювання проблеми так званого “картезіанського дуалізму”»; навіть якщо, з розгортанням його критики, той усе одно безперервно відроджується або в якійсь видозміненій формі, або в його давній абсурдності. Й справді, “дуалізм” претендує розв'язати питання, яке Декарт вважав уже розв'язаним *фактично*» [Marion, 2013: p. 21–22]. Отже,

можна розуміти це так, що Марйон у дослідженні картезіанства взагалі відкидає надміру штучний інструментарій («дуалізм», «тріалізм»), прагнучи наблизитися до суті власне Декартових проблем, що були істотно новаторськими, а відтак не розумілися повною мірою навіть його критиками в XVII столітті (додамо від себе – й пізнішою дослідницькою традицією).

Тож сучасні дискусії довкола тріалізму дають змогу збагнути, наскільки витончені й «високотехнологічні» (у плані застосовуваного історико-філософського інструментарію) декартознавчі дослідження здійснюються сьогодні. На наш погляд, це має неминуче призвести до істотного оновлення не тільки вітчизняних дослідницьких методик, але й дещо застарілих навчальних програм і підручників, що використовуються нині в українських університетах.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Бейсад Ж.-М.* Аналіза грудки воску // «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень: Жан-Марі Бейсад, Жан-Люк Марйон, Кім Сан Он-Ван-Кун / укладач О. Хома; пер. з фр. і лат. О. Хоми та А. Баумейстера – К.: Дух і літера, 2014. – С. 7–22.
- «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень: Жан-Марі Бейсад, Жан-Люк Марйон, Кім Сан Он-Ван-Кун..., 2014. – 368 с.
- Chappell V. C.* Descartes on Substance // A companion to Descartes / ed. Janet Broughton & John Carriero. – Malden, MA: Blackwell, 2008. – xvi, 542 p.
- Cottingham J.* Cartesian Reflections: Essays on Descartes's philosophy. – Oxford: Oxford UP, 2008a. – 332 p.
- Cottingham J.* Cartesian trialism // Cottingham J. Cartesian Reflections..., 2008b. – P. 174–187.
- Descartes R.* Œuvres complètes in 11 vol. / publiées par Ch. Adam et P. Tannery. – Paris: Vrin, 1996.
- Descartes R.* Œuvres philosophiques. T. I–III / textes établis, présentés et annotés par F. Alquié. – Paris: Éd. Garnier frères, 1963–1973.
- Hoffman P.* Cartesian composites // Journal of the History of Philosophy. – vol. 37. – April 1999. – № 2. – P. 251–70.
- Hoffman P.* Cartesian Passions and Cartesian Dualism // Pacific Philosophical Quarterly. – vol. 71. – 1990. – P. 310–333.
- Hoffman P.* Essays on Descartes. – New York: Oxford University Press, 2009. – 283 p.
- Hoffman P.* The Unity of Descartes's Man // Philosophical Review. – vol. 95. – 1986. – № 3. – P. 339–370.
- Kambouchner D.* L'homme des passions: commentaires sur Descartes. – Paris: Albin Michel, 1995. – T. I. – 501 p.
- Kaufman D.* Descartes on Composites, Incomplete Substances, and Kinds of Unity // Archiv für Geschichte der Philosophie. – vol. 90. – 2008. – № 1. – P. 39–73.
- Kripke S. A.* Naming and necessity. – Cambridge, Mass: Harvard UP, 1980. – 172 p.
- Marion J.-L.* Sur la pensée passive de Descartes. – Paris: PUF, 2013. – 274 p.
- Markie P.* Descartes's concepts of substance // Reason, will, and sensation: studies in Descartes's metaphysics // ed. J. Cottingham. – Oxford: Clarendon Press; Oxford, NY: Oxford UP, 1994. – P. 63–87.
- Olivo G.* L'homme en personne // Descartes et Regius: autour de l'Explication de l'esprit humain / ed. par Th. Verbeek. – Amsterdam: Rodopi, 1993. – P. 69–91.
- Richardson R. C.* The 'Scandal' of Cartesian Interactionism // Mind. – vol. 91. – January 1982. – P. 20–37.
- Rozmond M.* Descartes's Dualism. – Cambridge, Mass.; London: Harvard UP, 1998. – 280 p.
- Schmaltz T. M.* Descartes and Malebranche on Mind and Mind-Body Union // The Philosophical Review. – 1992. – Vol. 101. – № 2. – P. 281–325.

- Skirry J.* A Hylomorphic Interpretation of Descartes's Theory of Mind-Body Union // Proceedings of the American Catholic Philosophical Association. – vol. 75. – 2001. – P. 267–283.
- Skirry J.* Descartes and the Metaphysics of Human Nature. – London; NY: Continuum, 2005. – xi, 179 p.
- Skirry J.* Does Descartes's Real Distinction Argument Prove Too Much? // American Catholic Philosophical Quarterly. – vol. 78. – 2004. – № 3. – P. 399–423.
- Wilson M. D.* Descartes: The Epistemological Argument for Mind-Body Distinctness // Nous. – vol. 10. – 1976. – P. 3–15.
- Zaldivar E.* Descartes's Theory of Substance: Why He Was Not a Trialist // British Journal for the History of Philosophy. – vol. 19. – 2011. – № 3. – P. 395–418.
- Zaldivar E.* Was Descartes a Trialist? /a thes. presented to the Graduate School of the University of Florida. – Gainesville, Fl.: University of Florida, 2005. – 98 p.

Стаття одержана редакцією 18.04.2014

Lyubov Bodnarchuk, Ananstasia Sen'

Cottingham's Conception of Descartes's Trialism and Modern Discussions

The approaches of the main interpreters of Cartesianism as trialism (J. Cottingham, D. Hoffman, T. Schmalz, etc.) and the criticism of their ideas made by supporters of dualistic interpretation of Cartesianism (M. Rozemond, etc.) are described in the article. Significant changes in the current interpretation of dualism caused by controversy with trialism are marked.

Lubov Bodnarchuk, Applicant for PhD in philosophy at the Department of History of Philosophy in Taras Shevchenko National University of Kyiv

Ananstasia Sen', Applicant for PhD in philosophy at the Department of History of Philosophy in Taras Shevchenko National University of Kyiv

Любовь Боднарчук, аспирантка кафедры истории философии Киевского национального университета имени Тараса Шевченка

Анастасия Сень, аспирантка кафедры истории философии Киевского национального университета имени Тараса Шевченка

Любов Боднарчук, аспірантка кафедри історії філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Анастасія Сень, аспірантка кафедри історії філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка
